GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

# Geschlecht als Tabu : Orte, Dynamiken und Funktionen der De/Thematisierung von Geschlecht

**Frietsch, Ute; Hanitzsch, Konstanze; John, Jennifer; Michaelis, Beatrice (Hrsg.)**

**2008**

**https://doi.org/10.25595/1097**

**Veröffentlichungsversion / published version**
**Buch / book**

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

. Frietsch, Ute; Hanitzsch, Konstanze; John, Jennifer; Michaelis, Beatrice (Hrsg.): *Geschlecht als Tabu : Orte, Dynamiken und Funktionen der De/Thematisierung von Geschlecht*. Bielefeld: transcript Verlag, 2008. DOI: https://doi.org/10.25595/1097.

**Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.14361/9783839407134**

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Ute Frietsch,
Konstanze Hanitzsch,
Jennifer John,
Beatrice Michaelis (Hg.)

# Geschlecht als Tabu | Orte, Dynamiken und Funktionen der De/Thematisierung von Geschlecht

GenderCodes | Transkriptionen zwischen Wissen und Geschlecht

[transcript]

Ute Frietsch, Konstanze Hanitzsch,
Jennifer John, Beatrice Michaelis (Hg.)
Geschlecht als Tabu

**| GenderCodes |**
Herausgegeben von Christina von Braun, Volker Hess und Inge Stephan | Band 5

Ute Frietsch, Konstanze Hanitzsch,
Jennifer John, Beatrice Michaelis (Hg.)

# Geschlecht als Tabu

Orte, Dynamiken und Funktionen der De/Thematisierung von Geschlecht

*Gefördert durch Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft.*

**Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

**© 2008 transcript Verlag, Bielefeld**



**This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat: Jennifer John, Beatrice Michaelis
Satz: Alexander Masch, Biefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-713-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

## INHALT

Der Wille zum Tabu als Wille zum Wissen 9
UTE FRIETSCH

Tabu – Die kulturelle Grenze im Körper 17
LIDIA GUZY

*Two Boys*. Eine Fotoarbeit 23
CHRISTOPH BURTSCHER

J U N G E N
Eine Annäherung an die Fotoarbeit *Two Boys* von Christoph Burtscher 37
JENNIFER JOHN

### Werkstätten

Zeichen der Scham – Fotografische Fallstudien um 1900 43
KATHRIN PETERS

Frauen im *Deutschen Bundestag*.
Indizien und Funktion der Tabuisierung von Exklusion 63
ANNETTE KNAUT

Ein Künstler ist ein Künstler ist ein Künstler.
Museale Inszenierungen von fortwährenden Genies 79
JENNIFER JOHN

»Meine Dämonen füttern«: Paradoxe Bearbeitungen
von Geschlechtertabus in der sadomasochistischen Subkultur 99
VOLKER WOLTERSDORFF

## Verschweigen und Verschieben

Sciences/Silences – Die Naturen und Sprachen
der ›Sodomie‹ in Petrus' von Abano *Problemata*-Kommentar 117
JOAN CADDEN

Recht verschwiegen: Das ›Tabu‹ der Sodomie
in der Sprache des spätmittelalterlichen Rechts 141
BEATRICE MICHAELIS

Der Inzest als Symptom der Shoah: Zur Wiederkehr des Verdrängten
in Max Frischs *Homo faber* und Ingeborg Bachmanns *Malina* 155
KONSTANZE HANITZSCH

(Ent-)Tabuisiertes Erzählen: Sexuelle Gewalt an ›deutschen‹ Frauen
am Ende des Zweiten Weltkriegs 171
SABINE GRENZ

Das ›unsägliche‹ Verbrechen.
Überlegungen zur Tabuisierung von sexueller Gewalt im Spielfilm 187
ANGELA KOCH

## Genealogisches Wissen

Das unendliche Geschlecht –
Löcher und Lücken im Gewebe der Mathematik 205
ELLEN HARLIZIUS-KLÜCK

»Seine erstorbenen Augen verkannten alle Gegenstände,
die um ihn waren«. Das Tabu der Onanie und die Bedeutung
von Wissen im 18. und 19. Jahrhundert 217
SABINE TODT

Feminismus und Psychoanalyse heute: Tabubruch inkludiert 231
MARIE-LUISE ANGERER

Der Wille zum Tabu: Ödipus, Iokaste und der Cyborg 245
BETTINA MATHES

Autorinnen und Autoren 263

# Der Wille zum Tabu als Wille zum Wissen

UTE FRIETSCH

Wenn Geschlecht als Tabu bezeichnet wird, handelt es sich auf den ersten Blick um eine Tautologie. Der Bereich des Geschlechtlichen und der Bereich des Tabuisierten scheinen generell ›irgendwie‹ deckungsgleich zu sein. Ist die Tabuisierung von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen nicht zudem ein Komplex der Vergangenheit? In modernen industriellen und postindustriellen westlichen Gesellschaften scheint Geschlecht gerade nicht tabuisiert zu werden, dies scheint eine der Eigenarten der westlichen Moderne zu sein. Dieser Auffassung nach hätte die Tabuisierung von Geschlecht ihren Ort, wenn überhaupt, so außerhalb der westlichen Gesellschaften und in ihrer Geschichte.

## Aufklärung

Diese Einschätzung, die zunächst nahe liegt, erklärt sich aus einem assoziativen Verständnis von Tabu und Aufklärung als Gegensätzen. Der Zweifel daran, ob es in modernen westlichen Gesellschaften Tabus gibt und ob Geschlecht tabuisiert wird, steht in Zusammenhang mit dem Verständnis der eigenen Gesellschaft als homogen und aufgeklärt. Westliche Gesellschaften verstehen sich unter anderem deswegen als modern, weil sie geschlechtliche (ähnlich wie religiöse) Zusammenhänge nicht tabuisieren, sondern eben aufklären oder rational thematisieren. Aus diesem Verständnis von Aufklärung als Synonym für Rationalisierung und als Antonym zu Tabu resultiert die Mehrdeutigkeit von Aufklärung als historische Epochenbezeichnung und zugleich Begriff der Sexualerziehung: Das »Age of Enlightenment« (Zeitalter der Aufklärung) definiert sich unter anderem über seine Praxis des »sex enlightenment« (der Sexualaufklärung).

In den sich als aufgeklärt verstehenden Gesellschaften begegnen allerdings unterschiedliche Formen des Umgangs mit Geschlecht.[1] Geschlecht wird intensiv bearbeitet und zur Schau gestellt, es wird jedoch auch dethematisiert. Während beispielsweise in der Werbung sexuelle Reize aufgerufen und Geschlechterverhältnisse (zum Teil ironisierend) adressiert werden, ist die geschlechtliche Differenzierung, die der Unterscheidung von »gerade« und »ungerade« zugrunde liegt, in der Mathematik heute kein Gegenstand des Wissens. Die Dialektik der Thematisierung und der Dethematisierung, die in dem Umgang mit Geschlechterverhältnissen wirksam ist, scheint funktional zu sein, wenngleich ihre Dynamik in manchen Fällen undurchsichtig bleibt. Oftmals mag gerade die Undurchsichtigkeit der Geschlechterverhältnisse eine Voraussetzung dafür sein, dass das sexuelle und artifizielle Generieren unbehelligt funktioniert.

Diese Dialektik der Thematisierung und Dethematisierung von Geschlecht entspricht jedoch genau der Spannung, die für die Figur des Tabus bezeichnend ist: Das Tabu stellt zugleich einen Anreiz und ein Verbot dar; es ist ambivalent und produktiv. Es weckt die Neugierde und hält sie zugleich bedrohlich in Zaum. Es wird gemacht und scheint sich doch gleichsam von selbst, über die Köpfe hinweg oder unter ihnen hindurch, zu konstituieren.

Es ist sicherlich nicht so, dass es in den modernen aufgeklärten Gesellschaften tatsächlich keine Tabus mehr gibt. Sigmund Freud bestimmte in seiner Essaysammlung *Totem und Tabu* im Jahr 1913 das Tabuisierte als das, was nicht offen begehrt werden könne. Er verwies dabei auf eines der zentralen Konzepte von Aufklärung: Das Tabu sei, so Freud »doch nichts anderes als der ›kategorische Imperativ‹ Kants, der zwangsartig wirken will und jede bewusste Motivierung ablehnt« ([1913] 1948: 4). Der »kategorische Imperativ« war von Kant 1788 in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* formuliert worden. Im Wortlaut heißt er: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« ([1788] 1986: 53) Dieses Gewissensgebot, das an den Willen appellierte, sollte subjektive Empfindung und individuelle Ethik mit der allgemeinen Moral vermitteln. Die Kombination von Indikativ und Konjunktiv in Kants Formulierung war dabei Ausdruck eines Zwiedenkens (*doublethink*), wie man in Anlehnung an George Orwells Roman *1984* sagen könnte (vgl. Orwell [1949] 1981: 10 und passim). Der Zwang zur Einhaltung von Tabus sollte ohne Reflexion unwillkürlich wirksam sein; er sollte jedoch zugleich das willentliche Einverständnis der Einzelnen haben.

1 Ich lasse die Begriffe »Geschlecht« und »Geschlechterverhältnisse« im Folgenden bewusst offen und verstehe darunter sowohl kulturelle und soziale Geschlechterverhältnisse wie auch Geschlechtsmerkmale, Genitalien und sexuelle Akte.

Kant dachte sich den kategorischen Imperativ, Freud zufolge, als nicht bewussten Zwang – wenngleich der Terminus »unbewusst« 1788 noch nicht gebräuchlich war. Das Tabu hätte demnach gerade auch in modernen aufgeklärten Gesellschaften seinen Ort. Freud äußerte allerdings die Erwartung, dass die Tabus unter nicht-neurotischen »Kulturmenschen« schwinden würden (vgl. Freud 1948: 83). Für Freud war Ambivalenz der Gefühle ein Grundmerkmal von Tabu. Die »Ambivalenzkonflikte«, die typisch für das Tabu sein sollten – das Schwanken zwischen Faszination und Abscheu beispielsweise – setzten offenbar ›Kultivierung‹ (Aufklärung) voraus; sie sollten mit weiterer ›Kultivierung‹ – bei gleichzeitiger seelischer Gesundheit – jedoch wieder abnehmen (vgl. ebd.). Freud begründete seine Annahme, dass ›Kultivierung‹ mit einer Abnahme von Tabus einhergehe, nicht wirklich, sondern stellte sie als Befund dar. Möglicherweise nahm er an, dass Selbstdisziplinierung allmählich den ambivalenten, und seiner Darstellung zufolge latent neurotischen, Zusammenhang von Strafandrohung und Vermeidung ersetzen würde. Wollen und Dürfen wären einander dann nicht mehr entgegengesetzt; die modernen aufgeklärten Menschen würden mit zunehmender ›Kultivierung‹ vielmehr nur noch das wollen, was sie öffentlich zugleich auch dürften, weil sie mit dem »Gewissensgebot« (vgl. ebd.: 85) im Reinen wären. Der Verstoß gegen ein Tabu sollte sich, laut Freud, generell selbst bestrafen, unter anderem durch somatische und psychische Störungen. Diejenigen, die ein Tabu überträten, würden außerdem gesellschaftlich dadurch bestraft, dass sie selbst tabuisiert würden. Diese Bestrafung konnte, dem ethnologischen Material seiner britischen Kollegen zufolge, das Freud zu Rate zog, auch die physische Tötung sein. Freuds Untertitel zu Totem und Tabu: *Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* dokumentiert dabei die Problematik, d.h. den rassistischen Bias, des Entwicklungsgedankens, der die ethnopsychologische Tabu-Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmte und nachhaltig kompromittierte.

## Eine Ethnologie der eigenen Gesellschaft

Der Tabu-Begriff ist in den Wissenschaften traditionell zur Erforschung der ›Anderen‹ gebraucht worden. Er wurde allerdings von einer der ethnologisch erforschten Kulturen selbst geprägt. Die europäischen Weltreisenden, Kolonisatoren und Ethnologen haben ihn aus dem Polynesischen übernommen; von der Ethnologie gelangte er in die Psychoanalyse und von dieser schließlich erneut in die Alltagssprache. Diese Wanderung und Aneignung des Begriffs legt den Gedanken nahe, dass mittels des Tabubegriffs nicht nur fremde Gebräuche bezeichnet, sondern auch Prozesse der Abgrenzung im Eigenen benannt und entdeckt werden können. Über die Konstituierung von Tabus son-

dern Gesellschaften das für sie jeweils Grenzwertige vom angeblich Selbstverständlichen ab. Die Tabus beinhalten eine Grenzziehung, über die sich das Eigene konstituiert und immer wieder neu formuliert. Ihre Analyse kann daher ein geeigneter Ausgangspunkt sein für eine Ethnologie der eigenen Gesellschaft (vgl. Foucault [1981/1985] 2005: 225-226). Folgt man diesem Theorieansatz, so wäre die Tabuisierung von Geschlecht, von der Foucault nicht sprach, nicht als »Repression« zu verstehen (vgl. Foucault [1976] 1989: 11-23). Die Tabuisierung von Geschlecht weist demnach vielmehr die Dialektik auf, die Foucault mit seiner Formulierung »Wille zum Wissen« für den modernen Umgang mit dem Sex zur Geltung brachte (vgl. Foucault 1989).

Der Wille zum Tabu als Wille zum Wissen ist, den Ergebnissen des vorliegenden Bandes zufolge, nicht eindeutig, kohärent oder transparent. Er funktioniert als Rede und als Schweigen, als verheimlichende Mystifikation und als Exhibition. Um Wissen zu erlangen, können Techniken und Attitüden des Nicht-Wissens hilfreich sein. Dies zeigt sich insbesondere an der Instrumentalisierung und zugleich Dethematisierung von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen in manchen Wissenschaften.

Tabus beinhalten ein gesellschaftliches Gedächtnis und motivieren das Begehren zu Umwegen. Sie scheinen generell geschlechtlich strukturiert zu sein. Die Bedeutung dieser geschlechtlichen Strukturierung versteht sich jedoch nicht von selbst. Sie ist alles andere als evident, da etwa ein Aspekt eines Tabus einen anderen überlagern und verdecken kann. Die Analyse von Tabus nimmt an diesem Prozess teil, indem sie das eine als relevant entdeckt und das andere verbirgt oder in den Hintergrund rückt. Die Verbindung von Geschlecht und Tabu wird in dem vorliegenden Band mittels der Konjunktion »als« beschrieben. Geschlecht ist demnach nicht selbst ein Tabu, es kann jedoch tabuisiert werden sowie zur Tabuisierung von anderem benutzt werden.

## Die Beiträge dieses Bandes

Die folgenden Beiträge basieren weitgehend auf Vorträgen, die im Oktober 2006 im Rahmen eines Symposiums des DFG-Graduiertenkollegs *Geschlecht als Wissenskategorie* an der *Humboldt-Universität zu Berlin* gehalten wurden.

Ein zweiter Einführungstext, verfasst von der Religionswissenschaftlerin Lidia Guzy, erläutert die Herkunft des Begriffs Tabu und seine Verwendung in der Ethnologie näher und gibt auf diese Weise den Hintergrund, vor dem seine Aneignung in aktueller kulturwissenschaftlicher Forschung diskutiert werden kann. Der Text von Guzy und mein eigener Text können daher als komplementär verstanden werden. Der Berliner Künstler Christoph Burtscher präsentiert seine Fotoarbeit *Two Boys*, die ein Spielen mit Geschlechtsidentität visualisiert. Diese Visualisierung, die sich dem Tabuisieren des angeblich

Selbstverständlichen entgegensetzt, wird von der Kunsthistorikerin Jennifer John besprochen.

## Werkstätten

Die vier Beiträge des ersten Kapitels begeben sich an *Orte* der Herstellung und Bearbeitung von Tabus: In die Klinik, in den *Deutschen Bundestag*, ins Kunstmuseum und in die sado-masochistische Subkultur. Kathrin Peters analysiert Anzeichen der Scham von Patient/-innen, die um 1900 in einem klinischen Kontext fotografiert wurden, als Spuren eines peinlichen Untersuchungsprozesses. Das Sichtbarwerden der als »falsch« beurteilten Scham sollte damals eigentlich verhindert werden, weil es den wissenschaftlichen Charakter der Arbeit am lebenden Körper kompromittierte. Im *Deutschen Bundestag* soll offenbar gleichfalls etwas verhindert werden, nämlich die Benennung alltäglich wirksamer Geschlechterdifferenz. Die Politikwissenschaftlerin Annette Knaut zeigt den Widerspruch zwischen den informellen, geschlechterdifferenten Strukturen des politischen Alltags und dem offiziellen geschlechtsneutralen Selbstverständnis des Politischen auf. Die geschlechtlich nicht neutralen Strukturen müssen eigens benannt werden u.a. weil sie die Karrieremöglichkeiten der Akteurinnen und Akteure bestimmen. Jennifer John analysiert die Bearbeitung der traditionell männlichen Figur des Künstlergenies in der aktuellen musealen Ausstellungspraxis. Die gewollte Dekonstruktion dieser Figur stößt ihrer Untersuchung zufolge an Grenzen, da die gewünschten Tabubrüche nach wie vor mit Bezug auf das männliche Modell wahrgenommen und erklärt werden. Die Interventionen von Künstlerinnen, die mit der männlichen Figur brechen, werden daher im Kontext des Kunstmuseums als weniger überzeugend präsentiert und zum Teil als nur pornografisch abgewertet. Volker Woltersdorff begibt sich in die sado-masochistische Szene. Seine Interviews dokumentieren die Auseinandersetzung mit der offiziellen Kultur und mit den obszönen Aspekten von Macht, die in SM-Praktiken geleistet wird: Es scheinen die Widersprüche der Mehrheitskultur zu sein, die hier kompensiert, dialektisch bearbeitet und, insofern die Subversion wirklich glückt, eigenwillig verschoben werden.

## Verschweigen und Verschieben

Dass *Dynamiken* des Verschiebens gerade auch im Schweigen über tabuisierte Zusammenhänge am Werke sind, wird in den Beiträgen des zweiten Kapitels Thema. Zwei Texte widmen sich dem Mittelalter, dem man in Abgrenzung von Aufklärung und Moderne gerne besonders tiefe Tabus unterstellt,

wenngleich der Begriff (mit Ausnahme möglicherweise des Polynesischen) zu dieser Zeit noch gar nicht geprägt war: Die amerikanische Wissenschaftshistorikerin Joan Cadden untersucht die Sprache der ›Sodomie‹ in dem *Problemata*-Kommentar des Petrus von Abano. Anhand einer genauen Lektüre führt sie nicht nur spezifische Textstrategien des Redens und Schweigens vor, sondern richtet ihr Augenmerk auf Konflikte zwischen einzelnen Lehrmeinungen in den mittelalterlichen Wissenschaften sowie auf Differenzen zwischen mittelalterlichen und modernen Konzeptualisierungen sexuellen Begehrens. Ihr Text, der an die Freiräume denken lässt, die durch Schweigen offengehalten werden können, wurde von der Literaturwissenschaftlerin Beatrice Michaelis für diesen Band übersetzt. Beatrice Michaelis behandelt in einem eigenen Beitrag die Sprache der ›Sodomie‹ in Geständnistexten des späten Mittelalters als eine tabuähnliche Struktur. Anhand der Bekenntnisse des Richard von Hohenburg zeigt sie die sprachliche Funktionsweise und gesellschaftliche Vermittlung dieser Struktur auf, in der sich Sprachtabus ankündigen, die im 19. und 20. Jahrhundert unter anderen Vorzeichen wiederkehren. Konstanze Hanitzsch präsentiert einen Fall der Substituierung von Tabus: Anhand zweier deutschsprachiger Romane zeigt sie, wie sich das Inzest-Motiv fast unmerklich vor die Shoah geschoben hat. Ihre Darstellung der Überblendung von Tabus erhellt zugleich, wie und zu welchen Zwecken Tabus psycho-sozial konstituiert sowie national gemacht werden. Sabine Grenz problematisiert das skrupulöse Sprechen über die sexuelle Gewalt, die gegen Ende des Zweiten Weltkriegs an ›deutschen‹ Frauen begangen wurde. Sie fragt nach den politischen Verantwortlichkeiten und Schuldverhältnissen auf deutscher Seite, die durch die De/Thematisierung gedeckt werden. Der Inszenierung von sexueller Gewalt im Film widmet sich der Beitrag von Angela Koch: Empfindungen und Erfahrungen der Opfer werden ihrer Betrachtung zufolge in Mainstream-Produktionen wie *The Accused* (1988), *Strange Days* (1995), *Irréversible* (2002), *Der freie Wille* (2006) etc. genauso wenig explizit wie die Motivationen der Täter. Diese Filme brauchen demnach das Verstummen der Opfer und die analytisch undurchdrungene Tat, um zu funktionieren. Trotz ihrer Tabubrüche reproduzieren sie die tradierte Geschlechterordnung und tabuisieren auf diese Weise eine Auffassung von Sex, die sich dem Täter-Opfer-Schema entzieht.

## Genealogisches Wissen

Der Wille zum Wissen muss nicht notwendig (Ent-)Tabuisierung zur *Funktion* haben. Das Wissen-Wollen kann sich ebenso als Rekonstruktion und Analyse einstmals tabuisierter genealogischer Zusammenhänge gestalten, wie die Beiträge des dritten Kapitels demonstrieren. Ellen Harlizius-Klück wid-

met sich dem männlich monopolisierten Selbstverständnis der Mathematik und den Deutungsverboten, die mit dieser einseitigen Genealogie verbunden sind. Sie bleibt dabei methodisch dem Witz auf der Spur, der die Leugnung von Geschlechterverhältnissen in den Wissenschaften manchmal auffliegen lässt. Dem Onaniediskurs der Aufklärung gilt der Beitrag von Sabine Todt. Die Historikerin beschreibt die Aufmerksamkeit, die sich im 18. und 19. Jahrhundert – erneut, wie sich mit Blick auf den Beitrag von Beatrice Michaelis sagen lässt – auf den Verlust des genealogisch wertvollen männlichen Samens und auf die männliche Selbstkontrolle zu richten begann. Marie-Luise Angerer thematisiert Entwicklungen des Verhältnisses von Feminismus und Psychoanalyse, die sich ebenfalls als genealogisch beschreiben lassen, insofern in ihnen wissenschaftliche Abhängigkeiten bearbeitet werden. Angerer zufolge hat die Geschlechterforschung ihr einstmals enges Verhältnis zur Psychoanalyse heute weitgehend aufgekündigt. Der Beitrag, der sich insbesondere den Dynamiken von den 1970er Jahren bis in die Gegenwart widmet, wurde nachträglich für diesen Band gewonnen und ist hier erstmals veröffentlicht. Dass es einen Willen zum Tabu gibt und wie er funktionieren konnte, veranschaulicht schließlich Bettina Mathes, indem sie eine der historisch nicht gezogenen genealogischen Linien von der Antike über die Frühe Neuzeit bis in die Gegenwart nachvollzieht. Sie beschreibt historische Formen der Tabuisierung des Körpers der Mutter als Leugnung der weiblichen Anteile von Herkunft: Von dem ermordeten Körper der Iokaste, über den sich der antike Ödipus ausgeschwiegen hat, über die (entstellende) Darstellung (der Mutter und) des Fötus im 16. und 17. Jahrhundert setzt sich die Ablehnung des Mütterlichen, Mathes zufolge, bis in Donna Haraways Figur des Cyborgs fort.

Dieses Buch entstand im Forschungskontext des Graduiertenkollegs *Geschlecht als Wissenskategorie*. Wie sein Name andeutet, ist Geschlecht nicht selbstverständlich eine Kategorie des Wissens. Eine stabile analytische Verbindung zwischen Geschlecht und Wissen muss, sofern sie gewünscht wird, vielmehr erst hergestellt werden. Geschlecht ist nicht identisch mit Bewusstsein, Denken, Wissen oder Wissenschaft. Es bedarf im Gegenteil einer Anstrengung, um Geschlecht als Wissenskategorie zu thematisieren. Mit Geschlecht als Tabu verhält es sich ebenso. Wir danken dem Graduiertenkolleg *Geschlecht als Wissenskategorie*, insbesondere den Herausgeber/-innen der Reihe GenderCodes Christina von Braun, Volker Hess und Inge Stephan für die freundliche Unterstützung der vorliegenden Publikation.

## Literatur

Foucault, Michel ([1976] 1989): *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel ([1981/1985] 2005): »Die Maschen der Macht«. In: *Schriften*, Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 224-244.

Freud, Sigmund ([1913] 1948): *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. In: Gesammelte Werke, Bd. 9. London/Bradford: Lund Humphries.

Kant, Immanuel ([1788] 1986): *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.

Orwell, George ([1949] 1981): *1984*. A Novel by George Orwell. With an Afterword by Erich Fromm. New York/Scarborough, Ontario: New American Library.

## Tabu – Die kulturelle Grenze im Körper

LIDIA GUZY

Dieser Beitrag ist ein Denkanstoß zum Tabu-Begriff aus ethnologischer Perspektive. Die dem Tabu-Begriff inhärente Eigen-Fremd-Dynamik der Grenze macht den Begriff dabei für eine kulturwissenschaftliche Reflexion wertvoll.

In diesem Beitrag wird der Tabu-Begriff im Sinne einer reflexiven Ethnologie (Bourdieu/Wacquant 1996) gebraucht. Dabei soll durch den Blick auf andere Gesellschaften, die man als Fremde/r sieht, die eigene Gesellschaft besser analysiert werden können. Der Blick auf das Andere ist somit ein Instrument der Erkenntnis, das es ermöglicht, nach der Entfernung in entfremdeter Weise zur eigenen Kultur zurückzukehren und die eigene Gesellschaft in geschärfter Weise zu betrachten (Lévi-Strauss/Eribon 1988). In diesem Sinne wird auch in diesem Tagungsband der Tabu-Begriff verwendet: als Ergebnis okzidentaler – aus dem Kontakt mit dem kulturell Fremden entstandener – Wissensproduktion und als Reflexion über die eigene Gesellschaft und Wissenskultur.

Hauptargument meines Beitrags ist, dass ein Tabu stets die jeweiligen körperlich verinnerlichten gesellschaftlichen Werte vermittelt.

Das Wort Tabu im Sinne von Meidung ist aus dem polynesischen Verbotskomplex, der als *tapu* bezeichnet wurde, hervorgegangen. Der *tapu*-Begriff ist ein von James Cook im Jahre 1777 von seiner dritten Südsee-Expedition nach Europa importierter polynesischer Begriff. Ursprünglich bezeichnet *tapu* die Bindung an eine göttliche Kraft (im Gegensatz zu *noa*, als Absenz von Göttlichkeit). *Tapu* steht im Bezug zum *mana*-Konzept, das die Grundlage der ethnologischen Magie-Theorie von Marcel Mauss ([1950] 1989) darstellt. *Mana* bedeutet hier, dass bestimmte Menschen oder Dinge mit einem für andere gefährlichen Kraft-Potential ›aufgeladen‹ sind, das physischen Abstand erfordert. Mit *mana* behaftet waren z.B. menstruierende Frauen oder Häupt-

linge. Diese durften aufgrund ihrer aufgeladenen Kraft den Boden nicht berühren und mussten deshalb auf Sänften getragen werden (ebd.: 43-179).

Mit tapu waren Menschen mit hohem sozialen Status belegt (wie etwa Häuptlinge), deren Namen nicht direkt genannt werden durften und denen man sich nur in unterwürfiger Form nähern durfte. Diese Verhaltensvorgaben führten zu Meidungsgeboten und Geheimsprachen (vgl. Hirschberg 1999: 367; Bont-Izard 1991: 695-697). Tapu bezeichnete somit Heiliges/Gefährliches/Kraftvolles/Ansteckendes/durch Berührung zu Meidendes und schließlich Verbote.

In Europa vollzog sich schnell ein Begriffswandel von tapu zu Tabu. Tabu wurde dabei zum Inbegriff jeglicher Art von Verbot und Meidung. An der Übernahme des Wortes und am Bedeutungswandel zeigt sich deutlich die dem Begriff inhärente Dynamik des Verhältnisses des kulturell Anderen zum kulturellen Selbst. Es ist ein Beispiel für die exotisierende Faszination am Anderen, die konstitutiv für die Definition des Eigenen wird (vgl. Kohl 1981), was die Popularität des fremden Begriffes erweist.

Für die Ethnologie, die in radikalster Weise ihre kultur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem kulturell Fremden gewinnt (Kohl 1993), wurde der Begriff erkenntnisstiftend. Seit der Inkorporation des polynesischen Terminus bezeichnete er die psychologische und symbolische Klassifizierung von jeglicher Form von Grenzziehung, normativer Vorgabe und die darin enthaltenen Übergangs- und Grenzräume.

Mit Tabu wurden generell Verbote und Verhaltensvorschriften im Sinne von Meidungsgeboten beschrieben. Physische und soziale Meidungen gelten hier sowohl im Bezug auf soziale Gruppen (z.B. Unberührbare in Indien) als auch auf Individuen, die sich entweder in hierarchischen Respektbeziehungen oder in kritischen Lebensphasen/Übergangstadien (z.B. Schwangere) befinden können. Meidungsgebote können dabei etwa die Meidung eines persönlichen Kontakts bei hierarchischen Beziehungen, die Meidung von bestimmten Speisen oder auch eine Sexualabstinenz beinhalten. Meidung bezieht sich oft auch auf Individuen oder Gruppen, die mit dem Zustand einer körperlich vorgestellten ›Unreinheit‹ assoziiert werden. Diese Unreinheit kann temporär biologisch bedingt sein, so bei der oft kulturell als ›unrein‹ vorgestellten Menstruation von Frauen. Sie kann aber auch mit Berufsgruppen assoziiert werden, die mit sich verändernden Körperzuständen zu tun haben. Häufig gilt deshalb der Tod als unrein oder auch Berufe, die den veränderten Körper nach dem Tod behandeln (etwa Leichenwäscher oder Totengräber).

Der Tabubruch stellt dabei am deutlichsten die gesellschaftliche Tatsache einer Grenzziehung dar: Dies wird etwa im Glauben an eine automatische Be-

strafung deutlich, der oftmals ein tatsächliches Eintreten der sozialen Ächtung und Isolation folgt.

Der Tabu-Komplex einer spezifischen Gesellschaft ist somit ein externes und gleichzeitig internalisiertes Norm- und Wertesystem, gleich einem juristischen System, das im Falle eines Tabubruchs nach Sühneritualen verlangt. Im jeweiligen Tabu-Komplex wird demnach das soziale Gewissen, d.h. eine soziale Moral deutlich. Diese äußert sich als ein kulturspezifisches Ideen- und Wertesystem, das mit Geboten, Verboten und kollektiv ritualisierten Handlungen operiert und sich als ein sozialer Körper am Körper des Einzelnen manifestiert.

Gegenwärtig benutzt man im ethnologischen Diskurs den Begriff Tabu kaum noch. Stattdessen versucht man sich an kulturspezifischen indigenen Begrifflichkeiten zu orientieren, um lokale Verbots- und Meidungssysteme zu beschreiben. Tabu als kulturwissenschaftlicher Terminus und begriffliche Metapher der Grenzziehung, die sich am Körper manifestiert, bleibt dennoch relevant. Als kulturwissenschaftliche Denkfigur der Grenze und als ein Reflexionsinstrumentarium kann der Begriff zur Analyse der eigenen Gesellschaft dienen.

## Tabu als Phänomen der verkörperlichten Grenzziehung

Die Nähe des Tabubegriffs zum Körper scheint mir dabei entscheidend für seine kulturwissenschaftliche Aneignung zu sein.

Der Körper ist dabei ein zweifacher Körper: ein biologischer und ein sozialer. Die Sozialität des Körpers wird bei der Betrachtung der menschlichen Sexualität am deutlichsten (vgl. Foucault 1976; 1984a; 1984b). Wie biologische und kulturelle Reproduktion gesellschaftlich geregelt, praktiziert und vorgestellt wird, entscheiden kollektive Normen und Wertevorstellungen. Diese wirken nur dann, wenn sie sich in den individuellen Körper einschreiben. Mit Tabuvorstellungen werden Geschlechterrollen, -ideale und -funktionen sowie kulturspezifische Gender-[1] und Körperkonzepte definiert und geregelt.

In diesem Sinne lässt sich Tabu als ein Normsystem, als Moral und Moralität einer Gesellschaft und als Ausdruck damit verbundener gesellschaftlicher

1 Gender im Sinne einer kulturspezifischen Konstruktion und Praxis von Sexualität, Körper und Idee. Die feministische Anthropologie hat dabei richtungsweisende Impulse und Erkenntnisse für das Verständnis von *gender* als dem kulturell konstruierten, sozialen Geschlecht geliefert (vgl. MacCormack/Strathern 1980; Ortner/Whitehead 1981; Moore 1988).

Macht verstehen. Diese gesellschaftliche Macht ist heilig, ja tabu, sodass sie nicht hinterfragt oder verändert werden kann. Als sakrale Macht der kulturellen Vorstellung von der ›Richtigkeit‹ gesellschaftsspezifischer Vorstellungen schreibt sie sich besonders mittels gesellschaftlicher Geschlechter- und Sexualvorstellungen, die als Tabus umschrieben werden können, in den individuellen Körper ein. Der individuelle Körper internalisiert die gesellschaftlichen Ideen in Form des Gewissens. Tabuvorstellungen sind somit kulturspezifische Symbole von gesellschaftlicher Macht, die am Körperlichen haften. Tabu ist gleichsam eine gesellschaftliche Theorie und Praxis sakralisierter Macht. Da Macht gesellschaftlich geheiligt wird, machen Tabuvorstellungen auf das aufmerksam, was in der Gesellschaft am wertvollsten, am verborgensten, verletzbarsten und gefährlichsten zugleich ist. Gefährlich sind die Tabus, da sie beim Tabu*bruch* die gleiche Macht auch stürzen können. Sobald eine kollektive Grenze individuell überschritten wird, kann ein Individuum gesellschaftlich sanktioniert werden. Sobald aber ein Tabubruch kollektiv vollzogen wird, verschieben sich gesellschaftliche Werterahmen.

Das Tabu ist somit Denkfigur der kulturspezifischen Grenzziehung. Es ist eine Grenzziehung zwischen Geboten und Verboten, zwischen dem individuellen und kollektiven Gewissen. Die soziale und physische Meidung innerhalb sozialer Beziehungen hat dabei vor allem mit der Organisation und Kontrolle gesellschaftlicher und biologischer Reproduktion zu tun.

Tabu und Meidung wirken durch den Körper. Die Markierungen und Grenzen sind körperliche Hemmnisse, die etwa durch Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen operieren. Die Anthropologin Mary Douglas untersucht in ihrem Buch *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu* ([1966] 1985) kulturvergleichend Unreinheitsdefinitionen, die sie als grundlegend für das Wirken und Existieren von Tabuvorstellungen erachtet. Sie argumentiert, dass Menschen Konzepte von Unreinheit brauchen, um soziale Strukturen zu erhalten. Zum Beispiel haben Menschen in der Lele-Kultur aus Zaire (heute Demokratische Republik Kongo) Regeln, um sich vor dem zu schützen, was sie als verunreinigend definieren: Fäkalien, Blut, Militärgruppen, Milch, gebrauchte Kleider, Geschlechtsverkehr. Ein weiteres Beispiel ist das *Alte Testament*, wo Essensgebote unreine Tiere definieren. Bei diesen Vorgaben handelt es sich, Douglas zufolge, nicht um Hygieneaspekte, sondern sie stellen moralische Symbole dar, die auf kulturellen Vorstellungen von Unreinheit basieren. Indem die Kultur festlegt, was unrein ist oder verunreinigend wirkt, klassifizieren Menschen ihr soziales Leben in zwei gegensätzliche Kategorien: das, was akzeptiert wird und das, was nicht akzeptiert wird. Dieses symbolische System ergibt eine moralische Ordnung für Gesellschaften. Douglas konstatiert, dass in Gesellschaften, in denen die Reinheits-

kategorien rigide sind, Menschen diese säkularen und religiösen Rituale entwickelt haben, um sich physisch oder moralisch rein zu halten. Die ritualisierten Reinigungsrituale stabilisieren die Ordnung in der Gesellschaft, wodurch die Verbindung symbolischer Klassifikationen mit sozialen Systemen deutlich wird.

Ausgehend von den Douglas'schen Überlegungen zu Tabuvorstellungen im Sinne symbolischer Klassifikationssysteme und einer sozialen Morphologie (= Typologie oder Struktur) einer Gesellschaft, lassen sich Tabus als rituelle Werte und als konzeptuelle, kognitive Vorstellungen über *Grenze* beschreiben. Sie wirken dabei sowohl in Ritualen und Körperpraktiken als auch in den Vorstellungen über Körper und Gesellschaft.

## Fazit

Grenzen und Grenzüberschreitungen definieren den kulturellen und individuellen Körper und üben deshalb eine starke Faszination auf das Kollektiv und Individuum aus. Der Denkanstoß, der aus dieser Skizze zum Tabubegriff entstehen sollte, ist eben diese Nähe von Tabu und dem sozialen und biologischen Körper. Im Tabu äußert sich das gesellschaftlich nicht Ausgesprochene, das Verborgene und Geheime, das aber die größte Wirkmacht auf die private Intimität des Einzelnen hat. Das Tabu als die Grenze zur persönlichen und sozialen Intimität sowie als Fokussierung auf den zugleich sozialen und biologischen Körper wirkt dabei zweifach: als Kontroll- und gesellschaftliches Machtinstrument, aber auch als wissenschaftlich anziehendes Faszinosum der gesellschaftlichen und körperlichen Blöße.

## Literatur

Bonte, Pierre/Izard, Michel (1991): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Douglas, Mary ([1966] 1985): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1976): *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Tome 1. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984a): *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, Tome 2. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984b): *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, Tome 3. Paris: Gallimard.

Hirschberg, Walter (1999): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Dietrich Reimer.

Kohl, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild des Guten Wilden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kohl, Karl-Heinz (1993): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.

Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier (1988): *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.

MacCormack, Carol P./Strathern, Marilyn (Hg.) (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, Marcel ([1950] 1989): »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie.« In: Ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 43-179.

Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rippl, Gabriele (Hg.) (1993): *Unbeschreiblich Weiblich. Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Ortner, Sherry B./Whitehead, Harriet (1981): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

# *Two Boys*. Eine Fotoarbeit

CHRISTOPH BURTSCHER











Abb. 1: Christoph Burtscher, *Untitled 1*. Aus der Reihe *Two Boys*, 1978/2006
Abb. 2: Christoph Burtscher, *Untitled 2*. Aus der Reihe *Two Boys*, 1978/2006
Abb. 3: Christoph Burtscher, *Untitled 3*. Aus der Reihe *Two Boys*, 1978/2006
Abb. 4: Christoph Burtscher, *Untitled 4*. Aus der Reihe *Two Boys*, 1978/2006
Abb. 5: Christoph Burtscher, *Untitled 5*. Aus der Reihe *Two Boys*, 1978/2006

# JUNG E N

## Eine Annäherung an die Fotoarbeit *Two Boys* von Christoph Burtscher

JENNIFER JOHN

Das Symposium *Geschlecht als Tabu. Orte, Dynamiken und Funktionen* präsentierte neben wissenschaftlichen Beiträgen auch eine künstlerische Position: Christoph Burtschers Fotoprojektion *Two Boys* (1978/2006), die der Künstler aus fünf Fotografien zusammenstellte, die er als Kind aufgenommen hatte. Tabuisierungen in Verknüpfung mit Geschlechterkonstruktionen verhandelt Burtscher in einer Vielzahl seiner fotografischen Arbeiten; auch *Two Boys* reflektiert Tabuisierungen in unserem Blickregime.

Jung sind die zwei Jungen, die voller Ernst abwechselnd vor der Kamera posieren. Die Bilder scheinen mit einem Selbstauslöser gemacht. Die Jugendlichen präsentieren sich in einem kellerartigen Raum, wie die Wände, von denen sich die knallorange Farbe der 1970er Jahre löst, verraten. Sie sind unentdeckt und ungestört in ihrem Spiel, bei ihrer Selbst-Inszenierung.

Eines der Bilder zeigt einen der Jungen in der Bildmitte stehend, von den Betrachtenden leicht abgewandt. Er trägt ein Kopftuch und blickt mit schief gelegtem Kopf und trauriger Miene in die Kamera, während er mit beiden Händen einen zu großen Parka vor der Brust fest geschlossen hält. Sein vorderes Bein ist leicht angewinkelt, so dass seine Haltung geduckt ist. Nicht allein das Kopftuch kennzeichnet seine Inszenierung als ›weiblich‹, es ist sein gesamter unsicherer und zurückhaltender Ausdruck. Mit ›weiblichen‹ Merkmalen spielt dieser Junge auch auf einem anderen Foto. Hier trägt er die Pudelmütze und sitzt in dem Schaukelstuhl. Er hat seine Beine übermäßig stark übereinander geschlagen, so dass er kaum Platz einnimmt. Auch sind seine Arme fest vor der Brust verschränkt, eine Hand hält er verkrampft am Kinn.

Er lächelt mit schief gelegtem Kopf in die Kamera. Bei längerer Betrachtung wird die ›weibliche‹ Zuordnung jedoch nicht zuletzt durch die Pudelmütze als ein stereotypes Kennzeichen von ›Männlichkeit‹ irritiert. Die anfänglich eindeutig scheinende Inszenierung weist doch nicht so klar auf das eine oder andere Geschlecht. Eine nächste Fotografie zeigt den Anderen der Beiden in der Bildmitte stehend, wie er in ein Tuch zu weinen vorgibt. Er ist in einen schwarzen langen Wollmantel gehüllt. Die geschlechtliche Zuordnung fällt hier besonders schwer: Soll dies eine Frau sein, die weint? Oder ist es ein Geistlicher?

Es sind nicht nur die Gesten der Zwei, die ihr Geschlecht versichern und verunsichern. Auch ihre Maskerade ist offensichtlich und zugleich nicht vereindeutigend. Die dennoch vollzogene Zuordnung wirft mich als Betrachtende, als *Zuordnende*, auf mich selbst zurück. Und ihre Bewusstwerdung macht gleichzeitig auch auf die sich ständig vollziehende Vereindeutigung entlang des binären Systems der doch eigentlich augenscheinlich uneindeutigen Geschlechterinszenierung aufmerksam.

Auf ein Lachen zwischen ›dem Machen‹ der Bilder weist jenes Foto hin, auf dem beide Jungen zu sehen sind. Leicht unbeholfen stehen sie am Rande des Bildes, halten fest die Hand des Anderen und geben so ihre Unsicherheit und Aufregung preis. Einer der beiden ist nicht in Pose: stattdessen lacht er, den Blick von der Kamera abgewandt. Auch dieses Lachen verrät Unsicherheit. Wahrscheinlich hat das Lachen der Beiden viele nicht fotografisch festgehaltene Momente zwischen ihren Inszenierungen gefüllt. Das Wissen um dieses Lachen lässt sie ihre Unsicherheit über die gesamten Bilder ausbreiten. Nicht nur die Betrachtenden sind unsicher (diese Unsicherheit wird durch beständige Zuschreibungen, die sich am zweigeschlechtlichen System orientieren, versucht zu überwinden) sondern die Betrachteten sind es auch. Die Unsicherheit scheint mir jedoch nicht nur in der oben konstatierten Uneindeutigkeit der Geschlechterinszenierungen begründet, sondern darüber hinaus auch in dem Moment, das nicht inszeniert ist. Trotz der offensichtlichen Maskerade oder des Anblicks der Zwei auf dem Foto, auf dem sie vorgeblich nur sie selbst sind, lässt sich *ihr* Geschlecht nicht völlig eindeutig ausmachen. Der Titel der Arbeit – *Two Boys* – wiegt uns Betrachtende in dem sicheren Glauben, die beiden Jugendlichen seien zwei ›Jungen‹. Doch was heißt das überhaupt? Und – ist nicht auch ›Junge sein‹ eine Inszenierung? Burtschers Bilder untergraben den Anspruch einer fotografischen »indexikalischen Wahrheit« (Jones 2004: 168) – sie machen den Inszenierungscharakter von Fotografie kenntlich – und ziehen gleichzeitig die Existenz des Dargestellten überhaupt in Zweifel. So deuten die Bilder auf ein Tabu: Das, was zu sehen sein soll, bleibt genau genommen uneindeutig.

## Literatur

Amelia Jones (1994): *Post-Modernism and the En-Gendering of Marcel Duchamp*. New York: Cambridge University Press.

# WERKSTÄTTEN

# Zeichen der Scham – Fotografische Fallstudien um 1900

KATHRIN PETERS

Die gegenwärtige Medienkultur ist gekennzeichnet von einer weit gehenden Pornografisierung des öffentlichen Raumes, die man beim besten Willen keiner aufklärerisch verstandenen ›sexuellen Befreiung‹ mehr zurechnen kann. Angesichts der uns von Plakatwänden, Titelblättern oder Screens anblickenden Nackten stellt sich einmal mehr die Richtigkeit der Diagnose Michel Foucaults heraus, dass wir nämlich bloß nicht meinen sollten, wir sagten nein zur Macht, wenn wir ja zum Sex sagten (vgl. Foucault 1978). Freizügigkeit mündet eben nicht geradewegs in Freiheit. Im Gegenteil, wir haben es mit einem beschleunigten Leerlauf des Signifikanten »Sex« zu tun, was womöglich darauf hinweist, dass dessen Regime sich dem Ende zuneigt (so schon Foucault 1978: 186).

Was wäre, wenn sich die rigide Koppelung von Geschlecht, Sexualität und Identität (die Foucault »Sexualitätsdispositiv« genannt hat) tatsächlich verschöbe, und was an deren Stelle träte, sind herausfordernde Fragen. Mir geht es im Folgenden aber darum, eine historische Konstellation in den Blick zu nehmen, in der sich diese Kopplung allererst verfestigte. Bereits im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts begann nämlich das, was man eine Enttabuisierung von Nacktheit nennen könnte. Dies lässt sich in mindestens zwei Richtungen zeigen: Einerseits stand die Medizin im Horizont einer sich radikal an der Faktizität des Physischen orientierenden Sichtbarkeit (Foucault [1963] 1996: 179). Das heißt, die Körper wurden seit Mitte des Jahrhunderts unter Einsatz technischer Geräte und Aufzeichnungsverfahren untersucht, durchforscht und bis ins Innerste hinein sichtbar gemacht, was besonders auch für die Geschlechtsorgane galt, von deren detaillierter Betrachtung Evidenzen über das ›Wesen des Geschlechts‹ ganz allgemein abgeleitet wurden (vgl. Sa-

rasin 2001: 366-368). Andererseits entstand im Wirkungsfeld von Medizin, Lebensreform und Hygiene die Freikörper- oder Nacktkultur, die Nacktheit als Natürlichkeit nahezu programmatisch einforderte (vgl. Möhring 2004). Die Moderne stellte sich darin als eine Einrichtung zur künstlichen Verhinderung eines unbefangenen Naturzustands dar,[1] den man in einem ersten Schritt durch Entkleidung wieder zu erlangen anstrebte. In diesem historischen Gefüge aus medizinischer Körperdurchforschung einerseits und reformerischer Lebensweise andererseits, tritt eine auffällige Thematisierung von Scham hervor. Das verwundert kaum, geht es doch in den besagten Diskursen um eine Sichtbarkeit und Sichtbarmachung des nackten, entblößten Körpers und damit auch um die Zurschaustellung des Geschlechts. In den zeitgenössischen Texten ist dementsprechend eine Umwertung von Schamhaftigkeit zu beobachten, die sich als eine Codierung von Nacktheit als Natürlichkeit lesen lässt. 1862 heißt es in *Pierer's Universal-Lexikon* zum Stichwort »Scham« denn auch noch:

»Dieser Begriff paßt auch auf die Scheu, das, was sich auf den Geschlechtstrieb bezieth, Andern zum Anblick darzubieten, indem hierin eine Gleichstellung des Menschen mit dem Thiere liegt. Daher Schamhaftigkeit in Bezug auf den Körper, in welchem Sinne dieses Wort vorzugsweise gebraucht wird, immer schon Ausdruck einer moralischen Cultur ist […]« (Pierer 1862: 87)

Die »Gleichstellung des Menschen mit dem Thiere« wurde im letzten Jahrhundertdrittel im Zuge der Formulierung diverser Entwicklungstheorien, besonders der Evolutionstheorie, und einer damit einhergehenden Animalisierung des Menschen immer weniger zum Problem. Und so verschoben sich die Bedeutungsebenen: »Warum«, so fragte man 30 Jahre später, 1894, »sollte der primitive Mensch das Bedürfnis fühlen, seine Genitalien zu verbergen? Die Tiere kennen eine Scham in diesem Sinne nicht; woher hat sie der Mensch gelernt?«[2] Wenn es zuvor hieß, dass Schamhaftigkeit »immer schon Ausdruck einer moralischen Cultur« ist, wurde Scham nun gerade *als* Produkt von Kultur zunehmend problematisch,[3] das Zeigen des nackten Körpers hingegen akzeptabel, ja sogar als Zeichen von Unbefangenheit und Natürlichkeit eingefordert. »Das sogenannte ›öffentliche Schamgefühl‹ ist eines der trau-

1 Zur »Kulturkrise« als Angst vor der Feminisierung und einer Gefährdung von Männlichkeit vgl. Bublitz/Hanke/Seier 2000.

2 So der Ethnologe und Kunstsammler Ernst Grosse in: *Anfänge der Kunst*, zit. n. Stratz 1920: 4.

3 Vgl. grundsätzlich zur Thematik aus soziologisch-anthropologischer Perspektive Elias 1978, der auch Gefühle wie Scham und Ekel als je unterschiedlich symbolisch codiert ansieht. Einen Überblick kulturwissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit Nacktheit bietet Gernig 2002.

rigsten Erzeugnisse unserer überfeinerten modernen Kultur«, heißt es an anderer Stelle (Stratz 1899: 5).

Aber diese Verbannung von Schamhaftigkeit aus einer von Anstandskodexen und Sittsamkeit gekennzeichneten Kultur ließ sich nicht per Dekret erzielen, und so geben sich sowohl in den Texten als auch in den Bildern durchaus Zeichen von Scham zu erkennen. An ihnen werden die Schwierigkeiten, Widersprüche und Widerstände offenbar, die mit einem Prozess verbunden sind, den ich für den einer tief greifenden Veränderung des Körpers halte: Immerhin förderten diese Entkleidungen keine rhetorisch gestalteten Aktmotive zu Tage, sondern lebende, reale Körper, die inspiziert und vermessen sowie fotografisch registriert wurden. Die Subjekte mussten (und müssen) sich nun in ihrem unverhüllt sichtbaren – nicht zuletzt geschlechtlichen – Aussehen neu reflektieren und verhalten.

## 1. Entkleidungen in der fotografischen Klinik[4]

Mein Ausgangspunkt ist eine Fotografie, die im Zuge der Entdeckung eines Falls von unklarer Geschlechtszugehörigkeit entstanden war. Wie so viele der zeitgenössischen Fallstudien und Fotografien zum Hermaphroditismus zirkulierte sie durch die diversen Zeitschriften und Kompendien, einen Wissensprozess in Gang haltend, der die Konstituierung einer biologisch fundierten Geschlechterdifferenz hervor getrieben hat. Hermaphroditismus hatte in der Geschlechterforschung und Sexualwissenschaft des 19. Jahrhunderts einen zentralen Platz inne, weil das, was Weiblichkeit und Männlichkeit jeweils ist, sein könnte und vor allem, was beide unterscheidet, über das Studium des abweichenden Körpers ermittelt werden sollte.[5] Der Gynäkologe Émile Laurent leitet sein Buch über Zwitterbildungen 1896 bezeichnenderweise mit Verweis auf Schamhaftigkeit folgendermaßen ein:

»Gewiss stehen wir noch am Anfang einer genauen Kenntnis der Beziehungen der körperlichen Geschlechtsunterschiede zu den seelischen. Einer der Wege, die zu einer Vertiefung unserer Erkenntnis führen werden, ist das gewissenhafte Studium der Zwitterbildungen in allen ihren Abstufungen. Möge das vorliegende Werk dazu anregen. Nirgends wäre Prüderie weniger angebracht als hier.« (Laurent 1896: XX)

4 Der Begriff der »fotografischen Klinik« geht auf Didi-Hubermans *Erfindung der Hysterie* von 1982 zurück (Didi-Huberman [1982] 1997).

5 Die Bedeutung des Hermaphroditismusdiskurses – im 19. Jahrhundert Sammelbegriff, der alle ›uneindeutigen‹ Geschlechter und etwaigen Geschlechtermischungen wie auch Homosexualität umfasste – für die Herausbildung der modernen Geschlechterordnung ist in letzter Zeit mehrfach betont worden (vgl. Schäffner 1995; Runte 1996; Schäffner/Vogl 1998; Klöppel 2002; Mehlmann 2006).

Hier klingt die konstitutive Verbindung von Scham beziehungsweise (bereits pejorativ) Prüderie und der Untersuchung der Geschlechtsteile unmissverständlich an. Sie wird in dem folgenden Beispiel einer Fallstudie zum Hermaphroditismus besonders deutlich.

Man sieht auf der der Fallstudie beigegebenen Fotografie »Herr[n] Professor Berthold aus Königsberg« seitlich von seiner Patientin, »Marie Schöttke«, positioniert (von Neugebauer 1908: 387).[6] Schöttke sitzt ihrerseits frontal zur Kamera auf einem Stuhl. Bis auf die schwarzen Kniestrümpfe, die von Strumpfbändern gehalten werden, ist sie vollständig nackt. Ihr Gesäß ist durch eigentümlich improvisierte Sitz-Scheiben aufgebockt, so dass die Körperzone zwischen den Beinen gut einsehbar ist. Bertholds linke Hand liegt auf ihrem Oberschenkel und die rechte spreizt die Genitalien auseinander, um deren Morphologie freizulegen und sie dem Blick noch etwas besser preiszugeben – sie sind das Zentrum des Bildes (Abb. 1).

6 Der Fall wurde zunächst, 1899, in einer Zeitschrift für Laryngologie veröffentlicht, allerdings ohne die hier behandelte Fotografie (Berthold 1899), die erst 1902 im von Magnus Hirschfeld herausgegebenen *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* in einer Sammelkasuistik Franz von Neugebauers (von Neugebauer 1902) erschien. Offenbar bot letztere Publikation doch die passendere Rahmung für das explizite Bild.



*Abb. 1: »Herr Professor Berthold in Königsberg vermutet bei Untersuchung eines von Heiserkeit befallenen jungen Mädchens auf Grund des laryngoskopischen Befundes eine ›Erreur de sexe‹ und konstatiert bei Untersuchung der Genitalien männliches Geschlecht«, 1899. Aus: Neugebauer, Franz L. von (1908): Hermaphroditismus beim Menschen, Leipzig, S. 107.*

Es handelt sich hierbei ganz offensichtlich nicht um eine Untersuchungs- sondern um eine Präsentationsszene – sonst würde Berthold weder seitlich sitzen noch trüge er einen Anzug. Das Blitzlicht, das hier zum Einsatz kam, hebt den nackten Körper vom dunklen Umgebungsraum und der dunklen Kleidung des Arztes hell ab. Der in den gynäkologischen Fallstudien omnipräsente Gestus des Zeigens charakterisiert hier die Inszenierung der Gesamtsituation und setzt sich bis in das Bild hinein fort: Berthold zeigt auf die Genitalien wie auf eine ›Entdeckung‹;[7] der gesamte Aufbau – der Hell-Dunkel-Kontrast, die mittige Komposition – scheint auf dieses Vorzeigen gewissermaßen selbst noch zeigen zu wollen. Ganz im Gegensatz zu denen des Arztes zeigen Marie Schöttkes Hände auf nichts, sie sind verborgen so wie auch die Augen geschlossen sind, sie sehen nichts.

7 Katharina Sykora, die sich in dem einzigen mir bekannten Artikel zu sexualwissenschaftlicher Fotografie im engeren Sinne auch mit diesem Bild beschäftigt, sieht darin »die Enthüllung des Geschlechts nicht so sehr als Zeichen von etwas Gefundenem, sondern als Demonstration des Akts der Entdeckung selbst« (Sykora 2004: 21).

Als Marie Schöttke Berthold 1891 in seiner Poliklinik in Königsberg wegen Halsschmerzen und Heiserkeit aufsuchte und dieser nach genauer Kehlkopf- und anderer Untersuchung ihr auf den Kopf zusagte, sie sei ein Mann, verschwand sie zunächst wieder. Berthold gelang es nicht, sie dem zufällig in der Nähe von Königsberg weilenden Rudolf Virchow vorzuführen, den er als Experte in Sachen Geschlechtsungenauigkeiten kontaktiert hatte und der »in liebenswürdiger Weise versprach […] sich den Fall anzusehen« (Berthold 1899: 71). – Marie verbarg sich noch, als Bertold sie eigens aus ihrem Dorf abzuholen versuchte. Aber die Geschichte, die der Arzt Berthold erzählt, lässt sich nicht als die einer Widerständigkeit gegen ärztliche Zugriffe fortsetzen. Vielmehr sollte der Arzt Recht behalten: 1899, sieben Jahre später nämlich, suchte Marie Schöttke Berthold von sich aus wieder auf – und zwar in Männerkleidern und mit dem Wunsch, den Personenstand zu ändern.

Fühlt man als Frau, begehrt man als Mann? – Ein mögliches Auseinanderdriften von Körper und Seele war um 1900 schon in populäres Wissen eingesickert;[8] es galt, in sich zu gehen, in sich zu fühlen. Aber Selbstprüfungen bedürfen ihrer Zeit. Sie nagen am Subjekt und transformieren es, bis ans Licht strebt, was die eigene Geschichte geworden ist. Bertholds Diagnose hatte, soviel lässt sich trotz der Erzählschichten, in die diese Fallstudie eingelagert ist, wohl sagen, Subjekteffekte erzielt; Subjekteffekte, die der Arzt als das Enthüllen von Wahrheit auslegt:

»Ich kann nicht unterlassen, noch auf den Unterschied in dem Auftreten der Person von jetzt und damals, als ich sie vor 7 Jahren zum ersten Mal sah, aufmerksam zu machen. Damals war sie schüchtern und verlegen und entzog sich aus Schamgefühl jeder weiteren Untersuchung. Jetzt haben wir einen resoluten Kerl vor uns, der kein Bedenken trägt, sich nakt photographiren zu lassen, was Herr Gscheidel mit Blitzlicht recht gut ausgeführt hat, und sich später im Verein für wissenschaftliche Heilkunde vor 100 Aerzten zu entblössen und besehen zu lassen.« (Berthold 1899: 73)

Dieses fotografische Bild dokumentiert also nicht nur die Morphologie eines Organs, sondern es dokumentiert qua seiner Existenz schon die Richtigkeit der Diagnose: Denn nur wegen der zu Tage geförderten Männlichkeit der Abgebildeten hatte die Fotografie überhaupt hergestellt werden können – die Schamhaftigkeit der Marie, so die Geschichte, hatte das noch verhindert. Die nun männlich identifizierte Schöttke wiederum zeigte sich (angeblich) ohne

8 Den Körper-Seele-Dualismus, der die Geschlechterdiskurse seit Ende des 19. Jahrhunderts durchzieht und heute noch in der sex-gender-Unterscheidung nachklingt, hat Annette Runte in ihrer fulminanten Diskursanalyse der Transsexualität noch vor der deutschsprachigen Butler-Rezeption als konstitutiv für die Beziehung von Geschlechtlichkeit und Subjektivität in der Moderne herausgestellt (Runte 1996).

Skrupel, nicht nur ihrem Arzt, sondern sogar »100 Aerzten« und außerdem dem Blitzlichtgewitter des Herrn Gscheidel.[9]

Der mehrfach im Bild aufgehobene Zeigegestus setzt sich also auch über das Bild hinaus fort: Nicht nur, dass es Zeugnis von Schöttkes Bereitschaft zur Selbstvorführung ist. Auch als Objekt, als Bild-Ding, wird es vor- und herumgezeigt und zirkuliert durch die Publikationsorgane. Ein Foto, so schreibt der Filmtheoretiker Christian Metz, kann nicht nur Fetische abbilden; als etwas, das man besitzen, in der Hand halten, sammeln und herumreichen kann, ist das Foto auch ein Fetisch (Metz [1985] 2000). Das Fotobild, das Marie und Berthold zeigt, ist so gesehen ein Fetisch des gewonnen Geschlechtswissens, die Trophäe einer Ent-Deckung. Und wie auf einem Familienfoto – dem Inbegriff des Foto-Fetischs – hatte sich der Entdecker in einer eigentümlichen Paarkonstellation gleich mit ins Bild gesetzt.

## 2. (Visuelle) Geständnisse ablegen

Franz von Neugebauer, der eifrigste Sammler hermaphroditischer Fälle, war in seiner ausführlichen gynäkologischen Untersuchungspraxis seit den 1880er Jahren immer wieder an Grenzen gestoßen bzw. hatte von diesen Grenzen berichtet: »Franziska B.« beispielsweise habe das Entblößen ihres Körpers »nach Möglichkeit zu beschränken« gesucht, so dass überhaupt nur unter Narkose »eine genaue Inspektion des ganzen Körpers« möglich geworden war (von Neugebauer 1908: 69). Nicht immer war das Vertrauen oder ein Einverständnis zu gewinnen, daher nutzte von Neugebauer die Gelegenheit:

> »Da bei der Scheu der Kranken vor jeder Enthüllung die Erlaubnis zu einer photographischen Aufnahme ausgeschlossen war, wurde diese noch schnell in Narkose vorgenommen.« (Ebd.: 70)

Es waren zuweilen widrige Umstände, unter denen fotografische Bilder aufgenommen wurden. Wenn von Neugebauer »noch schnell« eine Fotografie gemacht haben will, hatte er die fotografische Flinte gewissermaßen schon im Anschlag, denn ein Foto machte man um 1900 nicht nebenbei: Aufbauten,

9 Sogar das Blitzlicht offenbart ›Männlichkeit‹: Gädicke und Miethe, die 1887 eine *Praktische Anleitung zum Photographieren bei Magnesiumlicht* veröffentlichten, warnen: »Das Modell wird plötzlich aus dem gelblichen, milchigen Licht der Petroleum- oder Gaslampe zwischen ein Kreuzfeuer blendender Strahlenkegel versetzt, dem es mehrere Zehner von Secunden ausgesetzt, ohne eine Miene zu verziehen, trotzbieten soll. Das ist schwer für Männer, unmöglich aber für Frauen und Kinder […]« (zitiert in Geimer 2004: 483).

Beleuchtung und ein Fotograf mussten herbei geschafft und ein geeigneter Raum gefunden werden.

Vor der Kamera konnten auch technische Probleme auftreten, weil fotografische Aufnahmen zitternder Patienten und Patientinnen bei den üblichen langen Belichtungszeiten zwangsläufig unscharf gerieten. Rodolphe Reiss, Arzt und Kriminologe in Lausanne, »habe dieses nervöse Zittern namentlich bei Kranken beobachtet, deren Geschlechtsteile photographiert werden sollten« (Reiss 1900: 118). Er schlägt vor, technische Probleme des Fotografierens am Besten auch technisch zu lösen:

»Es kommt sehr oft vor, dass der Kranke, wenn auch noch so ruhig unter gewöhnlichen Umständen, durch den Gedanken fotografiert zu werden unruhig wird. Diese Unruhe drückt sich dann äusserlich durch nervöse Zuckungen oder durch Zittern aus. Hier bleibt dem Photographen gar nichts anderes übrig als das Subjekt in die volle Sonne zu stellen und eine Momentaufnahme zu machen.« (Ebd.)

Die Strategie, allzu verschämte junge Frauen einfach unter Narkose zu fotografieren oder zitternde Patienten auch noch ins helle Sonnenlicht zu schieben, lässt sich als Abnötigen gleichsam visueller Geständnisse verstehen. Dem korrespondiert das Abfordern verbaler Geständnisse über ›Geschlechtstrieb‹ und ›Neigungen‹ – Geständnisse, die unabdingbarer Bestandteil fast aller Fallstudien sind. Wie das visuelle Geständnis musste auch das verbale unter Umständen erpresst werden. Zwar kommen gelegentlich Verweigerungen oder eine Scheu der Patienten und Patientinnen, sich diesem Verfahren zu unterziehen, zur Sprache, aber in den meisten Fällen – die Bebilderung der Veröffentlichungen lässt keinen anderen Schluss zu – gelang es schließlich scheinbar doch, diese Bilder herzustellen.

Als Marie Schöttke noch ein Mädchen war, weigerte sie sich nicht nur, sich fotografieren zu lassen, sie verbarg sich zudem und verstummte: »Meine Fragen über die Neigungen der Person, ob sie sich mehr zum männlichen als zum weiblichen Geschlecht hingezogen fühle, brachten sie augenscheinlich in Verlegenheit …« (Berthold 1899: 71). Aber es half nichts, die Wahrheit musste heraus, früher oder später. Es entspricht der Logik des »Geständniszwangs« (Foucault), derart häufig verbale und visuelle Einsichten erzielt zu haben. Foucault, der das Geständnis als eine zentrale Technologie des Selbst herausgearbeitet hat, weist darauf hin, wie sehr uns der Geständniszwang in ›Fleisch und Blut‹ übergegangen, wie sehr er in Formen der Selbstprüfung eingegangen ist, so dass man sich schon vor sich selbst bemüht, »mit größter Genauigkeit […] zu sagen, was zu sagen am schwersten ist« (Foucault [1976] 1980: 76). Zieht man die Parallele zwischen verbalem und visuellem Geständnis, zwischen Zur-Sprache-Bringen und Zu-Sehen-Geben weiter, müssten sich dann nicht auch Hinweise dafür finden, dass man sich zunehmend

bemüht, sich zu enthüllen und darzubieten, wie es – analog zu Foucault formuliert – am beschämendsten ist? Anders gesagt: Wie und wo zeigt sich die Schwierigkeit, den nackten, geschlechtlichen Körper sichtbar zu machen, obwohl es geradezu als Zeichen von Prüderie und Künstlichkeit galt, dies nicht zu tun? Zwar sieht man es den fotografischen Bildern am Ende meist nicht mehr an, mit welchem einerseits technischen und andererseits affektiven Einsatz sie entstanden sind – und im Zeichen wissenschaftlicher und visueller Objektivität soll man ihnen beides ja auch nicht ansehen. Andererseits: Lassen sich nicht einige Details doch als Spuren eines peinlichen Untersuchungsprozesses lesen? Havelock Ellis beobachtet und beschreibt als Arzt Folgendes:

»In der gynäkologischen Praxis kommt es häufig vor, daß es den Frauen große Beruhigung gewährt, wenn sie während der Untersuchung die Hände vors Gesicht legen können, obwohl gerade diesem Körperteil nicht die geringste Aufmerksamkeit geschenkt wird.« (Ellis [1898] 1922: 122)

Den Blick anderer abwehren, indem man selbst nichts sieht:[10] Ist nicht das, was hier den Arzt selbst zu affizieren scheint, ein Bemühen der Untersuchten, sich mit einer (wohl) als notwendig erachteten Bloßstellung zu arrangieren? Sich zugleich *verbergen* und *zeigen*?

Für eine Lektüre der gynäkologischen und sexualwissenschaftlichen Fotografie ergibt sich aus dieser Überlegung ein neuer Aspekt: Denn die in vielen Fotografien angewendeten Gesichtsmasken und auch die nachträglichen Bildkaschierungen dienten dann nicht oder nicht nur dem Verbergen der Identität der abgebildeten Person (Abb. 2).

10 Vgl. Hilge Landweers Untersuchung zur Scham und dem Blick der anderen: »Die Perspektive anderer wird entweder direkt durch das faktische Gesehenwerden oder durch die Vorstellung möglicher Entdeckung in der Scham als eine behandelt, die das eigene Verhalten bewertet. Das Scham-Subjekt unterwirft sich dieser Bewertung im Perspektivwechsel.« (Landweer 1999: 125)

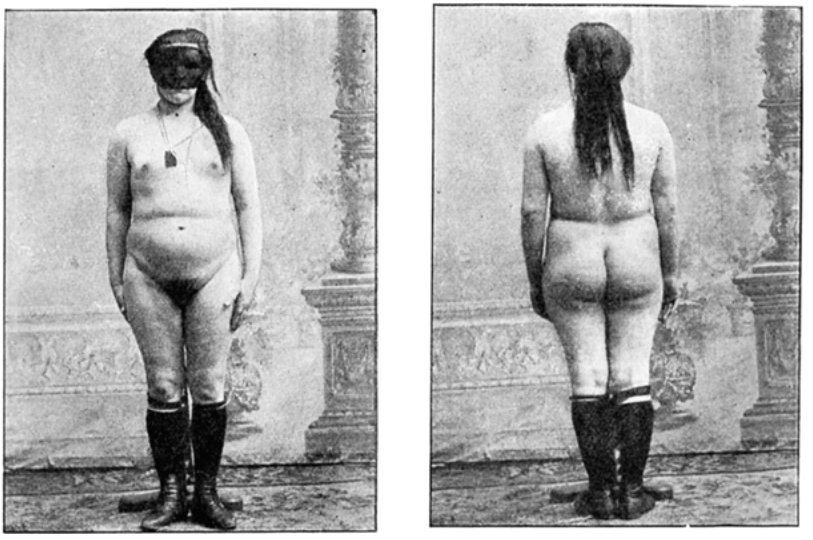


*Abb. 2: »›Erreur de sexe‹. 26jährige Köchin, ein männlicher Hypospade«, 1903. Aus: Neugebauer, Franz L. von (1908): Hermaphroditismus beim Menschen, Leipzig, S. 427.*

Sie verwiesen darüber hinaus auf die Schamhaftigkeit im Akt des Fotografierens selbst. Das Verschließen der Augen, das Verbergen des Gesichts oder das Wegdrehen des Kopfes würden so lesbar als der Versuch, einen Blick zu unterbrechen und sich im Fotografiert-Werden gewissermaßen noch zu verbergen.

Und die Strümpfe: Sie fielen schon im Bild von ›Marie und Berthold‹ so merkwürdig ins Auge: Was hier die Kniestrümpfe und Strumpfhalter sind, sind in anderen Fotografien Stiefel, hoch geraffte Röcke, um die Oberarme hängende, aufgeknöpfte Hemden oder an den Knöcheln aufgeschoppte Kleiderberge (Abb. 3).

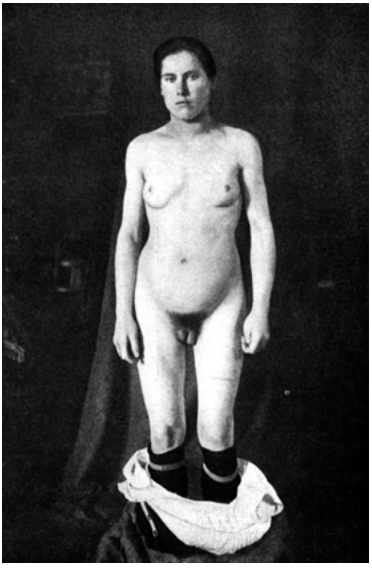


*Abb. 3: »Beobachtung von Dr. Reitzenstein in Nürnberg vom 6.6.1905. 22jähriges Mädchen, noch nicht menstruiert«, 1905. Aus: Neugebauer, Franz L. von (1908): Hermaphroditismus beim Menschen, Leipzig, S. 493.*

Ein Sachgrund für diese Restbekleidung lässt sich schwerlich ausmachen. Man kann diese Bildzeichen in ein Register pornografisierender Darstellungen nackter (weiblicher) Körper einlesen; oder sie als Belege für einen dem fotografischen Apparat immer schon eigenen Voyeurismus sehen.[11] Ich möchte eine andere Lesart vorschlagen; eine Lesart, die die Historizität von Bildfindungen bedenkt: Zieht man nämlich eine weitere Beobachtung aus Ellis' gynäkologischer Praxis hinzu, dernach das Entkleiden für die Patientinnen viel schambesetzter sei als die Nacktheit selbst, so lassen sich diese Kleidungsreste womöglich weniger als Elemente einer Erotisierung, als die sie uns heute erscheinen mögen, denn als Spuren des genauen Gegenteils entziffern: als Versuche, eine gewisse Achtung zu bewahren, die beschämende Situation abzukürzen – schnell ausziehen und wieder anziehen gewissermaßen. Der Körper ist dann nicht ganz nackt, nicht vollständig entblößt. Die Restbekleidung ließe sich so gerade in Differenz zu einer Darbietung von Nacktheit

11 Eine Argumentationslinie, die im Grunde allen Sichtdispositiven, die eine hegemoniale Betrachterposition inkorporieren, pornografisierende Effekte unterstellt, verfolgen: Williams [1989] 1995; Hentschel 2001; Sykora 2004. Die Effekte, die sich zwischen Medientechnik, Betrachter und den verschiedenen Kontexten, in denen sie je auftreten, ergeben, scheinen mir auf diese Weise nicht fassbar zu werden.

und Blöße verstehen, nämlich als impliziter Verweis auf Scham und das Edikt ihrer Überwindung.

## 3. Scham als weibliches Geschlechtsmerkmal

Wenn, wie in den Narrativen zum Fall Berthold/Marie Schöttke, die Transformation von einem Mädchen zu einem Mann mit dem Verlust von Schamhaftigkeit einhergeht, heißt das umgekehrt, dass Schamhaftigkeit als eine weibliche Eigenschaft ausgelegt wird. In der Koppelung von Schamhaftigkeit und Weiblichkeit, die bereits in der Doppelbedeutung des Wortes Scham festgeschrieben ist, führte die Sexualwissenschaft einen Topos des 18. Jahrhunderts fort, den sie nun physiologisch und anthropologisch ausbuchstabierte.

Der Gynäkologe und Sexualforscher Havelock Ellis deutet Scham in seiner Studie *Geschlechtstrieb und Schamgefühl* (1898) als Produkt einer Mädchenerziehung. Wiederum ist in Ellis' Herleitung männlicher Hermaphroditismus die Folie, auf der sich Normalität zu erkennen gibt. Man kann sagen, der Hermaphrodit wird als Erkenntnisgegenstand herbeizitiert, als ein Objekt, das es erlaubt, Wissen über Männer und Frauen zu generieren, als ein »epistemisches Ding«:[12]

»Von frühster Jugend an wird das kleine Mädchen dazu angehalten, eine Schamhaftigkeit zu zeigen, die sie dann mit der Zeit auch wirklich empfindet. Das wird jedem sofort klar werden, der die Geschichte hermaphroditischer Personen (eigentlich männlichen Geschlechts) liest, die von Kindheit an in dem Glauben erzogen wurden, daß sie Mädchen seien; sie zeigen und empfinden deutlich die ängstliche Zurückhaltung und errötende Scham ihres vermeintlichen Geschlechts; ist ihnen aber der Irrtum zum Bewußtsein gekommen und sind sie ihrem eigentlichen Geschlecht zugeführt worden, so ändert sich ihr Wesen alsbald, und sie entwickeln in kürzester Zeit alle den Knaben eignende Charaktereigenschaften.« (Ellis [1898] 1922: 9)[13]

Das Argument Ellis' verläuft zu dem Bertholds parallel: Sobald am Grund des Subjekts die ›eigentliche‹ Männlichkeit offenbar wird, verliert sich das Schamhafte, wenn es auch noch so fest im Mädchen eingepflanzt wurde. Das

12 »Während technische Dinge eine angebbare Funktion in der Herstellung anderer Dinge haben oder als Dinge selbst zum Gebrauch und Verbrauch bestimmt sind, sind epistemische Dinge Erkenntnisgegenstände, also Objekte, an denen oder über die wir Wissen gewinnen wollen.« (Rheinberger 2001: 61)

13 Die Textstelle findet sich in der ersten deutschen Ausgabe von 1900 noch nicht. Es ist gut möglich, dass Ellis diese Überlegung erst auf der Grundlage von Bertholds Fall, der in einer Veröffentlichung von Neugebauers im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, 4. Jg., 1902 (von Neugebauer 1902: 89-93) erwähnt wird, entwickelt – jedenfalls nennt Ellis diese Veröffentlichung in einer Fußnote.

Gewahrwerden der Männlichkeit, die sich hinter dem hermaphroditischen Körper ›verborgen‹ hatte, erlaubt, die anerzogenen weiblichen Eigenschaften wie ein falsches, unnötiges Kostüm abzustreifen. Unter diesem Kostüm kommt folglich auch nicht das Gegenteil von Schamhaftigkeit, nämlich Schamlosigkeit oder gar Unverschämtheit, zum Vorschein, sondern die Scham ist schlicht abwesend – Unbefangenheit ist der Begriff, der diese positive Abwesenheit weiblicher Schamhaftigkeit wohl am treffendsten bezeichnet.

Könnte Scham als Maskerade[14] begriffen werden? Einiges spricht dafür: Zwar wäre das Schamgefühl, wie Ellis schreibt, »wirklich« – es hat sich, in gegenwärtiger Terminologie gesagt: naturalisiert –, so dass Ellis an anderer, signifikanter Stelle, nämlich im ersten Satz seines Buches *Geschlechtstrieb und Schamgefühl* dieses sogar als eines »der wichtigsten sekundären Geschlechtscharaktere des Weibes auf psychischem Gebiete« (Ellis [1898] 1922: 3) ausweisen kann. Aber im Zweifelsfall scheint sich dennoch eine andere, irgendwie ›wirklichere‹ männliche Natur durch die Erziehungsfolgen hindurch Ausdruck verschaffen zu können. So recht eingepflanzt oder auch naturalisiert sind zumindest die weiblichen Merkmale dann wohl doch nicht – eher sind sie ein wenig künstlich oder oberflächlich. Wäre, so beginnt man zu spekulieren, eigentlich auch ein umgekehrter Fall denkbar? Dass ein weiblicher Scheinzwitter erst nach dem Aufdecken des *erreur de sexe* schamhaft würde? Oder sind hier die ›männlichen Eigenschaften‹ immer schon ein wenig fester und tiefer im Mann verankert als die ›weiblichen‹ im Weib?

Ob die Geschlechtsmerkmale nun erworben oder angeboren seien (vgl. Mehlmann 2006), kann auch Ellis' 500 Seiten lange Abhandlung über die Geschlechtsmerkmale, die den Menschen von der künstlerischen Begabung über hypnotische Erscheinungen bis zur kleinen Zehe (und das sind keine Metaphern) sexuieren, nicht beantworten. Im Gegenteil, zu guter Letzt werden »die Probleme um so verwickelter und unfassbarer, je umfassender die Untersuchung ausfällt« (Ellis 1909: 520). Vielleicht ist Scham selbst eher ein Kostüm, eine Hülle denn eine sich aus dem Inneren des Körpers heraus nach Außen spiegelnde Wahrheit? Wie aber ist es um die Zeichenhaftigkeit eines Merkmals bestellt, wenn dieses bei genauerem Hinsehen womöglich auf gar nichts mehr verweist?

14 Gemeint ist hier das Konzept von Maskerade, das eine Unterscheidung von »echter« und »aufgesetzter« Weiblichkeit gar nicht zieht; eine Maskerade verstellt oder verbirgt demnach nichts, sondern ist selbst bedeutungsstiftend (grundsätzlich dazu: Weissberg 1994).

## 4. Falsche Scham

Schamhaftigkeit gegenüber medizinischem Personal geriet mehr und mehr unter Verdacht kein Affekt, sondern schlicht affektiert zu sein. Entsprechend wurde ›falsche Scham‹ um 1900 ein fester Begriff. *Meyer's Lexikon* von 1895 erläutert:

»Scham (Schamgefühl), das Unlustgefühl, welches sich mit einem Vorgang oder einer Handlung verbindet, insofern durch diese die Achtung andrer vor uns wirklich oder vermeintlich (falsche S.) verringert wird.« (Meyer 1895: 370)

Untersuchungsscheu und Entkleidungsscham haben sich unter einem sich im 19. Jahrhundert verfestigenden Geständnis- und Entkleidungszwang immer mehr verloren bzw. verlieren müssen. Nacktheit sollte nur noch »vermeintlich« herabsetzend, in Wirklichkeit aber schlicht natürlich sein. Albert Moll zum Beispiel rechnete es direkt einem falschen Schamgefühl zu, wenn die Patientin sich geniere, mit dem Arzt in derselben Weise über Sexuelles zu reden, wie sie diesen auch über ihren Stuhlgang, Appetit und Schlaf aufkläre (– tat sie das?) (Moll 1898: 37). Die Verbindung von falscher Scham und Weiblichkeit bediente und perpetuierte den alten Topos, im Weib herrsche Falschheit und Verstellung vor (vgl. von Braun 1985). Auguste Forel unterscheidet in *Die sexuelle Frage*, dem 1905 erstmals erschienenen und in 16 Sprachen übersetzten Überblickswerk in Sachen Geschlecht, Sexualität und Perversion für Gebildete (Forel 1905) folgerichtig auch zwischen männlichem und weiblichem Schamgefühl, wobei es »[m]it dem Schamgefühl und der Prüderie des Weibes […] ein eigenes Ding« sei (ebd.: 131). Verhakt in einer übertriebenen Entblößungsangst einerseits und einem »Hängen an Mode und Vorurteil andererseits« sei die Frau »alle[r] Unbefangenheit« beraubt. Unbefangenheit heißt der (gute) Zustand, in dem übertriebene Schamhaftigkeit abwesend ist. Die falsche Variante von Schamgefühl nennt Forel »Prüderie«, sie sei ein »fossile[s] Schamgefühl« (ebd.: 125):

»Die Prüderie ist sozusagen ein codifiziertes oder dogmatisiertes sexuelles Schamgefühl, das schon deshalb verfehlt genannt werden muss, weil der Gegenstand des Schamgefühls rein konventionell ist und der Mensch keinen Grund besitzt, sich irgend eines Teiles seines Körpers zu schämen.« (Ebd.: 117)

Um 1900 erschienen die ersten populärwissenschaftlichen Bildbände des Gynäkologen Carl Heinrich Stratz, die bis in die 1940er Jahre in hohen Auflagen gedruckt wurden und in dichter fotografischer Bebilderung den nackten (weiblichen) Körper als Studienobjekt für Schönheit, Gesundheit und Natür-

lichkeit darbieten.[15] Unter dem Leitmotiv, dass »unser sogenanntes *Schamgefühl* mit der *Nacktheit* an und für sich gar nichts zu schaffen hat« (Stratz 1920: 3, Hervorhebung im Original), versammelt Stratz zahlreiche Akt- (bzw. Nacktfotografien) meist ethnografischer oder kunstfotografischer Provenienz. Diese verwebt er zu einem Text-Bild-Gefüge, das über Merkmale des weiblichen Körpers und der verschiedenen so genannten menschlichen Rassen umfassend Auskunft zu geben beanspruchte und gewissermaßen den normalen Körper zeigt, an dem sich »Ärzte, Mütter und Künstler« (Stratz 1899: Titelei) orientieren sollen. Auf diesen Bildern tauchen Strümpfe nicht mehr auf, da Kleidung als das gilt, was die natürliche Nacktheit verhüllt und daher insgesamt als kulturelles Problem verhandelt wird: »So erscheint eine ganz nackte, weibliche Figur weniger unbekleidet oder entblösst, als eine andere, welche nur Schuhe und Strümpfe trägt.« (Fritsch 1899: 92) Strümpfe erscheinen nur noch als Negativ: Zum Beispiel dient ein weiblicher Rückenakt als Beleg dafür, dass Strumpfbänder unschöne, ja entstellende und schädliche Abdrücke auf den Unterschenkeln hinterließen. Sowohl die Bildunterschrift als auch der Haupttext weisen auf diese Spuren hin, die allerdings wohl kaum der Anlass für die Atelieraufnahme gewesen waren (Abb. 4).

15 Zu Stratz vgl. Hau 2003; Friedrich 1997. Während Stratz ausschließlich weibliche Körper zeigt, gilt die Natürlichkeitsformel durchaus auch für Männer, z.B. in der Zeitschrift *Die Schönheit* oder bei Gustav Fritsch (Fritsch 1899; 1907), um nur Beispiele für die vielen fotografischen Dokumentationen und Inszenierungen der Nacktbewegung und plein air-Aktfotografie zu nennen (vgl. Möhring 2004).

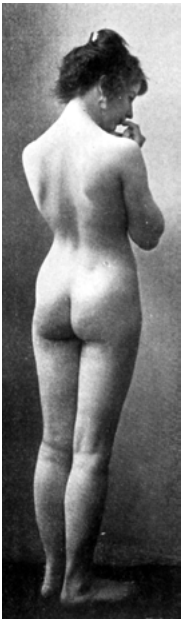


*Abb. 4: »Druckfurchen der Strumpfbänder unterhalb der Kniee bei einem 23jährigen Mädchen«, 1898. Aus: Stratz, C[arl] H[einrich] (1899): Die Schönheit des weiblichen Körpers, (2. Aufl.), Stuttgart, S. 81.*

Es ist eine bizarre Lektüre, die Stratz unternimmt: Zeigt er doch zahllose Fotografien nackter Körper, um diese Körper nach nebensächlichen Details, Dekadenzzeichen, nach Abweichungen oder Verformungen, aber auch Vorzügen abzusuchen – so als wäre die Nacktheit selbst gar nicht da. Zwar wird das fotografische Bild als präzise und mechanische Aufzeichnung eingesetzt, mit deren Hilfe die Körper genau zu studieren sind; gleichzeitig zielt die ganze Bemühung dahin, diese Faktizität in einem restaurierten idealen Körperbild zum Verschwinden zu bringen.[16]

Rekapitulierend lässt sich festhalten, dass die beiden zunächst so unterschiedlich erscheinenden Bildformen – die gynäkologische wie die aktfotografische – sich erstens den gemeinsamen Repräsentationsraum der Medizin teilten und zweitens in diesem auf je unterschiedliche Weise die drängende Frage nach

16 Die Leser sind Stratz darin allerdings nicht immer gefolgt, denn in allen mir zugänglichen Exemplaren sind einzelne Bilder säuberlich ausgeschnitten. Vgl. Didi-Hubermans Überlegung zur Verleugnung der Nacktheit. Er meint, dass das Aktmotiv die Vorstellung der Öffnung des Körpers impliziere: »Es gibt kein Bild des Körpers ohne die Einbildung seiner Öffnung.« (Didi-Huberman [1999] 2006: 112)

der ›Natur‹ der Geschlechterdifferenz bearbeiteten. Mir scheint, dass sich die klinischen Genitalaufnahmen einerseits und Aktfotografien andererseits nicht so zueinander verhalten wie es ein erster Eindruck nahe legt: Während man in der klinischen Fotografie eine ›Verwissenschaftlichung‹ am Werke zu sehen meint, die sich noch dem Intimsten in quasi-pornografischer Genauigkeit bemächtigt, gilt die – wie auch immer – künstlerische Aktfotografie als Versuch, den ehedem eingeschnürten Körper (auch im übertragenen Sinn) in freier Beweglichkeit zu zeigen. Aber nach näherer Betrachtung kann man genauso gut feststellen, wie sehr sich in den fachmedizinischen Aufnahmen ein suchender, hoch ambivalenter Umgang mit dem Sichtbarmachen, mit der Darbietung des Nackten zeigt. Der Diskurs des freien Körpers wiederum gibt eine tief greifende Normalisierung zu erkennen, die nicht nur bestimmt, was Natürlichkeit ist, sondern diese auch als – paradoxerweise – erreichbaren Zustand anpreist. Dass die fotografische Apparatur um 1900 so massiv zum Einsatz kommt, um den ›neuen‹ Körper aufzuzeichnen und zirkulieren zu lassen, unterstreicht noch einmal, dass es der lebende Körper eines jeden Subjekts ist, der hier als Zielpunkt von Verbesserung und Formung, mithin als Wissensgegenstand ins Zentrum rückt. Das verbindende Element beider Diskurse scheint die Sichtbarkeit des Nackten zu sein. Und so arbeiteten sie gewissermaßen von zwei Seiten kommend auf eine Enttabusierung von Nacktheit und Geschlechtlichkeit hin; eine Enttabusierung, die noch das Sexuelle als Natürlichkeit reklamiert und jegliche Scham verbannt.

## Literatur

Berthold, E. (1899): »Ein Fall von Hermaphrodismus masculinus diagnosticirt mit dem Laryngoskop«. In: B. Frankel (Hg.), *Archiv für Laryngologie und Rhinologie*. Heft 1, 9. Bd., Berlin: Hirschwald, S. 70-74.

Braun, Christina von (1985): *Nicht-Ich. Logik Lüge Libido*. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.

Bublitz, Hannelore/Hanke, Christine/Seier, Andrea (2000): *Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900*. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Didi-Huberman, Georges ([1982] 1997): *Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik des Jean-Martin Charcot*. München: Fink.

Didi-Huberman, Georges ([1999] 2006): *Venus öffnen. Nacktheit, Traum, Grausamkeit*. Zürich/Berlin: diaphanes.

Elias, Norbert (1978): *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ellis, Havelock (1909): *Mann und Weib. Eine Darstellung der sekundären Geschlechtsmerkmale beim Menschen*. 2. Aufl., Würzburg: Kabitzsch.

Ellis, Havelock ([1898] 1922): *Geschlechtstrieb und Schamgefühl. Sexual-Psychologische Studien*. Bd. 1., 4. Aufl., Leipzig: Kabitzsch.

Forel, August (1905): *Die sexuelle Frage. Eine naturwissenschaftliche, psychologische, hygienische und soziologische Studie für Gebildete*. München: Reinhardt.

Foucault, Michel ([1963] 1996): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel ([1976] 1980): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.

Friedrich, Annegret (1997): »Kritik der Urteilskraft oder: Die Wissenschaft von der weiblichen Schönheit in Kunst, Medizin und Anthropologie der Jahrhundertwende«. In: dies. et al. (Hg.), *Projektionen. Rassismus und Sexismus in der Visuellen Kultur*. Marburg: Jonas, S. 164-182.

Fritsch, Gustav (Hg.) (1907): *Nackte Schönheit. Ein Buch für Künstler und Ärzte*, 2 Bde. Stuttgart: H. Schmidt.

Fritsch, Gustav (1899): *Die Gestalt des Menschen. Für Künstler und Anthropologen dargestellt*. Stuttgart: Neff.

Geimer, Peter (2004): »Picturing the Black Box: On Blanks in Nineteenth Century Paintings and Photographs«. In: *Science in Context* 17/4, S. 467-501.

Gernig, Kerstin (Hg.) (2002): *Nacktheit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Hau, Michael (2003): *The Cult of Health and Beauty in Germany. A Social History 1890-1930*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Hentschel, Linda (2001): *Pornotopische Techniken des Betrachters. Raumwahrnehmung und Geschlechterordnung in visuellen Apparaten der Moderne*. Marburg: Jonas.

Klöppel, Ulrike (2002): »›Störfall‹ Hermaphroditismus und Trans-Formationen der Kategorie ›Geschlecht‹. Überlegung zur Analyse der medizinischen Diskussion über Hermaphroditismus um 1900«. In: Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung e.V. (Hg.), *Transformationen. Wissen – Mensch – Geschlecht* 6, S. 137-150.

Landweer, Hilge (1999): *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Laurent, Émile (1896): *Die Zwitterbildungen. Gynäkomastie, Feminismus, Hermaphrodismus*. Eingeleitet und übers. v. Hans Kurella. Leipzig: Wigand.

Mehlmann, Sabine (2006): *Unzuverlässige Körper. Zur Diskursgeschichte des Konzepts geschlechtlicher Identität*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer.

Metz, Christian ([1985] 2000): »Foto, Fetisch«. In: Hubertus von Amelunxen (Hg.), *Theorie der Fotografie* IV, 1980-1995. München: Schirmer und Mosel, S. 345-355.

*Meyer's Lexikon* (1895). Leipzig: Bibliographisches Institut.

Möhring, Maren (2004): *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890-1930)*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Moll, Albert (1898): *Das nervöse Weib*. 2. Aufl. Berlin: Fontane.

Neugebauer, Franz Ludwig von (1908): *Hermaphroditismus beim Menschen*. Leipzig: Klinkhardt.

Neugebauer, Franz Ludwig von (1902): »Interessante Beobachtungen auf dem Gebiet des Scheinzwittertums, mit Abb.«. In: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 4, Leipzig: Spohr, S. 89 – 93.

*Pierer's Universal-Lexikon* (1862). Altenburg: Pierer.

Reiss, Rodolphe A. (1900): »Die Photographie von Krankheitserscheinungen«. In: *Internationale photographische Monatsschrift für Medizin* 7/6, S. 113-122.

Rheinberger, Hans-Jörg (2001): »Objekt und Repräsentation«. In: Bettina Heintz/Jörg Huber (Hg.), *Mit den Augen denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten*. Wien/New York: Springer, S. 55-61.

Runte, Annette (1996): *Biographische Operationen. Diskurse der Transsexualität*. München: Fink.

Sarasin, Philipp (2001): Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schäffner, Wolfgang (1995): »Transformationen. Schreber und die Geschlechterpolitik um 1900«. In: Elfi Bettinger/Julika Funk (Hg.), *Maskeraden. Geschlechterdifferenz in der literarischen Inszenierung*. Berlin: Erich Schmidt, S. 273-291.

Schäffner, Wolfgang/Vogl, Joseph (1998): »Nachwort«. In: Michel Foucault, *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 215-246.

Stratz, C[arl] H[einrich] (1920): *Die Frauenkleidung und ihre natürliche Entwicklung*. 4. Aufl. Stuttgart: Encke.

Stratz, C[arl] H[einrich] (1899): *Die Schönheit des weiblichen Körpers*. 2. Aufl. Stuttgart: Encke.

Sykora, Katharina (2004): »Umkleidekabinen des Geschlechts. Sexualmedizinische Fotografie im frühen 20. Jahrhundert«. In: *Fotogeschichte* 24/92, S. 15-30.

Weissberg, Liliane (1994): *Weiblichkeit als Maskerade*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Williams, Linda ([1989] 1995): *Hard Core. Macht, Lust und die Traditionen des pornographischen Films*. Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld.

# Frauen im *Deutschen Bundestag*. Indizien und Funktion der Tabuisierung von Exklusion

ANNETTE KNAUT

Im politischen Alltag und in der Politikwissenschaft wird in der Regel immer noch von Parlamenten als geschlechtsneutralen Institutionen ausgegangen. Abgeordnete handeln aus dieser Perspektive in einem durch formelle Regeln bestimmten neutralen Raum. Aber ist ein historisch männlich habitualisierter Ort in seinen formellen Normen wirklich geschlechtsneutral? Welche Rollen spielen informelle Regeln, die durch Routine und Gewohnheit entstehen? Solche Diskurse sind im Parlament, in dem formell Gleichberechtigung der Geschlechter herrscht und in dem eine ›Political Correctness‹ eine allzu offensichtliche Exklusion auf Grund von Geschlecht verbietet, ein Tabu. Informelle (Gender-)Machtstrukturen bleiben so unter dem Mantel der Geschlechtsneutralität verborgen. Dieser Aufsatz ist ein Versuch, die vermeintliche Neutralität aufzubrechen und vergeschlechtlichte Mechanismen der Exklusion bzw. Inklusion zu benennen.

Im ersten Teil wird gezeigt, dass Neutralität im Alltags- und wissenschaftlichen Sprachgebrauch meist ›Männlichkeit‹ impliziert und dass diese Neutralität aus einer politikwissenschaftlich-repräsentationstheoretischen Perspektive über das Konzept der »seriellen Kollektive« (vgl. Young 1994) aufgebrochen werden kann, ohne in einen theoretischen Genderbias zu verfallen. Im zweiten Teil werde ich Mechanismen der Exklusion von Frauen, verstanden als ›serielles Kollektiv‹ in formellen und informellen Institutionen, im Parlament aufzeigen.

# 1. Hat Politik (k)ein Geschlecht?

## 1.1 Parlamente als geschlechtsneutrale Kommunikationsräume

Die Geschichte der Demokratie ist eng verknüpft mit der Exklusion von Frauen aus der politischen Sphäre und der ›Neutralisierung‹ von Politik (vgl. Fraisse 1995: 77ff.). Es scheint ein Paradox zu sein: Die Demokratie, die auf der Partizipation aller gründet, impliziert gleichzeitig den Ausschluss der Frauen. Frauen, die sich an der Französischen Revolution noch aktiv beteiligten, wurden in der Folge aus der Politik ausgeschlossen und in die private Sphäre verwiesen, vom Mann abhängig, ohne eigene Bürgerrechte. »Ist die Revolution das Ereignis, das die Ausgrenzung herbeiführt, so ist die Demokratie die Bewegung, die sie erklärt.« (Fraisse 1995: 81) Mit der Französischen Revolution wird der Bürger männlich-neutral. Demokratien bieten aber durch ihre prinzipiellen Teilhabemöglichkeiten die Chance der Weiterentwicklung. So billigte schließlich die Weimarer Verfassung Frauen die gleichen staatsbürgerlichen Rechte wie Männern zu. Heute schützt das Grundgesetz die Gleichberechtigung der Geschlechter. Im Bundestag sitzen heute 194 Frauen, was einem Anteil von 31,6 Prozent entspricht (vgl. Kürschners Volkshandbuch 2006).

Nicht zuletzt durch die Wahl Angela Merkels zur ersten deutschen Bundeskanzlerin scheint die Thematisierung von Exklusion überflüssig geworden zu sein. Die Unsichtbarkeit der Frauen in der Politik ist aufgehoben. Eine Diskussion, ob das Parlament durch seine von Männern geprägte Geschichte Frauen über spezifische Strukturen ausschließt, scheint überflüssig.

## 1.2 Politikwissenschaft und Geschlecht

Die Demokratie ist nicht nur im politischen Alltag und im allgemeinen Sprachgebrauch »das universelle Neutrale, das stärker ist als alle jeweiligen Geschlechtsbestimmungen« (Fraisse 1995: 99). Auch die Politikwissenschaft verhält sich, oberflächlich betrachtet, neutral gegenüber der Geschlechterfrage. Diese vermeintliche Neutralität ist aber genau der Grund dafür, dass sie kaum analysiert wird. Im Mainstream der Politikwissenschaft dominiert eine vermeintlich (geschlechts-)neutrale Analyse politischer Institutionen und Prozesse. Politische Akteure werden in der Regel als geschlechtsneutral oder, wenn sie als ›Machteliten‹ im Zentrum der Analyse stehen, als ›männlich‹ behandelt. Symptomatisch für diese ›männliche‹ Geschlechtsneutralität ist die von Weber ([1926] 1992) entworfene Konzeption eines ›männlichen‹ Politikers. Diese Sichtweise findet sich auch heute noch: Beispielsweise diskutiert Jens Borchert die Professionalisierung der politischen Klasse (Borchert 2003) scharfsinnig und fundiert, ohne auch nur ein einziges Wort über Politikerin-

nen zu verlieren. Der Politiker erscheint als eine Art ›männliches Neutrum‹. Die Thematisierung von Geschlecht ist in der deutschen Politikwissenschaft nicht vorgesehen. Dass formelle Rechte nicht auch gleiche Partizipation und Präsenz bedeuten bzw. dass die Nicht-Thematisierung von Geschlecht in der Regel mit einer hierarchischen Geschlechterordnung einhergeht, wird nur selten problematisiert (z.B. Schöler-Macher 1994; Fraisse 1995). Allein die Anzahl der Artikel in der *Politischen Vierteljahresschrift*, die sich mit dem Verhältnis von Politik und Geschlecht auseinandersetzen, zeigt, dass von einer Integration feministischer Positionen in die Politologie nicht die Rede sein kann: Von 1985 bis 2003 erschienen hierzu ganze zwei Artikel (vgl. Sauer 2003: 28).

Politikwissenschaftliche Ansätze, die die Bedeutung der Geschlechterordnung unter dem Blickwinkel repräsentationstheoretischer Fragestellungen fassen, kommen v.a. aus den USA. Die Debatten um Gleichheit und Differenz fassten in den 1990er Jahren auch im deutschsprachigen Raum Fuß (vgl. Seemann 1996), hatten aber kaum inspirierende Forschung zur Folge:

»Feministische Theorie ist hier entschieden phantasieloser als der demokratietheoretische male stream, der in den letzten zehn Jahren beispielsweise mit den Debatten um Kommunitarismus und Zivilgesellschaft seine Innovationsfähigkeit durchaus unter Beweis gestellt hat.« (Holland-Cunz 1998: 16)

Im Rückschluss scheint die Thematisierung von Geschlecht in den Parlamenten mit einem Tabu belegt. Die stillschweigende Übereinkunft der Nicht-Thematisierung von Macht qua Geschlecht ist ›gute‹ Praxis im politikwissenschaftlich-kulturellen Normensystem:

»Im Rekurs auf das ›unpolitische‹ weibliche (Natur-)Wesen – die *besondere* ›femina privata‹ – im Unterschied zum *allgemeinen* (Gesellschafts-)Wesen des männlichen ›homo politicus‹, also einer *geschlechterkomplementären politischen Ontologie*, die männliche Vorherrschaft rationalisiert, wurde somit der ›Sonderfall Frau‹ aus der demokratietheoretischen Analyse eskamotiert.« (Dackweiler 2004: 55, Hervorhebungen im Original)

## 1.3 Geschlecht als serielle Kollektivität

Bevor ich zeige, dass die vermeintlich ›neutrale‹ Sichtweise der Politologie im Verbund mit dem Alltag im Parlament zu partizipationstheoretischen Schieflagen und strukturellen Fehleinschätzungen führt, stellt sich die Frage, ob es repräsentationstheoretisch weiterführend ist, von einer Geschlechterbinarität auszugehen. Die Modellierung ›Frauen vs. Männer‹ bringt eine binäre Sichtweise in die Debatte, die doch im Zentrum der Kritik steht. Die Gefahr

besteht, dass die Struktur, die auf einer kulturellen und gesellschaftlichen Ebene überwunden werden soll, in der Theorie reproduziert wird. Das dichotome Denken mit seiner Identität stiftenden Perspektive scheint in der postmodernen Debatte endgültig überwunden zu sein. Durch die Abkehr von Essenzialismus und Subjektivität (vgl. Butler 1990) ergeben sich aber für repräsentationstheoretische Fragestellungen kaum überwindbare Probleme. Ein Diskussionspunkt in repräsentativen Demokratien ist die Frage: Wer repräsentiert wen? Repräsentanten sind nicht Agenten eines Individuums, sondern sie handeln für eine Gruppe. Leugnet man die (Unter-)Repräsentanz von Frauen im Parlament und geht von einer geschlechtsneutralen Repräsentation aus, begibt man sich auf das Glatteis der Beliebigkeit. Die Ungleichheit des Zugangs zu Kommunikationsstrukturen oder tradierte Machtstrukturen in den Institutionen lassen sich nur schwer aufdecken, wenn die Rolle der Geschlechterbinarität verwischt wird. So laufen postmoderne Konzeptionen von ›Gender‹ ebenfalls wie der politikwissenschaftliche ›malestream‹ Gefahr, Exklusion von Frauen in Institutionen nicht zu erkennen. Fragen nach Ungleichheit, Zugangschancen und Macht sind aber in repräsentativen Demokratien zentral: Repräsentation, die Partizipation bedingt, »setzt eine gemeinsame Basis voraus, ein Gefühl gemeinsamer Zukunftsvorstellungen, in deren Namen wir [die Repräsentant/-innen] handeln können« (Benhabib 1997: 62).

Es bleibt das Dilemma zwischen subjektiver Identität und kollektiven Interessen oder der theoretischen Verfestigung von Frauen-Männer-Dualismen und Repräsentation von kulturellen, sozialen und ökonomischen Differenzen. Ein Lösungsversuch, um aus diesem Dilemma herauszukommen, ist das Konzept der seriellen Kollektivität:

»Es bietet die Möglichkeit, Frauen als gesellschaftliches Kollektiv zu verstehen, ohne daß dazu gemeinsame Merkmale oder eine gemeinsame Situation aller Frauen vorausgesetzt werden müssten.« (Young 1994: 238)

Als serielles Kollektiv verstanden werden Frauen weder durch eine gemeinsame Identität noch durch ein gemeinsames Set von Attributen definiert, sondern durch eine Reihe struktureller Einschränkungen, die ihr Handeln bedingen. Leugnet man, dass Frauen als soziales Kollektiv in Beziehung zu strukturellen Bedingungen handeln können, so »verstärkt das das Privileg derjenigen, die von einer Vereinzelung der Frauen profitieren« (ebd.: 231).

Die Anerkennung von Differenzen und gruppenspezifischer Repräsentation ist Basis für die Legitimität politischer Entscheidungen. Inklusion bzw. Integration von seriellen Kollektiven ist ein essenzieller Aspekt in parlamentarischen Entscheidungsprozessen. »Democratic inclusion means that all members of the given polity should have effectively equal influence over de-

bate and decision-making within that polity.« (Young 2000: 8) Die Einheit der seriellen Kollektive

»entsteht aus der Art und Weise, in der die einzelnen Mitglieder ihre individuellen Ziele im Hinblick auf dieselben, durch eine kontinuierliche materielle Umgebung bedingten Objekte verfolgen, als Reaktion auf Strukturen, die von den unbeabsichtigten kollektiven Resultaten vergangenen Handelns geschaffen wurden« (Young 1994: 240).

Man kann Young sicher vorwerfen, dass sie zu wenig zwischen beabsichtigten und ungewollten Differenzen unterscheidet und auch ökonomische Formen der Ungleichheit kaum beachtet (vgl. Fraser 1997: 189ff.). Ebenso problematisch ist, dass Young über die serielle Kollektivität wieder Identitäten konstruiert, die zu Fraktionierungen führen können (vgl. Butler 1993: 49). Letztlich kann auch Young die Frage, welche Formen der Differenz institutionell im Parlament repräsentiert werden, nicht erschöpfend beantworten. Dennoch erscheint ihr Modell für die Partizipations- und Repräsentationsforschung praktikabel, um ungleiche Machtverhältnisse und Exklusion auf Grund bestimmter (Gender-)Merkmale aufzudecken. Im Folgenden werden am Beispiel des deutschen Parlaments Beziehungen von Frauen zu formellen und informellen Strukturen, die historisch gewachsen sind, verfolgt.

## 2. Frauen im *Deutschen Bundestag*

### 2.1 Formelle Rollen

Trotz formeller Gleichstellung kann man lediglich von einer partiellen Inklusion von Frauen in den Parlamenten ausgehen. Indizien sind nicht nur die Frauenanteile in Gremien, sondern vor allem ihr Anteil an formellen Führungsrollen. Am Beispiel der Ersten Parlamentarischen Geschäftsführer lässt sich zeigen, dass Frauen in dieser strategisch wichtigen Position mit 11 Prozent deutlich unterrepräsentiert sind. Auch unter den Fraktionsvorsitzenden finden sich kaum Frauen. Lediglich Die Grünen haben eine Frau an der Spitze der Fraktion. Zählt man den Anteil der Frauen in den erweiterten Fraktionsvorständen, kommt man auf einen Frauenanteil von 38 Prozent. Der Mechanismus, je niedriger die Bedeutung des Amtes, desto höher wird der Frauenanteil, lässt sich auch bei den Stellvertretenden Parlamentarischen Geschäftsführern beobachten. Ein interessantes Beispiel im Hinblick auf die formelle Rolle von Frauen ist die Position der Ausschussvorsitzenden. Anteilsmäßig sind hier Frauen gut oder sogar gleich vertreten (14 männliche und 11 weibliche Vorsitzende). Auffällig ist, dass unter den weiblichen Vorsitzenden kein

Mitglied der FDP- und nur zwei der CDU/CSU-Fraktion sind (vgl. Kürschners Volkshandbuch 2006). Entscheidend ist die Frage, wer den einflussreichen Ausschussvorsitz in den zentralen, machtpolitisch wichtigen Ausschüssen besetzt. Werden Frauen von männlich besetzten Themenfeldern ferngehalten? Es zeigt sich, dass Männer den Vorsitz strategisch wichtiger und gleichzeitig männlich konnotierter Ausschüsse einnehmen. Männer sitzen u.a. dem Haushalts-, Finanz-, Rechts- und dem Auswärtigen Ausschuss vor (vgl. Kürschners Volkshandbuch 2006). Diese Zahlen zeigen, dass nicht nur die quantitative Frage nach dem Frauenanteil wichtig ist, sondern dass gleichermaßen die Frage nach dem Machtpotenzial der jeweiligen Position gestellt werden muss. Letztlich ist es für eine effektive Repräsentation und echte Integration von Frauen im Parlament, im Sinne der beschriebenen »inclusive communicative democracy« (Young 2000: 8) entscheidend, wie eine Position bewertet ist.

## 2.2 Informelle Institutionen

Nicht jede Abgeordnete, die eine formell wichtige Rolle hat, kann auch Einfluss nehmen und nicht jede mit einer Führungsposition steuert zentrale Kommunikationsströme. Über die Frauenanteile lässt sich nur unzureichend ablesen, ob Frauen tatsächliche Kompetenzen und symbolisches Kapital außerhalb der formellen Rollen haben, so dass die Frage nach dem tatsächlichen Einfluss offen bleibt. Es ist aber davon auszugehen, dass wichtige Entscheidungen in informellen Institutionen getroffen werden, in denen eigene, männlich tradierte Regeln und Normen herrschen. Ihre Bedeutung für die Exklusion auf Grund von Geschlecht bleibt unter den formellen Strukturen verborgen, auch weil solche Diskurse unter dem Vorzeichen formeller Gleichberechtigung tabu sind. Eine Inklusion weiblicher Abgeordneter wird so durch die männlich geprägten informellen Institutionen erfolgreich verhindert.

Informelle Institutionen entstehen immer da, wo formelle Institutionen vorhanden sind und Interaktionen zwischen Akteuren stattfinden. »Institutions do matter«, diese Grundüberzeugung der Neuen Institutionenökonomik (vgl. North 1992) meint eben auch, dass Individuen immer wieder Wege finden, informelle Strukturen zu schaffen, die neben formellen Regeln bestehen und sich gleichzeitig auf die vorhandenen formellen Institutionen beziehen. Formelle Institutionen schaffen soziale Distanz. Sie machen Hierarchien, Normen und Rollen sichtbar. Sie schaffen klare Spielregeln, indem Kompetenzen zugewiesen werden. Informelle Institutionen stehen dagegen für eine Auflösung der starren Rollenverteilung, für Vertrautheit und Spontaneität. Positiv gesehen bieten informelle Institutionen Ausweichmöglichkeiten aus formalen Strukturen. Sie stabilisieren die Kommunikation und können dazu beitragen, dass die formelle Rolle keine Bedeutung hat. Politische Prozesse sind ohne in-

formelle Interaktionen kaum vorstellbar. Negativ gewendet ist alles, was informell abläuft, intransparent und nicht von Dritten kontrollierbar. Über regelmäßige informelle Interaktionen entstehen neue Normen und Spielregeln der Kommunikation und Interaktion; Geschlechterstereotype können sich verhärten.

## 2.3 Das Verborgene politischer Kommunikation

Im Parlament als einem männlich habitualisierten Kommunikationsraum können sich männlich geprägte Verhaltensmuster stabilisieren, die auf informellen Regeln gründen. Frauen werden ausgeschlossen, da Männer letztlich die Macht über die Zugänge zu informellen Kommunikationsstrukturen haben. Exklusionsmechnismen finden sich dabei auf mehreren Ebenen.[1] Auf der Ebene:

a) der Produktion von geschlechtsspezifischen Einteilungen,
b) der Konstruktion von Symbolen, Bildern und Bewusstsein,
c) der Interaktion zwischen Akteuren und
d) des Herstellens von individueller Identität.

Im Folgenden will ich mich auf eine Spurensuche der Exklusionsmechanismen in informellen Institutionen begeben. Quellen der folgenden Zitate sind Literatur von und über Politikerinnen sowie Auszüge aus qualitativen Leitfadeninterviews, die ich mit Abgeordneten des Bundestages 2006 und 2007 geführt habe.[2]

### a) Produktion von geschlechtsspezifischen Einteilungen

Geschlechtsspezifische Einteilungen werden durch Anerkennung der Arbeit, Positionen, Kompetenzzuweisungen und Macht immer wieder produziert.

#### Anerkennung der Arbeit

Die Arbeitsteilung im Parlament scheint historischen Mustern zu folgen.

»Ich glaube, es ist immer noch so, dass Frauen besser sein müssen, um die gleiche Anerkennung zu erhalten wie ein Mann, das ist sicher in den Themengebieten noch etwas unterschiedlich, es gibt Themengebiete, die werden den Frauen selbstver-

1 Ich lehne mich hier an das Konzept der »gendered organization« an (vgl. Acker 1990; 1992). »Gendered organization« meint, »that advantage and disadvantage, exploitation and control, action and emotion, meaning and identity are patterned through and in terms of a distinction between male and female, masculine and feminine« (Acker 1990: 146).

2 Zitate aus den Interviews sind mit »MdB weibl.« bzw. »MdB männl.« markiert.

ständlicher zugeordnet […], aber in klassischen männlichen Gebieten, in der Finanzpolitik, in der Wirtschaftspolitik, glaube ich, ist es immer noch so, dass die Frauen besser sein müssen als Männer, um gleichwertig eingeschätzt zu werden.« (MdB weibl.)

### Positionen

Haben Frauen es schwerer, Karriere zu machen?

»Definitiv, weil wir trotz aller Gleichberechtigung immer noch über Medien, Öffentlichkeit, Visuelles ein gewisses Rollenbild haben, gegen das wir uns zwar innerlich wehren können, aber das sehr schwer auszugleichen ist.« (MdB männl.)

Personalentscheidungen sind oft Entscheidungen der männlichen Mehrheit. Frauen werden bei wichtigen Positionen übergangen. Männer haben »Frauen einfach nicht auf dem Zettel« (Sager 2005: 161). Im Zweifelsfall wird auch die Quotierung unterlaufen.

»Auf der einen Seite gibt es innerhalb der Partei ja die Struktur, dass die Quote immer berücksichtigt wird. Das läuft auch oberflächlich, aber in dem Augenblick, wo innerhalb einer Gruppe ein Sprecher gewählt wird oder bestimmte Aufgaben verteilt werden, ist diese Struktur nicht mehr existent. Da geht es dann eher nach dem Prinzip, wer am durchsetzungsfähigsten ist.« (MdB weibl.)

Männer nehmen diese ungleichen Zugangschancen oft nicht wahr:

»Wenn ich jetzt die jungen Frauen bei uns in der Fraktion vor Augen nehme. […] kann man nicht sagen, dass die irgendwie Nachteile haben.« (MdB männl.)

### Kompetenzzuweisung

Ein beliebtes Mittel, Frauen aus Führungspositionen ›auszuschalten‹ ist es, ihnen die fachliche Kompetenz abzustreiten, weil sie auf Grund ihres Geschlechts dazu nicht in der Lage seien.

Renate Schmidt: »Das passiert immer, wenn Frauen in Domänen vorstoßen wollen, die früher Männern vorbehalten waren. Wenn eine Frau Ministerpräsidentin werden will, heißt es plötzlich: Kann die das überhaupt? […] Ich galt als kompetente Abgeordnete. Erst als ich höher hinaus wollte, wurden meine Sachkenntnisse in Frage gestellt.« (Koelbl 2002: 273)

Frauen werden immer noch eher bei weiblich konnotierten Themen als Expertinnen anerkannt:

»In den Bereichen der üblichen, typischen Frauenbereiche, Soziales, Bildung ist das [die Zusammenarbeit zwischen Frauen und Männern] kein Thema. Da sind wir wirklich gleichberechtigt.« (MdB weibl.)

Letztendlich geben aber, nach Beobachtung einer Abgeordneten, selbst bei traditionellen ›Frauenthemen‹ die Männer den Ton an:

»Insofern ist das [der Sozialausschuss] ein Ausschuss, in dem Frauen durchaus vertreten sind. Ich kann aber sagen, dass bei den anderen Fraktionen der Frauenanteil geringer ist und insgesamt, trotz der Tatsache, dass man diesen sozialen Bereich traditionell den Frauen zuordnet, die Männer in den anderen Fraktionen eigentlich den Ton angeben.« (MdB weibl.)

## Macht

Informelle Macht scheint ›männlich‹ zu sein: Politikerinnen berichten von einer ›natürlichen‹ Dominanz der Männer, die mit einem Führungsanspruch einhergeht (vgl. Schöler-Macher 1994: 67). Frauen in Führungspositionen laufen oft in eine Art ›double-bind-Falle‹: Eignen sich Frauen ›männliche‹ Verhaltensweisen an, heißt es, sie seien keine richtigen Frauen und sie werden dafür sanktioniert. Verzichten sie auf ›männliches‹ Verhalten, nimmt man sie nicht ernst (vgl. Schöler-Macher 1994: 96).

»Natürlich hatte ich das Problem, entweder als dumme Blondine oder als eiskaltes Karriereweib zu gelten.« (Koch-Mehrin 2005: 101)

Dieses Dilemma bringt Rubart auf den Punkt:

»Zeigen sie die typischen Merkmale der traditionellen ›weiblichen‹ Kultur, d.h. kümmern sie sich um Andere, sind sie offen für Gefühlsäußerungen und nicht aggressiv, dann nimmt man sie in der Politik nicht ernst, weil sie sich nach Ansicht der Männer völlig unpassend benehmen. Verhalten sie sich aber so, wie man es von politischen Führungspersonen gewohnt ist, werden sie wegen mangelnder Weiblichkeit kritisiert, oder es wird bezweifelt, daß sie fähig sind, ein höheres Amt dauerhaft auszuüben.« (Rubart 1998: 373)

Heide Simonis antwortet auf die Frage, wie Männer damit umgehen, dass sie von einer Frau regiert werden:

»Am Kabinettstisch gibt es keine Probleme. Aber bei so manchen Männern in gehobenen Positionen ist das schon anders. Obwohl sie genau wissen, was sich gehört, begrüßen sie einen nicht oder sagen einem, man würde von einer Sache sowieso nichts verstehen und deswegen brauche man auch keine Erläuterungen.« (Koelbl 2002: 206)

### b) Konstruktion von Symbolen, Bildern und Bewusstsein

Über Sprache, Kleidung und Kulturen wird der Gender-Bias legitimiert oder auch delegitimiert. Dies geschieht mittels der Konstruktion von Symbolen, Bildern und Bewusstsein.

#### Sprache

Häufig berichten Frauen von Erfahrungen des Nicht-Ernstgenommen-Werdens. Als Beispiele nennen sie den Paternalismus männlicher Kollegen, einhergehend mit einer Missachtung der Leistungen der Frauen. Männer nähmen an, dass Frauen Belehrungen bräuchten. Häufig würden Männer Redebeiträge von Frauen durch Zwischenrufe oder demonstratives Nicht-Zuhören abwerten (vgl. Schöler-Macher 1994: 90ff). ›Beliebt‹ seien auch sprachliche Bemerkungen, mit denen Frauen in die Flucht getrieben werden sollen:

»Mal fällt eine Zote, mal eine Anzüglichkeit, gerade so, als wollten die Herren testen, wann der Punkt erreicht ist, an dem man sich verabschiedet.« (Koch-Mehrin 2005: 101)

#### Kleidung

Genderstereotype werden auch über Kleidung verstärkt.

»Der Mann hat einen Anzug im Zweifel an und eine Krawatte, ein Hemd. Da gibt's nichts zu gucken. […] Da haben es Männer schlichtweg leichter. Deswegen sehen Sie auch immer mehr Frauen, die […] den Hosenanzug, den dunklen anhaben […]. Aber trotzdem wird erstmal geguckt, viel mehr. Ich merk' das auch immer wieder, wenn die Leute sagen, die wissen immer, was die Frau anhatte. Bei dem Mann können Sie noch nicht einmal sagen, ob es eine gelbe, rote oder ›ne blaue Krawatte war.« (MdB männl.)

#### Kulturen

Rituale gehören zur parlamentarischen Kultur: Kumpanei, Sprüche, Schulterklopfen werden als politischer Stil inszeniert. Frauen sind davon ausgeschlossen:

»Du merkst, es sind nicht deine Rituale.« (Schwarting 1995: 46)

»Viele Männerköpfe sind so strukturiert, dass sie eine lebenslange Mitgliedschaft vorsehen, und da sind die JuSos das absolute Bindeglied. Und da entwickelt sich dann schon das Vater-Sohn- und Großvater-Fördersystem. Da sind nicht alle, es gibt natürlich auch aktive JuSo-Frauen, also wir haben in Berlin ja auch eine JuSo-Vorsitzende, aber die sind in der totalen Minderheit.« (MdB weibl.)

Frauen engagieren sich erst in einem Alter für Politik, in dem Männer schon lange dabei und entsprechend habitualisiert sind. Dies ist ein schwer einzuholender Karrierevorsprung.

»Viele der Frauen treten nicht im Jugendorganisations-Alter ein, sondern, wenn sie älter sind und das hat natürlich für viele schon einen strukturellen Nachteil.« (MdB weibl.)

Frauen honorieren, wenn Frauen einen uneitlen Politikstil pflegen:

»Aber man muss mal gucken, wie sich das weiter mit einer Bundeskanzlerin an der Spitze entwickelt, ob das wirklich so durchgreifend sich verändert, dass es einfach auch noch andere Modelle gibt, gegen diese durchsetzungsfähigen Männer. Eine Frau, die eher mal nachdenkt, die mal abwartet. Ich meine, solche Politikertypen gab es ja früher auch, aber ob die jetzt ›ne Chance hätten, das bezweifele ich eben sehr stark an.« (MdB weibl.)

Manche Abgeordnete meinen, die Durchsetzungsfähigkeit von Frauen sei gekoppelt an die Anpassung an männliche Regeln:

»Und da gibt es einige Politikerinnnen, die, obwohl sie nicht populär sind, durchsetzungsfähig, wie Ulla Schmidt, total umstritten, aber sie hält sich seit Jahren an der Spitze, manchmal auch mit Tricks von Männern, aber sie ist im Endeffekt sehr durchsetzungsfähig.« (MdB weibl.)

### c) Interaktionen zwischen Akteuren

Interaktionen zwischen Akteuren entwickeln und verstärken Gender-Images über Muster von Dominanz und Unterwerfung.

Frauen haben oft mit Problemen und Widersprüchen zu kämpfen, die Männer nicht kennen: Sie werden mit Stereotypen konfrontiert, sie sind überangepasst, sie haben zu wenig Verbündete, um gleiche Einflussmöglichkeiten zu besitzen. Nach Kanter (1977), die das Konzept des »token status« entwickelte, hängen die Probleme der ›Symbolfrau‹ vor allem mit ihrer Minderheitenrolle zusammen. Solange Frauen nicht einen bestimmten Anteil in bestimmten Positionen erreichen, würden sie von der Mehrheit kontrolliert und als Ausnahme stilisiert.

»Und es gibt eben auch Gruppen, da arbeiten weniger Frauen als Männer und da haben Frauen dementsprechend auch weniger Chancen und haben dann auch den Makel der Frauen-Gruppe, die unbotmäßigerweise versucht, sich bestimmte Einflusschancen zu sichern. Und das gelingt nicht.« (MdB weibl.)

Sollte eine Frau sich also nicht zu offensiv mit anderen Frauen solidarisieren?

»Natürlich kriegen Männer Angst, wenn auf einmal mit dem Riesen-Label Frauen-Netzwerk Frauen gegen sie stehen. Aber wenn man einzeln auf sie zutritt, im Vier-Augen-Gespräch sagt, was man will, dann kann man mit denen sehr gut reden und seine Positionen durchsetzen.« (MdB weibl.)

### d) Herstellen von individueller Identität

Die Integration in informelle Strukturen gilt als Voraussetzung für eine erfolgreiche politische Karriere. Solche Strukturen, die dem Zweck der Unterstützung dienen, sind durch Kontinuität gekennzeichnet, sie haben Netzwerkcharakter. Über Interaktionen in den Netzwerken entsteht individuelle Identität, indem Anforderungen an geschlechtsspezifische Verhaltensweisen gestellt und ggf. eingelöst werden.

Immer wieder weisen Abgeordnete auf Unterschiede zwischen Männer- und Frauennetzwerken hin.

»Ich glaube, dass die Männer eben auch sehr stark männerbündisch arbeiten, die haben andere Organisationsstrukturen.« (MdB weibl.)

»Männer sind sich auch gar nicht so bewusst, dass sie ein so großes Netzwerk haben, weil das läuft automatisch.« (MdB weibl.)

Elemente in männlichen Netzwerken sind u.a. ritualisierte Verhaltensweisen, das Bestehen einer ›Hackordnung‹ oder auch Kameradschaft. Frauen sind aus Männerbünden häufig ausgeschlossen (vgl. Schöler-Macher 1994: 75f.). Die Frauen, die ich befragt habe, bestätigen die Bedeutung von Netzwerken für die politische Arbeit. Immer wieder wird betont, dass Frauennetzwerke instabiler sind.

»Ich glaube, dass wir Frauen es in geringerem Maße so umsetzen und dass die Netzwerke von Frauen störungsanfälliger sind. Um es zu einer wirklichen Karriere kommen zu lassen, müssen diese Seilschaften sehr lange dauern und nicht einfach nur hier zwei Jahre, da drei Jahre. Sie müssen Kontinuität aufweisen und sie müssen manchmal 10, 20 Jahre dauern. Und das ist bei Frauen schwieriger.« (MdB weibl.)

»Ich würde jetzt sagen, natürlich versuchen wir auch als Frauen, uns miteinander abzusprechen und unsere Ziele zu formulieren und gucken, dass man sich untereinander unterstützt. Aber ich glaube, es ist schon ein großer Unterschied. Frauen und Frauen, da gibt es schon Unterschiede. Die aus der Frauenbewegung kommen, haben dafür ein großes Bewusstsein, aber das ist ja nicht bei allen der Fall.« (MdB weibl.)

Über den Typus des Netzwerkes und die Ziele gibt es unterschiedliche Vorstellungen. Manche betonen die Bedeutung eher persönlicher Netzwerke:

»Netzwerke sind sehr wichtig. Es ist ja wie im Vertrieb in der Politik ein auf und ab, und man ist auch oft unten, war ich auch, innerhalb des Jahres, da ist es ganz wichtig, dass man jemand hat, der richtet einen auf […]. Ansonsten sind meine Mitarbeiter mein kleinstes Netzwerk, aber vielleicht mein wichtigstes Netzwerk, zu denen habe ich 100 Prozent Vertrauen.« (MdB weibl.)

Eine Abgeordnete betont, dass Frauen-Netzwerke zu zielorientiert seien und damit ineffektiv:

»Frauen gehen nicht des Bier-Trinkens wegen miteinander weg, sondern ›Jetzt machen wir Frauen mal wieder etwas zusammen‹. […] Aber sie machen es nicht des Zwecks wegen, sondern dass sie sagen können, ›wir haben es gemacht‹ und das ist das Problem […] Frauen müssen sich wie Männer mal zusammenschließen, weil sie mal schweigen wollen oder mal ein Bier miteinander trinken wollen […], aber um der Sache wegen und nicht des Anscheins wegen.« (MdB weibl.)

Der Zweck von politischen Netzwerken wird zumeist kritisch gesehen:

»Ich halte nichts von Netzwerken ›Wir Frauen in Deutschland‹, halte nichts davon, weil die Männer haben auch keine ›Wir Männer‹-Netzwerke und haben es trotzdem zu etwas gebracht.« (MdB weibl.)

### e) Fazit

An den Exklusionsmechnismen zeigt sich, dass in den informellen Institutionen eine Geschlechterdualität immer wieder reproduziert wird. Politischer Einfluss scheint nach wie vor geschlechtsabhängig zu sein. Geschlechtsspezifische Verteilung von Rollen und Macht ist nicht zufällig, sondern systematisch. Die Stabilisierung des Genderbias und seine Integration in Kommunikationsstrukturen finden auf mehreren Ebenen statt. Frauen agieren als ›integrierte Außenseiterinnen‹ im Parlament.

## 3. Funktion der Tabuisierung der Exklusion

Durch das in der parlamentarischen Kommunikationskultur verwurzelte Tabu, die Rolle von Geschlecht aufzudecken, sichern sich Männer weiterhin die zentralen Machtpositionen und Handlungsressourcen. Abgeordnete agieren unter dem Mantel der Gleichberechtigung wie gewohnt. Auch wenn die Selbstverständlichkeit der ›männlich-neutralen‹ Betrachtung von Demokratie

in Bewegung geraten ist, bleibt es Aufgabe der Politikwissenschaft, verborgene Geschlechter-Hierarchien und informelle Strukturen aufzudecken. Informelle Institutionen zeigen auf das Ungedachte und Unausgesprochene der politischen Kommunikation im Parlament. Im Unausgesprochenen liegt auch ihre Macht verborgen und hier zeigt sich dann auch die Funktion des Tabus: Männer besetzen ungestört Machträume und zentrale Kommunikationsstrukturen. Dies gelingt immer wieder, da die Geschlechterstruktur in den Institutionen eine Art Substruktur bildet, die im Alltag die Handlungs- und Kommunikationslogiken der Akteure immer wieder neu organisiert bzw. Mechanismen der Exklusion auf Grund von Geschlecht bereitstellt.

So lange also das Tabu besteht, Deutungsmuster der Geschlechterstruktur mit allen ihren Symbolen, Hierarchien und Rollenerwartungen zu thematisieren und zu durchbrechen, so lange wird die Exklusion von Frauen aus parlamentarischen Institutionen immer wieder produziert. Die relative Machtlosigkeit von Frauen, ihr Ausschluss aus zentralen Kommunikationsstrukturen bleibt unter dem Mantel der Geschlechtslosigkeit parlamentarischer Institutionen verborgen.

## Literatur

Acker, Joan (1990): »Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations«. In: *Gender & Society* 4, S. 139-158.

Acker, Joan (1992): »Gendering Organizational Theory«. In: Albert J. Mills/Peta Tancred (Hg.), *Gendered Organization Analysis*. London: Sage Publications, S. 248-260.

Benhabib, Seyla (1997): »Von der Politik der Identität zum sozialen Feminismus. Ein Plädoyer für die neunziger Jahre«. In: Eva Kreisky/Birgit Sauer (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation.* PVS Sonderheft 28. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 50-65.

Borchert, Jens (2003): *Die Professionalisierung der Politik. Zur Notwendigkeit eines Ärgernisses*. Frankfurt a.M.: Campus.

Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. New York/London: Routledge.

Butler, Judith (1993): »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«. In: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser (Hg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart.* Frankfurt a.M.: Fischer, S. 122-133.

Dackweiler, Regina-Maria (2004): »Wissenschaftskritik – Methodologie – Methoden«. In: Sieglinde K. Rosenberger/Birgit Sauer (Hg.), *Politikwissenschaft und Geschlecht*. Wien: UTB, S. 45-63.

Fraisse, Geneviève (1995): *Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Fraser, Nancy (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on the ›Postsocialist‹ Condition*. New York/London: Routledge.

Holland-Cunz, Barbara (1998): *Feministische Demokratietheorie. Thesen zu einem Projekt*. Opladen: Leske + Budrich.

Kanter, Rosabeth Moth (1977): *Men and Women of the Corporation*. New York: Basic Books.

Koch-Mehrin, Silvana (2005): »Gemeinsam an die Macht: Frauen und Männer in Zeiten der Globalisierung«. In: Maybrit Illner (Hg.), *Frauen an der Macht. 21 einflussreiche Frauen berichten aus der Wirklichkeit*. München: Diederichs, S. 161-170.

Koelbl, Herlinde (2002): *Spuren der Macht. Die Verwandlung des Menschen durch das Amt*. München: Knesebeck.

Kürschners Volkshandbuch (2006): *Deutscher Bundestag*, 16. Wahlperiode. Rheinbreitbach: NDV.

North, Douglass C. (1992): *Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung*. Tübingen: Mohr.

Rubart, Frauke (1998): »An der Macht, aber nicht am Ziel: Politische Partizipation von Frauen in Norwegen«. In: Beate Hoecker (Hg.), *Handbuch Politische Partizipation von Frauen in Europa*. Opladen: Leske + Budrich, S. 353-378.

Sager, Christa (2005): »Im politischen Wettstreit um die Macht. Zwischen Frauenquote und einem anderen Politikstil«. In: Maybrit Illner (Hg.), *Frauen an der Macht. 21 einflussreiche Frauen berichten aus der Wirklichkeit.* München: Diederichs, S. 161-170.

Sauer, Birgit (2003): »Veilchen im Moose – Die GeschlechterPolitik der PolitikWissenschaft«. In: *Zeitschrift für Frauenforschung & Geschlechterstudien* 21/2, 3, S. 27-39.

Schöler-Macher, Bärbel (1994): *Die Fremdheit der Politik. Erfahrungen von Frauen in Parteien und Parlamenten*. Weinheim: Beltz.

Schwarting, Frauke (1995): ›Manchmal hast du das Gefühl, du stimmst nicht ganz.‹ Erfahrungen von Frauen in Parlamenten. Münster: Agenda.

Seemann, Birgit (1996): *Feministische Staatstheorie. Der Staat in der deutschen Frauen- und Patriarchatsforschung*. Opladen: Leske + Budrich.

Weber, Max ([1926] 1992): *Politik als Beruf*. Stuttgart: Reclam.

Young, Iris Marion (1994): »Geschlecht als serielle Kollektivität: Frauen als soziales Kollektiv«. In: Institut für Sozialforschung Frankfurt, Gender Studies (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 223-261.

Young, Iris Marion (2000): *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

# Ein Künstler ist ein Künstler ist ein Künstler. Museale Inszenierungen von fortwährenden Genies

JENNIFER JOHN

## »Das große Unausgesprochene«

Die Figur des Künstlers steht im Zentrum des tradierten, kunsthistorischen Diskurses seit der Frühen Neuzeit. Die disziplinären Zuschreibungen umfassen die Autonomie ihrer Autorschaft und verleihen ihr Autorität; die Künstlerfigur ist nicht nur Teil des kunsthistorischen Meister-Diskurses sondern auch des darauf basierenden kunsthistorischen Kanons (vgl. Schade/Wenk 1995; Schade 2001). Der Kunstbetrieb huldigt dem Künstler in musealen Inszenierungen (vgl. Kuspit 1987: 345-349). Zu den einflussreichsten Methoden, die die Kunstgeschichte konstituieren, zählen die Künstlerbiographik sowie monographische Ausstellungen (vgl. Christadler 2006: 253). Die Nennung signifikanter Eigennamen selbst indiziert traditionell bereits Genialität (vgl. Salomon [1993] 2006).

In den vergangenen vier Jahrzehnten ist jedoch die unbefragte und scheinbar fixierte Position des Künstlers in Bewegung geraten, nicht zuletzt durch ihre Analyse in der feministischen Kunstgeschichte.[1] Bislang tabuisierte, geschlechtsspezifische Konzeptionen und Konnotationen künstlerischer Produktivität wurden aufgedeckt und diskutiert. Es wurde deutlich, dass den Künsten das Konstrukt einer naturgegebenen Geschlechterdifferenz immanent ist (vgl.

1 Der Begriff »Feministische Forschung« ist hier ersetzbar durch »Frauen-«, »Geschlechter-« oder auch »Genderforschung«. Gemeint ist kunsthistorische Forschung, die den Zusammenhang der Kategorien Geschlecht und Kunst untersucht. Die unterschiedliche Betitelung weist auf die Heterogenität der Theoriebildung hin (vgl. auch Zimmermann 2006: 7).

Schade/Wenk 2005: 154-157) und so auch der Vorstellung eines Künstlergenies: »Das Selbstverständnis des kunsthistorischen Diskurses ist zentriert auf die Figur des männlichen Schöpfers; maßgeblich ist der weiße, heterosexuelle Mann […].« (Wenk 1997: 12)

Die heterosexuelle, männliche, weiße Identität scheint absolut, dennoch wird sie verschwiegen, wie Irit Rogoff konstatiert: »Es ist eine Identität, die sich stetig bemüht, ihre zentrale Position in der Kultur zu behaupten, und zugleich sich der eigenen Abwesenheit versichert, um nicht Gegenstand des Diskurses zu werden.« (Rogoff 1989: 21) Dass die ›Männlichkeit‹ im Allgemeinen unerkannt und somit außer Frage bleibt, begründet Rogoff damit, dass sie durch sprachliche Formulierungen nicht explizit als geschlechtlich/›männlich‹ bezeichnet und somit gekennzeichnet wird, weder als »geschlechtliches Subjekt« noch als »bezeichnungsbedürftige Kategorie«. So bleibt laut Irit Rogoff »[i]n unserer progressiven, analytischen und kritischen westlichen Kultur […] die Männlichkeit *Das große Unausgesprochene*« (Rogoff 1989: 21, Hervorhebung im Original).

Wie wird nun gegenwärtig im Anschluss an die ›enttabuisierenden‹ Debatten in der kunsthistorischen Disziplin mit der Figur des Künstlers umgegangen? Die Künstlerfigur wird in der aktuellen Kunstgeschichte, beispielsweise in Ausstellungen, weithin thematisiert; doch verhandelt der kunsthistorische Kanon den konstruierten Charakter dieser Figur sowie die ihr immanenten Geschlechterkonstruktionen? Und wenn ja, wie?

Mit der Analyse einer aktuellen Ausstellung eines deutschen, renommierten Kunstmuseums, welche den Inszenierungscharakter des Künstler- und Künstlerinnen-Seins diskutierte, möchte ich in diesem Beitrag eine Antwort auf diese Fragen geben. Die für die Analyse ausgewählte Ausstellung *Selbst, Inszeniert* (28. November 2004 bis 27. Februar 2005) wurde um den Jahreswechsel 2004/2005 von der Hamburger Kunsthalle präsentiert. *Selbst, Inszeniert* wurde zeitgleich mit zwei weiteren Ausstellungen, *Ich, Lovis Corinth. Die Selbstbildnisse* (19. November 2004 bis 6. Februar 2005), *Horst Janssen. Selbst* (17. September 2004 bis 30. Januar 2005) gezeigt.[2] Die drei Ausstellungen verband thematisch die Untersuchung des (Selbst-)Verständnisses von Künstlerschaft, wie ein gemeinsamer Flyer der drei Ausstellungen belegt:

2 Das Thema dieser Ausstellungen kann als ein zeithistorisches Phänomen gewertet werden. Dafür spricht, dass sich ungefähr zur selben Zeit wie die drei Ausstellungen der Kunsthalle eine Vielzahl von Ausstellungen der künstlerischen Selbstvergewisserung widmeten, vgl. *Ich ist etwas anderes* (Düsseldorfer Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, 2003), *Taktiken des Egos* (Stiftung Wilhelm Lehmbruck Museum, 2003), *Neue Ansichten vom Ich* (Herzog Anton Ulrich-Museum, 2004), *Andy Warhol. Selbstportraits* (Sprengel Museum Hannover, 2004).

»Selbstbildnisse durchziehen die Kunst der Jahrhunderte. Was uns hier aber besonders interessiert, ist die – speziell in der Moderne – an das eigene Bild gekoppelte Frage nach der Identität und damit verbunden die Frage nach dem Selbstverständnis als Künstler.« (Flyer »Selbstinszenierungen« 2004: ohne Seitenangabe)

Die Corinth- und die Janssen-Ausstellung verfolgten mit ihrer monografischen Ausrichtung den bereits genannten tradierten kunsthistorischen Ansatz der Monografie, weshalb ich sie in diesem Beitrag vernachlässigen werde. *Selbst*, *Inszeniert* war dagegen eine Gruppenausstellung, in welcher ein zentrales Element des kunsthistorischen Diskurses in Frage gestellt werden sollte: Identitätskonstruktionen des Künstlers. Im Mittelpunkt der Schau stand die Dekonstruktion des Künstlersubjektes in der Kunst der 1960er Jahre bis in die Gegenwart (Mühling 2004: 9-10). In *Selbst, Inszeniert* sollte künstlerische Selbstinszenierungen nicht als eine Reflexion der jeweiligen Persönlichkeit verhandelt werden; die präsentierten Selbstinszenierungen dienten stattdessen den Künstler/-innen angeblich als exemplarisches Bildmotiv, »um daran über die Verwandlung (das Rollenspiel) zeitgenössische Phänomene etwa in Geschlechterfragen dingfest zu machen« (Schneede 2004: 5, Klammer im Original). Motiviert durch den Anspruch der Ausstellung das Verständnis vom ›Künstler‹ mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die Geschlechterthematik zu verbinden, geht mein Beitrag der Frage nach, ob *Selbst, Inszeniert* mit der oben diskutierten Tabuisierung der Bedeutung und Funktion des Konstrukts ›Künstlergenie‹ und der ihm immanenten Geschlechterkonstruktion gebrochen hat: Welches Verständnis vom ›Künstler‹ propagierte die Ausstellung? In welcher Weise konnte sie sich innerhalb eines institutionellen Rahmens, der für die traditionelle Kunstgeschichtsschreibung zentral ist, kritisch verhalten – insbesondere diesem gegenüber?

## Museale Konstruktionen von Bedeutung

Das Kunstmuseum ist eine der Institutionen, welche den kunsthistorischen Diskurs hervorbringt und manifestiert. Durch seine Praktiken, wie beispielsweise Ausstellen von Kunst, reproduziert es diesen Diskurs, zugleich schreibt es ihn aber auch um und neu, denn »jede Art dieses ›Zu-Sehen-Gebens‹ […] ist Deutung« (Schade/Wenk 2005: 147). In die musealen Deutungen sind gesellschaftliche Diskurse eingeschrieben – so auch die hier fokussierten Geschlechterdebatten –, denn »Museen sind Teil der kulturellen Praktiken, in denen sich Repräsentationsbedürfnisse, individuelle und kollektive Narrationen sowie gesellschaftliche Diskurse und Wissensformen manifestieren« (Muttenthaler/Wonisch 2006: 9).

Die vom Museum präsentierten Objekte stehen nicht für sich selbst, sondern weisen immer über sich hinaus auf einen vor allem (kunsthistorischen) Sinnzusammenhang. Dieser Sinnzusammenhang konstituiert sich durch die Art und Weise der Zurschaustellung der Objekte. Jedes Objekt steht in Wechselwirkung mit den es umgebenden Objekten, Texten, dem Raum und der Ausstellungsarchitektur. Die verschiedenen Elemente einer musealen Repräsentation wirken zusammen und erzeugen laut Mieke Bal eine »Erzählung«. Das Museum als »Erzähler« scheint der Neutralität und Objektivität verpflichtet; es stellt eine nicht sichtbare epistemische Autorität dar (vgl. Bal 1996: 2). Die Erzählungen des »White Cube« (O'Doherty [1976] 1996) sind nicht explizit, sondern laut Bal als ›Subtext‹ des Ausstellungsdisplays ›lesbar‹. Um die Erzählungen des Museums erfassen zu können, behandelt Bal sämtliche seiner Praktiken entsprechend sprachlicher Aussagen: »[…] gestures of showing can be considered as discursive acts, best considered as (or analogous to) specific speech acts« (Bal 1996: 3). Neben der Analyse der Objekte selbst wird untersucht, *welche* Objekte ausgewählt, *wie* sie geordnet und *wie* sie erklärt werden (vgl. Bal 1996: 128).

Auf diesen kulturanalytischen Ansatz Bals aufbauend untersuche ich die diskursiven Praktiken der Hamburger Kunsthalle in der Ausstellung *Selbst, Inszeniert.* Es geht darum, den kunsthistorischen Diskurs, wie er auch von der Kunsthalle hervorgebracht wird, hinsichtlich seines Künstler- und Geschlechterkonstruktes zu analysieren. Aufgrund der Tatsache, dass die Schau zeitlich zurückliegt werden die diskursiven Aussagen von *Selbst, Inszeniert* weniger durch die Art und Weise der Zurschaustellung, als durch Besprechungen der Werke ermittelt; Quellenmaterial sind so Pressezeugnisse, der Ausstellungskatalog u.a. Meine Analyse konzentriert sich vor allem auf den kunsthistorischen Diskurs des Ausstellungskatalogs.

## Das ›Künstlergenie‹, ein Konstrukt

Die Kunsthalle präsentierte die Ausstellung *Selbst, Inszeniert* in der Reihe *gegenwärtig* um den Jahreswechsel 2004/2005. Platziert war die Schau in der Galerie der Gegenwart, der Abteilung für zeitgenössische Kunst in der Kunsthalle; dort waren rund 70 Kunstwerke des Zeitraums der 1960er Jahre bis in die Gegenwart ausgestellt. Laut den Ausstellungsmachern nutzten die teilnehmenden Künstler/-innen den eigenen Körper, um

»daran über die Verwandlung (das Rollenspiel) zeitgenössische Phänomene des Selbstverständnisses etwa in Geschlechterfragen dingfest zu machen. Selbstbildnisse im herkömmlichen Sinn sind das nicht mehr, viel eher Selbstinszenierungen, die et-

was Allgemeineres formulieren wollen: Das Selbst als Gegenüber.« (Schneede 2004: 5)

Die These der Ausstellung war, dass

»in der Renaissance […] das Thema der Individualität künstlerisch entdeckt [wird], um nach einer Phase der Steigerung bis zur Vergöttlichung des Künstlers in die Krise der Moderne einzutreten. Am Ende folgt schließlich die unvermeintliche, weil notwendige Dekonstruktion des Selbst, in der alles nur noch als bloße Konstruktion, als Inszenierung vor Augen liegt. Doch das nunmehr demaskierte Subjekt kann uns kein wahres Antlitz präsentieren.« (Mühling 2004: 10)

Die Ausstellung konstatierte also, dass Subjektivität[3] und damit auch die moderne Künstlerfigur ein Konstrukt sei. Obwohl dieser These der Ausstellung paradoxerweise durch die Behauptung des folgenden Satzes widersprochen wird,[4] möchte ich zunächst die Argumentation der Ausstellung für diesen Teil der getroffenen These genauer untersuchen.

Die These der Künstlerfigur als Konstruktion wurde durch eine bestimmte Sortierung von Werken in verschiedenen Themenschwerpunkte und einem entsprechenden textuellen Interpretationsangebot zu belegen versucht: Jeweils ein bis drei Werke wurden nach je einem inhaltlichen Gesichtspunkt gruppiert, begleitet durch einen Katalog. So stellte der Themenschwerpunkt »Paarungen« die Selbstinszenierung ›des Künstlers‹ mit (s)einer Frau zur Diskussion. Gezeigt wurden hier das einen fiktiven Pornokinofilm bewerbende Poster *Made in Heaven – Starring: Jeff Koons and Cicciolina* (1989) von Jeff Koons[5] (Abb.1) und drei Performances von 1977, dokumentiert auf Video, von Marina Abramović und Ulay (Abb.2).

3 In dem Ausstellungskatalog werden das Selbst, das Ich, Individualität und Subjekt als Synonyme verwendet. Nur der Begriff Ich wird mit einem Zitat Nietzsches eingeführt »Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört zu denken, zu fühlen, zu wollen.« (Zitiert in Mühling 2004: 10)

4 Die anschließende Behauptung lautete, dass »der Künstler […] sich nun nicht mehr dem Spiel der Zeichen zur Verfügung [stellt], sondern […] es [das dekonstruierte Ich] entschlossen in die Hände [nimmt], das Bild seiner selbst nach seinem Willen zu gestalten« (ebd.).

5 Hier wurde das Poster der Reihe »Made in Heaven« gezeigt. Die Reihe setzt sich aus Fotografien und Skulpturen zusammen, die Koons und Staller bei unterschiedlichen sexuellen Praktiken zeigen.

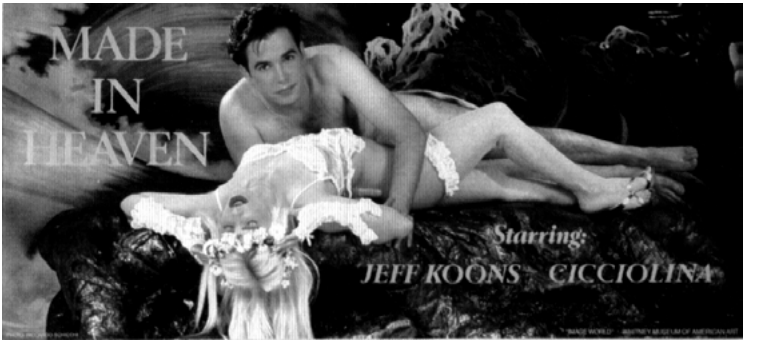



*Abb. 1: Jeff Koons, Made in Heaven – Starring: Jeff Koons and Cicciolina, 1989. In: Mühling 2004: 27.*



*Abb. 2: Marina Abramović/Ulay, Breathing in, Breathing out, 1977. In: Mühling 2004: 25.*

Matthias Mühling, der Kurator von *Selbst, Inszeniert* konstatierte, dass, während der Künstler

»Genie, eine Karriere und ein Werk [besitze], sie […] allenfalls talentiert und ganz auf die unterstützende Rolle festgelegt [sei]. Die Frau an der Seite des Künstlers tritt daher vielfach in der Doppelrolle auf, gleichzeitig Modell, Muse, Managerin oder Mäzenin und Geliebte, Lebensgefährtin oder Ehefrau.« (Ebd.: 23-24)

Dieser Zustand habe sich jedoch insofern verändert, dass die Kunstgeschichte mittlerweile eine Reihe von marginalisierten Künstlerinnen in den Kanon aufgenommen hätte und auch das Künstlerpaar »im selbstreflexiven Thematisieren des Geschlechterkonflikts und in der Aufhebung und Travestie von Rollenmustern« (ebd.: 24) seit Ende der 1960er Jahre eine Neudefinition erfahren hätte. Die Werke des Künstlerpaares Marina Abramović und Ulay wa-

ren laut Mühling für diesen Umschwung von großer Bedeutung. In *Breathing in, Breathing out* pressen Abramović und Ulay 19 Minuten lang ihre Münder aufeinander, die Nasen sind mit Zigarettenfiltern verstopft, so dass sie gegenseitig ihren Atem einatmen. Ulay kommentierte die Performance mit dem Satz: »Ich atme Sauerstoff ein und Kohlendioxid aus.« Darauf antwortete Abramović mit: »Ich atme Kohlendioxid ein und aus.« Dies wiederholte Ulay anschließend (ebd.: 26). Abramović und Ulay verhandelten laut Mühling in dieser und den anderen Arbeiten die (in ihrer Beziehung real existierenden) Abhängigkeiten in der Lebens- und Arbeitspartnerschaft. Sie stellten die tradierte Hierarchie der Geschlechterrollen durch die provozierte Situation des Aufeinander-Angewiesenseins in Frage (vgl. ebd.: 26). Die Präsentation der Werke von Ulay und Abramović in der Ausstellung trugen überzeugend zur These der Ausstellung bei. Die Ausführungen des Kurators zu tradierten geschlechterstereotypen Rollenkonstruktion vom Künstler in Verbindung zu einer Frau unterstützten diese ebenfalls. Der Ausstellungsmacher versuchte diese Perspektive auch auf das Werk von Koons zu übertragen und bot eine den Arbeiten von Ulay und Abramović vergleichbare kritische Lesart hinsichtlich der in Koons Arbeit thematisierten Geschlechterstereotypien an: In der Ausstellung war gegenüber den drei Fernsehern, auf denen die Dokumentationen der Performances zu sehen waren, Jeff Koons' überdimensionale Fotografie seiner Selbst mit seiner damaligen Frau Ilona Staller platziert, die als Pornostar La Cicciolina bekannt geworden war. Das Bild zeigt den nackten Künstler und die sich in Reizwäsche räkelnde Staller auf einem bronzenen Felsen liegend. Ihr einem Pin-Up entsprechend inszenierter Geschlechtsakt irritiert dadurch, dass der Künstler den Betrachter/die Betrachterin aus dem Bild heraus direkt anschaut. Koons Arbeit definiere sich, laut Mühling, nicht durch die Infragestellung der Geschlechterrollen. Stattdessen nutze der Künstler die klassische Konstellation, indem er die Frau als »erotisch-glamouröse[n] Verstärker« (Gardner 26.11.2004: 40) des Künstlers einsetzt, um sich selbst als Star in der Waren- und Markenwelt zu etablieren als auch zu hinterfragen (vgl. ebd.: 26-27). Der Topos vom kreativen Künstlersubjekt mit unverwechselbarer Handschrift des tradierten kunstgeschichtlichen Diskurses würde von Koons durch seinen »stereotypen Exhibitionismus« (ebd.: 28) markiert. Diese seitens der Kunstkritik weit verbreitete Interpretation von Jeff Koons als selbst-kritischer Künstler (vgl. auch Heinrich 1996: 54-56) wurde durch die kombinierte Ausstellung mit den Arbeiten von Abramović und Ulay um eine neue Perspektive zu ergänzen versucht, in der die geschlechtsspezifische Konstruktion des Künstlers und Künstlerpaares hervorgehoben wurde: Mühling beschreibt Koons Arbeit als Karikatur der traditionellen Mann-Frau-Verhältnisse in der Kunstgeschichte:

»Er schreibt den Topos der Kunstgeschichte vom Künstler und seiner Muse in radikalisierter Form weiter: Pornostar und Super-Künstler. Es ist die sorgfältige Konstruktion einer Biographie, deren kitschige Übertreibung die Klischees der Künstlerpaare auf die Spitze treibt.« (Mühling 2004: 28)

Koons greife dabei »bewusst auf die Bildkonstruktionen […] der Pornografie zurück, die als Projektionsflächen einer konsumierenden Öffentlichkeit bereitgestellt werden« (ebd.). Er übertreibe die stereotypen geschlechtsspezifischen Bilder sowohl vom Künstler als auch der dargestellten Weiblichkeit im Bild, wodurch ihr Inszenierungs- und Konstruktionscharakter aufgedeckt würde: »Sein Realismus bedeutet […] nicht die unkritische Affirmation der Wirklichkeit, sondern die Markierung gesellschaftlicher Wahrnehmungsmuster und Strukturen.« (Ebd.: 28) Jeff Koons wurden also in *Selbst, Inszeniert* die selbstkritische Intention zugesprochen, Künstlerschaft inklusive ihrer männlich konnotierten Eigenschaften mittels parodistischer Strategien als Konstrukt bloß zu stellen. Diese Argumentation ist auf den ersten Blick verwandt mit der feministischer Diskurse wie sie beispielsweise von Judith Butler ausgeführt wurden (vgl. Butler 1991); Mühling verwies jedoch nicht auf diese Diskurse. Stattdessen re-/produzierte seine Argumentation ihrerseits tradierte Geschlechterkonstruktionen in der Kunstgeschichte, wie ich später noch belegen werde.

## ›Künstlerinnengenies‹

Ausgehend von einer binären Geschlechterordnung brachte die Ausstellung *Selbst, Inszeniert* dem ›Gegenüber‹ des Künstlers besondere Aufmerksamkeit entgegen: der Künstlerin. Es wurde die traditionelle Randständigkeit von Künstlerinnen artikuliert und in der Ausstellung das Konstrukt ›männliches Genie‹ durch ein ›weibliches Genie‹ zu ergänzen versucht. Künstlerinnen wurden dem kunsthistorischen Kanon (nachträglich) zugefügt: Die Anzahl der Künstlerinnen in der musealen Ausstellung war mit 33 Prozent relativ hoch.[6] Gezeigt wurden nicht nur etablierte Künstlerinnen wie Cindy Sherman und Nan Goldin, sondern auch unbekanntere wie Ene-Liis Semper und Olga Lewicka. Mühling konstatierte, dass die Kunstgeschichte Künstlerinnen ausgegrenzt habe: »Oft hat auch die Kunstgeschichte erst nachträglich die zu Lebzeiten marginalisierten Künstlerinnen entdeckt.« (Mühling 2004.: 24) Die

6 Die Ausstellung präsentierte 11 Künstler/-innen und 22 Künstler sowie ein Künstler-/innenpaar. Eine inhaltlich teilweise vergleichbare, sehr erfolgreiche Ausstellung getitelt ›*Transformer*‹. *Aspekte der Travestie* (Kunstmuseum Luzern; Neue Galerie am Landesmuseum Joanneum, Graz; Museum Bochum, 1974-1975) involvierte bei 16 Ausstellenden dagegen nur eine Künstlerin.

Frauen seien traditionell nur »[b]ildwürdig […] durch die Verbindung zum genialen männlichen Partner« (ebd.: 23), z.B. als Modell. Der Status von Künstlerinnen sei in der Kunstgeschichte weitaus geringer als der ihrer männlichen Kollegen, »[a]uch wenn sie selbst künstlerische Ambitionen hegt, und auch wenn sie in ein kreatives Wechselverhältnis eingebunden ist« (ebd.: 24). Seit Ende der 1960er Jahre erfahre die Zusammenarbeit von Künstlerpaaren laut Mühling eine Neubewertung; zu diesem Wandel hätten unter anderem die Arbeiten von Abramović und Ulay beigetragen, welche *Selbst, Inszeniert* ausstellte. Mit diesen Besprechungen und Bewertungen sowie der Präsentation von Werken von Abramović/Ulay sowie der relativ hohen Anzahl Künstlerinnen schloss sich die Kunsthalle einer Neubewertung von Künstlerinnen und Künstler/-innenpaaren an und trug so zu einem von den traditionellen geschlechterstereotypen Strukturen abweichenden kunsthistorischen Diskurs bei, indem auch Künstlerinnen zugestanden wird, ›Genies‹ sein zu können.

In die Verhandlung der Selbst-Inszenierung von Künstler/-innen in *Selbst, Inszeniert* wurden auch feministische Themenfelder der 1970er und 1980er Jahre von Kunst und Wissenschaft einbezogen und aufgewertet.[7] So griff die Schau unter der Überschrift »Körperpolitik« feministische Debatten dieser Jahre über die Repräsentation des weiblichen Körpers auf.

> »Entlang einer schonungslosen Thematisierung des Körpers konnten die gesellschaftlichen Bedingungen der Frauen wirksam in Szene gesetzt werden. Geschlechterkategorien wurden in unterschiedlichen Disziplinen zum Gegenstand der Forschung erhoben, und in der bildenden Kunst war die Darstellung des weiblichen Körpers unter ähnlichen Fragestellungen zur Disposition gestellt. Er galt als von Darstellungskonventionen überfrachtet und vom männlichen Blick und von patriarchaler Herrschaft gleichermaßen dominiert.« (Ebd.: 31)

Die Künstlerin Eleanor Antin wurde als Vertreterin einer feministischen Bewegung vorgestellt, die Körperdarstellungen in den 1970er Jahren zur Disposition stelle.[8] Laut Mühling kämpfte Antin »mit dem Einsatz ihres eigenen Körpers wider die starre Ordnung im Gegenüber von Mann und Frau an […]« (ebd.: 32). *Selbst, Inszeniert* stellte Antins Film *Representational Painting* (1971) aus (Abb. 3).

7 Es wurde jedoch keine entsprechende Literatur genannt.

8 Die Werke dieser Künstlerinnen spielen in feministischen Kunstgeschichtsdiskursen eine bedeutende Rolle, vgl. z.B. Reckitt/Phelan 2001.



*Abb. 3: Eleanor Antin, Representational Painting, 1971. In: Mühling 2004: 32.*

Das Video zeigt das Gesicht der Künstlerin, wie sie sich selbst mit einem Kajalstift zu schminken versucht. Die Gesten sind jedoch verunsichert, da sie sich statt (seitenverkehrt) in einem Spiegel als Gefilmte in einem Monitor (außerhalb des Bildausschnittes) betrachtete. Der Monitor übertrug ihr Spiegelbild im Closed-Circuit-Verfahren. Im Katalogtext heißt es

»Sie [Antins Videoarbeiten] hinterfragten seit Ende der sechziger Jahre unablässig der Dekonstruktion ausgesetzte Kategorien, wie die des Subjekts, seiner Identität und seines Geschlechts. Aber vor allem fragen sie nach den Möglichkeiten und Grenzen der Darstellung dieser Kategorien.« (Ebd.: 32)

Auf die Aufwertung des Status' dieser ›feministischen‹ Künstlerin weist auch die Verwendung ›nobilitierenden‹ Vokabulars hin: Antins Videoarbeiten wurden einerseits als *repräsentativ* für Kunst vorgestellt, die im Zuge feministischer Bewegungen Darstellungskonventionen des weiblichen Körpers verhandelten. Darüber hinaus wurde sie aber auch als eine der »Pionierinnen der Videokunst« (ebd.) bezeichnet: Sie sei eine der Ersten, die das Medium nicht nur medienreflexiv genutzt, sondern auch für inhaltliche Belange einsetzt hatten (vgl. ebd.).

Die Hamburger Kunsthalle trug also in *Selbst, Inszeniert* zu einer Aufwertung des Status' von Künstlerinnen bei und fügte sie (teilweise nachträglich) zum kunsthistorischen Kanon hinzu. Diese (nachträgliche) Addition zum Kanon und entsprechende Nobilitierung erfuhren damit auch die Kunst und Kunstwissenschaft, die sich mit feministischen Themen der 1970er und 1980er Jahre auseinandersetzten. In *Selbst, Inszeniert* wurden auch feministische und nicht-feministische ›Künstlerinnengenies‹ in den Kanon aufgenommen, die

Kunsthalle schrieb mittels musealer Praktiken den tradierten kunsthistorischen Diskus um.

Die Ergänzung des Kanons um (feministische) Künstlerinnen sowie Argumente feministischer Wissenschaft waren jedoch allenfalls eine *Ergänzung*: So wurden die Künstlerinnen in *Selbst, Inszeniert* in die Kategorien und Klassifikationen des tradierten Diskurses eingefügt. Antin wurde beispielsweise als eine »Pionierin« der Videokunst bezeichnet, wodurch sie zu einer der vielen Vorreiter und zunehmend mehr werdenden Vorreiterinnen in der Kunstgeschichte wurde. Die Konstruktion des Pionier- oder Pionierin-Seins und dessen Rolle im kunsthistorischen Diskurs sowie dessen Konsequenzen wurden jedoch nicht hinterfragt. Durch die Besprechung von Antins Kunst in den bereits bestehenden Kategorien und Klassifikationen blieben die Strukturen des kunsthistorischen ›Meister-Diskurses‹ unproblematisiert und wurden stattdessen manifestiert.

## Die dem Geniebegriff immanenten Geschlechterkonstruktionen

Symptomatisch für die Bestätigung und Fortschreibung des ›Meister-Diskurses‹ ist das Konzept des Künstlergenies von *Selbst, Inszeniert*: Es re-/produzierte die Kategorien und Klassifikationen des tradierten kunsthistorischen Diskurses und den immanenten Geschlechterkonstruktionen. Das Konzept der Ausstellung, als auch der Kunstgeschichte, vom Künstlergenie basiert auf geschlechterstereotypen Zuschreibungen, wie im Folgenden exemplarisch verdeutlicht werden soll.

Im Themenblock »Der Körper des Künstlers« wurden zwei Arbeiten aus der Reihe *Selbstbemalung* (2 von 20) 1964/1993 von Günter Brus (Ab. 4) sowie *Kembra (in Penthouse, sewn vagina)* (2001) der Künstlerin Kembra Pfahler präsentiert (Abb. 5).






*Abb. 4: Selbstbemalung (1 von 20) 1964/1993 von Günter Brus. In: Mühling 2004: 30.*
*Abb 5: Kembra Pfahler, Kembra (in Penthouse, sewn vagina), 2001. In: Mühling 2004: 31.*

Die Wahl von Brus erfolgte, weil er die informelle Malerei auf den eigenen Körper ausgeweitet habe, indem er ihn durch dessen Bemalung in den Malprozess einbezog. Die Einbeziehung des menschlichen Körpers in das Bild wird hier so beschrieben, dass der Künstler mit seinem Werk die Spitze einer kunsthistorischen Entwicklungslinie bildet; er trieb die Entwicklung der informellen Malerei bis an diesen äußersten Punkt, den Höhepunkt:

»Günter Brus […] hat den *radikalsten* Einsatz des eigenen Körpers in der Kunst betrieben. […] Indem er ihn in den Malprozess einbezieht, wird er selbst Teil des Bildes und verwischt die klassischen Grenzen zwischen Subjekt und Objekt in der Kunst.« (Ebd.: 29, Hervorhebung durch die Autorin)

Alles was *nach ihm* an Kunst unter Einbezug des Körpers geschaffen würde, sei laut Mühling keine Neuschöpfung mehr, sondern sei nur noch unkreative Re-Produktion und Nachahmung:

»Die Tradition der Grenzüberschreitung in der Kunst konnte seit Günter Brus' Aktionen nur schwer fortgeführt werden. Der Tabubruch bezüglich der Behandlung, Verwendung und Darstellung des eigenen Körpers konnte nur eingeschränkt in der Popkultur überleben.« (Ebd.: 30)

Pfahlers Selbstinszenierung,[9] die die blau bemalte Künstlerin beim Zunähen ihrer Vagina 37 Jahre nach dem künstlerischen ›Tabubruch‹ des Künstlers zeigt, sei darum »nur noch […] Zitat« (ebd.). Diskriminierend urteilt der Kurator, Pfahlers Werk sei stattdessen »eine schwiegermüttertaugliche Marketingstrategie« (ebd.). Es sei nicht in der Tradition der Kunst, sondern im Kontext der Pornographie, die »ubiquitär« und »gesellschaftsfähig geworden sei« (ebd.), zu verorten:[10] »Pfahlers Bildwelten definieren sich als Pornographie im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit.« (Ebd.: 31)

Die abqualifizierende Interpretation von *Kembra* – und die entsprechende Be- bzw. Verurteilung – provoziert die Frage: Warum wurde diese Arbeit ausgestellt? Keines der anderen Werke erfuhr eine derartige mehrfache Abwertung. Es fällt auf, dass diese mit geschlechtsspezifischen Zuweisungen einhergeht: Dem männlichen ›Künstlergenie‹ Brus wird eine künstlerische Leistung zugeschrieben, indem er angeblich ›noch nie Gesehenes‹ kreiert, welche in die tradierte kunsthistorische Entwicklungslogik integriert wird. Einerseits werden Brus' Selbstbemalungen als (qualitativ hochwertige) Kunst definiert und andererseits damit zugleich der kunsthistorische Kanon bestätigt und fortgeschrieben. Die Leistung von Brus wird in Abgrenzung zu Pfahlers Arbeit definiert, die als ›reproduktiv‹ determiniert wird. Die Bezeichnung »Zitat« wertet *Kembra* vor dem Hintergrund des diskursiven, kunsthistorischen Wertesystems, das dichotom organisiert ist, ab: Während die höheren Künste mit angeblich größeren intellektuellen Ansprüchen und Leistungen verknüpft sind, werden den angewandten, dekorativen oder niederen Künsten handwerkliche Fähigkeiten und Zweckmäßigkeit nachgesagt. Die traditionelle Kunstgeschichte stellt scheinbar autonome, intellektuelle Arbeit der handwerklichen Nachschöpfung gegenüber. Diese Kategorien basieren jedoch auf geschlechtsspezifischen stereotypen Zuweisungen, es spiegelt sich darin die kulturell kodierte Hierarchisierung zwischen ›männlichem‹ Schöpfertum und der als reproduktiv angesehenen ›weiblichen‹ Kreativität (vgl. Parker/Pollock 1981: 50ff.). Über die stereotypen Zuschreibungen ›weiblichen‹ Kunstschaffens werden die Eigenschaften des ›männlichen‹ Schöpfers überhaupt erst gewonnen (vgl. dazu auch Salomon 2006; Schade/Wenk 2005):

»›Autorschaft‹ und das damit zu identifizierende Werk, das durch Einheitlichkeit definiert wird, werden konstituiert in Abgrenzung zu dem, was als nicht männlich gilt, durch Konstruktionen des anderen ›Weiblichen‹ und entsprechenden Stereotypen.« (Wenk 1997: 24)

9 *Kembra (in Penthouse, sewn vagina)* ist ein Plakat, das sie während ihrer Performance zeigt.

10 So wurde *Kembra* im Katalogtext nicht ein Mal als ›Kunst‹ bezeichnet.

Indem Pfahler nachgesagt wird, sie reproduziere, wird ihr die Möglichkeit verwehrt, ›seinen‹ (des Künsters/Brus') Status als Schöpfende(r) einzunehmen: Sie schöpft nicht neu, sondern macht nur nach. Es findet somit eine Wiederholung der geschlechtsspezifischen Zuschreibung von ›*Weiblichkeit*‹ = *Reproduzierend* und ›*Männlichkeit*‹ = *Neues Schöpfend* statt, die dem kunsthistorischen Kanon und dessen Künstlerfigur immanent ist (vgl. ebd.).

In einem weiteren Schritt der Disqualifikation wird *Kembra* zugeschrieben, dass sie an Pornographie orientiert sei. Im Unterschied dazu wurde *Made in Heaven* von Koons, dessen Bildkonstruktion (wie bereits diskutiert) ebenso auf pornografische Bildkonstruktionen zurückgeführt wurde, gleichwohl als ›Kunst‹ definiert. Dem Künstler Koons wird zugestanden, »bewusst« auf Pornografie zurückzugreifen (Mühling 2004: 27). Er karikiere sie durch Überzeichnung, wodurch tradierte Geschlechterkonstruktionen offen gelegt würden und gleichzeitig – durch seine künstlerische und intellektuelle Leistung – sein Werk zum Kunstwerk werde. Das Werk Pfahlers bleibe dagegen ein ›Pornowerk‹, da die Künstlerin Pornografie nur *wiederhole*. Diese Gegenüberstellung des intellektuellen Künstlers und der nachahmenden Künstlerin repetiert und generiert die geschlechterstereotypen Konstrukte der tradierten Kunstgeschichte. Des Weiteren re-/produziert diese Gegenüberstellung die traditionelle Geschlechterkonstellation, welche die Ausstellung im Kapitel »Paarungen« hinterfragte: ›Der Mann‹ Koons ist *der Künstler*, während ›die Frau‹ Pfahler durch die Bezeichnung ihres Selbstbildnisses eine Pornodarstellerin ist, sie ist *keine Künstlerin*.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass durch die abwertende Interpretation von *Kembra* der Kunst- und Künstlerbegriff des musealen kunsthistorischen Diskurses komplementär definiert wurde: Darauf verwies bereits schon die eingangs zitierte These der Ausstellung, die eben nicht mit der Feststellung erschöpft war, dass das Künstlersubjekt ein Konstrukt sei. Denn der Ausstellungsmacher ergänzte, dass der Zustand des dekonstruierten Künstlersubjektes neue produktive Möglichkeiten biete: Die Kunst antworte mit einer »verschärfte[n] Inszenierung des Ichs. Der Künstler stellt sich nicht mehr dem Spiel der Zeichen zur Verfügung, sondern nimmt es entschlossen in die eigenen Hände, das Bild seiner selbst nach seinem Willen zu gestalten.« (Ebd.: 10) Indem die Ausstellung ein sich selbst gestaltendes Künstlergenie voraussetzt, widerspricht sie ihrer eigenen These vom dekonstruierten Künstlersubjekt: wenn das Künstlersubjekt als Konstruktion betrachtet wird, dann gehört die Vorstellung vom »eigenen Willen« zum problematisierten Konzept. Vor allem aber ist für meine Argumentation von Interesse, dass die Ausstellung das tradierte Konstrukt des Künstlergenies re-/konstruierte, indem sie dem »sich selbst gestaltenden« Künstlertum erneut ›männliche‹ Attribute zuschrieb.

## Der fortwährende Meister-Diskurs

Es lassen sich in den Diskursen von *Selbst, Inszeniert* noch eine Reihe weiterer Beispiele für die Konstruktion eines Künstlergenies finden, das durch die Zuschreibung ›männlicher‹ Eigenschaften generiert wird. So wird das Künstlergenie legitimiert, indem dessen Kunst in Bezug zu künstlerischen Traditionen gesetzt wird. Die Autorität des ›Meisters‹ wird durch Zuschreibungen kreativen Handelns, privilegierten Wissens und der Aura der Einzigartigkeit vermittelt. In *Selbst, Inszeniert* wurden z.B. die ›alten Meister‹ Rembrandt und Franz Xaver Messerschmidt herangezogen, um die junge Generation zu etablieren. Rembrandt präsentierte sich in einer Reihe von Selbstbildnissen in verschiedenen Kostümen, um seine Identität aus einer Position der Distanz zu beobachten, wie Mühling konstatiert. Er sei »der erste große Regisseur des Künstlerselbstbildnisses« (ebd.: 10). Messerschmidt wiederum hielt seine verschiedenen grimassenhaft überzogenen Gesichtsausdrücke in Alabaster oder in Bleigüssen fest. Zwei der so genannten Schnabelköpfe wurden in der Ausstellung gezeigt. Auf Messerschmidts Grimassen verweisen laut Mühling die Automatenfotos von Arnulf Rainer. Mit diesen weise Rainer 1963 »den Weg, den die Künstlerselbstinszenierung in den folgenden Jahrzehnten gehen wird« (ebd.: 14). Die künstlerische Traditionslinie zeichnet Mühling weiter zu Jürgen Klauke, Urs Lüthi, Cindy Sherman und Nan Goldin, die in der Tradition von Rainers Selbstinszenierungen stehen.

Auf dieses Referenzsystem der Kunst und ihrer Wissenschaft und die Bedeutung für die eigene Rolle als Künstler/-in verwies die Ausstellung selber mit der Performance »Star« (2004) der Künstlerin Olga Lewicka: Sie setzt sich dabei mit der Frage auseinander, was es heißt, ein Leben als Künstler zu führen (vgl. ebd.: 43). »Auf einem Bett, dessen Laken mit im Wortsinne kunstkritischen Bezügen überzogen sind, steigert sich die Darstellerin in die Aufführung des Genies hinein.« (Ebd.: 42) Im Mittelpunkt der Interpretation des Werkes steht die Worthülse ›Künstler‹, der durch das Referenzsystem hergestellt wird, das von der Künstlerin als Verweise auf Verweise enttarnt wird. Das geschlechtsspezifische Moment dieses Systems wurde durch die Interpretation des Werkes von *Selbst, Inszeniert* jedoch nicht reflektiert. *Der* Künstler blieb trotz der Präsentation einer solchen Performance von einer Künstlerin in der Interpretation der Ausstellung unhinterfragt.

»Sich selbst gestaltende« und dabei angeblich über die Geschlechterdifferenz hinwegsetzende Künstler hob die Ausstellung besonders hervor: Um die Frage nach der Konstitution von Identität und damit auch nach dem ›Künstler-Ich‹ zu stellen, praktizierten Künstler/-innen seit den 1960er Jahren einen Rollen- und Geschlechtertausch. Doch die von *Selbst, Inszeniert* belobigte ›Verflüssigung‹ der Geschlechtergrenzen festigte erneut die Konstruktionen

der Geschlechterdifferenz, die damit einhergehenden Hierarchisierungen und letztendlich auch das Konzept des Künstlergenies. Als Geschlechtergrenzen überschreitend und Selbstbespiegelung betreibend wurden u.a. Arbeiten von Andy Warhol, Jürgen Klauke und Urs Lüthi vorgestellt. Die Selbstportraits von dem als »Super-Künstler« (ebd.: 15) betitelten Andy Warhol wurden als Beispiel für eine gelungene, Geschlechtergrenzen dekonstruierende Auseinandersetzung herangezogen (Abb. 6):



*Abb. 6: Andy Warhol, Self-Portrait in Drag, 1981; Self-Portrait in Drag (Long Reddish-Brown Wig and Plaid Tie), 1981/82; Self-Portrait in Drag (Platium Pageboy Wig), 1981. In: Mühling 2004: 12, 13.*

»Die *Self-Portraits in Drag* […] zeugen in besonderer Weise von der erstaunlichen Wandlungsfähigkeit des Künstlers, das ästhetische Vokabular der geschlechtlichen Identität auf den Kopf zu stellen und in zahlreichen Variationen neu zusammenzusetzen.« (Ebd.)

Die Travestierung von Weiblichkeit konstatiert Mühling auch bei den ausgestellten Werken von Urs Lüthi und Jürgen Klauke. Während Lüthi »in seinen Attitüden stereotype Muster des Androgynen« (ebd.: 21) zitiere, und nicht zuletzt durch diese Gesten das Bild eigener Identität hinterfrage, irritiere auch Klauke in seinen Photographien »männliche Darstellungskonventionen« (ebd.): »Klauke entwickelt in seinen Photographien theatrale Sequenzen, in denen sein Körper und seine Identität dem freien Spiel der Signifikanten überantwortet werden.« (Ebd.: 23) Doch die Vorstellung, das Geschlechterspiel dieser Künstler sei ein wirklich *freies* Spiel mit den Signifikanten, ist aus der Perspektive feministischer Forschung falsch. Diese geht davon aus, dass die ausschließlich von männlichen Künstlern betriebene Form der Überschrei-

tung der Geschlechtergrenzen[11] auf der Voraussetzung basiert, dass der *männliche* Künstler dieses Spiel betreibt.

»Dass ›Künstlerschaft‹ an die männliche Subjektposition gebunden ist, ist Bedingung der Möglichkeit, dass – historisch je spezifisch – stereotype Weiblichkeitsmuster auch in das Bild des Künstlers eingehen können.« (Schade/Wenk 2005: 161)

Die Variationen der Künstlerbilder ermöglichen diesem eine offenere Gestaltung von Begehrensbeziehungen und den darin zugewiesenen Positionen: Der Künstler kann Geschlechterrollen ›tauschen‹, er kann sich als homosexuell outen, ohne seinen Geniestatus aufs Spiel zu setzen, denn »Tabuverletzungen [gehören] zum Standardrepertoire der Künstlermythen« (ebd.). Die Konstituierung des Künstlergenies bleibt trotz solcher Variationen jedoch bestehen. Anstatt mit ihm zu brechen, macht der Künstler durch diese Art der Inszenierung wirkungsvoll auf sich aufmerksam.

## Fazit

Die Ausstellung *Selbst, Inszeniert* der Hamburger Kunsthalle verhandelte die Figur des Künstlers als ein Konstrukt der Kunstgeschichte. So wurde seine Konstruiertheit qua Referenzsystem, seine Einmaligkeit und individuelle Handschrift zur Debatte gestellt. Die Ausstellung brach dabei auch das tradierte kunsthistorische Tabu, das vorwiegend ›männliche‹ biologische Geschlecht der Kunstschaffenden in der Geschichte der Kunst zu verschweigen. Die Kunsthalle schrieb stattdessen den tradierten kunsthistorischen Diskurs zugunsten von Künstlerinnen um, indem sie das ›Künstler-Sein‹ auf ein ›Künstlerin-Sein‹ ausweitete. Der Ansatz der Ausstellung basierte also auf dem Konzept der Zweigeschlechtlichkeit, deren Hierarchisierung sie vornehmlich zugunsten einer möglichen Aufwertung von Künstlerinnen kritisierte und zu verändern versuchte. Der Status der Frau im Bild wie auch die Frau als Künstlerin erhielt so verstärkte Aufmerksamkeit und wurde ausführlich bearbeitet. Es wurde in diesem Rahmen auch glaubhaft angestrebt, feministische Kunst und Wissenschaft als wichtige Themen, Fragestellungen und Forschung in den Kanon zu integrieren.

Dazu steht im Widerspruch, dass der Diskurs der Kunsthalle an die traditionelle kunsthistorische Konzeption des Künstlergenies, dessen Eigenschaften auf ideologischen, geschlechterstereotypen Strukturen basieren, anschloss,

11 Dies trifft auch für *Selbst, Inszeniert* zu: Keine der vorgestellten Künstlerinnen inszenierte sich als ›Nicht-Weiblich‹, obwohl in den allgemeinen Beschreibung im Katalog Überschreitungen beider Geschlechter (trotz der durchgängigen Verwendung der männlichen Form von Künstler) suggeriert werden.

indem diese weitestgehend unhinterfragt übernommen wurde. Die Tabuisierung der dem tradierten Künstlerbegriff eingeschriebenen Geschlechterkonzeptionen, wurde somit fortgeschrieben. Dieses Tabu wurde nur in einigen Ausnahmefällen gebrochen, wie z.B. in der Besprechung der Arbeiten des Künstlerpaares Abramović und Ulay, die ›männliche‹ Konnotationen des Künstlertums überzeugend aufdeckte. Diese Ausnahmen standen im Widerspruch zum Ausgangspunkt der Ausstellung, das ›Künstler/-innen-Sein‹ als ein ›Genie-Sein‹ zu definieren, selbst im ›weiblichen‹ oder ›androgynen‹ oder ›queeren‹ Gewand; der Geniebegriff, der dem Diskurs der Kunsthalle zugrunde lag und re-/produziert wurde, blieb eng mit Konzepten von ›Männlichkeit‹ verknüpft.

## Literatur


Bal, Mieke (1996): *Double Exposures. The Subject of Cultural Analysis*. London/New York: Routledge.

Barta, Ilsebil/Hammer-Tugendhat, Daniela (1987): *Frauen, Bilder, Männer, Mythen. Kunsthistorische Beiträge*. Berlin: Reimer.

Butler, Judith (1991 [1990]), *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Christadler, Maike (2006): »Kreativität und Genie: Legenden der Kunstgeschichte«. In: Anja Zimmermann (Hg.), *Kunstgeschichte und Gender. Eine Einführung*. Berlin: Reimer, S. 253-272.

Belinda Grace Gardner: »›Wer bin ich und was stelle ich hier dar?‹ Galerie der Gegenwart: 30 zeitgenössische Positionen zwischen Selbstlosigkeit und Egomanie«. In: *Die Welt* vom 26.11.2004, S. 40.

Heinrich, Christoph (1996): »Jeff Koons«. In: Uwe M. Schneede (Hg.), *Family Values. Amerikanische Kunst der achziger und neunziger Jahre. Die Sammlung Scharpff in der Hamburger Kunsthalle anläßlich der Eröffnung der Galerie der Gegenwart in der Hamburger Kunsthalle*. Ostfildern-Ruit: Cantz, S. 46-59.

Kuspit, Donald (1987): »Traditional Art History's Complaint Against the Linguistic Analysis of Visual Art«. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 4, S. 345-349.

Mühling, Matthias (2004): »Selbst, inszeniert«. In: Matthias Mühling (Hg.), *Gegenwärtig: Selbst, Inszeniert* (Ausstellungskatalog, Hamburger Kunsthalle, 28. November 2004-27. Februar 2005). Buchholz: Beisner, S. 9-50.

Muttenthaler, Roswitha/Wonisch, Regina (2006): *Gesten des Zeigens. Zur Repräsentation von Gender und Race in Ausstellungen*. Bielefeld: transcript.

O'Doherty, Brian ([1976] 1996): *In der weißen Zelle*. Berlin: Merve Verlag.

Parker, Roszika/Pollock, Griselda (1981): *Old Mistresses. Women, Art and Ideology*. New York: Pantheon Books.

Reckitt, Helena/Phelan, Peggy (2001): *Art and Feminism*. London: Phaidon.

Rogoff, Irit (1989): »Er selbst. Konfigurationen von Männlichkeit und Autorität in der deutschen Moderne«. In: Ines Lindner/Sigrid Schade/Silke Wenk (Hg.), *Blick-Wechsel: Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit in Kunst und Kunstgeschichte*. Berlin: Reimer, S. 21-40.

Salomon, Nannette ([1993] 2006): »Der kunsthistorische Kanon. Unterlassungssünden«. In: Anja Zimmermann (Hg.), *Kunstgeschichte und Gender. Eine Einführung*. Berlin: Reimer, S. 37-52.

Schade, Sigrid (2001): »Kunstgeschichte«. In: Wolfgang Zinggl, *Spielregeln der Kunst*. Dresden: Verlag der Kunst, S. 86-99.

Schade, Sigrid/Wenk, Silke (1995): »Inszenierungen des Sehens. Kunst, Geschichte und Geschlechterdifferenz«. In: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften.* Stuttgart: Kröner, S. 340-407.

Schade, Sigrid/Wenk, Silke (2005): »Strategien des ›Zu-Sehen-Gebens‹: Geschlechterpositionen in Kunst und Kunstgeschichte«. In: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften; ein Handbuch*. 2. überarbeitete Aufl., Stuttgart: Kröner, S. 144-185.

Schneede, Uwe M. (2004): »Vorwort«. In: Matthias Mühling (Hg.), *Gegenwärtig: Selbst, Inszeniert* (Ausstellungskatalog, Hamburger Kunsthalle, 28. November 2004-27. Februar 2005). Buchholz: Beisner, S. 5-7.

»Selbstinszenierungen«, Flyer, (2004).

Wenk, Silke (1997): »Mythen von Autorenschaft und Weiblichkeit«. In: Kathrin Hoffmann-Curtius/Silke Wenk (Hg.), *Mythen von Autorschaft und Weiblichkeit im 20. Jahrhundert. Beiträge der 6. Kunsthistorikerinnentagung*. Tübingen/Marburg: Jonas, S. 12-29.

Zimmermann, Anja (Hg.) (2006): *Kunstgeschichte und Gender. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.

# »Meine Dämonen füttern«: Paradoxe Bearbeitungen von Geschlechtertabus in der sadomasochistischen Subkultur[1]

VOLKER WOLTERSDORFF

## 1. Sadomasochismus und Tabu

Sigmund Freud und Georges Bataille haben immer wieder den Gedanken geäußert, dass die Lust an das Verbot gekoppelt sei. Diese Koppelung entstehe darüber, dass der Tabubruch einen besonderen Lustgewinn erlaube.[2] Martin Dannecker zieht daraus den Schluss: »Sexuelle Lust ist von der Einschränkung, dem unlustbereitenden Verbot nicht zu trennen.« (Dannecker 1992: 28) Das Tabu ermöglicht diesen besonderen Genuss durch seine Übertretung. Einerseits untergräbt die Überschreitung das Tabu, andererseits bestätigt sie es als notwendige Quelle der Lust. Der Genuss der Überschreitung führt daher zu einer libidinösen Verfallenheit an das Verbot, die eine ambivalente, aber höchst wirksame Bindung an die normgebende Instanz stiftet. Sadomasochistische Inszenierungen affirmieren und subvertieren das Tabu auf paradoxe Weise zugleich.[3] Dies werde ich im Folgenden an der sadomasochistischen

1 Für hilfreiche Anmerkungen danke ich Robin Bauer.

2 Das Tabu wird definiert als ein besonderes Verbot, das sakralisiert, selbstverständlich und unausgesprochen die sittlichen Grundlagen menschlichen Zusammenlebens bestimmt und daher keiner Instanz bedarf, die es verantwortet. Die genaue Abgrenzung zum Verbotsbegriff ist allerdings fließend. Im Folgenden findet der Begriff fast ausschließlich in einer säkularisierten Bedeutung Verwendung, der die sakralen Aspekte der Überschreitung vernachlässigt.

3 Die Interpretation sadomasochistischen Handelns als paradoxes Handeln findet sich auch bei Ahrens (2006), in psychoanalytischer Bearbeitung bei Benjamin (1989), während andere Zugänge diese Widersprüchlichkeit von SM zu reduzie-

Subkultur zeigen, da diese einen Raum für tabuisierte Inszenierungen von Geschlecht bereitstellt. Ich möchte drei Dimensionen vorschlagen, in die sich diese tabuisierten Inszenierungen untergliedern lassen:

- Erstens das Ausagieren sozialer und vergeschlechtlichter Verhaltenstabus. Es handelt sich dabei um gesellschaftliche Verhaltensnormen, die Geschlecht und Sexualität regulieren, wie: »Frauen schlägt man nicht.« »Eine Frau sollte einen Mann nicht dominieren.« »Männer lassen sich nicht penetrieren.« »Männer und Frauen haben sich grundsätzlich zu unterscheiden.«
- Zweitens die Offenlegung tabuisierter Sexualisierung, die ich als die »obszöne Seite der Macht« bezeichnen möchte. Sie spielt dort eine Rolle, wo Macht und Gewalt sexualisiert sind, auch wenn dies ›offiziell‹ dementiert wird. Sexuelle Gewalt, Fantasien sexueller Gewalt und ihre Tabuisierung sind ein konstitutives Moment der Herstellung und Reproduktion sozialer Ordnung (vgl. z.B. Joshi 2003). Darren Langdridge und Trevor Butt resümieren in ihrer empirischen Untersuchung zu Selbstdarstellungen von sadomasochistischen Identitäten: »Stories of S/M break boundaries, as the taboo topic of sexual violence[4] is placed centrestage.« (Langdridge/Butt 2004: 49)
- Drittens die Artikulation unmöglicher oder kulturell nicht intelligibler Geschlechterpositionen, die durch die Geschlechternormen der heterosexuellen Matrix tabuisiert oder ontologisch verunmöglicht werden. Dadurch entstehen geschlechtliche und sexuelle Verwerfungen, die den Raum sozial anerkannter Artikulationsmöglichkeiten von vornherein einschränken.

SM oder BDSM[5] verstehe ich als eine sozial geteilte und regulierte Praxis, die in einem Interaktionszusammenhang stattfindet, durch den sie erst ihre Be-

ren versuchen, indem sie auf die Vereindeutigungsbemühungen der Teilnehmenden der Subkultur verweisen.

4 Ob es sich bei SM wirklich um sexuelle ›Gewalt‹ handelt, ist allerdings umstritten.

5 Im Folgenden ist statt von ›Sadomasochismus‹ auch von ›SM‹ oder ›BDSM‹ die Rede. Damit verwende ich die von den Praktizierenden zur Selbstbeschreibung herangezogenen Begriffe. Die Bezeichnung ›Sadomasochismus‹ entstammt dem medizinischen bzw. psychiatrischen Diskurs, enthält pathologisierende Untertöne und hat einen anderen und weiteren Fokus, der Phänomene umfasst, die nicht oder nicht nur in der SM-Szene auftreten, wie etwa die »obszöne Seite der Macht«. Der Ausdruck ›SM‹ soll dagegen konkrete subkulturell organisierte und regulierte Praktiken beschreiben, die in einen gemeinsamen Diskurs eingebettet sind. BDSM steht für Bondage & Discipline, Dominance & Submission sowie Sado-Masochism und versucht, unterschiedliche Spielarten der Szene relativ breit abzudecken, die sich vermischen können, aber nicht müssen. Der Begriff BDSM ist vor allem in der heterosexuellen Szene gebräuchlich. Daneben unter-

deutung gewinnt. Um diese Praxis besser verstehen zu können und um das Verständnis, das die Praktizierenden selbst implizit davon haben, zu explizieren, habe ich im Rahmen meines Forschungsvorhabens *Sadomasochistische Aufführungen gesellschaftlicher Widersprüche* Gruppendiskussionen (nach Loos/Schäffer 2001) mit Teilnehmenden der SM-Subkulturen geführt. Auf die Gruppen bin ich über Recherchen im Internet gestoßen, wo sie sich selbst als offene Anlaufstellen für SM-Interessierte dargestellt und Kontaktadressen angeboten haben. Lediglich eine der Diskussionen ist über persönliche Vermittlung zustande gekommen. Bislang habe ich Diskussionen mit fünf SM-Gruppen aus einer deutschen Großstadt und einer bundesweiten Vereinigung aufgezeichnet.[6] Darunter waren schwule, lesbisch-queere, heterosexuelle und gemischte Gruppen. Neben der sexuellen Orientierung definierten sich die Gruppen nach weiteren unterschiedlichen Interessenschwerpunkten. Die Größe der Gruppen schwankte zwischen vier und zehn Teilnehmenden, deren Alter von Anfang 20 bis Mitte 50 reichte. Da die Teilnahme an der Diskussion eine Bereitschaft zur diskursiven Auseinandersetzung und ein Interesse an wissenschaftlicher Forschung voraussetzt, überrascht es nicht, dass bildungsnahe Schichten deutlich überrepräsentiert waren. Außerdem waren die Gruppen homogen weiß und, sofern sie religiöse Bindungen artikulierten, christlich geprägt. Die von mir gestellte Eingangsfrage der Gruppendiskussion lautete jedes Mal: »Was heißt für Euch SM machen?« Danach unterhielt sich die Gruppe zwischen einer und zwei Stunden ohne weitere nennenswerte Interventionen meinerseits.

Die Diskussionsteilnehmer_innen[7] sind sich darin einig, dass SM von einem festgelegten, kontrollierten und kontrollierbaren Handlungsrahmen definiert wird.[8] Die SM-Rahmung führt eine reflexive Meta-Ebene ein. Es sind also nicht allein die sexuellen Handlungen, sondern das Verhältnis zu ihnen,

---

suche ich auch schwule, lesbische und queere Szenen, in denen der Ausdruck SM häufiger ist.

6 Danke an Nina Degele, die mir ihre Transkription einer gemeinsam durchgeführten Gruppendiskussion überlassen hat.

7 Im Folgenden verwende ich diese Schreibweise, die einem Vorschlag Steffen Kitty Herrmanns folgt: »Der _ markiert einen Platz, den unsere Sprache nicht zulässt. Er repräsentiert all diejenigen, die entweder von einer zweigeschlechtlichen Ordnung ausgeschlossen werden oder aber nicht Teil von ihr sein wollen. Mit Hilfe des _ sollen all jene Subjekte wieder in die Sprache eingeschrieben werden, die gewaltsam von ihr verleugnet werden.« (Hermann 2003: 22)

8 Nach Erving Goffman vermitteln Rahmen einen Eindruck von dem, was hier und jetzt vor sich geht: »Ich gehe davon aus, daß wir gemäß gewisser Organisationsprinzipien für Ereignisse – zumindest für soziale – und für unsere persönliche Anteilnahme an ihnen Definitionen einer Situation aufstellen; diese Elemente, soweit mir ihre Herausarbeitung gelingt, nenne ich ›Rahmen‹.« (Goffman 1996: 19)

das die spezifische Qualität von SM ausmacht. Ein Diskutant drückt das folgendermaßen aus:

»SM bedeutet für mich, bestimmte Fantasien, die ich im Kopf habe, bestimmte Begehrensstrukturen auszuleben, in einem Rahmen. SM ermöglicht mir, das durch Codewörter, durch Aushandlungen, alles Mögliche rauszulassen, von der Fantasie in die Realität umzusetzen.«

Diese Rahmung gestattet es, dass Schmerz, Gewalt und Dominanz anders erlebt werden können als im Alltag. Sie werden in eine spielerische Distanz gerückt, sexuell aufgeladen und lassen sich dadurch genießen. Die sadomasochistische Praxis findet also in einem ›Ausnahmezustand‹ statt, der häufig mit demjenigen verglichen wird, der auch beim Spiel vorliegt. Trotzdem ist der Begriff »Spiel« in der Szene umstritten (vgl. Elb 2006: 64f.). Einige Szene-Angehörige verwenden ihn nachdrücklich, um ihre eigene Praxis zu bezeichnen, andere lehnen ihn kategorisch ab, weil er die Intensität und Echtheit des Erlebten in Abrede stellen würde. Eine der Interviewpartner_innen nennt ihre SM-Aktivität: »meine Dämonen füttern«.

Das Bild der Dämonen verweist auf unterdrückte und gefährliche Persönlichkeitsanteile. »Meine Dämonen füttern« heißt zweierlei. Es bedeutet meines Erachtens sinngemäß: ›Ich beschäftige mich in einem spielerischen Rahmen mit dem, was sonst einem Tabu unterliegt. Das erlaubt mir, dass ich diesen tabuisierten Bereich auf einmal nicht mehr verdränge, sondern ins Zentrum stelle. Auf der anderen Seite ist von vornherein klar, dass diese Dämonen auch Dämonen bleiben sollen und deshalb vor allem unter Kontrolle zu bringen sind.‹ Die Sprecherin signalisiert also ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen.

Der Teilnehmer einer anderen Gruppendiskussion drückt das so aus: »Es geht doch eben genau um den Punkt, dass es Dinge sind, die sonst verboten sind oder die man sonst nicht macht.« Sexualität stellt als solche bereits ein von vielen Tabus umgebenes Gebiet dar. Auf SM-Sexualität trifft dies in besonderem Maße zu, wie eine Diskutantin kommentiert:

»Wobei ich finde, dass der Bereich der Sexualität immer noch – rein gesellschaftlich – tabuisierter ist und es deswegen auch viel schwieriger ist, eine Beziehung zu leben und zu sagen: Okay, den Bereich agiere ich dann mit jemand anderem aus.«

Ein großer Teil der sexuellen Erfahrungen, von denen die Diskussionsteilnehmer_innen berichten, hat in der halböffentlichen Sphäre der Subkultur auf Partys stattgefunden. Dieses Öffentlichmachen von Sexualität stellt einen Tabubruch dar, der exhibitionistisch bzw. voyeuristisch genossen werden kann.

Es stellt aber ebenso die soziale Kontrolle über die sexuellen Handlungen sicher.

Die Bearbeitung und Überschreitung von Tabus macht ausführliche Kommunikation besonders wichtig. Eine Diskutantin erläutert:

»Aber hier musst du über alles reden, denn alles, worüber du nicht redest und dann tust, da überschreitest du irgendwelche Grenzen, Tabus oder whatever. Und hier musst du ganz bewusst mit dem, was du willst und auch mit dem, was du nicht willst, umgehen.«

Sie unterscheidet also zwischen Tabus, die gebrochen und anderen, die geschützt werden sollen. Ausführliche Absprachen erlauben ein gesteigertes Problembewusstsein für Fragestellungen der Sicherheit, Konsensualität und Gegenseitigkeit des Lusterlebens. Viele Teilnehmer_innen äußern in den Diskussionen die Einschätzung, dass die SM-Subkultur erlaubt, die Tabuisierung sexueller Bedürfnisse, die als beschränkend erfahren wird, zu überwinden. Diese Ansicht wird besonders häufig von Frauen geäußert, die eine geschlechtsspezifische Tabuisierung eigener sexueller Wünsche erfahren. So erzählt eine lesbische SMerin: »Bei Blümchenlesben[9] erlebe ich auch eher eine relativ starke Tabuisierung und bei den SM-Lesben war es das erste Mal, dass ich mich gut gefühlt habe.«

## 2. Sexualität und Herrschaft

Neben zahlreichen anderen Aspekten behandeln SM-Inszenierungen das sexuelle Potenzial von Herrschaft und brechen damit ein Tabu. Die Beschäftigung mit SM gibt daher immer auch zu kontroversen Überlegungen Anlass, die das gesamtgesellschaftliche Verhältnis von Sexualität und Herrschaft betreffen. Die Autor_innen der Trierer Studie zur SM-Szene urteilen zum Verhältnis von Medien, Sexualität und Gewalt:

»[U]nsere Gesellschaft [steht] vor dem Widerspruch, daß Gewalt einerseits immer stärker ›moralisch‹ tabuisiert, ihre Darstellung aber durch die Medien immer umfassender ›visuell‹ enttabuisiert wird (weil diese die Aufmerksamkeitsprämie nutzen, die gerade skandalisierte Gewalt für die Berichterstattung liefert). Gerade was moralisch geächtet wird, wird auf dem Bildschirm zum Objekt der Schaulust. Zudem haben die Medien in den letzten vierzig Jahren auch das Visualisierungstabu für Sexualität immer stärker erodieren lassen.« (Wetzstein 1993: 297)

9 Mit »Blümchenlesben« bezeichnet die Sprecherin nicht-SM-praktizierende Lesben, deren Sexualpraktiken in der Szene als »Blümchensex« firmieren (engl. Pendant wäre *vanilla*).

Unsere Affektkultur bleibt von diesem grundlegenden kulturellen Wandel ihrer Meinung nach nicht unberührt. Der altbekannte schizophrene Double Bind aus Anheizung bestimmter Affekte bei ihrer gleichzeitigen moralischen Verurteilung ließe sich als die offizielle und die obszöne Seite der herrschenden Machtverhältnisse bezeichnen.

Sexuelle Belästigung und sexuelle Gewalt sind die öffentlich skandalisierten extremen Seiten des alltäglichen Ineinandergreifens von Sexualität und Herrschaft. Die obszöne Seite der Macht kann, da sie intimisiert und tabuisiert ist, nicht anders öffentlich gemacht werden als im Skandal und ist darum umso wirksamer. Die Bilder von Abu Ghraib haben die Sexualisierung und Vergeschlechtlichung von Herrschaft sowie die Rolle der Skandalisierung durch die Medien drastisch vor Augen geführt (vgl. Lorey 2005). Die SM-Subkultur stellt demgegenüber einen Raum bereit, der, sofern szeneinterne Verhaltensnormen erfüllt werden, einen skandalfreien und kontrollierten Umgang mit diesen Affekten erlaubt. Doch dieser Raum ist selbst wiederum gesellschaftlich tabuisiert.

Einer dieser destruktiven Affekte im Zusammenhang mit der Sexualisierung von Herrschaft und Gewalt ist die Identifikation mit dem Aggressor oder mit der Aggressorin bzw. das Begehren nach ihnen. Diese werden mit gutem Grund tabuisiert, denn sie bedrohen und zerstören das Selbst. David Savran zufolge veranschaulichen SM-Inszenierungen diesen heimtückischen psychischen Mechanismus und arbeiten sich daran ab: »The laws of (S/M) desire ensure that one will always, at least to some degree, both identify with and desire one's oppressor.« (Savran 1998: 236) Die politische Psychologie hat hier bereits eine lange Diskussion angestrengt. Die Frankfurter Schule hat vom »autoritären Charakter« gesprochen, der in die eigene Beherrschung einwilligt und begehrt, beherrscht zu werden, darin aber schnell selbst zum Täter werden kann (vgl. Institut für Sozialforschung 1953). Michel Foucault ([1976] 1983) hat wiederum aufgezeigt, welche libidinöse sadomasochistische Dynamik der modernen Disziplinarmacht zugrunde liegt bzw. durch sie erst produziert wird. SM bezieht aus der Möglichkeit zur Komplizenschaft von Herrschenden und Beherrschten sein Lustpotenzial und setzt sie theatralisch in Szene. Viele schwule SM-Szenarien agieren das latente homoerotische Potenzial patriarchaler und homophober Männerbünde aus, z.B. in der Armee, in der Skinheadsubkultur oder im Knast. Dienstmädchen- und Sekretärinnenspiele in der Hetero-SM-Szene thematisieren wiederum die Heterosexualisierung von Arbeitshierarchien und Ausbeutung.[10]

Lange Zeit drehte sich die Auseinandersetzung zwischen SM-Kritiker_innen (vgl. Linden 1982) und SM-Befürworter_innen (vgl. Califia 1994) des-

10 Größeren Bekanntheitsgrad haben diese Rollenspiele durch den Spielfilm *Secretary* (2002) erlangt, in dem die Hauptperson ihre Autoaggressionen allmählich in einen lustvollen Masochismus verwandelt (vgl. Weiss 2006).

halb darum, ob SM Herrschaft reproduziert oder subvertiert. Die einen betonten die Kontinuität von Alltag und SM, die anderen deren radikale Verschiedenheit. Beide Positionen sind selbstverständlich zu plakativ. SM ist nicht einfach die Fortsetzung von Herrschaft mit sexuellen Mitteln, sondern dessen spezifische Rahmung verfremdet die libidinöse Logik. Das Verhältnis ist sehr komplex und es muss jeweils im Einzelnen betrachtet werden, was in SM-Settings wie bearbeitet wird.[11] Ich möchte das am Beispiel des Umgangs mit Geschlechternormen in der SM-Szene diskutieren. Dabei betrachte ich, wie sich diese subkulturellen Praktiken zur hegemonialen Geschlechterordnung verhalten. Meine Hypothese lautet, dass geschlechtliche Ausdrucksweisen und Machtkonstellationen, die nicht öffentlich artikuliert werden können, im subkulturellen Rahmen der SM-Settings ausagiert werden.

## 3. Subkulturelle Aufführungen paradoxer Geschlechternormen

Geschlechternormen grenzen eine Tabuzone der Verwerfung ab, zu der alles gehört, was diese Norm nicht erfüllt. Geschlechternormen siedeln sich in einer Grauzone von Normalität und Normativität an, denn sie können sowohl eine rein statistische Häufigkeit als auch die Erfüllung einer Wertvorgabe meinen. Ihr Machtpotenzial resultiert aus dieser diffusen Anrufung. Gerade weil sich die Individuen durch diese Konstellation anrufen lassen und das Bedürfnis entwickeln, sich auf einer Skala zwischen idealer Normerfüllung und Normverfehlung zu verorten, erkennen sie die Autorität der Geschlechternorm an. Auf diese Weise gelingt es, durch Geschlechternormen Herrschaftsverhältnisse zu begründen bzw. zu reproduzieren.

Judith Butler (2001) bezeichnet Geschlechternormen als »regulatorisches Ideal«. Das regulatorische Ideal richtet einen Double Bind ein, indem es Anerkennung und Integrität verspricht, aber auch damit droht, dem Ideal nicht genügen zu können. Das Verhältnis der durch diese Normen erst hervorgebrachten Subjekte zu ihnen ist daher widersprüchlich und schwankt zwischen Komplizenschaft und Ablehnung: Alle sehnen sich vermeintlich danach, ›richtige‹ Männer und Frauen zu sein und spüren doch, dass ihnen dazu immer etwas fehlt. Dieses Verhältnis, so meine Vermutung, enthält einen sadomasochistischen[12] Kern, weil es von einem paradoxen Begehren geprägt ist,

11 Zu diesem Ergebnis kommt auch die Studie von Taylor und Ussher (Taylor/Ussher 2001: 308).

12 Ich verwende den Begriff hier im allgemeinen Sinne und meine damit nicht die besonderen subkulturellen Praktiken. Lynn S. Chancer spricht in diesem Zusammenhang auch von »institutionalisiertem Alltagssadomasochismus« (Chancer 1992: 2).

das sich sowohl nach der Unterwerfung unter die Norm als auch nach ihrer Überschreitung sehnt. Die Inszenierung geschlechtlicher Normen in der SM-Szene wäre dann als ein spezifischer Ausdruck und eine spezifische Bearbeitung anzusehen, die auf eine widersprüchliche Gesellschaftsstruktur rekurriert.

Viele Inszenierungen SM-erotischer Ikonen reflektieren diese Ambivalenz, indem sie auf der einen Seite die Vorstellung idealer Normerfüllung artikulieren und überzeichnen und auf der anderen Seite eine irreduzible Spannung enthalten, die ihre vorbehaltlose Affirmation durchkreuzt. Beispielsweise verkörpert der Skinhead in der schwulen SM-Szene zum einen das phantasmatische Idealbild einer intakten, begehrten und begehrenswerten Männlichkeit und ist zum anderen mit homophoben und faschistischen Konnotationen beladen, deren Opfer viele Schwule geworden sind und durch die er sozial geächtet ist (vgl. Rehberg 2007).[13] In der lesbischen SM-Szene wiederum zelebrieren viele Daddy/Boy- und Daddy/Girl-Spiele einerseits ein Idealbild des ›guten Patriarchen‹ und thematisieren andererseits sexuelle und sexistische Gewalt in der Familie, die dieses Bild unterlaufen (vgl. Bauer 2007).

Brian Pronger stellt in Bezug auf männliche Homosexualität fest:

»Because homoerotic desire focuses on manhood but ignores the sexual acts that bring about manhood, homoeroticism reflects a paradoxical sense of what it means to be a man. Because it both embraces and violates masculinity, homoeroticism is a paradoxical eroticism.« (Pronger 1990: 71)

In einer Gruppendiskussion beschreibt ein schwuler SMer seine Inszenierungen als ästhetische Suche nach einer seinem Empfinden angemessenen Ambivalenz:

»Und trotzdem weiß ich, dass ich ein bestimmtes Ideal im Kopf habe und darin bin ich nicht frei, also ein Knecht dieses Ideals und ich bin auch lustvoller Knecht dieses Ideals, ganz oft. Also ich habe auch ein sadomasochistisches Verhältnis zur Männlichkeit, ich bin gerne SMer als Mann mit Männern. Aber es ist auch eine Hassliebe, also es hat auch viel mit Hass auf Männlichkeit zu tun, mit Liebe, also das ist was sehr Widersprüchliches.«

Geschlechternormen sind jedoch bei weitem nicht einheitlich und hängen vom jeweiligen Kontext ab. Gerade Frauen und queer people finden sich widersprüchlichen gesellschaftlichen Rollenanforderungen ausgesetzt, denn die

13 Diese Doppelfunktion, in der sich die paradoxe Struktur des Tabus zwischen Überhöhung und Verwerfung wiederholt, wird z.B. in Bruce LaBruce' Kunstporno *Skinflick* (1999) deutlich. Ein anderes Beispiel für die Überlagerung einer Ikone schwulen Begehrens mit faschistoidem *gay bashing* ist Kenneth Angers Experimentalfilm *Scorpio Rising* von 1963.

neoliberale Flexibilisierung geschlechtlicher und sexueller Identitäten erlaubt die Gleichzeitigkeit traditioneller und flexibilisierter Geschlechterrollen. Häufig konkurrieren unterschiedliche normative Vorstellungen miteinander: Frauen sollen nun wie Männer arbeiten, aber gleichfalls immer noch ganz Frauen sein können, wenn sie als solche angerufen werden. Geschlechtliche Diversität wird einerseits begrüßt, andererseits ist die zweigeschlechtliche Zuordnung immer noch institutioneller Zwang. So dominieren in der Werbung, in der Arbeitsteilung und in der Familienpolitik nach wie vor traditionelle Rollenvorstellungen.

Traditionelle Geschlechterhierarchien und ›politisch unkorrekte‹ Formen von Weiblichkeit und Männlichkeit werden auf diese Weise einerseits ständig reproduziert, dürfen andererseits aber nicht gezeigt oder angesprochen werden, wo ein vorgeblich egalitärer Geschlechterdiskurs als Wertmaßstab gilt.[14] Dieses Nebeneinander produziert und tabuisiert die Wünsche nach Dominanz, Unterwerfung, Emanzipation und Subversion. Darunter fallen neben Unterwerfungsritualen auch Artikulationen von Geschlecht, deren Sexualisierung zwar elementarer Bestandteil ihrer Herrschaftsstrategie ist, aber nicht öffentlich thematisiert werden darf, wie z.B. in der Armee oder in Arbeitsverhältnissen.[15] So argumentieren auch Langdridge und Butt:

»Sadomasochistic sex play may therefore highlight and challenge structural inequalities based on dominance and submission. The story of S/M produces resistance as it makes visible previously invisible institutionalized power inequalities.« (Langdridge/Butt 2004: 48)

Die Überaffirmation von Geschlechterklischees scheint zunächst keine Tabuverletzung darzustellen, hat aber in der Öffentlichkeit einen Irritationswert, weil sie Hierarchien theatralisch bestätigt, deren Affirmation sich sonst eher stillschweigend vollzieht. So problematisiert ein Diskussionsteilnehmer sein Begehren nach einer traditionellen Geschlechterhierarchie und schränkt ein, dass er weibliche Unterwerfung nur vor dem Hintergrund grundsätzlicher Gleichheit genießen kann:

»Ich fühle mich wohl in einer Beziehung, in der eine selbstständige starke Frau sich meinen Wünschen, meinen Vorstellungen unterwirft, in traditioneller Weise mit mir lebt und genießt, in bestimmten Bereichen von mir fremdbestimmt zu werden, und

14 Dies trifft insbesondere auf bildungsnahe Schichten zu, deren Vertreter_innen in meinem Sample sowie in den geläufigen Szene-Diskursen vorherrschen.

15 Um den Aufwand sichtbar zu machen, der zur Herstellung und Reproduktion sexualisierter Subjektpositionen nötig ist, um in Arbeitsverhältnissen zu funktionieren, haben Pauline Boudry, Brigitta Kuster und Renate Lorenz (Boudry/Kuster/Lorenz 2007) den Begriff der »sexuellen Arbeit« entwickelt.

sich damit wohlfühlt. […] Das heißt also, ich will kein kleines Mädchen haben, das mich nur anhimmelt.«

Rollenkonflikte, die sich aus unterschiedlichen und widersprüchlichen geschlechtlichen Anrufungen ergeben, werden in den SM-Inszenierungen aufgeführt und durchgearbeitet. So weisen einige meiner Gesprächspartnerinnen auf die grundsätzliche Unterschiedlichkeit und schwierige Vereinbarkeit ihrer Rollen im Berufs- und privaten bzw. subkulturellen SM-Leben hin. Eine Diskutantin bezeichnet SM in dieser Hinsicht als ihren »Ausgleichssport«. In einer Gruppendiskussion betonten mehrere heterosexuelle Frauen, die im Beruf in leitender Stellung und im Privaten submissiv sind, wie wichtig und schwierig der Rollenwechsel für sie ist. Eine lesbische Frau beschrieb wiederum den Gegensatz zwischen der altruistischen Rolle im Pflegeberuf und der hedonistischen, ichbezogenen Rolle im SM.

Die subkulturellen Akteur_innen erleben SM als ein notwendiges und angenehmes Gegengewicht zu ihrer Alltagsidentität und betonen, dass SM ihnen gestattet, sonst latente oder tabuisierte Persönlichkeitsanteile auszuleben und damit nicht abzuspalten, sondern zu integrieren. Zum Beispiel äußert sich eine devote SMerin: »Ich, die ich sonst die Starke bin, im Job eher die Bestimmerin und die sagt, wo es langgeht – zuhause bin ich in Anführungsstrichen ›ganz anders‹.« Die Definition und Unterscheidung verschiedener Rollen vermittelt hier zwischen konkurrierenden Rollenerwartungen, indem ihnen jeweils unterschiedliche Sphären zugewiesen werden, in denen sie authentisch beheimatet sind.

Sadomasochistische Rollenspiele spiegeln damit die wachsende gesellschaftliche Bedeutung der Fähigkeit zum Rollenwechsel und zur Toleranz von Rollenkonflikten wider. Sie üben diese Kompetenz ein und arbeiten sich an dem daraus entstehenden Leistungsdruck ab. Wenn man in diesem Zusammenhang von einer Authentizität des Selbst – also einem Ort, an dem das Selbst unmittelbar bei sich und damit echt ist – sprechen kann, so liegt diese gerade im widersprüchlichen Verhältnis zwischen Alltags- und SM-Rolle. Häufig helfen bestimmte Rituale, den Rollenwechsel zu erleichtern.[16] Probleme bereitet dabei oft, dass auch im Wechsel von der Alltags- zur SM-Rolle das Leistungsideal, eine Rolle perfekt auszufüllen, aufrechterhalten wird, ohne dass der Normdruck selbst vermindert würde. Die postmoderne Verabschiedung von Authentizität scheint das Selbst hingegen von der Integrationszumutung diskrepanter und überdeterminierter Rollenvorgaben zu entlasten. Das Verhältnis, das sadomasochistische Rollenspiele zu dieser Vorstellung einnehmen, ist widersprüchlich: Einerseits inszenieren sie die Vorstellung

16 So berichten einige von Ritualen der Begrüßung oder vom ritualisierten Anlegen bestimmter Kleidung.

souveräner Aushandelbarkeit und Verfügbarkeit über eine beliebig ausweitbare Rollenpluralität. Sie stellen aus, dass ihre Substanz allein in ihrer Performativität besteht, indem sie unterschiedliche und einander entgegengesetzte Rollen an- und ablegen. Andererseits belegen die Gruppendiskussionen, dass ein hoher Reflexionsaufwand betrieben wird, um subkulturelles Rollenhandeln und Alltagshandeln am Ende doch zu integrieren und in ein kohärentes Selbstbild einzubauen.

## 4. Subkulturelle Bearbeitungen von Geschlechtertabus

SM ist mehr als der zwar adäquate, aber dennoch ›hilflose‹ Ausdruck von Paradoxien der Geschlechterordnung. Denn Geschlechternormen können in der SM-Szene nicht nur zitiert, sondern auch bearbeitet und verschoben werden. Beispielsweise können sadomasochistische Rollenspiele Settings entwerfen, in denen das Verfehlen einer Norm lustvoll besetzt wird oder dialektisch in die Erfüllung einer anderen Norm umschlägt. Zum Beispiel lassen sich Männer bei der sogenannten »forced feminisation« in eine Frauenrolle zwingen und genießen das Verfehlen von Weiblichkeitsnormen als masochistische Lust an der Demütigung ihrer männlichen Geschlechtsidentität. Die Wirkmächtigkeit einzelner Geschlechternormen kann also zeitweise verstärkt oder suspendiert werden (z.B. der Kohärenzzwang der Geschlechtsidentität oder die Koppelung der biologischen Ausstattung an bestimmte Geschlechterrollen). Das Aufsuchen der durch die normative Verwerfung bezeichneten Tabuzone (durch Unfähigkeit, Disziplinlosigkeit, unzureichende Verkörperung der normativen Anforderungen) kann sich mit einer Zerstörung und anschließenden verheißungsvollen Neubegründung der Spiel-Persönlichkeit verbinden. So kann es auch zu einer Bestätigung der Norm kommen, wenn das sadomasochistische Spiel erlaubt, sich trotz einer Krisensituation als normgerecht und liebenswert zu erfahren (z.B. ein ›richtiger‹ Mann, eine ›richtige‹ Frau zu sein, was immer das in dem jeweiligen Kontext heißen mag). Innerhalb der schwulen Subkultur spielte SM-Sexualität eine entscheidende Rolle bei der Aneignung von vormals Heterosexuellen vorbehaltener Männlichkeit (vgl. Woltersdorff 2007). Ein weißer schwuler Diskussionsteilnehmer glaubt Analogien zwischen seiner SM-Praxis und indigenen Mannbarkeitsritualen zu erkennen:

»[I]ch weiß, dass diese Mannbarkeitsriten total viel Fantasien ausgelöst haben. Die wurden mit so Ruten geschlagen, bis nichts mehr von der Rute, bis nur noch so'n kleines Stümmelchen übrig war, das bekamen sie dann als Trophäe um den Hals. Das fand ich klasse!«

In allen Fällen beteiligen sich die Akteur_innen an einer spielerischen Neuaushandlung der Stellung der Einzelnen gegenüber den Geschlechternormen. Anfechtungen gegen die obszöne Seite der Macht können also genau auf dieser Ebene ansetzen. Sie müssen es auch, da sie dem Bewusstsein entzogen sind und nur durch ein Verlernen vergeschlechtlichter Praktiken des Herrschens und Beherrschtwerdens an und mit dem Körper vollzogen werden können. Es wäre zu fragen, ob subkulturelle sadomasochistische Praktiken eine solche Form körperlichen Verlernens darstellen.

Dies zeigt sich bei der Entfaltung nicht-heteronormativer Formen sexueller und geschlechtlicher Identitäten, deren Sichtbarkeit und Intelligibilität im öffentlichen Raum infrage steht, wie queere, transsexuelle und transgender Identitäten (vgl. Bauer 2005). Darunter fallen zum Beispiel Cross-Dressing, Männer ohne Penis, Frauen ohne Brüste, Männer, die sich penetrieren lassen, aggressive und dominante Frauen. Die Transgender-Aktivistin Kate Bornstein zieht Parallelen zwischen SM und Geschlechterperformativität:

»Sadomasochism intersects with gender at the point of performance. We perform our identities, which include gender, and we perform our relationships, which include sex. Transgender is simply identity more consciously performed on the infrequently used playing field of gender. S/M is simply a relationship more consciously performed within the forbidden arena of power.« (Bornstein 1994: 124)

Insbesondere für Menschen, die Lust haben, mit ihrer Geschlechtsidentität zu experimentieren, ist das von großer Bedeutung, sei es, um eine im Alltag eindeutige Identität zu veruneindeutigen oder um eine im Alltag uneindeutige zu stabilisieren. So beobachtet eine Transgender-Person in einer der Gruppendiskussionen:

»Also sich kleiden und Fetisch, das ist schon so'n Ding. Das geht sehr stark in diese Transgender-Geschichte. Ja, das ist schon auch ein Raum gewesen, wo das für mich möglich war. Das war sehr gut, weil so im Öffentlichen ist das halt immer irgendwie doof, weil rahmensprengend, unerlaubt und blöd, und im SM-Club ist das irgendwie rahmenfüllend erlaubt, weil es zum Rahmen gehört […].«

Auch Susan Stryker betont die Bedeutung von SM für ihre transgeschlechtliche Identitätsentwicklung:

»I found another set of technologies in the radical-sexuality underground that allowed me to enact my sense of self intelligibility – gaff and gauntlet rather than scalpel and syringe. In dungeons and drag bars I discovered both a performative space for realizing my psychical identifications and an audience that understood and appreciated the performance.« (Stryker 1998: 150)

Selbstverständlich sind die Geschlechterverhältnisse dadurch noch nicht außer Kraft gesetzt. Das zeigt sich schon allein darin, dass männliche und weibliche SM-Rollen mit bestimmten Handlungsstilen korrespondieren. Wer sich im SM-Spiel dazu entschließt, ein Mann zu sein, verbindet damit bestimmte Handlungsoptionen, die er/sie in einer weiblichen Rolle nicht hätte. Außerdem zeigt sich auch an der Häufigkeit bestimmter Handlungsstile, dass die realen Geschlechterverhältnisse die SM-Spiele beeinflussen.[17] So sind in der Hetero-SM-Szene Konstellationen, in denen Männer Frauen dominieren, deutlich häufiger sichtbar als andere. Schließlich produziert die SM-Szene wiederum ihre eigenen Normen und tabuisiert damit ebenfalls bestimmte geschlechtliche Ausdrucksformen. Diese Normen unterscheiden sich innerhalb der verschiedenen Szenen. So schließt die schwule SM-Szene Transgender-Verkörperungen aus oder zwingt sie, als anatomisch *und* sozial männlich durchzugehen, während die Hetero-SM-Szene die Penetration von Männern durch Frauen marginalisiert.

Individuelle Taktiken, normative Anrufungen zu verarbeiten, sind nur sehr eingeschränkt in der Lage, Geschlechternormen außerhalb des engen Geltungsbereiches der Subkultur zu verändern und Tabus aufzuheben. Selbst wenn es in der Subkultur gelingt, sich eine authentische Geschlechtsidentität zu erarbeiten, die heteronormativen Anforderungen zuwiderläuft (zum Beispiel als biologische Frau eine männliche Identität zu entwickeln), garantiert das nicht, dass diese Authentizität auch im Alltag anerkannt wird. Sexuelle Codierungen werden in der Öffentlichkeit meist unsichtbar. SM-Schwulen und Transgender-Boys wird ihre Männlichkeit außerhalb der Subkultur aberkannt. Dominas sind vor geschlechtsspezifischer Herabwürdigung nicht geschützt. Ob der subkulturelle Ausbruch die Tabuisierungen bestimmter Geschlechterperformanzen langfristig untergräbt oder stabilisiert, kann daher wohl nur von Fall zu Fall entschieden werden. Ein Blick auf die SM-Szene und die Skandale und Schaulust, die sie in der Öffentlichkeit erregt, vermag jedoch immerhin Auskunft zu geben über die Tabus von Geschlecht und Geschlecht als Tabu. Indem sadomasochistische Subkulturen die libidinöse Verfallenheit an Tabus, die die Geschlechterverhältnisse regulieren, vorführen und die schwierige Verquickung von Beharrungs- und Überschreitungswünschen aufzeigen, machen sie diese zugleich bearbeitbar. Dabei veranschaulichen sie die begrenzte Reichweite einer Politisierung der Lust durch Gebote oder Verbote, weil diese immer Lust auf ihre Übertretung machen, und werfen die Frage auf, mit welchen alternativen Strategien sich lustvoll Besetzungen verschieben lassen, die Herrschaftsverhältnisse stabilisieren.

17 Dies gilt auch für andere Herrschaftskategorien wie *race* und Klasse.

## Literatur

Ahrens, Sönke (2006): »Die paradoxale Grundstruktur des Sadomasochismus«. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 4, S. 279-294.

Bauer, Robin (2005): »When Gender Becomes Sane, Safe and Consensual. Gender Play as a Queer BDSM Practice«. In: Elahe Haschemi Yekani/Beatrice Michaelis (Hg.), *Quer durch die Geisteswissenschaften. Perspektiven der Queer Theory.* Berlin: Querverlag, S. 73-86.

Bauer, Robin (2007): »›Daddy liebt seinen Jungen‹. Begehrenswerte Männlichkeiten in Daddy/Boy-Rollenspielen queerer BDSM-Kontexte«. In: Ders. et al. (Hg.), *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg: MännerschwarmSkript, S. 168-178.

Benjamin, Jessica ([1983] 1989): »Herrschaft – Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung«. In: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 511-538.

Bornstein, Kate (1994): *Gender Outlaw. On Men, Women, and the Rest of Us*. New York: Routledge.

Boudry, Pauline/Kuster, Brigitta/Lorenz, Renate (Hg.) (2007): *Sexuell arbeiten. Eine Queere Perspektive auf Heterosexualität, Arbeit und Zuhause*. Berlin: b_books.

Butler, Judith ([1997] 2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp .

Califia, Pat (1994): *Public Sex. The Culture of Radical Sex*. San Francisco: Cleis Press.

Chancer, Lynn S. (1992): *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness*. New Brunswick/NJ: Rutgers University Press.

Dannecker, Martin (1992): »Die Lust am Verbot«. In: Ders. (Hg.), *Das Drama der Sexualität.* Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, S. 26-34.

Elb, Norbert (2006): *SM-Sexualität. Selbstorganisation einer sexuellen Subkultur*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Foucault, Michel ([1975] 1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel ([1976] 1983): *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Goffman, Erving ([1974] 1996): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Herrmann, Steffen Kitty (2003): »Performing the Gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung«. In: *arranca!* 28, S. 22-26.

Institut für Sozialforschung ([1950] 1953): *Der autoritäre Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil*. Amsterdam: de Munter.

Joshi, Sam (2003): »›Watcha Gonna Do when they Cum all Over you?‹ What Police Themes in Male Erotic Video Reveal about (Leather) Sexual Subjectivity«. In: *Sexualities* 6/3-4, S. 325-342.

Langdridge, Darren/Butt, Trevor (2004): »A Hermeneutic Phenomenological Investigation of the Construction of Sadomasochistic Identities«. In: *Sexualities* 7/1, S. 31-53.

Linden, Robin Ruth u.a. (1982): *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*. East Palo Alto: Frog in the Well.

Loos, Peter/Schäffer, Burkhard (2001): *Das Gruppendiskussionsverfahren: theoretische Grundlagen und empirische Anwendung*. Opladen: Leske + Budrich.

Lorey, Isabell (2005): »Die Wiederkehr des Verdrängten am Beispiel des Ekels. Zum Betrachten der Bilder aus Abu Ghraib«. In: *PROKLA* 139, S. 307-314.

Pronger, Brian (1990): *The Arena of Masculinity: Sports, Homosexuality and the Meaning of Sex*. New York: St. Martin's Press.

Rehberg, Peter (2007): »›Homoskin‹ – weder Dramaqueen noch Klon«. In: Robin Bauer et al. (Hg.), *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg: MännerschwarmSkript, S. 121-134.

Savran, David (1998): *Taking it like a Man: White Masculinity, Masochism and Contemporary American Culture*. Princeton/NJ: Princeton University Press.

Stryker, Susan (1998): »The Transgender Issue: An Introduction«. In: *GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies* 4/2, S. 145-158.

Taylor, Gary W./Ussher, Jane M. (2001): »Making Sense of S&M: A Discourse Analytic Account«. In: *Sexualities* 4/3, S. 293-314.

Weiss, Margot D. (2006): »Mainstreaming Kink. The Politics of BDSM Representation in U. S. Popular Media«. In: Peggy J. Kleinplatz/Charles Moser (Hg.), *Sadomasochism: Powerful Pleasures*. New York: Harrington Park Press, S. 103-132.

Wetzstein, Thomas A. et al. (1993): *Sadomasochismus. Szenen und Rituale*. Reinbek/Hamburg: Rowohlt.

Woltersdorff, Volker (2007): »›I Want to Be a Macho Man.‹ Schwule Diskurse über die Aneignung von Männlichkeit in der Fetisch- und SM-Szene«. In: Robin Bauer et al. (Hg.), *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg: MännerschwarmSkript, S. 107-120.

## Filme

Scorpio Rising, 1963, Kenneth Anger.
Skinflick, 1999, Bruce LaBruce.
Secretary, 2002, Steven Shainberg.

# VERSCHWEIGEN UND VERSCHIEBEN

# Sciences/Silences – Die Naturen und Sprachen der ›Sodomie‹ in Petrus' von Abano *Problemata*-Kommentar*

JOAN CADDEN

## Ursprünge und Bedeutungen des Schweigens

Während die mittelalterliche Medizin und Naturphilosophie sehr beredt zur Anatomie, Physiologie und Psychologie des heterosexuellen Koitus und dem mit ihm assoziierten Begehren und Genuss sprachen, schwiegen sie überwiegend zu den Gefühlen und Kontakten zwischen Frauen und zwischen Männern. Die Ergebnisse der jüngsten Forschung erinnern uns jedoch daran, dass historisches Schweigen oftmals aus unserer Unfähigkeit, bestimmte Fragen zu stellen – aus unseren eigenen Tabus – resultiert. Jetzt, da die Geschichte der Sexualität ein akzeptiertes, ja modisches, Thema geworden ist, gelangen entsprechende Texte langsam ans Licht.[1] Zu diesen Texten gehört ein Abschnitt aus Petrus' von Abano Kommentar zu Aristoteles' *Problemata*[2] aus dem frü-

---

* Ich bin Monica Green und Pamela Scully dankbar für ihre Hinweise, die diesen Aufsatz entscheidend gestärkt haben, und dem *Kenyon College* für die Unterstützung meiner Forschungen
Ich danke Beatrice Michaelis für ihre sorgfältige und kluge Übersetzung.
Anmerkung der Übersetzerin: Dieser Aufsatz erschien zuerst auf Englisch in: Lochrie, Karma/McCracken, Peggy/Schultz, James A. (Hg.) (1997): *Constructing Medieval Sexuality*. Medieval Cultures, Bd. 11. Minneapolis/MN/London: University of Minnesota Press unter dem Titel »Sciences/Silences: The Natures and Languages of ›Sodomy‹ in Peter of Abano's *Problemata* Commentary«, S. 40-57. Copyright 1997 by the Regents of the *University of Minnesota*.

1 Die umfangreichste Übersicht sowohl zum Schweigen als auch zu den entsprechenden Texten bieten Jacquart/Thomasset (1988: besonders 155-172).

2 Vgl. Petrus von Abano (1475). Da dieser Edition die Paginierung fehlt, folge ich den Signaturen der Ausgabe der *Pierpont Morgan Library* (PML 33108; ChL

hen 14. Jahrhundert. Nichtsdestotrotz gibt es nur wenige und fragmentarische Hinweise: moderne Nachlässigkeit erklärt nur zum Teil die Begrenzungen unseres Wissens.

Eine zweite Quelle des Schweigens wohnt der Vergangenheit selbst inne. Mark Jordan (Jordan 1997a) hat im Zusammenhang mit Ethik und Theologie gezeigt, dass die ›Sodomie‹, wie Thomas von Aquin sie auslegte, als etwas Unaussprechliches gekennzeichnet war; einige medizinische Autoren, deren Ansichten über eine zulässige Sprache nicht vollständig von jenen ihrer gelehrten Zeitgenossen abwichen (vgl. Cadden 1986), fanden Gründe, die Angelegenheit in einem verurteilenden Ton zu umgehen:

»It would be possible […] to relate several types of sodomite coitus, which men and women abusively indulge in, and establish between them comparisons on their advantages and disadvantages, but I judge it better to keep silence, so that human nature, inclined towards evil and towards the exercise of new lusts, may not attempt, on hearing them, to put them into practice, and thus prejudice one's honor and one's soul.« (Jacques Despars, zitiert in Jacquart/Thomasset 1988: 159)[3]

Die Worte Jacques Despars', eines medizinischen Kommentators des 15. Jahrhunderts, deuten ein Set ideologischer Gründe an, aus welchen ein Naturforscher diese Themen übergeht. Er macht auf seine Auslassung aufmerksam und unterstreicht so das Bewusstsein seines Publikums darüber, was angemessen und schicklich ist; er stellt die Vermeidung moralischen und spirituellen Schadens über die Vermittlung medizinischen Wissens.

Die offenbare Ansteckungsgefahr solcher Impulse stellt nicht die einzige Ursache für die Zurückhaltung dar. Despars kommentiert Avicennas *Canon medicinae*, einen arabischen Text, der im 12. Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde und alsbald einen bedeutenden Platz im medizinischen Curriculum einnahm (vgl. Jacquart 1985). Avicenna erwähnt Männer, die es gewöhnt sind, dass sich andere Männer auf sie werfen – und deren Zustand der die Bezeichnung *al-liwat* gibt, welche mit *halubuathi*, *halubnathi* oder *alguagi* eher ins Lateinische transliteriert als übersetzt wurde.[4] Er sagt, dass es tö-

1265). Dort erscheint der Text auf fol. h4ra-rb, der Kommentar auf fols. h4rb-6ra. Ich habe den Text dieser Edition mit den Lesarten folgender Ausgaben ergänzt: Venedig 1482 und Venedig 1501, auf die im Folgenden mit dem jeweiligen Jahr referiert wird. Zu Petrus vgl. Paschetto (1984); Ferrari (1915); Thorndike (1923: 2:874-947) und Norpoth (1930). Zum *Problemata*-Kommentar vgl. Siraisi (1970). Ich danke Nancy Siraisi dafür, mich auf diese Arbeit aufmerksam gemacht zu haben.

3 Jacques Despars. *Expositiones in librum tertium Canonis Avicenne*, Fen 20, Traktat 1, Kapitel 6, zitiert in Jacquart/Thomasset (1988: 159).

4 Jacquart/Thomasset (1988: 157) identifizieren das Arabische als *al-liwat*, das in Petrus' Schriften durch *halubuathi* transliteriert scheint (z.B. MS Cambridge, Peterhouse 79, fol. [32]ra). Dieses war zweifellos der Ursprung (aufgrund einer

richt sei, nach einer Heilung für diesen Zustand zu suchen, da »the origin of their disease is meditative, not natural«.[5] Westliche Leser, unter ihnen Despars, gaben »meditative« einen moralischen und religiösen Anstrich – »sodomite«, »evil«, »lust« –, um zu suggerieren, dass der Gegenstand außerhalb der disziplinären Grenzen der Medizin lag. In Verbindung mit Thomas' von Aquin Implikation, dass er nicht in den Bereich der Ethik gehörte (vgl. Jordan 1997a und Jordan 1997b: 150), verweisen diese fremde Bezeichnung und dieser systematische Ausschluss auf ein zusammenhängendes, wenn nicht gar unüberbrückbares Schweigen, das seinen Ausgang von den mittelalterlichen Autoren selbst nimmt.

Angesichts dieser Hindernisse mag die Existenz des hier präsentierten Textes aus dem frühen 14. Jahrhundert, der das Begehren bestimmter Männer nach analer Stimulation diskutiert, Wissenschaftler/-innen ermutigen, die sich bemühen, eine unsichtbare Vergangenheit zu rekonstituieren. Doch obwohl es sich um Artefakte handelt, die im Rahmen einer solchen Suche authentisch sein mögen wie im Falle von Petrus' von Abano Text, ist ihre Interpretation voller Schwierigkeiten, wie Mark Jordan zeigt. Daher wirft das Schweigen eine Reihe von epistemologischen Fragen auf, die zu den praktischen Grenzen unserer Forschung und den ideologischen Beschränkungen in mittelalterlichen Diskussionen hinzukommen. Ist es anachronistisch, von ›Homosexualität‹ als einem Konstrukt im Zusammenhang mit mittelalterlicher Medizin und Naturphilosophie zu sprechen? Haben ›Homosexuelle‹ im Mittelalter existiert, d.h. bezeichnete die mittelalterliche Kultur eine Person so bzw. verlieh

---

Verwechslung der Hasten, d.h. der senkrechten Striche, mit welchen die Buchstaben i, v, n, u, und m gezogen wurden) von *halubnathi* etc. (z.B. MS Paris, *Bibliothèque Nationale*, lat. 6540, fol. 64vb). Diese Lesart wiederum könnte die Form *aluminati* in der gedruckten Version von Avicennas *Liber canonis* (Venedig 1507: Paganinis, nachgedruckt 1964 Hildesheim: Georg Olms) erklären. Die erste Ausgabe von Petrus' von Abano Kommentar benutzt *alguagi*, für das ich keine Erklärung anbieten kann. Ich habe *halubuathi* verwendet, jene Version, die augenscheinlich dem Original am nächsten ist. Übersetzer aus dem Arabischen griffen oft auf Transliterationen zurück, wenn die arabische Bedeutung unklar war oder kein passendes lateinisches Äquivalent existierte. In diesem Fall gab es mehrere Optionen, z.B. den Begriff *cinaedus* – wenngleich er ungenau und selbst eine Transliteration aus dem Griechischen war. Dennoch wurde er in klassischen lateinischen Texten eingesetzt, die im Mittelalter zirkulierten. Bartholomäus von Messina benutzte ihn in der lateinischen Übersetzung eines griechischen philosophischen Textes: Aristoteles. *Physionomonica* (inc. Quoniam et animae sequuntur corpora…). Vgl. Foerster (1893: 1:35, §21) und Jordan (1997b: 119).

5 Avicenna: *Liber canonis*. (1964: Buch 3, Fen 20, Traktat i, Kapitel 42, fol. 358ra). »Et stulti homines sunt qui volunt eos curare. Nam initium egritudinis eorum meditativum est non naturale«.
Anmerkung der Übersetzerin: Alle nachfolgenden englischen Übersetzungen lateinischer Textteile stammen von Joan Cadden.

sie einem Typus von Person eine Substanz, die mit deren Identitäten, Begehren und Verhalten verbunden ist?

Ebenso wie ihre theoretischen und politischen Dimensionen ist die empirische Dimension dieser Fragen wahrscheinlich kompliziert. Wenn beispielsweise auf der praktischen Ebene weltliche Frauen nur selten in der Lage waren, ihre heterosexuellen Pflichten zu umgehen und mittelalterliche medizinische Autoren die Lust von Frauen mit anderen Frauen nur als Nebeneffekt einer vorübergehenden und heilbaren Unzufriedenheit mit ihrem männlichen Partner verstanden, und wenn dagegen die Lust von Männern an Männern anderen, anhaltenden Ursachen zugeschrieben wurde, könnten wir daraus schließen, dass in gewissem Sinne ›schwule Männer‹ im Mittelalter existiert haben, ›lesbische Frauen‹ aber nicht (vgl. Jacquart/Thomasset 1988: 160).[6]

Auf ähnliche Weise würden, wenn männliche Autoren bestimmte Ängste über den männlichen Körper, Rationalität und Willen hegten – wie sie es im Falle nächtlicher Samenergüsse laut Dyan Elliott (1997) taten – ihre Formen des Schweigens und die Diskurse über gleichgeschlechtliche Beziehungen ohne Zweifel vergeschlechtlicht sein. Solche Effekte wären unabhängig von der Dominanz der männlichen Stimme in der lateinischen Aufzeichnung, auch wenn diese sie verstärkte (vgl. Jordan 1997a). Mehr noch: Belege deuten womöglich darauf hin, dass ein Konstrukt, welches einige Bereiche unserer Vorstellung von ›homosexuell‹ andeutet, in der Medizin präsent war, nicht aber im Recht oder der Literatur. Daher muss jede historische Erkenntnis, ob auf der Basis von Schweigen oder greifbarem Beleg, nicht nur im Kontext allgemeiner mittelalterlicher Mentalitäten und konzeptioneller Rahmen bewertet werden, sondern auch im Zusammenhang mit dem spezifischen kulturellen Ort, an dem er erzeugt wurde.

In der Tat verleiht Petrus von Abano den Anziehungskräften und Kontakten zwischen Männern einen klareren konzeptionellen Status, als dies Theologen oder Philosophen wie etwa Thomas von Aquin tun. Jedoch könnte nichts von dem, was Petrus sagt, vernünftigerweise dahingehend ausgelegt werden, dass es mit modernen Vorstellungen von ›Homosexualität‹ oder ›homosexueller Identität‹ korrespondiert. Dennoch naturalisiert Petrus die Neigungen und Verhaltensweisen, welche sowohl auf die mittelalterliche Idee von Sodomie als auch auf die moderne Vorstellung von homosexuellem Begehren deuten, indem er in der Sprache der Naturphilosophie spricht und zugleich eine umfangreiche wissenschaftliche Darlegung über die Lust (*appetite*) einiger Männer nach analer sexueller Stimulation bietet. In Bezug zu ersterer evoziert seine Darstellung die Sprache der Schuld; bezüglich letzterer bedient er sich der Sprache der Natur. Die Übereinstimmungen sind nur partiell: Zum Beispiel ist

6 Für ein Beispiel der historischen Spezifik medizinischer Lesarten von weiblicher Homoerotik vgl. Park (1997).

der besondere Fokus auf die Anatomie, Physiologie und Psychologie einer bestimmten sexuellen Praxis viel zu eng, um entweder die mittelalterlichen Doktrinen zur Sodomie oder die modernen Identitäten schwuler Männer zu umfassen. Nichtsdestotrotz erlaubt uns dieser sachliche Text zu überdenken, was wir der Theologie, dem Kanonischen Recht und den Bußbüchern über gelehrte mittelalterliche Meinungen zu sexuellen Beziehungen zwischen Männern oder (in viel geringerem Umfang) zwischen Frauen entnommen haben. Während dieser wissenschaftliche Text viele der Paradoxien, die Jordan in seiner Diskussion des Thomas von Aquin identifiziert hat, widerspiegelt, trennen seine Herstellung natürlicher Kategorien von Männern und seine einheitliche Erklärung männlichen Begehrens das medizinische Modell vom religiösen Fokus auf den Willen und das Individuum. Ebenso weisen Petrus' naturalistische Erklärungen auf die Schwierigkeit hin, die in der Behauptung, Homosexuelle hätten keine konzeptionelle Existenz in der Vormoderne gehabt, liegt. Der Text beantwortet nicht direkt Fragen der Moderne danach, ob ›Homosexuelle‹ nun ›existiert‹ haben oder nicht. Vielmehr dienen die Belege des Textes dazu, unsere Vorstellungen vom Umgang mittelalterlicher Intellektueller mit den dringlichen Aspekten ihrer Erfahrung zu erweitern und zu verkomplizieren.

## Die Stimme des Petrus von Abano

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts zählte Petrus von Abano zu den bekanntesten Autoren und Lehrern der Naturphilosophie und Medizin. Ursprünglich aus Norditalien stammend befand er sich in Paris, als er sein großes, einflussreiches *Conciliator* verfasste, ein enzyklopädisches Werk, das eine lange Liste medizinischer und wissenschaftlicher Fragen behandelte und löste, über welche die etablierten Autoritäten uneins waren. Petrus' Herangehensweise war durchgängig naturalistisch, insofern er auf die Anatomie oder Physiologie, auf die Elemente oder die Sterne blickte, um die Ursachen natürlicher Phänomene zu erklären.[7] Tatsächlich riefen die Einflüsse der himmlischen Körper auf die darunter liegende Erde sein besonderes Interesse hervor (vgl. Paschetto 1984: Kapitel 9; Federici Vescovini 1985; Thorndike 1923: 2:890-901; Thorndike 1944: 293-302). Dreimal geriet er mit der Inquisition in Schwierigkeiten: Möglicherweise schien den Autoritäten, dass seine Erweiterung des astrologischen Determinismus auf die heilige Geschichte oder, etwas allgemeiner, sei-

7 Zu Einzelheiten sowie Petrus' Einfluss hinsichtlich seiner Quellen, Methoden und seines Ansatzes zur wissenschaftlichen Erklärung, vgl. Paschetto (1984); Siraisi (1985); Randall (1961) und d'Alverny (1966).

ne Vorliebe für physikalische Erklärungen auf Angelegenheiten des Glaubens übergriffen.[8]

Petrus lehrte an der Universität von Paris, als er seinen Kommentar zu jenem Werk begann, das Aristoteles zugeordnet wurde und unter dem Titel *Problemata* bekannt war; er beendete den Kommentar 1310 in Padua, wo er im letzten Abschnitt seiner Karriere lehrte. Da dieses eine ausufernde Sammlung von die Natur betreffenden Fragen oder ›Problemen‹ war, die begleitet wurden von skizzenhaften Vorschlägen für wissenschaftliche Antworten, vermochte der Ton und Charakter des antiken Werkes eine Auseinandersetzung mit den unmittelbaren natürlichen Ursachen anzuregen und so auch Petrus' Interesse an den Mechanismen der physischen Welt zu verstärken. Teil Vier der *Problemata* beschäftigt sich mit einer Reihe von sexuellen Fragen wie z.B., ob Kahlköpfigkeit ein Symptom der Lust sei oder warum Melancholiker nach Geschlechtsverkehr verlangen.[9] Teil Vier, Problem 26, fragt nach Männern, die Geschlechtsverkehr mit anderen Männern genießen und schlägt einige Antworten vor, welche die Empfänglichkeit für anale Stimulation fokussieren.

Petrus' Verstoß gegen das vorherrschende Schweigen der Naturphilosophie zum Gegenstand sexueller Kontakte zwischen Männern könnte daher zum Teil auf die Präsenz dieses Themas in den klassischen Texten, die er kommentiert, zurückzuführen sein. Aber die Konventionen akademischer Erläuterungen verlangten keineswegs von ihm, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Wie Jacques Despars' offen ausweichende Behandlung der Passage bei Avicenna zeigt, gewährte die Form des Kommentars mittelalterlichen Autoren beachtliche Freiheiten. Ein später griechischer Kommentar zu den *Problemata*, den Petrus selbst ins Lateinische übersetzt hatte, lässt diese Passage (neben anderen) gar ganz aus.[10] Wie viele seiner Zeitgenossen übte Petrus selbst diese Freiheit, aufzunehmen, auszulassen, zu erweitern, abzuschweifen oder anderweitig seinen Text zu kontrollieren, aus. Darüber hinaus war er unbelastet von einer Ansammlung mittelalterlicher lateinischer Texttraditionen,

8 Spätmittelalterliche und moderne Autoren bieten verschiedene Darstellungen zum Inhalt der Beschuldigungen; vgl. Marangon (1984); Nardi (1920; 1921); Thorndike (1923: 2:938-947, Appendix 2; 1926: 338-43).

9 Aristoteles (1957-61: Buch 4, 1:132, 122), Probleme 30 und 18.

10 Petrus' lateinische Fassung des *Problemata*-Kommentars, der Alexander von Aphrodisias zugeschrieben wird, ist in wenigstens zwei Handschriften erhalten geblieben: Vatikan, reg. suev. 747, fols. 62r-104r, und Madrid, Escorial, *La Real Biblioteca*, f-I-11, fols. 31-42. Vatikan lat. 2174, die ich nicht gesehen habe, enthält einen Text, bei dem es sich entweder um den Alexander-Kommentar oder einfach um Bartholomaeus' von Messina lateinische Übersetzung des aristotelischen Textes handeln könnte. Vgl. auch Alexander von Aphrodisias (1501).

denn sein Kommentar zu den *Problemata* scheint der erste auf Latein produzierte gewesen zu sein.

Um zu verstehen, wie Petrus seine Autorität darin etablierte, eine wissenschaftliche Darlegung zu bieten, wo Jacques Despars und andere sich weigerten, dies zu tun, sind drei Aspekte von besonderer Bedeutung: (1) seine Praxis, den Gegenstand zu normalisieren, indem er akzeptierte Autoritäten zitierte und konventionelle scholastische Methoden benutzte, um das Thema mit dem Bekannten und Verbreiteten zu vergleichen und in Verbindung zu bringen; (2) seine fortwährende Anwendung naturalistischer Erläuterungen auf anatomischer, physiologischer und psychologischer Ebene; und (3) sein ausweichender und wechselhafter Gebrauch von Sprache, besonders in Bezug auf Namen für die Typen von Männern, die er diskutiert. Er verwendet diese Strategien von Beginn an, noch bevor er es zulässt, dass die kontroverse Natur seines Gegenstandes ans Tageslicht kommt.

## Der erste Schachzug: Die Normalisierung des Unausgesprochenen

Ungefähr das erste Viertel des Kommentars zu Problem 26 ist eine Übung in Schweigen.[11] Der antike Text fragt nach dem sexuellen Genuss bei Männern. Der Wortlaut legt nahe, dass es sich um analen Verkehr mit dem Penis handelt und am Ende seines Kommentars liest Petrus Aristoteles explizit in diesem Sinne. Am Beginn seiner Abhandlung allerdings wählt er eine vagere und weniger wahrscheinliche Lesart, nach der Aristoteles fragt, warum einige Menschen »such as women or those analogous to them« Lust aus dem Verkehr ziehen.[12] Diese Bewegung erlaubt es ihm, sexuelle Marginalität anzudeuten, ohne sich den Einzelheiten auszusetzen. Die Charakterisierung von Männern, die als »analogous to women« diskutiert werden, erweist sich als sowohl nützlich wie inadäquat für Petrus' Aufgabe; sie bereitet auch auf die wichtige Dimension seiner späteren ethischen Argumente vor, die den in Frage stehenden Männern einen gewissen Schutz vor Schmach bieten. Zugleich lenkt die Vagheit des einleitenden Abschnitts die Diskussion von einer bestimmten Gruppe Männer ab. So erlaubt ihm dieser Abschnitt, alle Vorteile aus Aristoteles' allgemeiner Erklärung für sexuelles Begehren als einem zweckorientierten und verstehbaren natürlichen Phänomen zu ziehen.

Der aristotelische Text beginnt seine Vermutungen zu ungeordneten sexuellen Impulsen mit einer kurzen Andeutung jenes Musters, nach welchem physiologische Überflüsse vom Körper produziert und in ihren entsprechen-

11 Petrus (1475: fol. h4rb-va).

12 Petrus (1475: fol. h4rb): »Quare est quod gaudent sive delectantur illi cum quibus actus coytus pagitur ut mulieres aut proportionati eis«.

den anatomischen Behältern gesammelt werden. Petrus macht sich die Gelegenheit zunutze, einen generellen Bericht über männliche sexuelle Reaktion zu geben: den Aufbau von Überflüssen, die Ansammlung von Geist oder Wind, die Lust, welche mit dem Ausstoß dessen einhergeht, was in seinen natürlichen Platz der Entleerung ausgestoßen werden muss, und das anschließende Gefühl von Harmonie. Er erlaubt sich eine Digression, um eine offensichtliche Antwort auf eine einfache Frage über den Text zu liefern, und hält inne, um in konventionellen Begriffen eine Frage zu behandeln, die seinem Publikum von Kommentaren zu einem anderen Werk Aristoteles' her bekannt gewesen sein dürfte: Warum der Ausstoß von Samenflüssigkeit lustvoller ist als der Ausstoß anderer physiologischer Überflüsse.[13] Im Verlaufe dieser Übung versäumt Petrus es dezidiert nicht, eine ganze Reihe von Arbeiten zu zitieren, deren medizinische Autorität über jeden Zweifel erhaben ist: Avicennas *Canon medicinae*, Galens Traktat über den Gebrauch der Körperteile und ein Kommentar von Ali ibn Abbas zu Galens Arbeit *Ars medica*. Zudem referiert er auf Aristoteles' *Ethik* bezüglich der Beziehung zwischen Lust und guten Dingen.

Petrus hat bis hierher eine Standardschilderung männlicher sexueller Reaktion gegeben; er hat einige Autoritäten angeführt, und er hat nichts Kontroverses gesagt. Tatsächlich ist seine einzige – und dabei recht verdeckte – Andeutung zum zentralen Gegenstand des Problems die Referenz auf »women and men who are analogous to them.« Dennoch hat er Bemerkenswertes vollbracht: Erstens hat er seinen meisterlichen Umgang mit den Quellen und Methoden der scholastischen Philosophie und Medizin bewiesen; zweitens hat er den naturalistischen Ton etabliert, den er für den restlichen Kommentar gebrauchen wird, und schließlich hat er jene Elemente der Argumentation eingeführt, denen er folgen wird, einschließlich der anatomischen und physiologischen Mechanismen von Begehren und Lust. Er hat all dies getan, ohne auch nur einmal heterosexuellen Geschlechtsverkehr explizit zu erwähnen und mit lediglich einer indirekten Erwähnung von Fortpflanzung. Vielmehr konzentriert er sich auf die Prozesse des Aufbaus und der Freisetzung von Samenflüssigkeit im Mann. Im Gegensatz zum Aquinaten, für den die letztendliche Ursache sexuellen Begehrens und Vergnügens eindeutig in der Reproduktion lag, hielten Petrus und seine medizinischen Kollegen in ihrer Teleologie die individuelle Gesundheit für mindestens genauso wichtig wie die Fortdauer der Spezies (vgl. Jordan 1997a; Cadden 1993: 145-150, 271-277; Elliott 1997).

13 Vgl. Albertus Magnus (1955: Buch 5, Frage 3, 153-155).

## Natürlich/Unnatürlich von Geburt

Über diesem Monument aus Respektabilität und Finesse lauert das Gespenst des ›Problems ohne Namen‹, welchem sich Petrus jetzt zuwendet, indem er mit der Frage eröffnet, warum einige Männer Lust daraus ziehen, sowohl zu ›handeln‹ (*acting*) als auch ›behandelt zu werden‹ (*being acted upon*), während andere Lust nur aus dem Behandeltwerden gewinnen. Da Aktivität ein zentrales Merkmal des männlichen Prinzips ist, braucht es für Männer, die nur die ›aktive‹ Rolle genießen, keine besondere Erklärung. Der Gegenstand ist hier sehr begrenzt: männliche Empfänglichkeit für anale Stimulation. Indem er einige Andeutungen des aristotelischen Textes modifiziert und eine Position bezieht, die Avicenna abgelehnt hatte,[14] erläutert Petrus, dass bei einigen, die nur die ›passive‹ Rolle erfreut, die Ursache anatomisch ist: Die Poren und Gänge, die auf natürliche Weise die Samenflüssigkeit und den Geist in den Penis leiten würden, sind deformiert, blockiert oder unterbrochen. Genauso wie bei erblindeten Menschen die Flüssigkeiten, welche mit der Sehkraft verbunden werden, das Auge nicht erreichen, gelangt bei diesen Männern die Samenflüssigkeit nicht an ihr Ziel im Penis. Stattdessen sammelt sie sich am Grund des Penis oder um den Anus herum. Die Ursache dafür könnte anatomisch sein, sich aber physiologisch manifestieren, wie es z.B. bei effeminierten Männern geschieht, die kleine, schwache Testikel haben, oder bei Eunuchen, die gar keine Hoden haben und deren Komplexion (Säftemischung) daher so kalt ist, dass sie auf die Natur und das Verhalten von Frauen reduziert sind. Petrus hat die Nomen »Eunuchen« und »Effeminierte« aus dem Text gezogen, Wörter, die sicher nicht wertneutral sind, vor allem in Anbetracht des Vergleiches mit Blindheit und des Kontrastes zwischen blockierten und natürlichen Wegen. So beginnt also die Assoziation von analer Stimulation mit sexueller Irregularität und Defekt. Nichtsdestotrotz ist ihre Bedeutung eingegrenzt. Eunuchen und Effeminierte mögen die anatomischen Züge und deren Symptome zeigen, aber sie sind nur einige unter den derart betroffenen Männern. An anderer Stelle benutzt Petrus diese beiden Gruppen weder als Bezeichnungen noch als Beschreibungen, sondern lediglich als heuristische Beispiele. Während der aristotelische Text Effeminiertheit mit verstopften Poren in Verbindung bringt, weigert sich Petrus' Kommentar, dessen Formulierung »the acts and mores of women« zu explizieren.[15] Darüber hinaus rufen die Begriffe hier nicht das Vokabular von Schuld und Sünde auf – ganz unabhängig davon, welche anderen Implikationen »Eunuch« und »Effeminierter« tragen mögen, einschließlich des Evozierens von weiblichem Verhalten –, sondern deuten eher auf spezifische körperliche Zustände. Das von Petrus kreier-

14 Aristoteles (1957-61: 4.26.879b5-9); Avicenna: *Canon medicinae*. In: (1964: Buch 3, Traktat 2, Fen 20, Kapitel 42, fol. 358ra).

15 Aristoteles (1957-61: 4.26.879b26-30); Petrus (1475: fol. h5rb).

te anatomische Bild und die Rhetorik, welche er verwendet, verwischen zwar Geschlechtergrenzen, um die problematische Seite dieser sexuellen Neigungen herauszustellen. Sie vermeiden aber zugleich jene radikale Verwirrung von Geschlecht, die Dyan Elliott im Kontext der theologischen Beschäftigung mit nächtlichen Pollutionen festgestellt hat (vgl. Elliott 1997).

Die Erläuterung zu den Vorgängen bei jenen, die sowohl die ›aktive‹ als auch die ›passive‹ Rolle genießen, ist eine Variation der gleichen anatomischen und physiologischen Anordnung: Die Wege dieser Männer sind nicht vollständig blockiert, so dass sich Samenflüssigkeit ansammeln und durch den Penis wie auch um den Anus herum ausgestoßen werden kann. Im Ergebnis begehren jene mit entweder teilweiser oder gänzlicher Verstopfung der Durchgänge durch die Ansammlung von aller und einiger Samenflüssigkeit den Ausstoß, der durch das Reiben um den Anus erreicht werden kann und wo feiner Geist und sogar etwas vom Sperma durch die Poren ausgeschieden werden könnte.[16]

Die Unterscheidung in aktiv/passiv war kulturell weit verbreitet; sie hallte wider in den Bußbüchern und Polemiken wie auch in der aristotelischen Metaphysik. Der von Petrus kommentierte Text legt sie direkt dar (vgl. Häring 1978; Baldwin 1994: 46-47). Daher ist es umso überraschender, dass Petrus von Abano diesen Punkt zugunsten einer für ihn viel dringenderen Frage im Text ignoriert: Ist die Empfänglichkeit für anale Stimulation natürlich und wenn ja, in welchem Sinne? Er widmet den Rest des Kommentars zu Problem 26 den natürlichen Ursachen für das Begehren einiger Männer, um den Anus herum gerieben zu werden.

Auf sehr allgemeiner Ebene sind »these men« (*illi*) oder »such men« (*tales*), wie Petrus sie wiederholt und ausweichend bezeichnet, nicht im Einklang mit der Natur. Er sagt beispielsweise, dass ihre Poren »are not naturally formed«[17] und dass »in them little or no [spermatic] moisture is evacuated or expelled from the place in which it is expelled in those who have those pores naturally and according to nature«.[18] Er sagt sogar, ihre Erfahrung sei »the contrary of what is supposed to happen in natural intercourse«.[19]

Sexuelle Handlungen zwischen Männern wurden oft als unnatürlich bzw. widernatürlich qualifiziert (vgl. Brundage 1987: 212-213, 398-399, 533-534; Jordan 1997a), was ihren Ausschluss von der Autorität der Wissenschaft nahe

16 Petrus (1475: fol. h4va-b).

17 Petrus (1475: fol. h4va): »[…] pori sive meatus non sunt naturaliter plasmati […]«.

18 Petrus (1475: fol. h5rb): »[…] in eos nulla humiditas evacuatur aut modica valde expellitur ex eis in locum quem expellitur in illis qui naturaliter et secudum naturam habent hos poros«. Vgl. auch fol. h4vb: »[…] hec humiditas non agreditur naturaliter […]«.

19 Petrus (1475: fol. h4vb): »[…] ita quod recte advenit contrarium eius quod oportet esse in choytu naturali […]«.

legen könnte. Aber Petrus' eigener Hang zu naturalistischen Erklärungen sowie allgemeine wissenschaftliche Ansichten über Unregelmäßigkeiten in der Natur lieferten die Gelegenheit und den Kontext für die Naturalisierung dieser unnatürlichen Begehrensformen. Seine Exposition folgt zwei Pfaden, die bereits im Text angelegt sind: Bei einigen Männern tritt die aus verformten Poren und Passagen resultierende Anfälligkeit für anale Stimulation natürlich auf, d.h. sie ist angeboren, während bei anderen die Neigung durch habituelle Praktiken erzeugt wird, die eine Art angenommener Natur herstellen, die wir ›zweite Natur‹ nennen würden. Die Ausformulierung dieser zwei Arten von ›Natur‹ – angeboren und angenommen, materiell und psychologisch – ersetzt die Permutationen von Passivität und Aktivität als zentrale Unterscheidung in Petrus' Kommentar.

Auf der physischen Ebene liegt Petrus' Interesse in der besonderen Natur jener Männer mit irregulären Samenwegen. Er spricht von der Beschaffenheit (*passio*), die bei einigen Männern seit der Geburt (*a navitate*) existiert. Tatsächlich geht er allein an dieser Stelle so weit, einer Autorität direkt zu widersprechen. Er erwähnt, dass Avicenna eine anatomische Erläuterung jener Krankheit, die er »*halubuathi*« nennt, beschreibt und dann ablehnt – basierend auf einer Verästelung des Penisnervs. Aber Petrus besteht, etwas ungenau, darauf, dass Avicenna genau jene Theorie ablehnt, die Aristoteles im Text des Problems aufstellt. Er scheint beinahe seine Stimme zu erheben, als er den autoritativsten Titel des Aristoteles aufruft, »der Philosoph«, und spricht das erste und einzige Mal in der ersten Person Singular in diesem Problem:

»Avicenna, who seems opposed to the opinion of the Philosopher, adduces no reason, nor do I see what would prevent such a disorder and monstrosity from happening by birth, since immediately afterwards the same Avicenna writes about hermaphrodites, which appear more monstrous within nature.«[20]

Seine Position ist entschieden und eindeutig: Männer können so geboren werden; es ist möglich für sie, von Natur aus und in der Natur so zu sein.

Gleichzeitig ist diese natürliche Erscheinung augenscheinlich irregulär – eine besondere Natur, die nicht mit den allgemeinen natürlichen Normen harmoniert oder, wie Petrus es an einigen Stellen nennt, eine »monstrous na-

20 Petrus (1475: fol. [74]va): »Avicenna non adducit rationem qui etiam contrarium videtur sententie Philosophi, neque video quid impediat a nativitate talem inordinationem et monstruositatem fieri, cum idem statim Avicenna faciat sermonem de hermaphroditis qui magis apparent apud naturam monstruosi«. Avicennas Kapitel über Hermaphroditen folgt unmittelbar auf sein Kapitel über die *alguagi* oder (*alumnati*): Avicenna: *Canon medicinae*. In: (1964: Buch 3, Traktat 2, Fen 20, Kapitel 42 und 43).

ture«.[21] Obwohl er in diesem Kontext sicher negativ konnotiert war, vermittelt der Begriff »monstrosity« den Eindruck einer Erscheinung von und in der Natur.[22] Die medizinische Disziplin beschränkte den Zweck von sexueller Lust und Samenausstoß nicht auf reproduktive Bereiche. Auch die philosophische Arbeit, die er kommentierte, war nicht zu sehr mit den Zweckursachen befasst. Daher konnte Petrus die Problematik göttlicher und natürlicher Teleologie umgehen und Männer, die empfänglich für anale Stimulation sind, mit Hermaphroditen vergleichen – eine weithin akzeptierte natürliche Kategorie mit spezifischen physischen Ursachen, aber ohne identifizierbaren natürlichen Zweck (vgl. Cadden 1993: 198-202).[23]

Neben der Rechtfertigung seiner Opposition gegen Avicenna und der Betonung natürlicher Ursachen spielt der Vergleich mit Hermaphroditen eine Rolle in der Normalisierungsrhetorik. Indem er dem Text der *Problemata* folgt, vergleicht Petrus Männer, die derart beschaffen sind, mit Männern, die nicht zu einem Samenausstoß fähig sind, mit Jungen vor dem Alter für Geschlechtsverkehr, mit korpulenten Männern (deren trockene Komplexion ihren Samen beeinflusst), mit Männern, die Fieber haben, und mit jungen Frauen.[24] Ebenso wie die Zuschreibung »monstrosity« sind diese Vergleiche nicht gerade schmeichelhaft, aber sie bleiben im Rahmen des Bekannten und Akzeptierten; sie zeigen keinerlei moralische Verurteilung und sie schaffen die Gelegenheit für weitere Zitate von Autoritäten – Aristoteles, Galen und Avicenna.[25] Petrus normalisiert das Thema weiter, wenn er vertraute Erklärungen für die physiologischen und psychologischen Ursprünge des Appetits im Allgemeinen und die übliche Darstellung von sexuellem Begehren im Besonderen anführt, die er dem heterosexuellen Kontext entlehnt.[26]

Wie natürlich und normal auch immer Petrus die Männer – »thus disposed«,[27] wie er sie manchmal nennt und dabei eine direkte Bezeichnung verwehrt, – erscheinen lassen konnte, verspürte er doch die Notwendigkeit, die Frage möglicher Heilmittel zu behandeln. Seiner einleitenden Beschreibung der Anatomie blockierter Passagen folgend lehnt er die Idee operativer Kor-

21 Petrus (1475: fols. h4vb; h5rb). Die Lesart »menstruosa« erscheint in den Editionen von 1475 und 1484, nicht aber in der Ausgabe von 1501. »Monstruosi« und »monstruositas« werden stetig in der Passage über Avicennas Fehler reproduziert (fol. h5va).

22 Vgl. Aristoteles: *De generatione animalium*. In: (1943: Buch 4, Kapitel 4, 770b11-17).

23 Lorraine Daston und Katharine Park diskutieren die Position des Hermaphroditen im Rahmen des Natürlichen und zeigen, wie eine im Mittelalter recht unproblematische Kategorie zu einem Ort der Angst wird: Vgl. Daston/Park (1995).

24 Petrus (1475: fol. h5ra; va).

25 Petrus (1475: fol. h5ra).

26 Petrus (1475: fols. h4vb-5ra).

27 Petrus (1475: fol. h5rb): »sic sunt dispositi«. Vgl. dort auch »de huiusmodi dispositione«.

rekturen mit Nachdruck ab.[28] Später befürwortet Petrus einen anderen Ansatz und, indem er dies tut, erläutert er, was genau geheilt werden muss: nicht der Zustand oder die Beschaffenheit per se, sondern eher die Konsequenzen eines inadäquaten Samenausstoßes. Diese Neubestimmung des Problems spiegelt die medizinische Ansicht wider, nach welcher der sexuelle Ausstoß einen Modus darstellte, mit dem der gesunde Körper Überflüssiges regulierte. Jene Männer sind anfällig für Unersättlichkeit und Wahnsinn, ebenso wie junge Frauen (ein weiterer unschmeichelhafter Vergleich), die gerieben werden möchten, um Samenflüssigkeit auszustoßen, bei denen das Reiben aber eine Ansammlung der Samenflüssigkeit bewirkt, die, unzureichend aufgrund ihrer Konstitution ausgestoßen, wiederum ein noch größeres Begehren, gerieben zu werden, produziert. Obwohl er Avicennas Rezept für *halubuathi* erwähnt – Traurigkeit, Hunger, Nachtwache, Einsperren, Schlagen – legt Petrus nahe, dass der Aufbau des Spermas durch spezielle Nahrungsmittel und Medikamente aufgelöst werden kann.[29] In gleicher Weise zitiert Petrus an dieser Stelle, nachdem er große Anstrengungen unternommen hat, die natürliche Basis für Männer dieser Beschaffenheit zu etablieren, direkt Avicennas bekannte Behauptung, dass »the origin of this sickness is meditative and not natural«,[30] nur um sie dann zu übergehen. Er wird zu dieser Position später zurückkehren und sie annehmen, im Kontext jener, bei denen der Zustand nicht angeboren ist.[31]

## Natürlich/Unnatürlich durch Gewohnheit

Wenn Petrus sich jenen zuwendet, deren Neigung nicht von Geburt an auftritt, sondern »on account of a perverse, filthy habit«, scheint er das Projekt der Naturalisierung verlassen zu haben, denn er nennt sie »sodomites« und

28 Soweit ich dies beurteilen kann, hatte niemand jemals einen operativen Ansatz vorgeschlagen. Petrus mag an Avicennas Bemerkung gedacht haben, dass Hermaphroditen häufig erfolgreich operativ behandelt werden können: *Canon medicinae*. In: (1964: Buch 3, Fen 20, Traktat i, Kapitel 43, fol. 358ra). Vgl. Albertus Magnus (1916; 1920: Buch 18, Traktat 2, Kapitel 3, §§ 68-69; 1225-1226) zu Operationen bei angeborenen sexuellen »monstrosities«.

29 Petrus (1475: fol. [74]rb-va).

30 Avicenna. *Canon medicinae*. In: (1964: Buch 3, Fen 20, Traktat i, Kapitel 42, fol. 358ra): »Nam initium egritudinis eorum meditativum est non naturale«. Die Ausgabe von 1475 mit Petrus' *Problemata* liest sich (wie auch die Edition von 1482: fol. 81ra) so: »[…] vitium egritudinis eorum medicamentum est non naturale […]«; die Version von 1501 verzeichnet »vitium« und »meditativum«. Die (Fehl-)Lektüre von 1475 reicht zurück ins 14. Jahrhundert. Vgl. MSS Cambridge, Peterhouse 79, fol. [31]vb, und Paris *Bibliothèque Nationale* lat. 6540, fol. 64va.

31 Petrus (1475: fol. h6ra).

schließlich »those who are damned by the polluted sodomitical vice«. Dabei richtet er seine Verurteilungen sowohl gegen die Akteure als auch gegen den Akt und die Gewohnheit.[32] In gewissem Sinne bricht diese Invektive das Schweigen: Das Ausweichen mit »these men« und die Undurchsichtigkeit von *halubuathi* sind ersetzt worden durch einen spezifischen und bekannten Begriff. Nichtsdestotrotz führt der biblische und kanonische Nachklang des Wortes »sodomite« jene Mehrdeutigkeiten ein, auf die Jordan hingewiesen hat. Mehr noch: Er enthebt das Ganze dem Zugriff von Naturphilosophie oder Medizin. Trotz oder vielleicht an der Unterseite dieser moralistischen Phrasen verfolgt Petrus weiter seine erklärende Agenda: Zuerst legt er mit physiologischen und psychologischen Begriffen fest, wie diese Gewohnheiten entstehen und sich festigen. Danach ändert er die Tonlage der Schuld mithilfe aristotelischer Ethik.

Sogar wenn ihre Passagen und Poren nicht missgebildet sind, können Individuen die Erfahrung haben oder das Begehren nach »these abominable things« entwickeln.[33] Das geschieht bei Jungen, besonders denen, die noch nicht in dem Alter sind, in dem sie beginnen, Samen auszustoßen. Petrus hat bereits den Vergleich zwischen Männern mit blockierten Samenwegen und Adoleszenten – männlichen wie weiblichen – eingeführt, die sexuelle Stimulation empfinden können, aber noch nicht in der Lage sind, Sperma normal wie Erwachsene abzusondern. Jungen in der Pubertät werden häufig unterworfen (*supponi*) und um den Anus herum gerieben. Diese Erfahrung erzeugt Lust bei ihnen; die Erinnerung daran wiederum ruft Begehren hervor, Wiederholung und Gewohnheit.[34] Dies kann auch kleinen Jungen passieren, die »this kind of dirty lust« unterworfen sind, da in diesem Alter »their nature is soft and tender«, so dass der Prozess schnell bei ihnen auftreten kann.[35] Petrus zufolge nennt Avicenna das Resultat »*halubuathi*«,[36] weswegen er erwähnt, dass aus diesem Grunde viele Völker Geschlechtsverkehr mit Jungen verbieten.[37]

Das Reservieren des religiösen Begriffs »sodomites« für jene, die diese Begierden durch Gewohnheit annehmen, und des medizinischen Wortes *ha-*

32 Petrus (1475: fol. h5va): »Agit de illis quibus predicta propter pravam consuetudinem obscenam advenit, quales sunt sodomite […]. de illis qui scelerato vicio sodomitico sunt dampnati«. Vgl. auch fol. h5vb: »actum profanum«; »illud nephandum opus sodomiticum«.

33 Petrus (1475: fol. h5vb): »hec […] nefanda«.

34 Petrus (1475: fol. h5vb).

35 Petrus (1475: fol. [75]ra): »[…] illi qui ante pubertatem supponuntur, dicens quod si huiusmodi turpis luxuria accidat tempore quo mollis et tenera est natura ipsorum qui supponuntur ut quando non possunt sperma emittere omnia predictorum istis cito adveniunt […]«.

36 Petrus (1475: fol. h6ra); Avicenna. *Canon medicinae*. In: (1964: Buch 3, Fen 20, Traktat 1, Kapitel 42, fol. 358ra).

37 Petrus (1475: fol. h5vb); Avicenna. *Canon medicinae*. In: (1964: Buch 3, Fen 20, Traktat 1, Kapitel 11, fol. 353ra).

*lubuathi* für die Verfassung, die so erlangt wird, hat zweierlei Effekt. Es lässt jene, die seit Geburt dazu gehören, ohne Namen und konzentriert die moralische Aufmerksamkeit auf die Gewohnheitsgruppe – dabei Avicennas Postulat evozierend, dass die Störung »meditative, not natural« ist – und es stellt damit das Problem, den Zustand »natural« in irgendeinem Sinne des Wortes wiederzugeben, als ein akutes dar. Doch Petrus gebraucht erneut die scholastischen Praktiken – das Verwenden absichernder Argumente aus anderen Disziplinen und das Zitieren von Autoritäten. Die Zitate erlauben es ihm darüber hinaus, das Wort ›Natur‹ wiederholt zu gebrauchen. Nach Petrus' fragwürdiger Lesart unterstützt Aristoteles die allgemeine Position, dass »frequent and long habit becomes just like their very nature, [which] is in children from birth«.[38] Hippokrates spricht von dem Brauch von Müttern, mit ihren Händen die Köpfe ihrer Kinder so lange zu strecken, bis »by habit the change is made into nature«.[39] Cicero sagt »habit, from long duration, acquires the force of nature«,[40] während er von den Ursprüngen der Überzeugungskunst erzählt.

Zusammen mit dem Prinzip, nach dem Gewohnheit die Macht von Natur annimmt, welches Petrus aus wohl manipulierten Fragmenten von angesehener Überlieferung konstruiert hat, erlaubt ihm seine Lesart von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*, die radikalste Erweiterung seines naturalistischen Ansatzes vorzubringen. Nachdem er konzediert, dass die Natur eines Steines schwer bleibt, egal, wie häufig man ihn in die Luft wirft, unterscheidet er zwischen belebten und unbelebten Wesen und zwischen ›Natur‹ als Neigung und ›Natur‹ als notwendiger Bewegung,[41] um seine Position zu sichern: »Aristotle says in the seventh book of the *Ethics* that [these men] are ›outside the boundaries of vice [*malicie*]‹«.[42] Viele in Petrus' Publikum dürften mit der Passa-

38 Petrus (1475: fol. h5vb): »[…] nam frequens consuetudo et longa sit [1484: fit] sicut ipsa inesset natis a nativitate eorum natura«. Damit zitiert er das Ende von [Aristoteles', B.M.] *Posterior Analytics*, vielleicht Buch 2, Kapitel 19: 100a4ff. Petrus' Verständnis ist weder in *Analytica posteriora translatio anonyma* (S. 78) noch in *Analytica posteriora Gerardo Cremonensi interprete* (S. 96) evident, obwohl es ersterem näher kommt. Vgl. »[…] habituata consuetudine fit transitus in naturam«, welches *De memoria et reminiscentia* Teil 1, Kapitel 28 (= Teil 2, 452a27-28) zitiert, und »[…] acquiritur consuetudo que tandem multotiens convertitur in naturam«, das die *Nikomachische Ethik* 2.[1] aufruft, aber eher Buch 7, Kapitel 10: 1152a32 näher kommt. Siehe z.B. Aristoteles (1972: Buch 7, Kapitel 14, S. 290).

39 Petrus (1475: fol. h5vb): »[…] Ypocras in libro De aere et aqua [14], inducendo quosdam quibus ex consuetudine matrum capita manibus post nativitatem elongando consuetudine mutatio facta est in naturam«.

40 Petrus (1475: fol. h5vb): »[…] consuetudo propter vetustatem obtinet vim nature«; Cicero (1968: Buch 1, Kapitel 2, § 3, S. 6).

41 Petrus (1475: fol. h5vb); vgl. Aristoteles (1968: 2.1.1103a22-23).

42 Petrus (1475: fol. h5vb): »[…] quos Aristoteles 7 *Ethicorum* ait fore extra terminos malicie in quos extirpationem lex inclamat«. Vgl. Aristoteles (1968:

ge, auf die er referiert, vertraut gewesen sein – Aquinas hatte eine Lesart vorgeschlagen, die sich stark von Petrus unterschied (vgl. Jordan 1997a). Aristoteles argumentiert, dass die Begriffe »incontinence« und »vice« nicht korrekt auf jene angewendet werden können, die aufgrund ihrer Natur oder einer Krankheit oder einer Gewohnheit agieren, genauso wie niemand Frauen wegen ihrer Passivität beim Geschlechtsverkehr verurteilen würde. Unter seine Beispiele für solche Fälle, die er mit Bestialität (*bestialitas*) vergleicht, schließt Aristoteles speziell Männer ein, die wegen ihrer Natur oder Gewöhnung seit ihrer Kindheit sexuelle Akte mit Jungen vollziehen.[43]

## Die Klänge des Schweigens

So umschrieben, wie sie durch Referenzen auf »abominable acts« und »perversions of the soul« ist, konstituiert Petrus' kausale Darstellung der Naturen, die durch die Geburt oder Gewohnheit erlangt werden, keinesfalls eine Rechtfertigung sexueller Akte zwischen Männern oder der Männer, die sie begehen. Weder die aristotelischen Assoziationen mit Tieren und Frauen noch der Gebrauch des Wortes »sodomite« werden durch die Kraft physischer und psychologischer Erklärungen oder durch das Gewicht unanfechtbarer Autoritäten und ungefährlicher Abschweifungen überwunden. Darüber hinaus geben der unbeständige Ton und seine Sprache, die verurteilende Aussagen mit neutralerer scholastischer Diktion kombiniert, dem Kommentar zu diesem Problem eine stete Instabilität. Da wir uns nach Verbündeten in der Vergangenheit sehnen, mögen wir geneigt sein, Petrus' Diskussion als eine Verteidigung verbotener Sexualakte und der Männer, die sie praktizieren, zu betrachten. Aber der Text stützt eine solche Lektüre nicht.

Gleichzeitig geht Petrus' Behandlung trotz dieser Ambiguitäten weiter in der Naturalisierung und Normalisierung wenigstens einer Dimension homosexuellen Begehrens als jeder andere medizinische oder philosophische Text des lateinischen Westens, der bisher zutage getreten ist. Allerdings ist es Petrus aufgrund genau dieser Vieldeutigkeiten möglich, nicht nur Anatomie und Physiologie, sondern auch Psychologie und Ethik in den Diskurs von Wissenschaft und Medizin zu inkorporieren – vor allem durch die Zunahme an Bedeutungen von »Natur«.

---

7.5.1148b35) und Gauthier (1972: 7, 7, Faszikel 3, S. 281): »extra terminos est malicie«.

43 Aristoteles (1968: 7.5.1148b24-35). Das Griechische ist hier kryptisch, das Latein sogar noch mehr. Aristoteles (1972: 7, 7, Faszikel 3, S. 281): »Cum hiis autem venereorum masculis. Hiis quidem enim natura, hiis autem ex consuetudine accidunt, puta assuefactis ex pueris«. Vgl. Oresme (1940: Buch 7, Kapitel 9, S. 381): »et les autres en abus de delit charnel avecques enfans masles«.

Als ein Meister der scholastischen Naturphilosophie hat Petrus Geltung und Legitimität aus dem aristotelischen Text gezogen und ist zugleich geschickt davon abgewichen. Nirgendwo sind die Durchsetzung eines naturalistischen Rahmens, die kunstvolle Verwendung zuverlässiger Autorität und die Vorteile ausweichender Sprache sichtbarer als in den letzten Sätzen von Petrus' Kommentar zu Problem 26. Er führt noch einmal Avicennas Terminus *halubuathi* ein, offenbar, um sich auf die Beschaffenheit jener zu beziehen, deren Natur nur als ein Ergebnis von Gewohnheit existiert, erinnert dann aber Aristoteles' Sicht, dass diese »perversion« keine Sünde ist, ungeachtet dessen, ob sie durch Geburt oder Gewohnheit erlangt wurde. Nachdem er also seine eigene Unterscheidung zwischen den zwei Klassen von Männern wiederholt und zugleich wieder aufgelöst hat, schließt Petrus mit Bezügen auf Ptolemäus' astrologische Schriften. Dabei betont er schließlich, dass diese natürlichen Unregelmäßigkeiten aus den natürlichen und regelmäßigen Bewegungen der Himmelssphären resultieren.[44] Petrus zeigt hier seine Tendenz zu astrologischem Determinismus – einer Position die von seinen etwas vorsichtigeren Zeitgenossen gewissenhaft gemieden wurde, gerade weil mit ihr der freie Wille und mit ihm moralische Verantwortung beseitigt zu werden schienen.[45] Mit diesem Verweis auf die Himmelssphären schlägt Petrus einen bestimmten Ton an, mit dem er die undeutliche Form, in der er die anale sexuelle Stimulation und die ihr zugewandten Männer behandelt hat, klären möchte: Dieser Zustand ist eine natürliche Erscheinung. In gleicher Weise artikuliert er zum Ende dieses Problems ohne Umschweife, um welches Verhalten es sich handelt, und indiziert dem Leser so, dass dieser Kommentar, selbst wenn er eine akademische Übung an einem antiken Text ist, dennoch ein relevantes Thema für Petrus' Zeitgenossen behandelt:

»Some exercise the wicked act of sodomy by rubbing the penis with the hand; others by rubbing between the thighs of boys, which is what most do these days; and others by making friction around the anus and putting the penis in it in the same way as it is placed in a woman's sexual part, and it seems Aristotle is speaking rather about these.«[46]

44 Petrus (1475: fol. h6ra). Petrus bezieht sich auf *Centiloquium*, 80 und *Quadripartitum*, 4, [5?]. Vgl. Lemay (1982).

45 Dantes Gegenerklärung im *Purgatorio* 16:65-78 ist typisch für jene, die sich zwar den astrologischen Prinzipien verschrieben hatten, aber den Anschein des Unorthodoxen vermeiden wollten.

46 Petrus (1475: fol. h5vb-6ra): »Notandum est quod illud nephandum opus sodomiticum quidam exercent manu fricando virgam. Alii puerorum inter cosas confricatione, quod et plurimi agunt hodie. Alii autem frictionem faciendo circa anum et virgam in ipsum imponendo sicut in vulvam imponitur et de talibus videntur esse sermo Aristotelis magis«.

Die Analyse eines einzelnen lateinischen Textes kann keine allgemeinen Schlüsse über die Formen des Schweigens in der mittelalterlichen Wissenschaft bereitstellen. Weitere Forschung wie z.B. eine systematische Untersuchung der Kommentare zu den *Problemata* und anderen klassischen Texten könnte mehr Anhaltspunkte liefern.[47] Nichtsdestotrotz sind die Ansichten des Petrus von Abano durch die Dichte der Diskussion und seine prominente, zumal kontroverse Position als Naturphilosoph und Medizintheoretiker bedeutend, wenn auch nicht notwendigerweise repräsentativ. Mehr als 30 Handschriften seines *Problemata*-Kommentars sind in wenigstens drei Versionen auf uns gekommen; eine der drei Versionen verweist darauf, dass sie für den Unterricht an der Universität von Paris nach Petrus' Weggang benutzt worden ist.[48]

Die hier diskutierte Arbeit bringt Licht, obgleich teilweise und indirekt, in die ideologischen Dimensionen des mittelalterlichen Schweigens. Petrus' Sprache lässt keinen Zweifel daran, dass der Gegenstand höchst aufgeladen war, denn trotz des kühlen Tons im antiken Text und seiner eigenen Neigung zur klinischen Unverblümtheit dringt das Vokabular moralischer Verderbtheit in den Text ein. Ob nun diese sprachliche Konfusion eine von Petrus kalkulierte Deckung darstellt oder Zeichen seiner eigenen Unsicherheit ist, bleibt ungeklärt. In jedem Fall deutet sie auf die Fallstricke hin, denen sich medizinische Autoren, Naturphilosophen und andere mittelalterliche Autoren ausgesetzt sahen, wenn sie eine unpolemische Diskussion über Männer, die Sex mit anderen Männern haben, führen wollten. Petrus' Dilemma verläuft analog zu, aber unabhängig von Thomas' von Aquin Schwierigkeiten mit einem Verhalten, das entweder ein sekundärer Fehler oder aber der grundlegendste Verrat an der Natur und daher ihrem Schöpfer sein könnte (vgl. Jordan 1997a; 1997b: 147).

Im Gegensatz zu Avicenna und solchen Kommentatoren wie Jacques Despars schließt Petrus das, was alle für eine sexuelle Irregularität halten, nicht aus dem Bereich des Wissens über die Natur aus. Die Schwierigkeiten, mit denen er konfrontiert ist, wenn er sein Recht, als Naturalist sprechen zu dürfen, etablieren möchte, verlagern das Gewicht zugunsten des Schweigens. Da

47 Jacquarts und Thomassets Beitrag zu dieser Untersuchung basiert teilweise auf einem Überblick zu Avicenna-Kommentaren (1988: 155-172). Ich habe einen Überblick zu den *Problemata*-Kommentaren unternommen.

48 Zu den Manuskripten vgl. Thorndike (1944); Thorndike/Kibre (1963); Lohr (1967, 1968; 1970; 1971; 1972; 1973; 1974). Eine Version enthält Änderungen im Vorwort und kleinere Eingriffe in den Text, die von Jean de Jandun, einem kontroversen Mitglied der Fakultät der Künste in Paris, vorgenommen worden sind. Siehe Kuksewicz (1985).

Petrus nie wirklich disziplinäre Aufteilungen respektiert hat, misst er denn auch Aristoteles an Avicenna und entfernt etwas, das ganz offensichtlich für seine Zeitgenossen ein moralischer Gegenstand war, aus dem Zuständigkeitsbereich der Ethik (gerade indem er eine Interpretation der *Ethik* wagt). Danach benutzt er, der immer bemüht ist, die Grenzen der Naturphilosophie zu erweitern, alle seine Werkzeuge – von Anatomie zu Astrologie – um seine Erklärung zu stützen. Er nimmt dabei auch die Risiken in Kauf, die mit dem Vernachlässigen der Behauptungen eines individuellen Willens einhergehen. Nicht viele hätten zu Beginn des 14. Jahrhunderts den Wunsch oder die intellektuellen Fähigkeiten gehabt, sich auf eine derartige Konversation einzulassen. Es gab viele Gründe, nicht zu sprechen, und Petrus' Konfrontationen mit der Inquisition, die offenbar mit seiner Tendenz in Verbindung standen, die Kräfte der Natur überzubetonen, weisen auf die Präsenz politischer Gefahren sowie die disziplinären Aufteilungen und Anstandsformen hin.

Die Zurückhaltung mittelalterlicher Autoren mag teilweise an der Unzulänglichkeit der Sprache, mit der Petrus zu kämpfen scheint, Schuld sein, aber seine Schwierigkeiten provozieren auch die Frage, ob es überhaupt einen mittelalterlichen Referenten gab, für den eine Sprache nötig gewesen wäre. Selbstverständlich legt Petrus' Diskussion keine Entsprechung zum modernen Terminus ›Homosexualität‹ nahe – einem abstrakten Konstrukt, mit dem ein Seinszustand oder eine Identität beschrieben werden sollen, die über einzelne Handlungen und Begehren hinausgehen. Sowohl Petrus' intellektueller Stil als auch die Art des Textes, den er kommentiert, betonen die materielle Ursache und die Wirkursache, auf Kosten der formalen und der Zweckursache, sodass abstrakte Essenzen kaum Platz in diesem Werk fanden.

Petrus führt auch nicht die physiologischen oder psychologischen Implikationen der von ihm aufgestellten Differenzen aus. Er zitiert Avicennas Aussage »their sickness«,[49] aber bis auf eine Assoziation der Gewohnheit von analer Stimulation mit sexueller Gier bringt er keinerlei andere Symptome der Krankheit vor. Er benutzt Aristoteles' Begriffe »bestiality«[50] und »monstrosity«[51] jeweils einmal, weitet aber ihren Gebrauch nicht auf andere Eigenschaf-

49 Petrus (1475: fol. h5rb): »vitium egritudinis eorum«. Vgl. Fußnote 31.

50 Petrus (1475: fol. h6ra): »Causa vero istius actus nefandi dicit Aristoteles in *7 Ethicorum* esse bestialitatem omninam [1482: omnimodam] et perversione anime […]«.

51 Petrus (1475: fol. h5rb): »[…] causam et modum huiusmodi menstruositatis [1501: monstruositate] et aliarum considerare voluerit 4 *De generatione animalium* diligenter inspiciat«. Aristoteles. *De generatione animalium*, Buch 4, Kapitel 4 behandelt »monstrosities« im Allgemeinen, einschließlich Hermaphroditen auf 772b26-773a2.

ten oder Handlungen der betreffenden Männer aus. Schließlich, nachdem er die Unterscheidung in aktiv/passiv leichtfüßig übergangen hat und »eunuchs and effeminates« so glossiert, dass nur kastrierte Männer gemeint sind, lässt er die Gelegenheit vorüberziehen, die ihm Humoraltheorie und andere übliche medizinische Grundlagen bieten, um die Zuschreibung weiblicher Qualitäten an Männer dieser Beschaffenheit näher zu erläutern.

Daher offeriert Petrus' Kommentar kein kulturelles oder auch nur physisches Konzept von Homosexualität innerhalb mittelalterlicher Naturphilosophie oder Medizin – und insofern scheint er die Ansicht zu bestätigen, dass Homosexualität ein eher modernes Konstrukt ist, was das generelle Schweigen in Wissenschaft und Medizin erklären hilft. Andererseits präsentiert Petrus sehr viel mehr als nur einzelne sexuelle Handlungen und Begehren. In Bezug auf die Konstruktion einer identifizierbaren Kategorie von Männern ist er nicht schweigsam, sondern vielmehr undeutlich. Er unterscheidet zwei Typen – nicht den traditionellen aktiven und passiven, sondern eher den anatomischen und den psychologischen. Dann löst er diese Distinktion jedoch wieder auf bzw. verwischt sie, indem er Gewohnheit auf Natur reduziert. Der Status der »monstrous nature« oszilliert zwischen Individualität und Allgemeinheit; die Anwendung der Begriffe »sodomites« und »*halubuathi*« ist bruchstückhaft und tentativ. Trotz dieser Unsicherheiten suggeriert die Beharrlichkeit einer Redewendung wie »such men« die Existenz einer allgemeinen Vorstellung. Durch das Projekt der Erläuterung stellt Petrus eine bestimmte Kategorie von Männern allererst her. Obwohl diese zweiteilige Kategorie keinesfalls mit dem ›Homosexuellen‹ des 20. Jahrhunderts deckungsgleich ist, überlagern das Mittelalterliche und das Moderne einander in Bezug auf signifikante Bereiche des Homoerotischen – wie unterschiedlich die kulturellen Lesarten dieser Handlungen und Begehrensformen auch immer sein mögen.

Die Konstruktion natürlicher Erläuterungen mag daher Texten aus Wissenschaft und Medizin die Herstellung einer klarer abgegrenzten Kategorie erlaubt haben, die in Beziehung zum modernen Konstrukt ›homosexuell‹ steht, als dies in anderen Textsorten möglich gewesen ist. Diese Disziplinen aber – egal, wie günstig sie durch antike Vorläufer wie Teil Vier, Problem 26 der *Problemata* ausgestattet waren und egal wie gut sie ausgerüstet waren, um Erläuterungen hervorzubringen, die auf natürlichen Prozessen basierten –, waren auch Teil einer größeren Kultur, in der andere soziale und ideologische Kräfte am Werk waren. Das Schweigen anderer Ärzte und Naturphilosophen wie auch Petrus' eigenes Schwanken und Ausweichen haben deshalb sicher mehr als einen Grund. Die politische Dringlichkeit, unsere sexuelle Vergangenheit zu verstehen, die Unvollständigkeit unserer Forschung, die kulturellen Spannungen, die mit den Beziehungen von Männern mit anderen Männern im Mittelalter verbunden werden, die Vielfalt der mittelalterlichen Diskurse und

die Trennung mittelalterlicher und moderner Kategorien tragen alle zu jenem mittelalterlichen Schweigen und den modernen Kontroversen bei, denen wir uns gegenüber sehen.

*Übersetzung von Beatrice Michaelis*[52]

## Literatur

Albertus Magnus (1916; 1920): *De animalibus libri XXVI*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Hg. Hermann Stadler, Bde. 15 und 16. Münster: Aschendorff.

Albertus Magnus (1955): *Quaestiones super De Animalibus*. Hg. Ephrem Filthaut. In: Bernhard Geyer (Hg.), *Opera Omnia*, Bd. 12. Münster: Aschendorff.

Alexander von Aphrodisias (1501): *Problemata*. Übers. Georgius Valla. In: *Problemata Aristotelis*. Venedig: Bonetus Locatellus, fols. 273ra-288ra.

Aristoteles (1943): *On the Generation of Animals*. Loeb Classical Library. Hg. A.L. Peck. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Aristoteles (1957-61): *Problems*. Loeb Classical Library. Hg. W.S. Hett. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Aristoteles (1968): *The Nicomachean Ethics*. Loeb Classical Library. Hg. H. Rackham. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Aristoteles (1972): *Ethica Nicomachea translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive »Liber Ethicorum«: A. Recensio pura*. Aristoteles latinus, Bd. 26/1-3, Faszikel 3. Hg. René Antoine Gauthier. Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum Consociatarum Auspiciis et Consilio Editum, Union Académique Internationale. Brüssel: Desclée de Brouwer/Leiden: Brill.

Avicenna (1964): *Liber canonis*. Übers. Gerard von Cremona. Hildesheim: Georg Olms. (Nachdruck von Venedig 1507: Pagininis).

Baldwin, John W. (1994): *The Languages of Sex: Five Voices from Northern France around 1200*. Chicago/IL: University of Chicago Press.

Brundage, James A. (1987): *Law, Sex, and Christian Society in the Middle Ages*. Chicago/IL: University of Chicago Press.

Cadden, Joan (1986): »Medieval Scientific and Medical Views of Sexuality: Questions of Propriety«. *Medievalia et Humanistica*, Neue Folge 15, S. 157-171.

52 Die Übersetzerin dankt Joan Cadden, Jennifer John und Anne Koch-Rein für ihre Unterstützung bei der Anfertigung des Textes sowie der *University of Minnesota* Press für die großzügige Erteilung der Übersetzungsrechte.

Cadden, Joan (1993): *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cicero (1968): *De inventione*. Loeb Classical Library. Hg. H.M. Hubbell. London: Heinemann.

D'Alverny, Marie-Thérèse (1966): »Pietro d'Abano et les ›naturalistes‹ à l'époque de Dante«. In: Vittorio Branca/Giorgio Padoan (Hg.), *Dante e la cultura veneta: Atti del convegno di studi organizzato dalla Fondazione »Giorgio Cini«, Venezia, Padova, Verona 30 marzo-5 aprile 1966*. Florenz: Oleschki, S. 207-219.

Daston, Lorraine/Park, Katharine (1995): »The Hermaphrodite and the Orders of Nature: Sexual Ambiguity in Early Modern France«. In: *GLQ* 1, S. 419-438.

Elliott, Dyan (1997): »Pollution, Illusion, and Masculine Disarray: Nocturnal Emissions and the Sexuality of the Clergy«. In: Karma Lochrie/Peggy McCracken/James A. Schultz (Hg.), *Constructing Medieval Sexuality*. Minneapolis/MN/London: University of Minnesota Press, S. 1-23.

Federici Vescovini, Graziella (1985): »Pietro d'Abano e le fonti astronomiche greco-arabo-latine (a proposito del *Lucidator dubitabilium astronomiae* o *astrologiae*)«. In: *Medioevo* 11, S. 65-96.

Ferrari, Sante (1915): »Per la biografia e per gli scritti di Pietro d'Abano«. In: *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Jahr 312, *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5/15, S. 629-725.

Foerster, Richard (Hg.) (1893): *Scriptores physionomonici graeci et latini*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2 Bde. Leipzig: B.G. Teubner.

Häring, Nikolaus M. (1978): »Alan of Lille, De planctu naturae«. In: *Studi Medievali*, 3. Folge 19, Kapitel 1, Dichtung 1.

Jacquart, Danielle (1985): »La réception du *Canon* d'Avicenne – Comparaison entre Montpellier et Paris aux XIIIe et XIVe siècles«. In: *Actes du 110e Congrès National des Sociétés Savantes (Montpellier, 1985)*, Section d'histoire des sciences et des techniques. Histoire des l'école médicale de Montpellier, Bd. 2. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, S. 69-77.

Jacquart, Danielle/Thomasset, Claude (1988): *Sexuality and Medicine in the Middle Ages.* Übers. Matthew Adamson. Princeton/NJ: Princeton University Press.

Jordan, Mark (1997a): »Homosexuality, *Luxuria*, and Textual Abuse«. In: Karma Lochrie/Peggy McCracken/James A. Schultz (Hg.), *Constructing Medieval Sexuality*. Medieval Cultures, Bd. 11. Minneapolis/MN/London: University of Minnesota Press, S. 24-39.

Jordan, Mark (1997b): *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago/IL: University of Chicago Press.

Kuksewicz, Zdzislav (1985): »Les *Problemata* de Pietro d'Abano et leur ›rédaction‹ par Jean de Jandun«. In: *Medioevo* 11, S. 113-137.

Lemay, Helen Rodnite (1982): »Human Sexuality in Twelfth- through Fifteenth-Century Scientific Writigs«. In: Vern L. Bullough/James Brundage (Hg.), *Sexual Practices and the Medieval Church*. Buffalo/NY: Prometheus Books, S. 187-205.

Lohr, Charles (1967; 1968; 1970; 1971; 1972; 1973; 1974): »Medieval Latin Aristotle Commentaries«. In: *Traditio* 23, S. 313-413; 24, S. 149-245; 26, S. 135-216; 27, S. 251-351; 28, S. 281-396; 29, S. 91-197; 30, S. 119-144.

Marangon, Paolo (1984): »Per una revisione dell' interpretazione di Pietro d'Abano«. In: Ders., *Il pensiero ereticale nella Marca Trevigiana e a Venezia*. Padua: Aldo Francisci, S. 66-104.

Minio-Paluello, Lorenzo (Hg.) (1953; 1954): *Analytica posteriora Gerardo Cremonensi interprete*. Aristoteles latinus, Bd. 4/2, 3. Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum Consociatarum Auspiciis et Consilio Editum, Union Académique Internationale. Brügge/Paris: Desclée de Brouwer.

Nardi, Bruno (1920): »Intorno alle dottrine di Pietro d'Abano«. In: *Nuova Revista Storica* 4, S. 81-97, 464-481.

Nardi, Bruno (1921): »Intorno alle dottrine di Pietro d'Abano«. In: *Nuova Revista Storica* 5, S. 300-313. Nachgedruckt 1958 in: Sansoni, G.C. (Hg.), *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*. Studi sulla Tradizione Aristotelica nel Veneto, Bd. 1. Florenz: Università degli Studi di Padova, Centro Aristotelico, S. 19-74.

Norpoth, Leo (1930): »Zur Bio-Bibliographie und Wissenschaftslehre des Pietro d'Abano, Mediziners, Philosophen und Astronomen in Padua«. In: *Kyklos – Jahrbuch für Geschichte und Philosophie der Medizin* 3, S. 292-353.

Oresme, Nicole (1940): *Le Livre de Ethiques d'Aristote: Published from the Text of MS 2902, Bibliothèque Royale de Belgique*. Hg. Albert Douglas Menut. New York: Stechert.

Park, Katharine (1997): »The Rediscovery of the Clitoris: French Medicine and the *Tribade*, 1570-1620«. In: David Hillman/Carla Mazzio (Hg.), *The Body in Parts: Fantasies of Corporality in Early Modern Europe.* New York: Routledge, S. 170-193.

Paschetto, Eugenia (1984): *Pietro d'Abano medico e filosofo*. Florenz: Nuovedizione Enrico Vallecchi.

Petrus de Abano (1475): *Aristotelis stagirite philosophorum summi Problemata atque divi Petri Apponi Pativini eorundem expositiones*. Mantua: Paulus Johannis de Puzpach.

Randall Jr., John Herman (1961): *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*. Padua: Antenore.

Siraisi, Nancy G. (1970): »The ›Expositio Problematum Aristotelis‹ of Peter of Abano«. In: *Isis* 61, S. 321-339.

Siraisi, Nancy G. (1985): »Pietro d'Abano and Taddeo Alderotti: Two Models of Medical Culture«. In: *Medioevo* 11, S. 139-162.

Thorndike, Lynn (1923): *History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*. New York/NY: Macmillan.

Thorndike, Lynn (1926): »Relations of the Inquisition of Peter of Abano and Cecco d'Ascoli«. In: *Speculum* 1, S. 338-343.

Thorndike, Lynn (1944): »Manuscripts of the Writings of Peter of Abano«. In: *Bulletin of the History of Medicine* 15, S. 201-219.

Thorndike, Lynn (1944): »The Latin Translations of the Astrological Texts of Abraham Avenezra«. In: *Isis* 35, S. 293-302.

Thorndike, Lynn/Kibre, Pearl (1963): *Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*. Überarb. Aufl. Cambridge: Mediaeval Academy of America.

# Recht verschwiegen: Das ›Tabu‹ der Sodomie in der Sprache des spätmittelalterlichen Rechts

BEATRICE MICHAELIS

Der Titel meines Beitrags besteht aus gleich mehreren zu klärenden Begriffen, und so werde ich zunächst erläutern, wie sie für die folgenden Ausführungen zu verstehen sind. Am offenkundigsten erklärungsbedürftig scheint mir die durchaus anachronistische Verwendung des Terminus ›Tabu‹ für eine Untersuchung zu sein, die sich spätmittelalterlichen Quellen aus einem rechtsrelevanten Kontext zuwendet. Dass ich dennoch auf ›Tabu‹ zurückgreife, liegt primär in meiner Annahme einer tabuähnlichen Struktur in mittelalterlichen Diskursen begründet, der zwar der griffige Name fehlt, die aber zugleich Dynamiken entspricht, für die wir nach der Einführung des Wortes und Konzepts in Europa die Bezeichnung ›Tabu‹ wählen. Diese tabuähnliche Struktur möchte ich mehrfach perspektivieren: als eine Ordnung des Schweigens, d.h. des wenig bis gar nicht Sprechens; als eine Ordnung der Rede, d.h. des kontrollierten Anderssprechens oder Umschreibens; und als eine Ordnung, die diese beiden in gewisser Weise kombiniert, d.h. des Schweigens im (vielen bzw. vieldeutigen) Sprechen. Diese dritte Form gewinnt vor allem für die Begrifflichkeit der Sodomie analytische Bedeutung. Denn obwohl sie im Rahmen von Geständnissen und deren Protokollen (sogenannte »Urgichten«) als Resultate gütlicher und peinlicher Verhöre wie Folter letztgültige Klarheit über die inkriminierte Handlung bringen sollte, blieb sie doch seltsam vage. Sie ist damit Teil der eigentümlichen, ambivalenten Struktur der rechtlichen Sprache, die in ihrer vordergründigen verbosen Weigerung, etwas Verbotenes zur Sprache zu bringen, gleichzeitig kaum an sich halten kann, dieses Verbotene im Hintergrund beharrlich von Neuem sprachlich zu evozieren.

Die tabuähnliche Struktur findet sich also nicht nur in entsprechenden Rede- und damit Handlungsverboten, deren Folgen zumeist das Schweigen über

einen spezifischen Gegenstand (der durch dieses Schweigen auf paradoxe Weise ebenso hergestellt werden kann wie durch artikulierte Rede) oder ausbleibende Aktivitäten sind. Wo nicht Schweigen das Resultat ist, sind es umschreibende, häufig euphemistische Formulierungen, die das nicht zu Benennende konturieren und somit Spuren des Tabuierten in der Sprache hinterlassen (vgl. Kocher 2007). Wir treffen die Struktur ebenfalls dort an, wo über das Reden selbst Bedeutung tabuiert wird, wo Vieldeutigkeit tabuisierend wirkt.

Hier bin ich, mit der Sodomie und dem Verweis auf die Geständnisse und mithin auf mittelalterliche Rechtspraktiken, auch schon auf die beiden anderen zentralen Begriffe meines Titels gekommen. Bevor ich auf das Geständnis im Allgemeinen sowie meine ausgewählte Quelle eingehen werde und die Kategorie der Sodomie in ihrer »ordnungspolitische[n] und sozialreligiöse[n] Funktion« (Hergemöller 2000: 24) näher beleuchte, will ich noch einige weitere Überlegungen zum ›Tabu‹ vorausschicken.

## ›Tabu‹ und tabuähnliche Strukturen

›Tabu‹ – ein Begriff, der durch James Cook und seine kolonialistisch-imperialistischen Missionen in den englischen Sprachgebrauch eingeführt wurde, – bezeichnete der polynesischen Herkunft nach ursprünglich etwas zugleich Heiliges und Gefährliches. Dennoch können wir davon ausgehen, dass dem ›Tabu‹ ähnliche Mechanismen sozialer Kontrolle auch in anderen Gesellschaften und ebenso zu anderen historischen Momenten operativ waren, wenngleich sie anders bezeichnet wurden. In der Alltagssprache wird das ›Tabu‹ zuweilen mit dem Verbot synonym verwendet und eröffnet so größere Vergleichsmomente. Dabei kann die Überschreitung, die Transgression des Verbots (vgl. Hahn 2002: 454, nach Durkheim) nicht nur dieses immer wieder reinstituieren. Wichtig scheint mir, dass die Überschreitung des ›Tabus‹ mit Sanktionen verbunden ist, die auf dem magisch-heiligen Charakter des ›Tabus‹ oder, in einem eher profaneren Verständnis, auf dem gesellschaftlichen Konsens zur Wirksamkeit des Verbotes beruhen (wie in der rechtlichen Kodifizierung oder dem christlichen Sündenregister sichtbar wird). Diese soziale, quasi überindividuelle Wirkungsmacht des ›Tabus‹ basiert letztlich auch auf der nicht zu identifizierenden Figur seines Initiators und damit seines Ursprungs. ›Tabus‹ wirken offenbar nur dann reibungslos, wenn ihre Entstehung und Umsetzung selbst tabuisiert bleiben. Dies bedeutet auch, dass sich Tabus im Vergleich zu Verboten implizit manifestieren, wobei sie ihre Kraft zu einem nicht geringen Teil aus ihrer Internalisierung beziehen.

Sigmund Freud postuliert für das ›Tabu‹ eine Gleichzeitigkeit der Ablehnung und des Begehrens nach den tabuierten Handlungen:

»Aber aus der Festhaltung der Tabu ginge eines hervor, daß die ursprüngliche Lust, jenes Verbotene zu tun, auch noch bei den Tabuvölkern fortbesteht. Diese haben also zu ihren Tabuverboten eine *ambivalente* Einstellung; sie möchten im Unbewußten nichts lieber als sie übertreten, aber sie fürchten sich auch davor; sie fürchten sich gerade darum, weil sie es möchten, und die Furcht ist stärker als die Lust.« (Freud [1912/1913] 1999: 42, Hervorhebung im Original)

Für mich wird diese Behauptung – gerade auf diskursiver Ebene – zentral in der Beobachtung, dass sodomitische Vergehen im Mittelalter auf ein erhöhtes Interesse an der sprachlichen Artikulation bei einem simultan aktiven Schweigegebot trafen. In der Verneinung, die mit dem sprachlichen Aspekt des ›Tabus‹ strukturell vergleichbar ist, wird dann genau sagbar, was eigentlich nicht sagbar sein darf. Laut Freud kann »ein verdrängter Vorstellungs- oder Gedankeninhalt […] also zum Bewußtsein durchdringen, unter der Bedingung, daß er sich *verneinen* läßt« ([1925] 1999: 12, Hervorhebung im Original).

Die mittelalterlichen Diskurse zur Sodomie konstituieren einen paradoxal geordneten sprachlichen Raum, in dem Wissen und Wahrheit, Macht und Kontrolle generiert werden und in dem nicht allein das Ausgegrenzte tabuisiert ist. Gerade auch das Privilegierte ist tabu, denn es bleibt zumeist unmarkiert und markiert das ihm Andere. Während also das Privilegierte das ›Tabu‹ verkündet und die Unaussprechbarkeit installiert, hält es sich selbst im Hintergrund. Zugleich sind im diskursiven Archiv in erster Linie genau diese Verbotsaussagen überliefert, nicht aber Artikulationen des so Verbotenen (vgl. Spreitzer 1988: 45; Puff 2003: 98).

In meinen Augen zeigt sich in den spezifischen Aussagen zur Sodomie eine tabuähnliche Verbotsstruktur, die ich als (Dis)Artikulation[1] begreife, um die simultane Präsenz von Reden und Schweigen, Verbot und Formulierung eines Verbots in bestimmten rhetorischen Figuren und in den nahezu topischen Auslassungen zur Sodomie zu fassen. In der (Dis)Artikulation wird eine ›andere‹ Äußerung möglich, an deren Unterseite das Verbotene aufscheint. Dies geschieht über eine bemerkenswerte Signalisierung des eigentlich »unaussprechlichen« Charakters der »Sünde« Sodomie. Sie wird gleich-

1 In meiner Dissertation *(Dis)Artikulationen von Begehren* beschäftige ich mich mit verschiedenen Typen oder Modi der (Dis)Artikulation; ich begreife sie als rhetorisch-diskursive Formationen, in welchen Momente des Redens und Schweigens koinzidieren. Diese Modi, zu denen unter anderen das Geständnis gehört, finden sich in variierender Ausgestaltung sowohl in literarischen als auch außerliterarischen Texten, also etwa in theologischen, medizinischen und rechtlichen diskursiven Äußerungen. Ihre Analyse erlaubt Einblicke in eine vergeschlechtlichte und sexualisierte Ordnung der Rede (und des Schweigens), die wiederum auf eine Ordnung des Wissens und damit der Macht verweist.

sam sehr eloquent zu einem rhetorischen ›Tabu‹ erklärt,[2] mittels eines Sprechens, das von einem eigentümlichen Schweigen gekennzeichnet, gewissermaßen umhüllt ist. Es scheint, dass das, was konnotiert ist, unter gar keinen Umständen denotiert werden darf. Die Texte zur Sodomie sprechen/schweigen vom »Un(aus)sprechbaren/Un(aus)sprechlichen/Unsagbaren«, von der »ungenannten Sünde«, von der »stummen Sünde«, aber auch von dem »Geheimnis« und dem »Namenlosen«. Dieser – wie Eve Kosofsky Sedgwick ihn nennt – »articulated-denial-of-articulability« (1990: 204) scheint im Reden über männliches wie auch weibliches gleichgeschlechtliches Begehren omnipräsent und lenkt trotz des Imperativs des (Ver-)Schweigens, der strukturell in solch einer Formulierung angelegt ist, das Interesse auf jenen Referenten, der ja im Grunde in gar keinem sprachlichen Referenzverhältnis stehen dürfte. Sedgwick konstatiert in ihrer Analyse der Rhetorik die

»centuries-long historical chain of substantive uses of space-clearing negatives to void and at the same time to underline the possibility of male same-sex genitality. The rhetorical name for this figure is preterition. Unspeakable, Unmentionable, *nefandam libidinem*, ›that sin which should be neither named nor committed,‹ the ›detestable and abominable sin, amongst Christians not to be named‹.« (Sedgwick 1990: 202)

Die Präterition/Paralipse, also jene rhetorische Figur, die durch die Erklärung, etwas übergehen zu wollen, dieses nachdrücklich hervorhebt, gilt Sedgwick neben der Periphrase als häufig applizierte linguistische »Vermeidungstechnik«. Die Nennung durch Nicht-Nennung spart Unanständiges aus, erzeugt aber im Zuhörenden oder Lesenden eine hypertrophe Vorstellung des Gegenstands und erfüllt so u.a. einen didaktischen Zweck.

Zugleich reizen diese Vermeidungstechniken und Sprachverbote zum Reden an und erreichen damit das, was sie eigentlich wollen, aber zu verhindern vorgeben. Michel Foucault fragt daher etwas provokant: »Sollten die berühmten Sprachverbote, die man für so schwerwiegend hält, tatsächlich dieses tausendjährige Joch des Geständnisses übersehen lassen?« ([1976] 1998: 79) Er argumentiert erwartungsgemäß dagegen und führt aus, dass im Rahmen einer Geständniskultur, die ich noch am Beispiel darlegen werde, nicht mehr der Sprechende, sondern der Hörende machtvoll ist: »Umgekehrt liegt die Herrschaft nicht mehr bei dem, der spricht (dieser ist der Gezwungene), sondern

2 Garrett P.J. Epp weist in seinem Artikel »The Vicious Guise: Effeminacy, Sodomy, and *Mankind*« darauf hin, dass eine »conjunction of uncontrolled word and flesh is also specifically associated with sodomy in works such as Matthew of Vendôme's twelfth-century ›Ars versificatoria‹ and in Alan of Lille's contemporary but more influential ›De planctu Naturae‹, where sodomy is characterized as the *ultimate rhetorical error*« (1997: 307, meine Hervorhebung).

bei dem der lauscht und schweigt; nicht mehr bei dem, der weiß und antwortet, sondern bei dem, der fragt und nicht als Wissender gilt.« (Ebd.: 81) Damit indiziert Foucault denn auch den produktiven Charakter eines ›Tabus‹, der sich sowohl an dieser Herstellung von Wissen als auch an immer wieder neuen sprachlichen Umgehungsmanövern zeigt. Sodomitische Praktiken unterlagen in diesem diskursiven Archiv des Befragens, Zuhörens, Beschreibens und Vorschreibens einer spezifischen Rhetorik des Schweigens. Momenten dieser ambiguen sprachlichen Konstruktion der Sodomie als ›Tabu‹[3] möchte ich daher genauer nachspüren.

Wenn also nicht mehr alles nur Schweigen ist, sondern vielmehr Reden über das Schweigen oder Schweigen im Reden, dann liegt das ›Tabu‹ gleichsam in der vorgegebenen Form, in welcher Rede erst möglich wird. Brigitte Spreitzer sucht in ihrer Arbeit *Die stumme Sünde* »nach jenen Kontroll-, Selektions-, Organisations- und Kanalisierungsmechanismen, die diese extreme Vereinheitlichung des Diskurses über Homosexualität intendiert und erreicht haben« (1988: 2). Tabuisierung bedeutet also nicht einfach das Schweigen über einen bestimmten Bereich, sondern vielmehr den Zwang zu einer ganz bestimmten Diskursform (vgl. ebd.: 29). Ein ›Tabu‹ ließe sich so mit Spreitzer »als Objekt einer diskursiven Praktik begreifen, die ein Maximum an Normierung anstrebt und deren Optimum die absolute Vereinheitlichung (Stereotypie) aller Äußerungen zum betreffenden Thema ist« (ebd.).

## Sexualität, Geschlecht und Sodomie

Wenn auch dieser Band *Geschlecht als Tabu* heißt, so ist doch bei dieser Formulierung immer schon Sexualität respektive sexuelles Begehren mitgedacht. In unserem heutigen kritischen Verständnis von Gender ist dieses nicht nur etwas, das performativ über die wiederholte Zitation gesellschaftlicher Normen hergestellt wird und über welches Körper intelligibel gemacht werden, sondern es bildet im Sinne einer heteronormativen Ordnung ebenso jene untrennbare Einheit mit Körper und Begehren, die Judith Butler die »compulsory order of sex/gender/desire« ([1990] 1999: 9) genannt hat. Butler analysiert zudem – wie unter anderen Adrienne Rich und Monique Wittig vor ihr und viele nach ihr – in welcher Weise innerhalb der »heterosexuellen Matrix« die zweigeschlechtliche Ordnung Bedeutung erzeugt und wie ihr zugleich zuallererst Bedeutung zugewiesen wird. Das heißt auch, dass das ›richtige‹ Geschlecht mit einer korrekten sexuellen Praxis korrespondiert.

3 Ich benutze im Folgenden ›Tabu‹ statt der etwas umständlichen Form der ›tabuähnlichen Struktur‹. Wie oben dargelegt, sehe ich signifikante Analogien, die diese heuristische, wenn auch verkürzte Begriffsverwendung erlauben.

In der Logik dieser binären Geschlechterordnung werden notwendig andere geschlechtliche Artikulationen bzw. Handlungen tabuisiert. Insofern sind Frauen mit ledernen Dildos, die andere Frauen penetrieren – mittelalterliche Quellen berichten sporadisch von ihnen – nicht nur eine Bedrohung der Geschlechter-, sondern auch der sexuellen Matrix (vgl. Puff 2000; Hergemöller 2000: 27). Ähnliches gilt zudem für Männer, die außerhalb der prokreativen Ehe sexuell mit anderen Männern agieren. Wie Butler sagt, haben weder diese Frauen noch jene Männer das ›richtige‹ Geschlecht in ihrer ›falschen‹ Sexualität.

»Precisely because homophobia often operates through the attribution of a damaged, failed, or otherwise abject gender to homosexuals, that is, calling gay men ›feminine‹ or calling lesbians ›masculine,‹ and because the homophobic terror over performing homosexual acts, where it exists, is often also a terror over losing proper gender (›no longer being a real or proper man‹ or ›no longer being a real and proper woman‹), it seems crucial to retain a theoretical apparatus that will account for how sexuality is regulated through the policing and the shaming of gender.« (Butler 1993: 238)

Verstöße gegen die Regeln des mittelalterlichen *Reproduktionsdispositivs* implizieren also grundsätzlich ein Vergehen gegen die Ordnung der Geschlechter. Im Unterschied zu Foucault (der für das Mittelalter ein Allianzdispositiv in Anschlag bringt) möchte ich von einem Reproduktionsdispositiv sprechen, denn die Regelung der Stellung beim gegengeschlechtlichen Sexualakt (innerhalb der Ehe), die intensive Beschäftigung mit der Menstruation, der Ejakulation von Samen,[4] die Operativität des amorphen Sündenregisters ›Sodomie‹ in Verschränkung mit Vorschriften des weltlichen Rechts zeigen die machtvolle Rolle der Reproduktion, Generativität und Genealogie für sexuelle Praktiken an. Zugleich berücksichtigt diese Konzeptualisierung eines auf Reproduktion gerichteten Dispositivs die Interaktion wie Opposition verschiede-

4 Im Mittelalter konkurrierten verschiedene Ansichten zur Existenz und Rolle von Samen bei der Fortpflanzung, die bereits seit der Antike tradiert worden waren. Nicht nur fragten sich die Mediziner und Naturphilosophen, ob Männer wie Frauen Samen während des Zeugungsprozesses produzierten und ausstießen, sondern auch, welche Funktionen dabei dem männlichen und weiblichen Samen jeweils zukamen. Stellte die Frau das Material bereit und erfolgte durch den Mann die Formgebung? Wie determinierte der Ablauf der Zeugung das Geschlecht? Gab es nicht nur den männlichen Samen (die Position der ›Aristotelianer‹), sondern auch den weiblichen (die Position der ›Galenianer‹)?
Zudem herrschte große Besorgnis über die ›Verschwendung‹ von Samen (bei Männern), weshalb die Kontrolle sowohl der nächtlichen Ejakulation (»Pollution«) als auch des Samenausstoßes in die nicht dafür vorgesehene Körperöffnung bei Frauen den Diskurs dominierte.

ner Diskurse, Institutionen und Praktiken zur Regelung von sexuellem Begehren.

Die Sodomie ist in den meisten Fällen als ein Hyperonym für alle möglichen sexuellen ›Perversionen‹ zu verstehen und fungiert sowohl als theologische wie auch als rechtliche Kategorie. Andreas Niederhäuser fasst diese wie folgt: »Sodomie beinhaltete in wechselnden Varianten neben mann-männlicher Sexualität alle möglichen Formen von Sexualität, die nicht auf Zeugung ausgerichtet waren: Masturbation, heterosexueller Analverkehr, Fellatio, Geschlechtsverkehr mit Tieren und anderes mehr.« (2001: 34) Nichtsdestotrotz galten sexuelle (penetrative) Handlungen zwischen Männern mehr und mehr als schwerste zu begehende Sünde in diesem Zusammenhang. Weibliche Akteure tauchen im Diskurs erwartungsgemäß seltener auf. Wenn dies überhaupt geschieht, wird über sie in einer anderen, detailreicheren und nahezu pornografischen Form verhandelt (vgl. Spreitzer 1988).

Eine Lektüre von rechtlichen Diskursen zur Sodomie als Teil des Dispositivs bietet sich an, da – wie Goldberg, Hergemöller[5] und andere gezeigt haben – Sodomie zumeist erst über die Koppelung an andere Vergehen bzw. die Kurzschaltung mit anderen verbotenen Handlungen wie Diebstahl, Bestechung oder politische/religiöse Unbotmäßigkeit artikulierbar wird. So waren Sodomie und Häresie konzeptionell und sprachlich aufs engste miteinander verbunden, da in der kirchlichen Agitation gegen sogenannte heterodoxe Gruppen die Denunziation als Sodomiter eine instrumentelle Rolle spielte. Deutlichster Indikator dieses Mechanismus ist die doppelte Konnotation von »ketzern«,[6] welches sowohl das Vertreten nicht-dogmatischer Positionen als auch den Vollzug unnatürlicher (nicht der Fortpflanzung dienende) und widernatürlicher (gegen Gottes *ordo naturae* gewandte) Sexualakte meinte. Die rechtliche Verfolgung von Sodomie verlief im Spätmittelalter zunächst noch »willkürlich und unsystematisch« (Reinle 1997: 108) und benötigte meist einen

5 Die Strafverfolgung verläuft »auf dem Wege von Einzeluntersuchungen wegen Ehebruchs, Kirchenfrevels, Körperverletzung oder ähnlicher Delikte. Weil der Tatbestand der Sodomie selten in isolierter Form verhandelt, sondern mit Hilfe der foltergestützten Inquisition im Kontext der allgemeinen Verhöre zur Sprache gebracht wird, werden in Protokollen über ›Sodomiter‹ überdurchschnittlich häufig Kriminaldelikte erwähnt.« (Hergemöller 2000: 39; vgl. auch Goldberg 1992: 9, 19).

6 Bernd-Ulrich Hergemöller stellt in seiner Untersuchung Augsburger Sodomiter-Prozesse während der Reformationszeit fest, dass diese Prozesse dazu dienten, »geistliche Angehörige des alten Glaubens, die bereits aus theologischen Gründen angegriffen wurden, zusätzlich im Namen der neuen Sittlichkeit zu belasten und damit das lutherische Spottbild vom ›sodomitischen Priester‹ zu bestätigen« (2000: 24). Das »häresiologisch geprägte ›ketzern‹« (Hergemöller 2000: 32) heißt soviel wie ›masturbieren‹, während das ebenfalls im Mittelalter neugeprägte ›florenzen‹ ›penetrieren‹ oder ›wechselseitiges onanieren‹ meint.

anderen Anlass, um eingeleitet zu werden. Diese Unberechenbarkeit sozialer Kontrollmechanismen korrespondierte mit der Ambivalenz der sprachlichen Akte zur Sodomie.

Kam es zur Anklage und Vernehmung, so eröffnete das gerichtliche Geständnis eo ipso, ähnlich wie die kirchliche Beichte, einen Raum des Sprechens über das Unsagbare.[7]

»One of the key locations where same-sex practices had to be articulated was the late medieval courtroom. In court records, secular authorities […] represented verbally what was considered unspeakable. Situated at the intersection of moral, legal, and sexual discourse, trial documents provide important insights into premodern constructions of sexuality and the gradual fashioning of a vernacular discourse on sodomy.« (Puff 2000: 42)

Im Folgenden möchte ich einen Blick auf die (Dis)Artikulation innerhalb der Form des Geständnisses werfen. Geständnisse begegnen uns in vielen verschiedenen Kontexten; zentral erscheinen mir jene im rechtlichen und religiösen Zusammenhang, aber auch die Geständnisse, welche in Verbindung mit zwischenmenschlichen Begehrensstrukturen stehen, etwa das Liebesgeständnis. Der (Dis)Artikulationsmodus Geständnis gestaltet sich dabei jeweils neu entsprechend der Textsorte, Diskursart und Funktionsweise. Helmut Puff begreift rechtliche Texte als Teil einer geschützten Diskursform (aufgrund der Durchführung unter Ausschluss der Öffentlichkeit und der anschließenden Archivierung) und als Element eines Expertendiskurses (durch die lateinische Sprache sowie machtvolles Wissen): »In Gerichtsquellen musste benannt werden, was in anderen Texten nur zwischen den Zeilen oder unter dem ›Schutz‹ eines diffamierenden Gestus repräsentiert werden konnte.« (1998: 343) Oftmals finden sich von den ›Delinquenten‹ selbst geäußerte volkssprachige, sehr detailreiche Umschreibungen und Paraphrasen des ›Tathergangs‹, die ohne den Terminus »Sodomie« bzw. die theologische Kategorie der Widernatürlichkeit auskommen, während die entsprechenden theologischen (der Bibel entnommenen) und juristischen Formulierungen eher in den Urteilen und Verhörfragen (die schematischen Fragevorlagen, etwa als schriftliche Listen oder »Interrogatorien« folgten) zu finden sind. So lässt sich in den Aufzeichnungen der Geständnisse des Angeklagten Michel Will aus den Quellen der Augsburger Sodomiter-Prozesse (in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts) lediglich lesen: »Zur stund hab sich Berlin obend auff im gelegt, also das bauch auf bauch gangenn sein. Er, Berlin [ebenfalls Angeklag-

7 Ähnlich verhält es sich im Übrigen mit dem Gerücht und der Denunziation (einem weiteren (Dis)Artikulationsmodus), Redeformen, die durch ihre konventionelle Form und Funktion das Sprechen des eigentlich Unaussprechlichen zulassen.

ter], im, Will, am schwancz umbgangen, so lanng, biß das es im außgewesen [Samenerguss].« (Hergemöller 2000: 66) Diese Beschreibung der Handlungen lässt kaum ein Detail aus – und ist so wohl nur möglich, weil es sich um Verschriftlichungen handelt, die nicht an die Öffentlichkeit gelangen sollten. Wohl an die Öffentlichkeit gelangte aber das Urteil, welches sich bezeichnender Weise einer topischen und zugleich unkonkreten Sprache bediente: »Michel Will, weber von Augspurg, der da gefanngen und gepunden stet, hat das grewlich ubel unnd laster wider die natur, fur sich selbs, bei unnd mit anndern […] vilmaln bewegt, geubt, und begangen.« (Ebd.: 68)

Hin und wieder treffen wir auch in Geständnissen auf den Terminus Sodomie. Doch wie beredt ist der Begriff, wenn die Sodomie tatsächlich einmal oder gar mehrfach benannt wird, wie in den Bekenntnissen des Richard von Hohenburg? Mit Foucault gesprochen stellt die Sodomie eine höchst »verworrene« Kategorie ([1976] 1998: 123) dar, die gerade deshalb so vielseitig einsetzbar ist und ihre Macht entfaltet, also in der Ambivalenz wie ein ›Tabu‹ funktioniert. Wenn folglich ein Geständnis in der Tat mit dem Begriff »Sodomie« oder »Ketzerei« operiert, bleiben die eigentlichen Referenzen nicht nach wie vor unausgesprochen? Und nützt diese Verwirrung gar mehr, als sie schadet?[8] Ein Beispiel soll diese seltsame Verschwiegenheit u.a. als Tabuierung durch Vieldeutigkeit in rechtlichen Praktiken und Diskursen verdeutlichen.

## Die Bekenntnisse des Richard von Hohenburg[9]

Im Jahre 1893 verfasst der Oberlehrer Dr. Heinrich Witte einen »Beitrag zur politischen und Sittengeschichte des Elsasses und der Schweiz« mit dem Titel »Der letzte Puller von Hohenburg«, in welchem er das Leben des für seine ›sodomitischen‹ Handlungen mit dem Tode bestraften Richard von Hohenburg († 1482) beschreibt. Ursprünglich aus einem wohlhabenden Geschlecht stammend, erlischt dieses durch die Hinrichtung des einzigen Erben Richard. Neben seinen eigenen Darstellungen liefert der Autor im Anhang sechs Quellen, deren Zuverlässigkeit laut Witte nicht immer gegeben ist. Dabei handelt es sich um zwei Bekenntnisse (»Vergicht« und »Urfehde«) Richards (eines davon gemeinsam mit seinem Knecht) sowie eine Urkunde, zwei Briefe und eine Schenkung. Von den Bekenntnissen aus den Jahren 1476 und 1463 interessiert mich vor allem das jüngere.

8 Hergemöller merkt an, dass die Bezeichnung »Sodomie« mitunter gemieden wurde, »wohl wegen ihrer terminologischen Mehrdeutigkeit« (2000: 32).

9 Vgl. Spreitzer (1988), die die Quelle aufführt, und die Diskussion bei u.a. Schneider-Lastin/Puff (1993) und Reinle (1997).

Schon in seinem Vorwort sieht Witte sich bemüßigt, den Lesenden vor dem nun Folgenden zu warnen. In einer Formulierung, die als eine ausgedehnte Präterition lesbar wird, schreibt er:

»Nicht ohne Bedenken übergebe ich diese Schrift der Oeffentlichkeit. Es gibt geschichtliche Stoffe, die man am besten nicht anrührt, und dazu gehört auch die Lebensgeschichte des letzten Pullers v. Hohenburg.« (1895: III)

Doch da Richard immerhin in der Lage war, beinahe einen Krieg zwischen Zürich und Straßburg auszulösen, erachtet Witte es als unerlässlich, seine Vita aufzuarbeiten. Hier wird also eine zweifelhafte historische Signifikanz zum Vehikel der inkriminierenden Diskursivierung von Sodomie. Was dann tatsächlich folgt, ist eine ausgedehnte Familiengeschichte, die mit großer Detailfreude geschildert wird – gerade so, als ob sich der Autor scheute, zum eigentlichen Kern seines Vorhabens zu kommen. Ich diskutiere den Kontext meiner Quelle mit explizitem Rekurs auf die Formulierungen des Historikers auch deshalb, weil mir einerseits in bestimmten rhetorischen ›Tabus‹ Kontinuitäten zur mittelalterlichen Ordnung der Sprache begegnen, und es andererseits aufschlussreich ist, an welchen historisch spezifischen Diskursen der Text Wittes teilhat.

Richard, Sohn Wirichs II. des Alten von Hohenburg, wird mit erzählerischen Prolepsen eingeführt, die das drohende Unheil schon immer vorwegnehmen. In einem Kapitel, das mit »Leben und Treiben« (ebd.: 29) überschrieben ist, erfahren wir von Richards Heirat, die jedoch nicht erfolgreich verlaufen sein konnte:

»Damals mag es gewesen sein, dass er sich mit Sophia Bock, der einzigen Tochter des reichen Hans Konrad Bock, vermählte. Das kann immerhin als Beweis gelten, dass bis dahin von jenem unseligen Hange Hohenburgs wenig in die Oeffentlichkeit gedrungen war. Was äussere Glücksgüter anbetrifft, so konnte Richard kaum eine günstigere Ehe schliessen, aber glücklich konnte sie unmöglich werden, so lange er von seiner Leidenschaft nicht liess.« (Ebd.: 37)

Hier ist der Sodomit schon kein Gestrauchelter mehr, sondern ein permanent Strauchelnder. Offenbar gerieten Richards sexuelle Aktivitäten wiederholt an die Öffentlichkeit, konnten aber durch mächtigen Einfluss oder Bestechung temporär in ihrer möglichen politischen Tragweite entschärft werden. Zudem war von der »unseligen Leidenschaft« (ebd.: 33) »nichts sicheres bekannt«. Zwar »erzählte« man sich davon, doch blieb es bei »Gerüchten« (ebd.). Witte schreibt weiter:

»Noch bei Lebzeiten des Vaters hatte ihn Herr Fridrich v. Fleckenstein offen der Ketzerei beschuldigt. Damit ist die Eiterbeule aufgedeckt, die sein ganzes Leben

vergiftet und sein schimpfliches Ende herbeigeführt hat; er fröhnte unnatürlicher Wollust, und so sehr hatte bereits in jungen Jahren dieses Laster jedes Rechtsgefühl in ihm erstickt, dass er einen Knecht, der gesehen hatte, wie er einen Knaben auf der Hohenburg missbrauchte, im Burggraben zu Kleeberg ertränken liess.« (Ebd.)

Die »krankhafte Leidenschaft« Richards wird zunehmend zum »offenen Geheimnis« (ebd.: 39). »Der Name des Vaters hatte ihn noch immer gedeckt, und so verharrte er nicht nur in diesem Hange, der ihn auf den Scheiterhaufen bringen musste, sondern trieb es nur noch ärger und dreister.« (Ebd.: 39) Witte erwähnt Zeugenaussagen, die davon berichten, wie Richard auch »jugendliche Standesgenossen« als »Werkzeuge seiner Lust suchte« und in seiner »blinde[n] Leidenschaft« zum Opfer von »Ausbeutungsversuch[en]« wurde (ebd.: 39). Als er einem Knecht eine Leibrente als Preis des Schweigens zahlen muss, da er um diesen »geworben, als einer um ein Weib wirbt« (ebd.: 41), initiiert diese Erpressung im Zusammenhang mit gefälschten Leumundszeugnissen und dem Auftragsmord an dem jungen Zeugen die Kriminalisierung und hoheitliche Verfolgung Richards. Da seine »Ketzerei« die »Luft verunreinige« (ebd.: 41), wenden sich nun etliche Herren gegen ihn und Richard landet 1463 im Gefängnis.

Er wird sich noch einmal aus dieser Lage befreien können, und rettet sich auch die folgenden Jahre wiederholt vor der Todesstrafe, unter anderem durch von ihm (und auch seinem Knecht) verfasste Bekenntnisse, doch am 24. September 1482 wird »der *ketzerritter*« Richard Puller von Hohenburg in Zürich »gemeinsam mit seinem Liebhaber getötet« (Schneider-Lastin/Puff 1993: 83). Nicht nur taucht in diesem Kasus das bereits angesprochene Amalgam Sodomie/Ketzerei auf; evident wird auch, wie sehr politisch-dynastische sowie weltliche vs. kirchliche Interessen im sodomitischen Diskurs konvergieren bzw. diesen ins Laufen bringen. Schneider-Lastin/Puff kommen zu dem Schluss:

»Der Fall des Ritters Richard von Hohenburg unterstreicht geradezu exemplarisch die Bedeutung der Standeszugehörigkeit. […] Nicht mehr retten konnte er sich schließlich, als ein von ihm provozierter Konflikt zwischen Zürich, dessen Bürger er geworden war, und Straßburg in einen offenen Krieg auszuarten drohte. Politische Interessen waren letztlich ausschlaggebend, daß der Rat von Zürich ihn 1482 auf den Scheiterhaufen brachte, auch wenn das Urteil auf *ketzerie* lautete.« (Schneider-Lastin/Puff 1993: 85)

Richards Bekenntnis aus dem Jahre 1476, das nur in zwei Abschriften vorliegt, führt Witte am Ende seines Beitrages auf. Als »Beilage« der Lebensgeschichte illustriert es Foucaults These zur machtvollen Position des Zuhörenden oder Lesenden gegenüber dem zum Sprechen Angehaltenen. Zugleich demonstriert es den spätmittelalterlichen rechtlichen Diskurs zur Sodomie,

der sich zwar in seiner Deutlichkeit von anderen, etwa theologisch-pragmatischen Diskursen unterscheidet – Berthold von Regensburg zum Beispiel nennt in seiner ›Predigt‹ »Von ruofenden Sünden« nicht ein einziges Mal den Begriff »Sodomie« – aber dennoch die Vagheit beibehält und gerade so seine Gewalt entfalten kann.

In seinem Bekenntnis vom 6. Juni 1476 also beteuert Richard, dass er »ungezwungen ungetrungen« (Witte 1895: 133) abbittet, doch macht die Verdopplung skeptisch. Er gibt zu, sich der »bösten schnödesten sünden der Sodamita und kätzerie« (ebd.: 134) schuldig gemacht zu haben. Das Verb *ketzern* taucht in dem kurzen Text mehrfach auf, zusätzlich zum Substantiv *Ketzer* und der eigentümlichen Schreibweise *Sodamita*. Richard gelobt Enthaltsamkeit, gar einen Aufenthalt im Kloster. Diese Form des Geständnisses erfüllt die Bedingungen einer (Dis)Artikulation, da zum einen nichts von Richards Praktiken im Detail berichtet wird. Zum anderen verwendet er jene von der Obrigkeit schon vorausgesetzte Begrifflichkeit, um mit der Artikulation dieses Wortes den Tatbestand retroaktiv zu vollstrecken. Sodomie ist an dieser Stelle insofern eine leere und eine übervolle Kategorie zugleich und das Recht ist eben nur recht aber nicht ganz verschwiegen.

Dass dies auch anders aussehen konnte, analysiert Spreitzer anhand der Diskursivierung von Sexualität in den Buß- und Beichtbüchern (»Poenitentialien«, »Summae confessorum« und »Summae confessionis«) des Mittelalters. Auffallend ist dabei der Imperativ zu einem äußerst detaillierten Bekenntnis des ›Vergehens‹. In den Bußbüchern werden die Codes, das sprachlich Vertretbare, für den Diskurs über das ›Tabu‹ der Sodomie festgelegt und sie konstituieren somit den anderen, wortreichen Pol auf dem Tabukontinuum. Spreitzer konstatiert: »[S]ie diskursivieren und normieren das Gebiet der Erotik, indem sie alle Möglichkeiten nonprokreativen Sexuallebens erdenken und in Form von Verboten der Sprache einverleiben.« (Spreitzer 1988: 29)

Der Diskurs bleibt dabei höchst ambivalent und ist strukturiert durch hierarchische Machtachsen von Geschlecht und Sexualität. Wer in welchem Kontext mit welchem Vokabular zur Sodomie spricht oder schreibt, wird determiniert durch geschlechtlich codierte Machtpositionen. Das ›Tabu‹ operiert dabei vielfältig: als Schweigegebot, als geordnetes Reden über das Schweigen oder als wortreiche (verurteilende oder pornografische) Diskursivierung unter Ausschluss der Öffentlichkeit (die von einem ganz eigenen Begehren stimuliert wird und zugleich nicht frei von Tabuierung ist). Das Recht lässt sich insofern verschwiegen nennen, als es zwar im Gegensatz zu anderen institutionellen Diskursen zunehmend Sodomie benennt (vor allem nach der Übernahme des

Römischen Rechts nach 1500), aber an keiner Stelle diese Kategorie definiert[10] und sie so mit einer tabuähnlichen Wirksamkeit ausstattet, die gerade in der Unsicherheit und dem allgegenwärtigen Schweigen begründet liegt.[11]

## Literatur

Berthold von Regensburg (1965): *Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer und einem Vorwort von Kurt Ruh,* Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter, S. 79-93.

Butler, Judith ([1990] 1999): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. 10. Aufl. New York/London: Routledge.

Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«.* New York/London: Routledge.

Epp, Garrett P.J. (1997): »The Vicious Guise: Effeminacy, Sodomy and *Mankind*«. In: Jeffrey Jerome Cohen/Bonnie Wheeler (Hg), *Becoming Male in the Middle Ages*. New York/London: Garland Publishing, S. 303-320.

Foucault, Michel ([1976] 1998): *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. 10. Aufl. Frankfurt a.M: Suhrkamp.

Freud, Sigmund ([1912/1913] 1999): »Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen«. In: Ders., *Totem und Tabu*. Gesammelte Werke, Bd. IX. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 26-92.

Freud, Sigmund ([1925] 1999): »Die Verneinung«. In: Ders. *Werke aus den Jahren 1925-1931*. Gesammelte Werke, Bd. XIV. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 11-15.

Goldberg, Jonathan (1992): *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford/CA: Stanford University Press.

Hahn, Alois (2002): »Transgression und Innovation«. In: Werner Helmich/ Helmut Meter/Astrid Poier-Bernhard (Hg.), *Poetologische Umbrüche. Romanistische Studien zu Ehren von Ulrich Schulz-Buschhaus*. München: Wilhelm Fink, S. 452-465.

Hergemöller, Bernd-Ulrich (2000): »Männer, ›die mit Männern handeln‹, in der Augsburger Reformationszeit«. In: *Splitter* 6 (Materialien zur Geschichte der Homosexuellen in München und Bayern). München: Forum Homosexualität und Geschichte München e.V., S. 1-68.

10 So wird, wie exemplarisch angeführt, allenfalls von widernatürlichen, sündhaften Akten gesprochen und damit eine formelhafte Beschreibung gewählt, die biblisch-theologische, medizinische und rechtliche Vagheiten weiter tradiert.

11 Für anregende Diskussionen danke ich den Teilnehmenden des Workshops *Geschlecht als Tabu* sowie dem Forschungscolloquium von Prof. Dr. Ingrid Kasten an der *Freien Universität Berlin*.

Kocher, Ursula (2007): »Tabu«. In: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 9. Tübingen: Niemeyer, im Erscheinen.

Niederhäuser, Andreas (2001): »›…nemlich das Ÿedtwederer dem anndern sin mennlich glid jn die hand genomen…‹ – Gleichgeschlechtliche Sexualität zwischen Männern im Spätmittelalter«. In: Ulf Heidel/Stefan Micheler/Elisabeth Tuider (Hg.), *Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies*. Hamburg: MännerschwarmSkript, S. 30-49.

Puff, Helmut (1998): »Überlegungen zu einer Rhetorik der ›unsprechlichen Sünde‹. Ein Basler Verhörprotokoll aus dem Jahre 1416«. In: *ÖZG* 9/3, S. 342-357.

Puff, Helmut (2000): »Female Sodomy: The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477)«. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30/1, S. 41-61.

Puff, Helmut (2003): *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400 – 1600.* Chicago/IL: University of Chicago Press.

Reinle, Christine (1997): »Konflikte und Konfliktstrategien eines elsässischen Adligen. Der Fall des Richard Puller von Hohenburg († 1482)«. In: Kurt Andermann (Hg*.), »Raubritter« oder »Rechtschaffene vom Adel«? Aspekte von Politik, Friede und Recht im späten Mittelalter*. Oberrheinische Studien, Bd. 14. Sigmaringen: Thorbecke, S. 89-113.

Schneider-Lastin, Wolfram/Helmut Puff (1993): »›Vnd solt man alle die so das tuend verbrennen, es bliben nit funffzig mannen jn Basel‹: Homosexualität in der deutschen Schweiz im Spätmittelalter«. In: Helmut Puff (Hg.), *Lust, Angst und Provokation: Homosexualität in der Gesellschaft*. Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 79-103.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1990): *Epistemology of the Closet*. Berkeley/Los Angeles/CA: University of California Press.

Spreitzer, Brigitte (1988): *Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter (mit einem Textanhang).* Göppingen: Kümmerle.

Witte, Heinrich (1895): »Der letzte Puller von Hohenburg. Ein Beitrag zur politischen und Sittengeschichte des Elsasses und der Schweiz im 15. Jahrhundert sowie zur Genealogie des Geschlechts der Püller«. In: *Beiträge zur Landes- und Volkskunde von Elsass-Lothringen* 4/16, S. 1-143.

# Der Inzest als Symptom der Shoah: Zur Wiederkehr des Verdrängten in Max Frischs *Homo faber* und Ingeborg Bachmanns *Malina*

KONSTANZE HANITZSCH

Die Thematisierung bzw. Dethematisierung der Shoah in den Romanen *Homo faber* von Max Frisch und *Malina* von Ingeborg Bachmann ist eng verknüpft mit dem tabuisierten Bereich der Sexualität. Der Vater-Tochter-Inzest ist in beiden Romanen der ›Ort‹, an dem die Shoah verhandelt wird. Die Aufdeckung des Inzests führt dazu, dass die Hauptfiguren auf unterschiedliche Weisen mit (ihren) verdrängten Erinnerungen konfrontiert werden. Dabei ist der Modus der Auseinandersetzung mit diesen Erinnerungen und damit auch der Shoah geschlechtlich codiert.

Max Frischs *Homo faber* ([1957] 1962) gehört zu den kanonischen Texten der neueren deutschsprachigen Literatur. In der literaturwissenschaftlichen Forschung wurde der Inzest zwischen Walter Faber und seiner Tochter Sabeth vor allem unter dem Aspekt der Umdeutung des Ödipusmythos verstanden. Der Inzest symbolisiert im Zusammenhang mit diesem die nicht selbstverschuldete und damit tragisch auf Faber gekommene Schuld. Darüber hinaus wurde der Inzest als schicksalhaftes Ereignis interpretiert, das die Differenzen zwischen Natur und Kultur, zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit metaphorisiert und die Potenzphantasien des Mannes in Frage stellt. So wie Ödipus in der Psychoanalyse als Modell für die Entwicklung des heterosexuellen männlichen Individuums gilt, so wurde Walter Faber als »Phänotyp« der materialistischen Wirtschaftswunderjahre gesehen (Lubich 1990: 41). In der deutschen Literaturgeschichte des Deutschen Taschenbuchverlags heißt es: »Faber mag als moderner Ödipus gedeutet werden. Falsche Selbsteinschätzung veranlasst ihn dazu, von der Natur gesetzte Grenzen zu überschreiten […].« (Forster/Riegel 2002: 275)

Der Roman *Malina* von Ingeborg Bachmann wurde dagegen lange Zeit ignoriert. Auf dem Klappentext der Suhrkamp-Ausgabe von 1997 heißt es: »Der Roman handelt von nichts anderem als von Liebe und ist wohl die denkbar ungewöhnlichste Dreiecksgeschichte.« (Bachmann [1971] 1997) Diese und ähnlich oberflächliche Darstellungen mögen zu der langen Vernachlässigung des Textes beigetragen haben. So fehlt ein Eintrag zum Roman in der Ausgabe des Kindler Literaturlexikons von 1986 völlig. 1971 erschienen, entging er auch der zweiten Frauenbewegung. Andrea Stoll schreibt in ihrem Aufsatz »Kontroverse und Polarisierung. Die Malina-Rezeption als Schlüssel der Bachmann-Forschung«, dass sich die Rezeption dem gesellschaftskritischen Potential genauso verweigerte, »wie der widerspruchsvollen Struktur seiner formal-ästhetischen Komposition« (Stoll 1992: 150). Feministische und erinnerungspolitische Analysen setzten die ästhetische und die inhaltliche Ebene dieses Textes in eine produktive Beziehung zueinander (vgl. u.a. Gutjahr 1989; Bossinade 1999). Das Verhältnis zwischen Heterosexualität und Faschismus fokussierte neben Gutjahr vor allem Sigrid Weigel (vgl. Weigel u.a. 1994).

*Homo faber* wie *Malina* sind keine deutschen Werke und doch ist die verdrängte Shoah als ›Familiengeheimnis‹ der Kern beider Geschichten. Dabei zeigt sich eine zeitliche Verschiebung: Im als »Bericht« ausgewiesenen Roman *Homo faber* (der 1957 erschien) ist der auf Unwissenheit gegründete Inzest mit der Tochter Thema. Dieser Inzest verdeckt und verdrängt die ihm zu Grunde liegende Shoah. In *Malina* hingegen ist der Inzest mit dem Vater in den Traum verlagert. Die Verschiebung des Inzests von der bewussten Handlungsebene in die Traumhandlung ist zu vergleichen mit den unterschiedlichen Formen der Auseinandersetzung mit der Shoah. Das frühe Studium des Nationalsozialismus stieß an seine »Wahrnehmungsgrenzen […], wenn es sich aus verständlichen Erkenntnissperren heraus Auschwitz als dem eigentlichen Kernereignis des Nationalsozialismus nicht zu stellen vermochte« (Diner 1988: 12). So überlagert der Inzest in *Homo faber* die Shoah. In *Malina* weist der Inzest mit dem Vater im Traum, hinter dem die Shoah aufgedeckt wird, hingegen auf den Eingang der Shoah in das ›kollektive Gedächtnis‹ hin. *Homo faber* und *Malina* erscheinen als literarische Verarbeitungen der Schuld der Shoah, die sich an zwei psychoanalytischen Figuren festmachen lassen: dem modernen Ödipus und der Hysteriepatientin. Faber muss sich als Vater, nicht als Sohn, erkennen und Verantwortung übernehmen. Seine Schuld ist tragisch und schicksalhaft. Das Ich in *Malina* gelangt durch die Analyse seiner Träume zur Erkenntnis seiner ›Mittäterschaft‹, die mit der Aufgabe des ›weiblichen‹ Ich am Schluss des Romans endet. Die Wiederaneignung der Sprache verweist dabei auf Freuds Arbeiten zur Hysterie, in denen die Umsetzung des Symptoms in Sprache zur ›Heilung‹ führt. In beiden Romanen rückt der Vater-Tochter-Inzest an den ›Ort‹ der Shoah. Der Inzest erscheint als

Symptom der Shoah, an der/an dem beide Hauptfiguren zu Grunde gehen. In diesem extremen Machtverhältnis des Vater-Tochter-Inzests wird die Shoah verhandelt. Die Tochter wird in beiden Werken mit den Opfern des NS in Beziehung gesetzt; dem Mann kommt auf unterschiedliche Weise die Position des Täters zu.

Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Shoah und dem Inzesttabu? Dieser Frage möchte ich im Folgenden nachgehen.

## Inzesttabu, Nationalsozialismus und Shoah

Der vollzogene Inzest hat eine lange Tradition der Metaphorisierung. Eine erste ausführliche Studie zum Inzestmotiv verfasste 1912 Otto Rank, der eng mit Sigmund Freud zusammenarbeitete. Als utopische Vision, wie z.B. bei Richard Wagner dargestellt, gerät der Geschwisterinzest zu einem völkisch nationalen Motiv, das die nationalsozialistische Rassenideologie vorbereitete (vgl. Braun 2000 und 2001).

Die Verdrängung der Shoah in den privaten Bereich ist ein Stück deutscher Nachkriegsgeschichte. Dagmar von Hoff schreibt über die Bedeutung des Inzests in der Literatur, dass »v.a. in den deutschsprachigen literarischen Texten nach dem zweiten Weltkrieg die Inzestmetaphorik an das Unbegriffene des Nationalsozialismus gebunden ist« (Hoff 2003: 12). Der Inzest dient sowohl der Verschleierung als auch der Aufdeckung von politischen Diskursen, die innerhalb der Familie als Familiengeheimnis entdeckt werden ›wollen‹.

Das Inzest-Tabu gilt spätestens seit Freuds Studien *Totem und Tabu* (Freud [1912] 1991) und *Das Unbehagen in der Kultur* (Freud [1931] 2001) als Kultur stiftend, da der Trieb – und damit die Natur – im Inzestverbot unterdrückt wird. In dieser Kultur etablierenden Rolle, die Freud dem Inzesttabu zuschreibt, wird ein weiterer ›Zusammenhang‹ zwischen Inzest und Shoah deutlich: Geht das Inzesttabu mit der kulturellen Etablierung der ›Zivilisation‹ einher, so symbolisiert der vollzogene Inzest den Rückfall in die ›Barbarei‹. Der Inzest steht in beiden von mir zu betrachtenden Werken vor der Shoah, die als ›Barbarei‹ inmitten der Kultur beschrieben wurde. Dan Diner schuf Ende der 1980er Jahre einen differenzierteren Begriff, den des »Zivilisationsbruchs«, mit dem er sich gegen die Rationalisierung und Relativierung der Shoah angesichts des Historikerstreits wandte. Dieser Begriff machte deutlich, dass die Shoah nicht außerhalb der menschlichen Gesellschaft – in der ›Barbarei‹ – stattfand, sondern mitten in ihr. Diner charakterisiert damit die Shoah als einen Bruch mit jeglicher Konvention menschlichen Zusammenlebens. Die von den Deutschen begangenen Verbrechen der Shoah stellen ein »universelles […] Menschheitsproblem« (Diner 1988: 9) dar, welches das

»Urvertrauen« (Diner 1988: 8) des Individuums in die soziale Gemeinschaft der Menschheit erschütterte, wenn nicht sogar zerstörte. Das Erschrecken über die Verbrechen der Shoah gründet darauf, dass diese Verbrechen inmitten der Zivilisation geschehen konnten; die Shoah hat zu einem traumatischen Bruch mit dem Vertrauen in die ›Familie‹ der Menschen geführt. Es ist ein Verbrechen, das nie wieder »gut zu machen« ist und das nie »hätte geschehen dürfen« (wie Hannah Arendt es in einem Interview ausdrückte) (vgl. Gaus o.J.).

Der Inzest steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage nach der eigenen (nationalen) Herkunft und den familiären Bindungen. Darüber hinaus verweist er auf eine Überschreitung der Subjektgrenzen. Im Vater-Tochter-Inzest wird das Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern besonders deutlich: Der Übergriff des Vaters auf die Tochter verunmöglicht dieser eine eigenständige Entwicklung sowie eine eigenständige Subjektivität. Als sexuelles Gewaltverbrechen bedeutet der Inzest den Verlust des Grundvertrauens in die Institution Familie als Schutz gebendem Raum und Ort der Geborgenheit.[1] Im Vater-Tochter-Inzest kommt hinzu, dass mit den jeweiligen Positionen der Tochter und des Vaters geschlechtlich codierte Opfer- und Täterpositionen verbunden sind. D.h. der Inzest ist unmittelbar mit eindeutigen Geschlechtsidentitäten verbunden.

Die heterosexuelle Macht über diese eindeutigen Geschlechtsidentitäten hat Gayle Rubin in ihrer Aufdeckung des Homosexualitätsverbots, das das inzestuöse Begehren bestimmt, herausgestellt: »[…] das Inzesttabu [setzt] das vorhergehende, weniger deutlich ausgesprochene Tabu von Homosexualität voraus« (Rubin [1975] 2006: 89). Butler fasst dies folgendermaßen zusammen: »Das [Inzest-]Tabu erzeugt die exogame Heterosexualität […]« (Butler [1990] 1991: 71). Rubin und Butler kritisieren hier Lévi-Strauss, der im Inzestverbot »eine Regel, die in gewissem Sinne […] die Kultur selbst« ist (Lévi-Strauss [1949] 1993: 57), sieht. Rubin zeigt, dass Lévi-Strauss selbst »der Aussage gefährlich nahe« kommt, »dass Heterosexualität eine voluntarische Setzung ist« (Rubin 2006: 89). Das Inzesttabu kann insofern seine Position als ›Kulturstifter‹ nicht halten, es sei denn, man würde Homosexualität einer ›barbarischen‹ Vorzeit zuordnen wollen. Das Inzesttabu ist demnach ein Schutzwall der Heteronormativität, der angerufen werden kann, um sich vor Uneindeutigkeiten abzusichern. Die Konstruktion des nur heterosexuell gedachten Inzesttabus als Kultur stiftend, tabuisiert homosexuelles Begehren. Heterosexuelles Begehren stünde somit für den ›Beginn‹ von ›Kultur‹, da es die Trennung in das Eigene und das Fremde organisiert. Diese Zugehörigkei-

1 Die Familie als Ort der Gewaltlosigkeit ist ein heterosexuelles Ideologem, gegen das lange gekämpft werden musste, um u.a. eheliche Gewalt juristisch anzuerkennen.

ten sind jedoch kulturelle und soziale Konstruktionen. Das Inzesttabu ist also vielmehr ein Tabu des ›Gleichen‹, ein Torwächter der Heteronormativität, die Eindeutigkeiten vorschreibt. Diese Eindeutigkeiten beziehen sich auf die Grenzen zwischen Familie und Nation, Kultur und Natur, Männlichkeit und Weiblichkeit. Für meine Analyse ist von besonderer Wichtigkeit, dass der Inzest als ›Zivilisationsbruch‹ auf eindeutige Geschlechterverhältnisse rekurriert, die er gleichzeitig offen legt als Konstruktionen von Handlungsfähigkeit, die mit geschlechtlich codierten Opfer- und Täterpositionen verbunden sind.

Da der gleichgeschlechtliche Inzest in der Entwicklung des Subjekts nach Freud keine Rolle für die Entwicklung des heterosexuellen (und damit ›normalen‹) Subjekts spielt, sondern der heterosexuelle Inzestwunsch unterdrückt und umgeleitet werden muss, liegt das Homosexualitätsverbot noch vor dem Inzesttabu. Das bedeutet wiederum, dass Heterosexualität noch vor dem Inzesttabu gesetzt wird, weil das Inzesttabu nur heterosexuell gedacht wird – dies decken Rubin und Butler auf und sie verweisen damit darauf, dass eindeutige Geschlechtsidentitäten auf einem Tabu basieren, das eine heterosexuelle Weltsicht konstruiert. Diese Konstruktion ist – wie ich in Bezug auf Ingeborg Bachmanns und Max Frischs Text noch zeigen werde – unmittelbar mit eindeutigen Schuldzuweisungen und Handlungsmöglichkeiten verbunden, die jedoch durch den Bruch des Inzesttabus – und wenn es nur der gedachte ist – ins Wanken geraten.

Der Inzest als Symptom der Shoah verweist auf den Verlust des Vertrauens in die ›Familie‹ und auf die verloren gegangene Annahme von eindeutigen Täter- und Opferpositionen. Insofern ist der Inzest in den literarischen Texten, die ich betrachte, Platzhalter der Shoah: das Inzest-Tabu ›schützt‹ vor den Verbrechen der Shoah. Da der Inzest innerhalb der Familie situiert ist, verbleibt die Auseinandersetzung auch in der Familie, im Privaten. Die Shoah wird innerhalb der Familie in den Inzest ›verdrängt‹. Mit dem Inzest ist ein Sprechverbot verbunden: Wer seine Familie eines Verbrechens anklagt, ist ein ›Nestbeschmutzer‹. Eine Aufhebung dieses Sprechverbots kann nur erfolgen, wenn der Inzest aus der privaten Sphäre gelöst wird. Dies geschieht, indem z.B. von Gewalt gegen Frauen in Familie und Ehe öffentlich gesprochen wird, d.h. das Private als Politisches anerkannt wird.[2] Das Sprechverbot über den Inzest kommt in gewissem Sinn dem über die Shoah gleich. Die eigene Fami-

2 Ich kann an dieser Stelle nicht auf sexuelle Gewalt gegen Jungen in der Familie eingehen, da dies den Rahmen dieses Artikels sprengen würde und es sich in *Homo faber* und *Malina* jeweils um Vater-Tochter-Inzest handelt. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass nicht per se Frauen Opfer sexueller Gewalttaten sind und sein können, sondern auch Männer Opfer werden, ihre Anerkennung als solche jedoch mit anderen Schwierigkeiten verbunden ist.

lie eines Verbrechens zu beschuldigen, ist ebenso ein Tabu, wie die eigene Nation eines Verbrechens anzuklagen.

Für die Opfer bedeutet das Schweigen über die Shoah eine weitere Entfremdung von der Welt. Die Traumatisierung der Opfer und ihr Fremd-Sein in einer Welt nach Auschwitz fokussierte der Überlebende Jean Améry mit dem Begriff des Verlusts des »Weltvertrauens«. Er beschrieb in seinem Buch *Jenseits von Schuld und Sühne* (Améry [1977] 1997) unter anderem, wie durch die ›Nürnberger Gesetze‹ jüdischen Menschen die Menschenwürde aberkannt wurde (Améry 1997: 139): »Wovon wir glaubten, es sei die erste Liebe gewesen, das war, wie sie drüben sagten, Rassenschande.« (Améry 1997: 86) Das ›Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre‹ (auch ›Blutschutzgesetz‹ genannt) (vgl. Benz 2002) war Teil dieser neuen Gesetzgebung. In ihm wurde der Begriff ›Blutschande‹ umgedeutet. Er bezeichnete nicht länger den sexuellen Verkehr mit dem ›eigenen‹ Blut, sondern die »Sünde wider das Blut«[3], den sexuellen Verkehr mit dem ›fremden Blut‹, die ›Rassenschande‹. Der Begriff bezog sich in diesem Sinne nicht auf den innerfamiliären Inzest, sondern auf ein völkisch nationales Ideal der ›Blut- und Rassenreinheit‹ (vgl. Braun 1994).

In Bezug auf das ›Verhältnis‹ zwischen jüdischen Opfern und nationalsozialistischen (›arischen‹) Tätern kommt dem ›Inzestgebot‹ (im Sinne eines erwünschten sexuellen Verkehrs ausschließlich mit dem ›eigenen Blut‹) der Nazis noch eine andere Bedeutung zu, die der Schriftsteller Uwe Timm in folgendem Zitat beschreibt:

»Und darin, in dieser durch nichts als den Stammbaum verschworenen Gemeinschaft, die sich elitär über alle Völker erhaben fühlte, war die SS, die Schutzstaffel, das Vorbild, ihren Mitgliedern wurde die Blutgruppe in den linken Oberarm eintätowiert. Was einerseits einer eher nüchternen Überlegung entsprang, nämlich bei Verwundungen sogleich die Blutgruppe zu erfahren, war in seiner tieferen Bedeutung Ausdruck einer Blutsbrüderschaft, einer Ideologie, die ständig und immer wieder mit dem Blut argumentierte, dem Stammbaum, der Zucht. Und sie war die reziproke Handlung zu der, die den Häftlingen in dem KZ eine Nummer auf den Unterarm tätowierte, zur Kenntlichmachung der aus der menschlichen Gemeinschaft Ausgestoßenen. Opfer und Täter waren gleichermaßen durch Nummern gekennzeichnet.« (Timm 2003: 61-62)

Die Trennung der Opfer und Täter auf Grund der ›Blutzugehörigkeit‹ gehörte zur Naziideologie. Diese (ideologische) Trennung trug inzestuöse Züge, da sie Opfer und Täter auf Grund ihres ›Blutes‹ als jeweils in sich geschlossene Gruppe konstruierte. Symbolisch betrachtet, verweist der Inzest in dieser

3 So der Titel eines Romans von Artur Dinter aus dem Jahr 1917 (vgl. Braun 2000: 193).

Form auf eine rassistisch antisemitische Konstruktion des Ariers und des Juden als einander gegenüberstehende einheitliche Gruppen ›eines Blutes‹.

Für mich ist auf der literaturwissenschaftlichen Ebene der Gedanke wichtig, dass die ›Vermischung des Blutes‹ einer Verwischung der Opfer- und Täterpositionen gleichkäme. In *Homo Faber* und *Malina* ›arbeitet‹ das Inzesttabu genau an der Bruchstelle von Täter- und Opferschaft. In dem Verlangen, der Schuld der Shoah auszuweichen, gelangen beide am Inzest beteiligten Hauptfiguren in eine Opferposition. In meiner Analyse setze ich daher zwei Tabus miteinander in Beziehung: das Inzesttabu und das Tabu der Vereinnahmung der weiblich konnotierten Opferposition. Diese Paarung hat literarische Vorläufer: Bereits Sylvia Plath verband in ihrem Gedicht »Daddy« (1965) die Beziehung zwischen Vater und Tochter mit den Verbrechen des Nationalsozialismus. Der Vater gehört hier zu den Nationalsozialisten und die Tochter zu den jüdischen Opfern. Das heterosexuelle innerfamiliäre Machtverhältnis diente schon bei Plath einer geschlechtsspezifischen Konnotation von Opfer- und Täterpositionen. Das Inzesttabu verlangt zum einen eindeutige, heterosexuelle Begehrensstrukturen und damit eindeutige männliche und weibliche Identitäten; damit verbunden rekurriert es auf geschlechtlich codierte Täter- und Opferpositionen. Zum anderen zeigt sich im Bruch des Inzesttabus der ›Wunsch‹ nach der Annahme der weiblich konnotierten Opferposition. Insofern wird das Inzestverbot in *Homo faber* und *Malina* selbst als Kultur stiftend hinterfragt, denn die zu betrachtenden Werke zeigen keinen Rückfall in die ›Barbarei‹, sondern vielmehr ein Aufbrechen fester Familienverhältnisse und Weltvorstellungen. In beiden von mir analysierten Romanen wird die Shoah inmitten der Familie – im Tabu des Inzests – ›verborgen‹.

## *Homo faber*: ›Nürnberger Gesetze‹

*Homo faber* erzählt die Geschichte Walter Fabers, der nach einem Flugzeugabsturz auf den Bruder eines alten deutschen Freundes trifft, der seine Jugendliebe Hanna Landsberg geheiratet hat. Für Faber beginnt nun eine längere Reise, die ihn zunächst in den Dschungel nach Südamerika führt. Auf einer Schifffahrt nach Europa trifft er auf Sabeth, von der er nicht weiß, dass sie seine Tochter ist. Beide verlieben sich ineinander und reisen nach Griechenland. Dort erleidet Sabeth einen Unfall, an dessen Folgen sie stirbt. Im Athener Krankenhaus trifft Walter auf Hanna und erfährt von seiner Vaterschaft. Der Text endet mit dem Beginn seines Berichts im Krankenhaus in Athen, in dem er auf seine Krebsoperation wartet.

Die »Verkündung der deutschen Rassegesetze« (Frisch [1957] 1962: 55), von denen Walter Faber und Hanna Landsberg in der Schweiz aus dem Radio erfahren, steht am Beginn von Fabers Entschluss, Hanna zu heiraten. Als

»Halbjüdin« (ebd.) droht ihr die Ausweisung, ihr Vater ist bereits in Deutschland in »Schutzhaft« (ebd.: 56) gestorben, aber erst ihre Schwangerschaft lässt Faber einen Entschluss fassen: »Wenn du dein Kind haben willst, dann müssen wir natürlich heiraten.« (Ebd.: 58) Seine Schuldgefühle darüber, Hanna letztlich nicht geheiratet zu haben, wälzt er wiederholt auf Hanna ab: »Im Grunde war es Hanna, die damals nicht heiraten wollte; ich war bereit dazu.« (Ebd.: 39 und 55) Die Rolle, welche die nationalsozialistische Rassenideologie in dieser Hinsicht spielte, wird von Faber nicht reflektiert. So betont er: »Ich war, im Gegensatz zu meinem Vater, kein Antisemit, glaube ich.« (Ebd.: 57) und wehrt damit Hannas Vorwurf ab, er würde sie nur heiraten, »um zu beweisen, daß [er] kein Antisemit sei« (ebd.: 69). Hanna verweigert Faber die Möglichkeit, seinen ›Anti-Antisemitismus‹ zu beweisen, indem er sie heiratet. Stattdessen trennen sie sich. Ihr gemeinsames Kind soll nicht zur Welt kommen; Faber bespricht mit ihr die Abtreibung durch einen gemeinsamen deutschen Freund und Arzt – Joachim. Dieser wird Hannas Mann und Sabeths Stiefvater. Nachdem Hanna sich jedoch sterilisieren lässt, verlässt Joachim Hanna. Weibliche Reproduktionsfähigkeit und Antisemitismus sind hier aufs engste verknüpft. So reagiert Faber auf die Gesetze und agiert nicht innerhalb einer Liebesbeziehung, wie es Hanna einfordert. Um an dieser Stelle noch einmal auf das obige Zitat von Améry zu verweisen: Es geht Hanna um Liebe und nicht um gesetzliche Unmöglichkeiten bzw. in ihrem Fall um Absicherung. Hanna wird durch Fabers Hinweis, dass es um ›ihr‹ Kind gehe, auf die Rolle der ›jüdischen Mutter‹ festgelegt: eine gemeinsame Entscheidungsmöglichkeit für das gemeinsame Kind sieht Faber nicht. Insofern sind die ›Rassengesetze‹ für den späteren Inzest zwischen Faber und seiner Tochter Sabeth mit verantwortlich.

Fabers Erinnerungen an die Zeit des NS und an Hanna sind verschnitten mit seinem Bericht der Reise durch den Dschungel, in dem er Joachim treffen will. Er findet ihn dort tot: Joachim hat Selbstmord begangen. Im Symbol des Dschungels sind Abgrenzung und Abwertung von ›Weiblichkeit‹ mit der Erinnerung an den NS verbunden. Der Dschungel erscheint in Fabers Beschreibungen als eine ›Magna Mater‹, der bzw. die Verwesung, Fruchtbarkeit, Tod und Wiederkehr symbolisiert:

> »Was mir auf die Nerven ging: die Molche in jedem Tümpel, in jeder Eintagspfütze ein Gewimmel von Molchen – überhaupt diese Fortpflanzerei überall, es stinkt nach Fruchtbarkeit, nach blühender Verwesung.« (Ebd.: 61)

Sein Begleiter bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: »Tu sais que la mort est femme […] et que la terre est femme!« (ebd.: 84) und so entkommen Faber und sein Begleiter dem Dschungel letztendlich »schmierig wie Neugeborene« (ebd.). Diese ›embryonalhaften‹ Zustände kehren häufig wieder: »wie ein Fö-

tus« (ebd.: 182) sitzt er in Sabeths Zimmer auf ihrem Bett, wie ein »Schulbub« (ebd.: 221) legt er sich in eine von ihm in den Sand gezeichnete Frau. In diesen Vorgängen zeigt sich die Abwehr der eigenen Vaterschaft und damit verbunden die Verdrängung und Abgabe von Verantwortung.

Denn Faber ist für den Tod seiner Tochter Sabeth, für ihren tödlichen Sturz, verantwortlich; Sabeth wird von einer Schlange gebissen, als sie gemeinsam mit Faber eine Nacht am Strand verbringt. Faber will ihr helfen und rennt unbekleidet auf sie zu (»Es ist mir nicht bewusst gewesen, dass ich nackt bin« (ebd.: 193)), daraufhin weicht sie vor ihm zurück und stürzt eine Böschung hinunter. Der Schlangenbiss verweist in seiner Metaphorik auf den Inzest: Persephone wurde von ihrem eigenen Vater Zeus in Gestalt einer Schlange vergewaltigt. Somit überdeckt der Schlangenbiss (der Inzest) den eigentlichen Grund für Sabeths Bewusstlosigkeit und dieses inzestmetaphorische Ereignis führt zu ihrem Tod: Ihre Schädelfraktur wird nicht diagnostiziert, da Faber den Sturz Sabeths verschweigt. Das Erschrecken vor Fabers Nacktheit ist der Grund für Sabeths Sturz. Selbst nackt ist Faber also nicht unschuldig und hinter dem Schlangenbiss, dem Inzest, befindet sich der Abgrund, den Sabeth hinunterstürzt.

Nach Sabeths Tod reist Faber nach Kuba. Dort verfällt er in einen rigorosen Antiamerikanismus. Er will zu den Unterdrückten, den Opfern gehören: »Mein Zorn, dass sie mich immer für einen Amerikaner halten […].« (Ebd.: 215) »Mein Zorn auf Amerika […]. Dabei lebe ich von ihrem Geld.« (Ebd.: 218) Es ist nicht nur sein Geldgeber, gegen den sich Faber wie ein trotziger Junge gegen seinen Vater auflehnt – er wehrt in ihm auch seine Schuldgefühle gegenüber Sabeths Tod ab. Denn das Amerika der 1950er Jahre repräsentiert zudem die Alliierten, die in den Nürnberger Prozessen die »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« vor Gericht stellten. Hätte er sich bereits bei Kriegsende getraut zu erforschen, ob Hanna noch am Leben ist, so wäre es vermutlich nicht zum Inzest gekommen. In Kuba legt er sich in eine von ihm in den Sand gezeichnete Frau: »Später wie ein Schulbub: ich zeichne eine Frau in den heißen Sand und lege mich in diese Frau.« (Ebd.: 221) Dies ist eine Geste, die den Wunsch nach Rückkehr in den Mutterleib repräsentiert: In der zuvor von ihm abgewehrten ›Weiblichkeit‹ legt Faber nun seine Verantwortung ab. Die Trennung in ›weibliche‹ und ›männliche‹ Sphären verläuft für Faber entlang der Trennung zwischen ›Natur‹ und ›Technik‹. So behauptet er, dass »der Beruf des Technikers […] der einzigmännliche überhaupt« (ebd.: 94) sei. Da Faber sich jedoch nach ›Weiblichkeit‹ und ›Natur‹ sehnt, ist die Trennung ein tragisches Moment für ihn, denn er erhofft sich den ›vordiskursiven‹ verantwortungslosen Ort der ›Weiblichkeit‹, gerade weil er sich als Opfer der ihn umgebenden ›Weiblichkeit‹ empfindet. So z.B. wenn er Frauen mit Pflanzen vergleicht, die ihn umschlingen: »Ivy heißt Efeu, und so heißen für mich eigentlich alle Frauen. Ich will allein sein!« (Ebd.: 111) Nach dem Tod Sa-

beths gibt er sich diesem ›Opfer-sein‹ hin, lässt seine Abwehr fallen, indem ›Weiblichkeit‹ auf Kuba nun zur ›Ursprünglichkeit‹ wird, hier legt er seine Verantwortung endgültig ab. Der Inzest zwischen Faber und seiner Tochter Sabeth hat zur Folge, dass Fabers eindeutige Abwehr des ›Weiblichen‹ umschlägt in eine Vereinnahmung des ›Weiblichen‹, die sich z.B. in seinen embryonalhaften Zuständen äußert. Der Inzest führt durch Sabeths Tod sogar zur Erlösung Fabers von seiner Schuld: seinem Nicht-Verhalten zur Zeit des Nationalsozialismus. In der wie eine Beichte anmutenden Aussprache Hannas, in der sie ihn »auf den Knien« (ebd.: 252) um Verzeihung bittet, seine Hand küsst, nimmt sie die Schuld dafür auf sich, ihm nichts von seiner Tochter erzählt zu haben und damit verantwortlich für den Inzest zu sein. Die Schuld trifft somit das Opfer der Shoah. Und die Tochter der Überlebenden fungiert als Erlöserin: Opfer- und Täterpositionen (als Positionen der Handlungsfähigkeit) werden durch den Inzest vertauscht, so dass Faber als Opfer erscheint. Fabers Weg der ›moralischen Läuterung‹ endet somit in einem Freispruch durch die Shoahüberlebende und kommt daher einer Selbsteinopferung gleich.

## *Malina*: ›Blutschande‹

Der Roman *Malina* verhandelt auf unterschiedlichen Ebenen die Auseinandersetzung eines weiblichen Ich mit sich selbst und seinem Geliebten sowie mit Malina, der Teil der Ich-Figur ist. Es ist der Roman einer inneren Erlebniswelt, die das Ich als Kulminationspunkt unterschiedlichster Auseinandersetzungen radikal in den Mittelpunkt stellt. Im Gegensatz zu *Homo faber* wird in diesem Text ausdrücklich der durch die Nationalsozialist/-innen umgedeutete Begriff ›Blutschande‹ verwendet. Ich beziehe mich in meiner Analyse des Romans hauptsächlich auf den zweiten Teil *Der dritte Mann*. Hier sind die Träume des Ichs versammelt, zusammen mit den kurzen therapeutisch anmutenden Gesprächen des Ichs mit Malina. Der dritte Teil *Von letzten Dingen* fließt zum Teil auch in die Betrachtungen ein: Hier endet das Ich im Riss, der sich in der Wand der Wohnung zeigt und Malina bleibt allein zurück, während das Ich in der Wand verstummt.

Charlotte Beradt hat in ihrem Buch *Das Dritte Reich des Traums* (Beradt [1966] 1994) Träume aus der Zeit von 1933 bis 1939 in Deutschland aufgezeichnet. Sie zeigt eindrucksvoll den Einbruch des Terrors in die Privatsphäre. Die Träume sind Teil des Terrors geworden. In den Träumen des Ichs in *Malina* wird das weibliche Ich, die Tochter, von ihrem Vater beschimpft, vergast, zum Inzest gezwungen. Die zahlreichen Lese-, Schreib- und Sprechverbote verweisen auf den Ausschluss des ›Weiblichen‹ aus der symbolischen Ord-

nung. Die Träume werden von der Erscheinung des übermächtigen Vaters dominiert.

Das ›Ich‹ wird zur Tochter und als solche zum vergasten Juden (vgl. Bachmann 1997: 182-183). Die Feminisierung der Shoah dient hier der Auseinandersetzung mit dem patriarchalen, symbolischen Vater. »Der Friedhof der ermordeten Töchter« (ebd.: 182) verweist schon auf den Nicht-Ort ›der Frau‹, die in der symbolischen Ordnung immer abhängige ›Tochter‹ ist. Die Sprachlosigkeit, unter der das ›Ich‹ in den Träumen leidet, ist mit der Undarstellbarkeit der Shoah verbunden. Sprache ist in den Träumen eine Waffe, die sich das ›Ich‹ wieder erkämpfen muss und verweist auf das Machtverhältnis der symbolischen Ordnung.[4] In den Träumen sind Frauen die Opfer extremer, faschistisch aufgeladener Verhältnisse, der ›Krankheit‹, welche hier als »Missbrauch«[5] des Vaters (des Täters, des SS-Mannes) an der Tochter (dem Opfer, der Jüdin) dargestellt wird. Das ›Familiengeheimnis‹ – die Shoah – wird im Traum erzählt durch den drohenden Inzest mit dem Vater. Dieser verdoppelt die Opferposition des weiblichen Ich, weil sie nicht nur als Tochter, sondern auch als Inzest-Opfer aus der symbolischen und menschlichen (›männlichen‹) Ordnung heraus gefallen ist.[6]

Das Ich will sich mit der Bezeichnung ›Blutschande‹ gegen den Zugriff des Vaters wehren, aber es ist stumm und kann nur ohne Stimme brüllen: »[…] ja, es war das, er war es, es war Blutschande.« (Ebd.: 222) Die versagende Stimme kann hier auch als Folge des übertretenen Tabus interpretiert werden. Da sie den Begriff ›Blutschande‹ gegen den Vater wenden kann, weist die Tochter dem Vater die Rolle des Täters/des SS-Mannes zu, der mit ihr/der Tochter/der Jüdin/dem Opfer gegen ›sein‹ Gesetz verstoßen und ›Rassenschande‹ begehen will. Hier besteht das Tabu in der sexuellen Konnotation der Opfer- und Täterposition, die innerhalb einer phantasierten nationalsozialistischen Begehrensstruktur angesiedelt wird. Auch im Gaskammertraum, in dem der Vater die Tochter vergast, wird diese Opfer-/Täterpositionierung deutlich. Das Ich selbst befindet sich im Traum in der Gaskammer (ebd.: 182). Dies ist ein weiteres ›Tabu der Shoah‹, das Bachmann bricht: der Blick

4 So beschreibt das Ich zu Beginn der Träume, dass der Vater ihr »[…] auch die Stimme genommen […]« (ebd.: 189) hat, bis sie am Ende, als sie auch dessen (symbolische) Beteiligung und Verantwortung an der Shoah erkannt hat, zu ihm sagen kann: »Ich weiß, wer du bist. Ich habe alles verstanden.« (Ebd.: 246) Mit der Erkenntnis der Verbrechen der Shoah kehrt ihre Sprache zurück.

5 Ich verwende den Begriff ›Missbrauch‹ in Anführungszeichen, da er in seiner negativen Konnotation immer auch auf einen ›positiven‹ sexuellen ›Gebrauch‹ verweist und die ›missbrauchte‹ Person zu einem Objekt macht.

6 In Andeutung auf die noch kommenden Träume und die Erinnerungen, welche in ihnen enthalten sind, heißt es: »[…] vertiert werde ich sein im Traum und mich töten lassen, wie ein Tier.« (Ebd.: 132)

in die Gaskammer[7] und die Identifizierung und Gleichsetzung mit den Opfern der Shoah durch die ›Metaphorisierung‹ der Gaskammer. Die Darstellung des Vaters als Täter und der Tochter als Opfer kann übertragen werden auf den Konflikt zwischen Täter- und Nachtätergeneration – diese Generationen wären dann geschlechtlich kodiert: Die männliche Tätergeneration symbolisiert der Vater, die Tochter symbolisiert die Generation der Nachkommen (vgl. Heidelberger-Leonard 1994; Gehle 1995). Die Einnahme der Opferposition und die Identifikation mit den Opfern dienten einer Distanzierung von den Tätereltern (dies war vor allem in der 1968er-Bewegung zu beobachten). Diese Abwehr wird in den Träumen des Ichs jedoch immer wieder aufgebrochen, nicht zuletzt deshalb, weil das Ich die Opfer-Position verlassen will. Selbst im Gaskammertraum heißt es am Ende: »Mein Vater, sage ich ihm, der nicht mehr da ist, ich hätte dich nicht verraten, ich hätte es niemand gesagt.« (Bachmann 1997: 183)

Der Inzest verweist in *Malina* auf eine transgenerationelle Traumatisierung, die auf einer familiären Bindung beruht, welche die eigene Mittäterschaft impliziert: So gibt es einen Traum, in dem das Ich sich neben den Vater »in die Verwüstung« legt, »denn hier« ist ihr »Platz« (ebd.: 215). Sie erkennt im Traum, dass das Gesicht ihres Vaters gar nicht dem ihres Vaters entspricht und begreift, dass sie sich aus der familiären Bindung und Verpflichtung dem Vater und der Familie gegenüber lösen kann. So wird der Inzest als Sprechverbot überwunden und die Eindeutigkeit des Vaters brüchig:

»Mein Vater hat diesmal auch das Gesicht meiner Mutter, ich weiß nie genau, wann er mein Vater und wann er meine Mutter ist, […] ich weiß, dass er keiner von beiden ist, sondern etwas Drittes.« (Ebd.: 244)

Die geschlechtliche Eindeutigkeit des ›Vaters‹ löst sich auf und in Folge dessen tritt hinter dem Inzest die Shoah als ›das Dritte‹ hervor, das der Inzest so lange verbarg:

»Mein Vater legt zuerst die Kleider meiner Mutter ab, […], er trägt Silber und Schwarz mit schwarzen Stiefeln vor einem elektrisch geladenen Stacheldraht, vor einer Verladerampe, auf einem Wachturm, er trägt seine Kostüme zu den Reitpeitschen, zu den Gewehren, zu den Genickschußpistolen, die Kostüme werden in der untersten Nacht getragen, blutbefleckt und zum Grauen.« (Ebd.: 246)

Im letzten Teil des Romans, *Von letzten Dingen*, opfert das Ich seine ›Weiblichkeit‹ im Riss in der Wand und tritt als ›Mann‹, als Malina, in die symboli-

7 Mittlerweile haben sich Filme wie *Schindlers Liste*, 1993, *Der Stellvertreter,* 2002 oder *Die Grauzone*, 2001 auch über dieses Tabu hinweggesetzt. Umstritten sind diese Darstelllungen jedoch zu Recht noch immer.

sche Ordnung ein. Malina, der im österreichischen Heeresmuseum arbeitet, soll die Verantwortung, »die Geschichten, aus denen die große Geschichte gemacht ist« (ebd.: 350), dem Ich abnehmen. Das Ich ist der Last der Schuld entflohen und hat die ›männliche‹ Position angenommen, in der die Schuldabwehr zu Verantwortung geworden ist. An die Stelle des Ichs tritt Malina, der das innersubjektivische Schlachtfeld des Ichs verlässt.

Es ist fraglich, ob Malina diese Verantwortung übernehmen wird, aber es entspräche dem Wunsch der Ich-Figur. Die eindeutigen Geschlechtsidentitäten des Vaters und der Tochter dienen einer eindeutigen Zuweisung von Handlungsfähigkeit und Schuld. Mit dem Aufbrechen dieser Zuweisungen erlangt das Ich seine Sprache zurück. Die Shoah als Kern der Angst, »der untersten Nacht«, wird in den Träumen durch die Inzestdrohung verborgen. In der Erkenntnis der eigenen Mittäterschaft, ihrem Platz an der Seite ihres Vaters, der auch das Gesicht ihrer Mutter trägt, eben auch nicht nur ›Mann‹ ist, lösen sich die geschlechtlich eindeutig kodierten Täter- und Opferpositionen auf. Das Verstummen des Ichs am Ende des Romans weist allerdings darauf hin, dass die Geschichte des Ichs erneut verdrängt und die symbolische, männliche Ordnung wiederhergestellt wird mit und durch Malina, den Angestellten des »österreichischen Heeresmuseums« (ebd.: 7), dessen vergangenheitspolitisches Interesse fraglich ist.

## Fazit

Diese Analysen haben gezeigt, dass im Inzest die verdrängte Shoah zurückkehren und in Form einer Annahme der ›weiblichen‹ Opferposition erneut verdrängt werden kann. Das tabuisierte Verlangen zeigt sich in beiden Romanen in dem Begehren der Hauptfiguren, zu den Opfern zu gehören und somit unschuldig zu sein.

Der Inzest ist gleichsam der Teppich im wohligen Haus, unter den die Shoah ›gekehrt‹ wird und der Teppich setzt sich aus den ›Frauenopfern‹ – Hanna, Sabeth und dem Ich – und der Annahme der weiblichen Opferposition zusammen.

Das ›Haus‹ kann hier jeweils mit einer Nationalität zusammengedacht werden: »das Haus Österreich« (Bachmann 1997: 100) und das ›Haus‹ Schweiz. So steht die Erkenntnis der Mittäterschaft in *Malina* für die Abwehr des Mythos‹, Österreich sei ein unschuldiges Opfer Nazideutschlands gewesen. In Bachmanns Roman zeigt sich eine Abwehr der gewalttätigen Vereinnahmung durch den Vater, die sie zwingt, ihre Mittäterschaft zu verbergen.

*Homo faber* inszeniert hingegen den Zusammenbruch des neutralen Beobachterstatus‹. Das Selbstbild der Schweiz als jenseits des Nationalsozialis-

mus wurde u.a. durch die Aufdeckung der Bereicherung an jüdischem Eigentum als Wunschbild bloßgestellt.

Der Inzest wird darüber hinaus als Metapher für eine transgenerationelle Traumatisierung durch die Verdrängung der Schuld an der Shoah sichtbar (vgl. Abraham/Torok 1994; Müller-Hohagen 1994; Weigel 1999).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Topos des Inzests als Zivilisationsbruch auf eindeutige Geschlechterverhältnisse rekurriert. D.h. der Vater-Tochter-Inzest symbolisiert eine ›männliche‹ Täter- und eine ›weibliche‹ Opferposition. Diese Zuweisungen dienen beiden Texten als Konstruktion von Handlungsfähigkeit bzw. als Konstruktion von schuldigen (handlungsfähigen) und unschuldigen (passiven, ohnmächtigen) Positionen. In beiden Texten kommt es nach dem Inzest bzw. nach dem abgewendeten Inzest, zu einer Umkehrung der Opfer-/Täterpositionierung: In *Homo faber* erfolgt im Zusammenhang mit dem nunmehr positiven Bezug auf Weiblichkeit eine Selbsteinopferung (vgl. Hanitzsch 2006). In *Malina* gelingt eine Annahme der ›Täterposition‹ durch die Opferung des weiblichen Ichs.

Der Inzest verweist als Symptom der Shoah auf der einen Seite auf eine Verwischung der Täter- und Opferpositionen, auf der anderen Seite gestattet er eine Festschreibung von eindeutig geschlechtlich codierten Opfer- und Täterkategorien und schafft so die Möglichkeit einer Einopferung entlang der Annahme einer ›weiblichen‹ Opferposition bzw. – durch das Ablegen der weiblichen Opferposition – einer Annahme der Täterposition.

Die »Grundlage des Tabu ist ein verbotenes Tun, zu dem eine starke Neigung im Unbewußten besteht« (Freud [1912] 1991: 81). Da der Wunsch nach dem Inzest besteht, muss das Inzesttabu etabliert werden. Und da der Wunsch besteht, zu den Opfern (der Shoah) zu gehören, muss diese ›Einopferung‹ anhand des Inzests mit einem Tabu belegt werden, das so die Schuld an der Shoah wieder verdeckt. Da das Tabu der Aneignung der Shoah und damit verbunden die Verdrängung der Schuld ein größeres ist als das des Inzests, überlagert die Schuld am Inzest die Shoah in beiden Fällen auf unterschiedliche Weise und verweist gleichzeitig auf sie.

## Literatur

Abraham, Nicolas/Torok, Maria (1994): *The Shell and the Kernel*, Volume I. Chicago/IL: University of Chicago Press.

Améry, Jean ([1977] 1997): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Bachmann, Ingeborg ([1971] 1997): *Malina*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benz, Wolfgang (Hg.) (2002): *Lexikon des Holocaust*. München: Beck.

Beradt, Charlotte ([1966] 1994): *Das Dritte Reich des Traums*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bossinade, Johanna (1999): *Das Beispiel Antigone. Textsemiotische Untersuchungen zur Präsentation der Frauenfigur. Von Sophokles bis Ingeborg Bachmann*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Braun, Christina von (1994): »Zur Bedeutung der Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus«. In: Inge Stephan/Sabine Schilling/Sigrid Weigel (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 23-50.

Braun, Christina von (2000): »Und der Feind ist Fleisch geworden. Der rassistische Antisemitismus«. In: Christina von Braun/Ludger Heid (Hg.), *Der ewige Judenhaß*. Berlin/Wien: Philo, S. 149-213.

Braun, Christina von (2001): *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*. Zürich: Pendo.

Butler, Judith ([1990] 1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Diner, Dan (Hg.) (1988): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Einsiedel, Wolfgang von (1986): *Kindlers Literaturlexikon*. München: dtv.

Freud, Sigmund ([1912] 1991): *Totem und Tabu*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Freud, Sigmund ([1931] 2001): *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Frisch, Max ([1957] 1962): *Homo faber*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Forster, Heinz/Riegel, Paul (2002): *Nachkriegszeit 1945-1968*. Deutsche Literaturgeschichte, Bd. 11., 3. Aufl. München: dtv.

Gehle, Holger (1995): *NS-Zeit und literarische Gegenwart bei Ingeborg Bachmann.* Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

Günter Gaus (o.J.): *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*. In: URL: www.rbbonline.de/_/zurperson/zurperson_print_jsp/key=zp_interview_638419.html, gesehen am 05. 05. 2007.

Gutjahr, Ortrud (1989): »Faschismus in der Geschlechterbeziehung? Die Angst vor dem anderen und geschlechtsspezifische Aggressionen in Ingeborg Bachmanns ›Der Fall Franza‹«. In: Christine Kaetel/Inge Weidenbaum (Hg.), *Kein objektives Urteil – nur ein lebendiges*. *Texte zum Werk von Ingeborg Bachmann*. München: Piper, S. 541-554.

Hanitzsch, Konstanze (2006): »Schuld und Geschlecht. Strategien der Feminisierung der Shoah in der Literatur nach 1945«. In: *Bulletin des Zentrums für transdisziplinäre Geschlechterforschung der HU Berlin* 17, S. 180-205.

Heidelberger-Leonard, Irene (1994): »Ingeborg Bachmanns Todesarten-Zyklus und das Thema Auschwitz«. In: Robert Pichl/Alexander Stillmark

(Hg.), *Kritische Wege der Landnahme. Ingeborg Bachmann im Blickfeld der neunziger Jahre*. Wien: Hora, S. 113-124.

Hoff, Dagmar von (2003): *Familiengeheimnisse. Inzest in Literatur und Film der Gegenwart*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Lévi-Strauss, Claude ([1949] 1993): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lubich, Frederick Alfred (1990): *Max Frisch: Stiller, Homo faber und Mein Name sei Gantenbein*. München: Wilhelm Fink.

Müller-Hohagen, Jürgen (1994): *Geschichte in uns. Seelische Auswirkungen bei den Nachkommen von NS-Tätern und Mitläufern*. München: Knesebeck.

Plath, Sylvia ([1965] (1974): *Ariel.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rank, Otto ([1912] 1926): *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens*. Leipzig/Wien: Franz Deuticke.

Rubin, Gayle ([1975] 2006): »Frauentausch. Zur ›politischen Ökonomie‹ von Geschlecht«. In: Gabriele Dietze/Sabine Hark (Hg.), *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie.* Königstein/Taunus: Ulrike Helmer, S. 69-122.

Stoll, Andrea (1992): »Kontroverse und Polarisierung: Die ›Malina‹-Rezeption als Schlüssel der Bachmann-Forschung«. In: Andrea Stoll (Hg.), *Ingeborg Bachmanns Malina. Materialien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 149-170.

Timm, Uwe (2003): *Am Beispiel meines Bruders*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Weigel, Sigrid (1994): *Bilder des kulturellen Gedächtnisses. Beiträge zur Gegenwartsliteratur*. Dülmen-Hiddingsel: Tende.

Weigel, Sigrid (1999): »Télescopage im Unbewussten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur«. In: Elisabeth Bronfen/Birgit R. Erdle/Sigrid Weigel (Hg.), *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 58-76.

## Filme

Schindlers Liste, 1993, Steven Spielberg.

Die Grauzone, 2001, Tim Blake Nelson.

Der Stellvertreter, 2002, Constantin Costa-Gavras.

# (Ent-)Tabuisiertes Erzählen: Sexuelle Gewalt an ›deutschen‹ Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs

SABINE GRENZ

Die Bedeutung sexueller Gewalt hat sich im Laufe des letzten Jahrhunderts enorm gewandelt. Sexualität fiel lange Zeit in den Bereich der Ehre einer Frau, d.h. ihre Ehre war nicht mehr intakt, wenn sie entweder selbst sexuell aktiv wurde oder diese durch Gewalt verletzt wurde. Dies galt in sozialer ebenso wie in rechtlicher Hinsicht. Im Fall einer Anklage von sexueller Gewalt war daher der Ehrverlust Gegenstand der Verhandlung und nicht die Verletzung ihrer Selbstbestimmung (vgl. Künzel 2003: 228; Dane 2005: 69ff., 97ff.). Diese wurde Frauen in der alten Bundesrepublik erst 1973 per Gesetz eingeräumt. Sexuelle Selbstbestimmung wurde im Zusammenhang mit der feministischen Diskussion über sexuelle Gewalt und den sexuellen Befreiungsbewegungen stärker thematisiert und eingefordert. Dies ermöglicht Vergewaltigungsopfern, zunehmend in der Öffentlichkeit aufzutreten (vgl. Plummer 1995: 63ff., 149). Gleichzeitig muss aber davon ausgegangen werden, dass alte Bedeutungen noch immer eine Rolle spielen (vgl. ebd.: 149). Frauen, die Vergewaltigungen anzeigen, laufen nach wie vor Gefahr, eingeschüchtert und als ›Nestbeschmutzerinnen‹ bezeichnet zu werden, sofern sie mit dem Täter in privater oder beruflicher Beziehung stehen (vgl. Künzel 2003: 155ff., 205ff., 238ff.). Die Tat selbst wird bagatellisiert, was darauf hindeutet, dass der gewaltsame Missbrauch einer anderen Person zur Befriedigung der eigenen sexuellen Lust keinen Gewaltakt an sich darstellt. So wird bei Verhandlungen vor Gericht vor allem auf Zeichen von Körperverletzungen geachtet, die nicht notwendigerweise mit sexueller Gewalt verbunden sind (ebd.: 259). Gewaltsam ist demnach nur die Herbeiführung, nicht aber die sexuelle Handlung selbst. Dies knüpft zum einen an veraltete sexualwis-

senschaftliche Vorstellungen an, in denen Frauen die grundsätzliche Bereitschaft und Fähigkeit zum Geschlechtsverkehr auch ohne eigene sexuelle Lust zugeschrieben wurde, da man sie ja jederzeit penetrieren könne (Krafft-Ebing 1901: 21). Zum anderen berührt es die Annahme, weibliche Zeuginnen wären an sich nicht glaubwürdig (vgl. Künzel 2003: 205ff.).

Obwohl die Assoziation mit Voyeurismus und sexueller Lust sowie die Zuweisungen an die Frau, sie hätte es ja vielleicht doch selbst gewollt, noch präsent sind, wird die im ausgehenden Zweiten Weltkrieg von Frauen in Deutschland erfahrene sexuelle Gewalt gehäuft thematisiert. Frauen, die zu dieser Zeit Opfer sexueller Gewalt wurden, haben zum einen durch den Bosnienkrieg und zum anderen durch die Thematisierung sexueller Gewalt durch Feministinnen und die Entwicklung der sexuellen Selbstbestimmung zunehmend die Möglichkeit bekommen, darüber zu sprechen. Dieses Sprechen geschieht jedoch häufig anhand der Erfordernisse, die auch vor Gericht lange Zeit eine Rolle spielten, um herauszufinden, ob es sich bei der Frau um ein ›richtiges‹ Opfer handele: Ein ›richtiges‹ Opfer kann z.B. körperliche Verletzungen vorweisen, die die erfahrene Gewalt bezeugen (vgl. ebd.: 259ff.). Außerdem kann bei einem ›richtigen‹ Opfer sexueller Gewalt nachgewiesen werden, dass die Situation nicht durch eigenes Verschulden herbeigeführt wurde.

Im Zusammenhang der Repräsentation von Vergewaltigungen im Zweiten Weltkrieg wird das Opfer in der Regel nicht nur in sexueller Hinsicht als unschuldig dargestellt, sondern auch als unschuldig an Vernichtungskrieg und Holocaust. Das heißt, die potentielle Mitwisserschaft und (Mit)Täterinnenschaft von Frauen wird ausgeblendet, so dass – wie in Helke Sanders Film *Befreier und Befreite* (1991/1992) – die als deutsch anerkannte Frau in dieselbe Kategorie eingeordnet wird wie die einzige für den Film interviewte Jüdin, die versteckt überlebte (vgl. Koch 1994: 10).

In medialen Repräsentationen wie dem kürzlich ausgestrahlten zweiteiligen Fernsehfilm *Die Flucht* (2007) und der an den zweiten Teil anschließenden Dokumentation *Hitlers letzte Opfer* (2007) wird zwar immer häufiger versucht, nicht nur deutsche Opfer zu zeigen, sondern auch die Verbrechen der Wehrmacht mit aufzunehmen. Die Darstellung konzentriert sich aber eindeutig auf deutsche Opfer. In einem Spielfilm, der die Flucht einer Gruppe von Deutschen zum Thema hat, ist dies sicher legitim. Die Dokumentation erweist sich jedoch trotz allem Bemühen um Ausgewogenheit als problematisch, da die Verbrechen der Wehrmacht zwar genannt werden, die sichtbaren Opfer in der überwiegenden Mehrheit aber deutsch sind. Vergewaltigte Frauen aus Osteuropa tauchen in *Hitlers letzte Opfer* gar nicht auf. Und während ein ehemaliges Mitglied der russischen und eines der tschechischen Armee vor der Kamera zu Wort kommt, wird kein ehemaliges Mitglied der Wehrmacht über die Vorkommnisse an der Ostfront befragt. Die Verbrechen der Wehrmacht scheinen daher nach wie vor mit einem Tabu belegt zu sein. Sie

können allenfalls global benannt werden. Daher stimmt der Titel von Hannes Heer noch immer, der besagt, dass der Vernichtungskrieg zwar stattfand, aber niemand dabei gewesen sei (Heer 2004). Dieser Zusammenhang erlaubt eine These, weshalb sexuelle Gewalt an ›deutschen‹ Frauen überhaupt thematisiert werden kann: Die Täter sind die Fremden. Die Anklage dieser Art ist also keine ›Nestbeschmutzung‹.

In diesem Artikel soll aber keine Medienanalyse unternommen werden. Vielmehr dient diese Form der Erinnerungskultur als Kontrastmittel für eine Interpretation unveröffentlichter Tagebücher, die von als deutsch anerkannten Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs verfasst wurden. D.h. es geht um den Unterschied zwischen öffentlichem Erinnerungsdiskurs und privaten Darstellungen, aus denen sich ein differenzierteres Bild ergibt. Dazu werde ich zunächst auf die Methodik eingehen. Anschließend werden das Schreiben über sexuelle Gewalt und die Verhandlung individueller und kollektiver Schuld(gefühle) thematisiert.

## Zur Methodik

Tagebücher erlebten eine wahre Blüte während des Nationalsozialismus und insbesondere im Laufe des Zweiten Weltkriegs (Nieden 1993: 59, 63). Es wurde von Beginn des NS an dafür geworben, etwa indem Tagebücher aus dem Ersten Weltkrieg veröffentlicht oder Muster für Tagebücher und Feldpostbriefe herausgegeben wurden. Gleichzeitig wurde das Postzustellwesen mit hohem organisatorischem Aufwand bis zum Schluss aufrechterhalten, um durch gegenseitige Nachrichten die Kriegsmoral zu unterstützen. Soldaten hatten in der Regel nur zwei Wochen Fronturlaub, so dass Partnerschaften, Freundschaften und andere Beziehungen zwischen Front und Heimatfront fast ausschließlich auf dem Papier fortbestanden. Von dem Moment an, in dem das Zustellwesen zusammengebrochen war oder der Kontakt durch Kriegsgefangenschaft bzw. (noch nicht bekannten) Tod unterbrochen wurde, ersetzten Tagebücher häufig den Schriftverkehr (vgl. ebd.: 74ff.). So beginnt eine Frau ihr an den vermissten Mann gerichtetes Tagebuch mit den Worten:

Beate: »Briefe kann ich dir keine mehr schreiben, aber schreiben muss ich dir trotzdem.«

Trotz ihrer Bedeutsamkeit sind Tagebücher von Frauen aus dem Zweiten Weltkrieg bisher nur selten interpretiert worden. 1993 veröffentlichte Susanne zur Nieden ihre Studie *Alltag im Ausnahmezustand*, in der sie als erste eingehend Tagebücher von Berliner Frauen analysiert. Margarethe Doerr benutzte Tagebücher als Zusatz zu Interviews, um den Kriegsalltag so genannter ganz

normaler Frauen zu rekonstruieren (Doerr 2002). Regina Mühlhäuser (1998) und Atina Großmann (1994) wandten sich bereits veröffentlichten Tagebüchern zu, um sich mit der darin beschriebenen sexuellen Gewalt auseinanderzusetzen.

Die hier behandelten Tagebücher sind dem *Kempowski-Archiv* und dem *Deutschen Tagebucharchiv* entnommen. Dabei konzentriere ich mich auf Auszüge aus sechs Tagebüchern. Die Texte sind im ersten Halbjahr 1945 geschrieben, also vor und nach der Kapitulation. Die Autorinnen lebten über alle Besatzungszonen verteilt und waren unterschiedlichen Alters. Die soziale Schicht konnte noch nicht in allen Fällen ermittelt werden. Es ist jedoch anzunehmen, dass sie alle aus der Mittelschicht stammen. Die Tagebücher sind durchweg anonymisiert, ich habe ihnen aber der Möglichkeit der Unterscheidung halber neue Vornamen verliehen. Bei meiner Analyse zitiere ich zwar individuelle Frauen, ich werde aber nicht fallweise vorgehen, sondern das gesamte Material als ein diskursives Archiv benutzen, in dem verschiedene Strömungen zu erkennen sind. Diese Strömungen sollen hier behandelt werden.

## Das Sprechen über sexuelle Gewalt

Wie eingangs erwähnt, regte der Bosnienkrieg weltweit die Diskussion über sexuelle Gewalt im Krieg an. So wird auch hierzulande die von Frauen in Deutschland erfahrene sexuelle Gewalt im ausgehenden Zweiten Weltkrieg seit Beginn der 1990er Jahre gehäuft thematisiert. Ken Plummer führt das zunehmende Sprechen über Verletzungen der sexuellen Selbstbestimmung zudem darauf zurück, dass diese gesellschaftlich an Wichtigkeit gewinnt. Dies lässt sich an einem generell gesteigerten Sprechen über Sexualität und den sexuellen Emanzipationsbewegungen ablesen (vgl. Plummer 1995). Plummer beschreibt aber ebenso, dass neben den »neuen« Geschichten, die für einen radikalen sexuellen Pluralismus einstehen, alte Geschichten patriarchaler und heterosexistischer Sexualität weiter erzählt werden. Im Falle sexueller Gewalt zeigt sich diese Überschneidung daran, dass zwar keineswegs davon gesprochen werden kann, dass keine sexuelle Gewalt mehr ausgeübt würde, aber mehr Fälle gewaltsamer Sexualakte angezeigt werden (vgl. Lees 1996: 77). Im Zuge dieser sexualitätshistorischen Entwicklung, die Ken Plummer (1995: 143ff.; 2003) als *intimate citizenship* bezeichnet, konnte sich also auch die weibliche Sexualität ein Stück weit von traditionellen Eingrenzungen befreien. Diese bezieht sich nicht nur auf individuelle Frauen, sondern auch auf eine veränderte Diskussion über sexuelle Gewalt in kollektiven bewaffneten Konflikten.

Gleichzeitig muss aber auch berücksichtig werden, dass es für individuelle ältere (und jüngere) Frauen weiterhin sehr schmerzhaft und schambesetzt sein kann, darüber zu sprechen. D.h., obwohl es eine verstärkte öffentliche Thematisierung gibt, ist sexuelle Gewalt auf der Ebene der Einzelfälle nach wie vor tabuisiert (vgl. Böhmer 2005), da die »alten Geschichten« (Plummer 1995: 149) weiterhin präsent sind (vgl. Künzel 2003: 147ff.; Menzel 2003: 205ff.). Diese ›alten‹ Bedeutungen lassen sich anhand früher sexualwissenschaftlicher Arbeiten illustrieren. Der Sexualwissenschaftler Krafft-Ebing etwa begründete seine Beobachtung von einer geringeren Anzahl homosexueller Frauen im Vergleich zu Männern folgendermaßen:

»Da aber beim normal sexualen Weib der Geschlechtstrieb nicht so stark veranlagt zu sein pflegt als wie beim Manne und die konträre Sexualität ein Äquivalent der normalen ist, mag es geschehen, dass jene [die weibliche Konträrsexualität] auf rudimentärer Stufe vielfach bleibt, jedenfalls das konträr sexuale Weib seltener in Not- und Zwangslagen bringt, wie sie beim konträr sexual gearteten Mann an der Tagesordnung sind. Schon darin liegt ein gewichtiger Grund, dass die Anomalie beim Weib nicht oft zur Kenntnis kommt. Noch wichtiger ist aber der Umstand, dass hier die physische Fähigkeit zur Leistung des Coitus nicht behindert ist, wie so häufig beim Manne, der durch physische Impotenz ex horrore feminae Erektion nicht erzwingen kann.« (Krafft-Ebing 1901: 21)

Dem Zitat ist zu entnehmen, dass Frauen über »die physische Fähigkeit zur Leistung des Coitus« auch dann verfügen, wenn sie nicht begehren. Während Männern ein »horrore feminae« attestiert wird, scheint es das weibliche Gegenstück nicht zu geben. Diese Annahme, die darauf beruht, dass sie auch gegen ihre eigene sexuelle Lust penetriert werden können, Männer also die Möglichkeit behalten, Geschlechtsverkehr mit einer Frau auch gegen ihren Willen zu haben, führt dazu, dass der gewaltsame Sexualakt selbst nicht als Gewalt wahrgenommen wird. War der Wille erst einmal durch Gewalt gebrochen, so blieb einer Frau immer noch die angebliche und von Krafft-Ebing konstatierte (passive) »Fähigkeit« zum Geschlechtsverkehr. Die zur Erektion analogen physischen Begleiterscheinungen der Erregung bei Frauen wurden also nicht als Befähigung zum Sexualakt erkannt. Sie schienen demnach hingegen schlichtweg unnötig zu sein, worin die Verfügungsgewalt und Definitionsmacht über weibliche Sexualität eindeutig zum Ausdruck kam. Diese wirkten auch 2003 noch fort, indem in einem weit verbreiteten Beratungsbuch für Eherecht ein Spruch des Bundesgerichtshofs zu einer »Eheherstellungsklage« zitiert wird, der eine Ehefrau dazu verpflichtet, den »ehelichen [Verkehr] in Zuneigung und Opferbereitschaft« zu gewähren, wobei sie »nicht Gleichgültigkeit oder Widerwillen zur Schau tragen dürfe« (Grziwotz 2004: 16). Die Herstellungsklage verliert zwar an Bedeutung, da dieses Urteil vom

Ehemann nicht mit Gewalt eingefordert werden darf. Es zeigt aber, dass die Annahme noch präsent ist, es gäbe eine »physische Fähigkeit zur Leistung des Coitus«, die ganz unabhängig von eigener sexueller Lust verfügbar sei.[1]

So verwundert es auch weniger, dass – obwohl im Falle der Vergewaltigungen durch sowjetische Soldaten in der Erinnerungskultur kein Zweifel an einer Gewalttat besteht (vgl. Böhmer 2005: 22) – sich eine betroffene Frau dafür schämen kann, Opfer geworden zu sein bzw. sich nicht traut, es Jüngeren gegenüber auszusprechen.[2] Denn die Gewalttat kann jederzeit mit ihrer Sexualität verknüpft werden oder es kann sein, dass ihr nicht geglaubt wird oder die Gewalttat aufgrund der Annahme der grundsätzlichen Fähigkeit zum Koitus ohnehin nicht als solche anerkannt wird. Zudem sind die Frauen selbst in einem sexuellen Paradigma aufgewachsen, in dem diese Annahme noch stärker vertreten wurde als heute.

Bevor hierzu jedoch weitere Hypothesen aufgestellt werden, erscheint es sinnvoll, die Tagebücher auf die Artikulation von sexueller Gewalt hin zu untersuchen. Denn entgegen den Erwartungen, dass Frauen aufgrund dieser Tabuisierung weiblicher Sexualität nicht darüber gesprochen oder geschrieben hätten, wurde sexuelle Gewalt sehr offen thematisiert, was sich am folgenden Tagbuchauszug exemplarisch zeigen lässt:

Frieda: »Von deinen Eltern bekam ich endlich einmal Post. Was habe ich mich darüber gefreut, dass sie noch leben. Aber was für ein Leben führen sie! Und das gute Mütterchen ist mit ihren siebzig Jahren nun auch noch von den Russen vergewaltigt worden.«

Dieser Ausschnitt zeigt, dass Vergewaltigungen besprochen wurden. Es war auch zwischen den Generationen, zwischen Schwiegereltern und Schwiegertochter kein Tabu.

Dass die von den – je nach Situation als feindlich oder befreiend erlebten – Soldaten ausgeübte sexuelle Gewalt kein Tabuthema war, ist sicher auch auf die deutsche Kriegspropaganda zurückzuführen, die »die damalige Erwartung, Ausländer, und zwar vor allem die ›Unzivilisierten‹, würden alle deutschen (›nordisch-blonden‹) Frauen vergewaltigen« (Nieden 2002: 319) bewirkte oder zumindest verstärkte. Diese Erwartung führte zu einer weit ver-

1 An dieser Stelle könnte eingewandt werden, dass Sex-Arbeiterinnen diese Fähigkeit doch täglich bewiesen. Dabei muss aber beachtet werden, dass Sex-Arbeiterinnen in ihrer Professionalität sowohl auf technische Hilfsmittel als auch auf Techniken zurückgreifen, die überfallenen und anderen Frauen, die keine (professionellen) Sex-Arbeiterinnen sind, nicht zur Verfügung stehen.

2 Martina Böhmer stellt in ihrem Buch *Erfahrungen sexualisierter Gewalt in der Lebensgeschichte alter Frauen. Ansätze für eine frauenorientierte Altenarbeit* eindrücklich dar, wie sich dies auf die Altenarbeit auswirken kann (Böhmer 2003).

breiteten Angst vor sexueller Gewalt. Sie war den vorliegenden Tagebüchern zufolge zwar nicht für jede Frau ein Thema, aber sie war in allen Besatzungszonen präsent. Dies zeigen die beiden folgenden Beispiele. Das erste stammt aus der amerikanischen Besatzungszone, in der Elke nachts an ihrer Haustür dem ersten amerikanischen Soldaten begegnet:

Elke: »Entweder er war perplex über mein mutiges Auftreten, oder er traute sich nicht, mich anzurühren.«

Das zweite Beispiel stammt aus der britischen Besatzungszone:

Ulla: »Die Engländer benehmen sich korrekt und zurückhaltend; sie haben mehr Würde, Stolz und Anstand als das ausgewählte Volk der Deutschen. Ich komme mir direkt minder vor als Deutsche.«

Auch wenn vor allem im letzteren Zitat sexuelle Übergriffe nicht direkt angesprochen werden, so kann bei der häufigen Betonung der Anständigkeit der Briten in Ullas Tagebuch davon ausgegangen werden, dass die Möglichkeit sexueller Gewalt stets imminent war. Am deutlichsten wurde jedoch die Angst vor der Roten Armee artikuliert, die im folgenden Zitat als »Horden« bezeichnet werden. Erst der weitere Kontext zeigt, über welche Armee sie spricht:

Gisela: »Allein oben. Viel Angst, als Horden im Haus toben. Verschont.«

Obwohl alle hier zitierten Frauen in diesen Situationen verschont blieben, haben Vergewaltigungen bekanntermaßen stattgefunden. So schreibt Gisela im gesamten Februar 1945 fast täglich von an ihr oder anderen Frauen begangenen Vergewaltigungen durch sowjetische Soldaten.

Die Vergewaltigungen wurden wie bereits erwähnt nicht unerwartet erfahren. Vielmehr wurde durch Propaganda darauf vorbereitet. Dieser Umstand bewirkte, dass sich (angebliche und tatsächliche) Berichte mit eigenen Erlebnissen verbinden konnten. Wie, das zeigt das folgende Zitat von Hildegard:

Hildegard: »Schon am Morgen geht das Elend los: Es kommen Frauen und Mädchen – immer mehr, die von den Marokkanern vergewaltigt wurden, welche jetzt mit den Franzosen unser Städtchen besetzt haben. Furchtbares hat sich abgespielt und ist draußen noch im Gang. Die Frauen werden verfolgt in den Häusern, den Männern wird mit Erschießen gedroht. Berichte, wie sie aus dem Osten gegeben wurden. Viele suchen Schutz bei uns und drüben im Krankenhaus.«

Diese Passage stammt aus dem März 1945. Nachdem die amerikanische Armee gerade abgezogen war, marschierten französische Truppen ein. Die Ver-

gewaltigungen fanden vor allem in den zwei ersten Tagen der Besatzung statt. Da der Krieg noch nicht zu Ende war, kann davon ausgegangen werden, dass die Berichte aus dem Osten, von denen Hildegard schreibt, von Propaganda durchzogen waren oder sogar reine Propaganda waren. Es zeigt sich auch, dass das Verhalten der Soldaten als Bestätigung der vorangegangenen Propaganda interpretiert werden konnte: Marokkaner sind keine Europäer und in rassistischen Vorstellungen den als Untermenschen bezeichneten Slawen näher als Franzosen. Dies spiegelt sich auch in der Darstellung wider: Die Marokkaner verhalten sich anscheinend so wie die Rote Armee im Osten.

In Bezug auf die bereits erwähnten Filme und die darin enthaltene Erinnerungskultur ist bemerkenswert, dass die Frauen alleine in die Klinik kommen können, d.h. sie sind – obwohl sie sexuell verletzt wurden – nicht gänzlich verletzt. Im Fernsehfilm *Die Flucht* (2007) werden zwei Frauen, die sich von der Gruppe weg bewegen, um nach Hause zurückzukehren, vergewaltigt. Was ansonsten mit ihnen geschieht, wird nicht transparent. Eine der beiden stirbt, während die andere beinahe stirbt. Es ist sicher schwer, die Folgen einer Vergewaltigung filmisch darzustellen. Bemerkenswert ist aber, dass die Vergewaltigung anscheinend nach wie vor nur im Hinblick auf das begleitende brutale Verhalten als Gewalt anerkannt wird. Eine Vergewaltigung, bei der die eine Frau keine weiteren Verletzungen erlitten hätte und die andere nicht gestorben wäre, hätte für eine filmische Darstellung anscheinend nicht ausgereicht. Eine Frau, die ihren Alltag weiter bewältigt, die vielleicht gerade aufgrund des Schocks einfach weitermacht, erweckt den Anschein, gar nicht wirklich verletzt worden zu sein. Durch die Betonung der über den sexuellen Akt hinausgehenden Gewalt wird an die stereotype Verhandlung von Vergewaltigung erinnert, in der der Sexualakt selbst nicht als Gewalt verstanden wird und einer Frau zudem nur geglaubt werden kann, dass sie sich auch zur Wehr gesetzt hat, wenn sie umfassend verletzt wurde. Traditionell wird den Worten einer Frau weniger Glauben geschenkt als körperlichen Anzeichen (Künzel 2003: 259ff.), d.h., die Erzählung einer Frau von ihrer Vergewaltigung allein ist nicht glaubwürdig.

Hildegard, die Ärztin ist, schenkt den Erzählungen der Frauen hingegen Glauben und benötigt keine zusätzlichen Verletzungen, um den sexuellen Gewaltakt zu erkennen. Auch in anderen Aufzeichnungen stellen sich die Frauen nicht als so körperlich verletzt dar, dass sie gar nicht mehr handlungsfähig wären:

Gisela: »Gleich darauf werde ich auf dem Boden vergewaltigt. Blut. Dann Zettel ankleben ›Deutsche Generale gegen Hitler‹.«

Hier zeigt sich also ein starker Gegensatz zwischen (der im Falle der Flucht männlich geprägten) Erinnerungskultur und der Thematisierung sexueller

Gewalt von den Frauen selbst. In ihren eigenen Darstellungen reichen die sexuellen Verletzungen aus, während die Erinnerungskultur sich an die traditionelle Beweisführung im Falle von Vergewaltigungen hält (vgl. ebd.).

Die offene Darstellung sexueller Gewalt in den Tagebüchern, das anschließende Schweigen und die zugleich immer wieder kehrende Thematisierung nach den beschriebenen Mustern werfen noch weitere Fragen zur Erinnerungskultur auf. Es stellt sich die Frage, was das eigentliche, hier immer wieder beschworene Tabu ist. Die Darstellungen der verschiedenen Militärs im Film vermag Hinweise darauf zu geben: Die Soldaten der Roten Armee werden im Fernsehfilm als emotional unkontrolliert und damit unzivilisiert inszeniert, während deutsche Wehrmachtsmitglieder differenzierter dargestellt werden (als kalt, ihre Pflicht übererfüllend, an der Gewalt berauscht und an ihr zweifelnd). Daher produziert der Film Stereotype, obwohl sich offensichtlich um Ausgeglichenheit bemüht wurde: im Falle der Roten Armee wird nur eine Facette, das als unzivilisiert markierte Verhalten gezeigt, während es unter den Deutschen eben ›gute‹ und ›schlechte‹ gab.

## Die Verhandlungen individueller und kollektiver Schuld

Bei Vergewaltigungen von als deutsch anerkannten Frauen geht es auf zwei Ebenen um Schuld: auf der individuellen wie der kollektiven Ebene. Auf der individuellen Ebene muss die Frau sexuell unschuldig sein, d.h. es darf nicht der Anschein entstehen, sie könnte den Täter sexuell provoziert haben (vgl. Künzel 2003). Kollektiv gesehen bezieht sich diese Unschuld zusätzlich auf den Krieg. So zitiert Martina Böhmer eine Zeitzeugin:

»Mir scheint wichtig, noch einmal darauf hinzuweisen, mit welcher entsetzlichen Konsequenz Kinder und Frauen immer wieder für die ›Kriegsspiele‹ des Mannes bezahlen müssen.« (Böhmer 2005: 52)

Diese Aussage negiert die enge Kooperation zwischen Front und Heimatfront im Falle des Zweiten Weltkriegs. Zudem werden die inzwischen ausgiebig diskutierte Verantwortung und (Mit-)Täterinnenschaft (vgl. Bock 1986; Koonz 1987; Windaus-Walser 1988 u. 1990; Thürmer-Rohr et al. 1990; Gravenhorst 1990; Kundrus 1995: 319f.; Leck 2000),[3] die Übernahme der Rassenideologie des NS (Großmann 1994) sowie die Profite, die auch ›deutsche‹ Frauen aus der Diskriminierung und Ermordung der nicht-arischen Bevölkerung und aus dem Angriffskrieg ziehen konnten, nicht benannt. Dieser Um-

3 Zuletzt analysiert und zusammengefasst in Herkommer (2005).

stand fällt nicht unmittelbar auf, da Geschichten, die von ›Deutschen‹ erfahrenes Leid thematisieren, immer erst von Januar 1945 an erzählt werden. Die Vorgeschichte wird häufig einfach weggelassen.

Im Gegensatz zu diesen Erinnerungen wurde die Aktivität bzw. Apathie der Frauen in den Tagebüchern nicht ausgelassen. Die Thematisierung geschah allerdings auf sehr ambivalente und häufig auch unreflektierte Weise. So kann man z.B. in Ullas Tagebuch lesen, dass es eine »große Gesinnungsschlamperei« und »Feigheit« war, dass »die Frauenschaft und alle Organisationen [alles vernichteten], was irgendwie mit Hitler in Verbindung zu bringen« war. Sie positionierte sich wiederholt gegen die Frauenschaft, in der sie nicht Mitglied war und scheint alles Verschleiernde verachtet zu haben. Sie sah außerdem, dass es »uns [den Deutschen] in jeder Beziehung miserabel gehen« würde, da sie »viel abzubüßen« hätten. Zur Kapitulation schrieb sie:

Ulla: »Jetzt ist Kapitulation der Deutschen mit allen anderen Feinden, also auf Gnade und Ungnade den Juden u.s.w. ausgeliefert.«

Und zwei Tage später:

Ulla: »Es ist ein Hochgenuss, dass man seinen Mund mal aufmachen kann über Partei und was einen sonst alles gefuchst hat, wie sind wir von unseren Reihen geduckt und geistig geknebelt worden; man erstickte förmlich an der Wut, die man Jahre in sich hat reinfressen müssen.«

Einerseits zeigt sich an diesen Äußerungen, dass die unterdrückerischen Mechanismen gegenüber ›Deutschen‹ und der Krieg vor allem gegen Ende schwer zu ertragen waren. Sie schrieb positiv darüber, dass Deutschland verloren hat, da »die, die wir nicht in Partei oder in der himmlischen Frauenschaft waren, [nichts gegolten] hätten.« Andererseits empfand sie es als »furchtbar, dass alle Opfer umsonst gewesen« wären. Sie positionierte sich gegen den nationalsozialistischen Staat und die Frauenschaft, äußerte sich jedoch wiederholt antisemitisch und war eindeutig nationalistisch eingestellt. Sie fühlte mit den Soldaten als deutsche, die anderen interessierten sie wenig. Zumindest äußerte sie sich nicht darüber.

Ulla schrieb nicht über Konzentrationslager, wußte aber von der ›Endlösung der Judenfrage‹. Es gibt aber Tagebücher, in denen darüber berichtet wird, Nachrichten über Konzentrationslager gehört zu haben:[4]

4 Hier unterscheiden sich meine Ergebnisse von denen Susanne zur Niedens (1993), der nur Tagebücher zu Verfügung standen, in denen die Konzentrationslager nicht erwähnt wurden.

Inge: »Frau Ehlers erzählte mir von den Greuelen der SS im KZ Belsen bei Bremen. […] Alle Welt ist voll davon. Es klingt, daß man es nicht glauben kann. Bestätigt nur meine Meinung, dass der Hitler die Laster und Verbrechen aller Zeitalter im Nationalsozialismus zusammengetragen hat.«

Weiterhin schrieben manche Frauen darüber, dass ihnen alliierte Soldaten Kriegsverbrechen der Wehrmacht und der SS erzählt hätten. Insbesondere wurde hier von Ermordungen von Zivilist/-innen und Vergewaltigungen berichtet. Die eigene Mitwisserschaft und (Mit-)Täterschaft wurden ebenso thematisiert wie die damit zusammenhängenden Schuldgefühle. So schrieb Beate über einen Bekannten, der verhaftet wurde, dass er sich erhängt habe, bevor er überhaupt vernommen werden konnte und über eine andere Familie, die »hart drangekommen« sei, da sie »zuviel auf dem Kerbholz hatte[n]«. Ihr Mitwissen und ihre Apathie reflektierte sie z.B. wie folgt:

Beate: »Wenn nicht vieles so traurig wäre, dann müsste man oft lachen, wenn man feststellt, wie viele ihre antinationalistische Ader jetzt entdecken. Einige sind schon abtransportiert worden: Flegel, Förster, […]. Ganz furchtbar sind ja die Berichte aus den Konzentrationslagern. So etwas ist ja bald nicht möglich. Man müsste alle Nazi-Leute in solch ein Lager sperren, das wäre richtig […]. Irgendwie sind wir alle daran schuldig, dass wir nicht laut alle dagegen protestiert haben, selbst wenn es unser Leben gekostet hätte. Auch wir beiden haben oft aus Furcht unsere Meinung nicht offen gesagt, das muss zugegeben werden. Ich schäme mich jetzt oft darüber.«

Dass diese Schuldgefühle miteinbezogen wurden, bedeutete jedoch nicht, dass sie nicht sogleich wieder abgeschwächt werden konnten:

Beate: »Es war der größte Blödsinn unseres Lebens, daß du Parteigenosse geworden bist […] Man soll halt nie etwas gegen seine Überzeugung tun, und danach warst du es niemals! Unsere Lage ist dadurch bei weitem schwieriger geworden. Ich glaube auch nicht, dass wir, wenn wir hier einmal fort müssen, woanders eine Pfarrstelle kriegen, höchstens durch die Mitgliedschaft in der ›Bekennenden Kirche‹.«

Es ist also mehr als ein bloßes Schweigen gegenüber dem geschehenen Unrecht. Ihr Mann wurde Parteimitglied, um es beruflich leichter zu haben und war damit aktiv opportunistisch. Dieser Opportunismus wird nach dem Krieg fortgeführt, nur in die entgegengesetzte Richtung. Sie waren – ihrem Tagebuch zufolge – keine ›echten‹ Nazis. Sie hat also in ihren Augen auch nur zu bereuen, dass sie in manchen Situationen nicht eingegriffen habe, während die Privilegien aufgrund ihres ›Deutschseins‹ und der Parteimitgliedschaft ihr gar nicht bewusst zu werden scheinen.

## Schlussbetrachtungen

Die Frauen berichten in den Tagebüchern sehr offen über die erfahrene Gewalt (an sich selbst und die Gewalt, von der sie hören). Sich zu verstecken, gehört ebenso zum Alltag wie gefangen und vergewaltigt zu werden. Es war eine kollektive Erfahrung, über die auch gesprochen wurde. Allerdings verstummte das Sprechen bei zunehmender Rückkehr der ehemaligen Wehrmachtssoldaten (vgl. Schmidt-Harzbach 1992). Ebenso verstummte das Sprechen über die kleinen alltäglichen Kompromisse und Opportunismen gegenüber dem NS-System. Es stellt sich die Frage: warum?

Vergewaltigung ist – traditionell gesehen – mit der Schuldfrage verknüpft. In keinem anderen Fall von Gewaltanwendung ist es je der Fall gewesen, dass das Opfer sich rechtfertigen musste, warum es eine bestimmte Kleidung trug oder jemandem vertraute, der sich dann als vertrauensunwürdig erwies (vgl. Künzel 2003). Auch, wenn diese Anschuldigungen im Falle von Vergewaltigungen in Kriegen eine untergeordnete Rolle spielen, kann eine Frau im konkreten Fall als unglaubwürdig dargestellt werden oder es kann ihr vorgeworfen werden, nicht vorsichtig genug gewesen zu sein.

Im Falle der Erzählungen über sexuelle Gewalt an deutschen Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs muss außerdem die Frage der (Mit-)Schuld bzw. Verantwortung an Vernichtungskrieg und Holocaust mit einbezogen werden. In den Tagebüchern, die ich bisher einsehen konnte, geht es nicht um große eigene Verbrechen, sondern um viele kleine Privilegien und Opportunismen. Es geht also auch hier darum, eventuell jemandem gefolgt zu sein, der sich dessen als unwürdig erwies. Es geht aber auch um eigene mit dem Nationalsozialismus übereinstimmende Einstellungen. Da diese bis heute wenig verarbeitet sind, kann die Vermutung aufgestellt werden, dass sich die diesbezüglichen Schuldgefühle mit dem generellen Schuldverdacht einer Frau an der erfahrenen sexuellen Gewalt verbunden haben. Die Frauen fühlen sich daher eventuell verantwortlich dafür, vergewaltigt worden zu sein.

Gleichzeitig sind die Wehrmachtsverbrechen nach wie vor mit einem Tabu belegt. Sie werden nur in ihrer Gesamtheit benannt, während individuelle Täter unsichtbar bleiben. Durch das Schweigen der Frauen und das nur globale Thematisieren der Kriegsverbrechen der Wehrmacht werden die eigenen Männer/ehemaligen Wehrmachtsangehörigen entlastet. Es wird nicht nachgefragt, wie sie sich verhalten haben, ob die Äußerungen der alliierten Soldaten über die Verbrechen der Wehrmacht realistisch oder übertrieben sind. Die Frauen hingegen werden durch das Schuldgefühl noch zusätzlich belastet. Ihrer Leiden wird kollektiv nicht gedacht. Kriegerdenkmäler aber gedenken der Soldaten, die im Krieg gestorben sind (vgl. Böhmer 2005: 68).

Frauen werden als am Krieg unschuldig dargestellt, sind es in diesem konkreten Fall aber nicht ganz. Sie haben zwar nicht gekämpft, haben das

System aber (in individuellen Graden und mehr oder weniger freiwillig) unterstützt, und manche waren sicher stolz, ihren Bruder, Vater, Onkel oder Ehemann in Uniform zu sehen. Gleichzeitig bedeutet dies aber nicht, dass sie an der erfahrenen sexuellen Gewalt Schuld tragen. Männer werden hingegen generell als am Krieg schuldig dargestellt, haben eventuell aber unfreiwillig daran teilgenommen. Gleichzeitig wurden diejenigen Wehrmachtsmitglieder, die die Kriegsverbrechen begangen haben, nie dafür zur Rechenschaft gezogen. In Bezug auf die Tabuisierung sexueller Gewalt lässt sich deshalb abschließend vermuten, dass es eher um Tabuisierungen dieser ungeklärten Verantwortlichkeiten geht, die dann auf die sexuelle Gewalt und die Sexualität übertragen werden. Für eine Lösung erscheint es daher notwendig, diese komplexen Verknüpfungen von Sexualität, Schuld und Geschlecht sichtbar werden zu lassen und zu entwirren.

## Literatur


Bock, Gisela (1986): *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und zur Frauenpolitik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Böhmer, Martina (2005): *Erfahrungen sexualisierter Gewalt in der Lebensgeschichte alter Frauen. Ansätze für eine frauenorientierte Altenarbeit*. Frankfurt a.M.: Mabuse.

Dane, Gesa (2005): *»Zeter und Mordio«. Vergewaltigung in Literatur und Recht*. Göttingen: Wallstein.

Doerr, Margarethe (2002): »Mittragen – Mitverantworten? Eine Fallstudie zum Hausfrauenalltag im Zweiten Weltkrieg«. In: Karen Hagemann/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), *Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 275-290.

Gravenhorst, Lerke (1990): »Nehmen wir Nationalsozialismus und Auschwitz ausreichend als unser negatives Eigentum in Anspruch? Zu Problemen im feministisch-sozialwissenschaftlichen Diskurs in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Dies./Tatschmurat, Carmen (Hg,), *Töchter-Fragen. NS-Frauengeschichte*. Freiburg: Kore, S. 17-37.

Großmann, Atina (1994): »Eine Frage des Schweigens: Die Vergewaltigung deutscher Frauen durch Besatzungssoldaten. Zum historischen Hintergrund von Helke Sanders Film Befreier und Befreite«. In: Annette Brauerhoch/Gertrud Koch/Renate Lippert/Heidi Schlüppmann (Hg.), *Ethos und Gesellschaft. Frauen und Film* 54/55, S. 15-28.

Grziwotz, Herbert (2004): *Rechtsfragen zu Ehe und Lebenspartnerschaft. Rechte und Pflichten, Unterhalt, Vermögensrecht und Verträge*. München: dtv.

Heer, Hannes (2004): *Vom Verschwinden der Täter. Der Vernichtungskrieg fand statt, aber keiner war dabei*. Berlin: Aufbau.

Herkommer, Christina (2005): *Frauen im Nationalsozialismus – Opfer oder Täterinnen? Eine Kontroverse der Frauenforschung im Spiegel feministischer Theoriebildung und der allgemeinen historischen Aufarbeitung der NS-Vergangenheit*. München: Meidenbauer.

Koch, Gertrud (1994): »Blut, Sperma, Tränen. Befreier und Befreite – ein Dokumentarfilm von Helke Sander«. In: Annette Brauerhoch/Gertrud Koch/Renate Lippert/Heidi Schlüppmann (Hg.), *Ethos und Gesellschaft. Frauen und Film* 54/55, S. 3-14.

Koonz, Claudia (1987): *Mothers in the Fatherland. Women, the Family and Nazi Politics*. New York: St. Martin's Press.

Krafft-Ebing, Richard von (1901): »Neue Studien auf dem Gebiete der Homosexualität«. In: Magnus Hirschfeld (Hg.), *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen mit besonderer Berücksichtigung der Homosexualität*, S. 1-36.

Kundrus, Birte (1995): *Kriegerfrauen. Familienpolitik und Geschlechterverhältnisse im Ersten und Zweiten Weltkrieg*. Hamburg: Christians.

Künzel, Christine (2003): *Vergewaltigungslektüren. Zur Codierung sexueller Gewalt in Literatur und Recht*. Frankfurt a.M.: Campus.

Leck, Ralph M. (2000): »Conservative Empowerment and the Gender of Nazism: Paradigms of Power and Complicity in German Women's History«. In: *Journal of Women's History* 12/2, S. 147-200.

Lees, Sue (1996): *Carnal Knowledge. Rape on Trial*. London: Penguin.

Menzel, Birgit (2003): »Vergewaltigung in Urteilen der Strafjustiz von 1979 bis 1996«. In: Christine Künzel (Hg.), *Unzucht, Notzucht, Vergewaltigung. Definitionen und Deutungen sexueller Gewalt von der Aufklärung bis heute.* Frankfurt a.M/New York: Campus, S. 205-219.

Mühlhäuser, Regina (1998): »Massenvergewaltigungen in Berlin 1945 im Gedächtnis betroffener Frauen. Zur Verwobenheit von nationalistischen, rassistischen und geschlechtsspezifischen Diskursen«. In: Veronika Aegerter et al. (Hg.), *Geschlecht hat Methode. Ansätze und Perspektiven in der Frauen- und Geschlechtergeschichte*. 9. Schweizer Historikerinnentagung. Bern: Chronos.

Nieden, Susanne zur (1993): *Alltag im Ausnahmezustand. Frauentagebücher im zerstörten Deutschland 1943-1945*. Berlin: Orlanda.

Nieden, Susanne zur (2002): »Erotische Fraternisierung. Der Mythos von der schnellen Kapitulation der deutschen Frauen im Mai 1945«. In: Karen Hagemann/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), *Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 313-325.

Plummer, Ken (1995): *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. London: Routledge.

Plummer, Ken (2003): *Intimate Citizenship. Private Decisions and Public Dialogues*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Schmidt-Harzbach, Ingrid (1992): »Eine Woche im April«. In: Helke Sander/Barbara Johr (Hg.), *Befreier und Befreite. Krieg, Vergewaltigungen, Kinder*. München: Kunstmann.

Thürmer-Rohr, Christina/Wildt, Carola/Emme, Martina/Flamm, Monika/Fritz, Vera/Voigt, Sigrid (1990): *Mittäterschaft und Entdeckungslust*. Berlin: Orlanda.

Windaus-Walser, Karin (1988): »Gnade der weiblichen Geburt? Zum Umgang der Frauenforschung mit Nationalsozialismus und Antisemitismus«. In: *Feministische Studien* 6/1, S. 102-115.

Tagebücher aus dem *Kempowski Bio-Archiv* (*Akademie der Künste*, Berlin) und dem *Deutschen Tagebucharchiv* in Freiburg, die von mir anonymisiert wurden.

## Filme

Befreier und Befreite, 1991/1992, Helke Sander.

Hitlers letzte Opfer. Zur Geschichte von Flucht und Vertreibung, 2007, Sebastian Dehnhardt/Christian Frey/Henry Köhler (MDR), Fernsehdokumentation, ausgestrahlt: ARD, März 2007.

Die Flucht, 2007, Kai Wessel (ARD), Fernsehfilm, ausgestrahlt: ARD und Arte, März 2007.

# Das ›unsägliche‹ Verbrechen. Überlegungen zur Tabuisierung von sexueller Gewalt im Spielfilm

ANGELA KOCH

Die sexuelle Gewalt ist ein Verbrechen, das seit jeher von einer Vielzahl von Verboten, Verwerfungen, moralischen De- und Rekontextualisierungen sowie Sprachregelungen geprägt ist. Sie bestimmen das Verhältnis von Kollektiv und Frauen bzw. den gesellschaftlichen Zugriff auf die weibliche Sexualität.[1] Die juridische Lesart von sexueller Gewalt ist daher immer auch ein Teil des Politischen, dessen Veränderungen in der rechtlichen Auffassung reflektiert und von der Rechtsprechung zitiert bzw. aufgerufen werden.[2] Neben der Rechtsprechung wird vor allem in der Fiktion das Netz der Tabus um sexuelle Gewalt und seine Bedeutung für das Kollektiv thematisiert und ausgehandelt.[3]

Während die sexuelle Gewalt bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts in literarischen, bildenden und Bühnen-Darstellungen im Off der Handlung und zwischen den Zeilen stattgefunden hat, von einem *blank* repräsentiert, als Spur der Erinnerung geschildert oder als metaphorischer Verweis

1 Vgl. auch Foucault 1998: 11.

2 Die Verknüpfung von sexueller Gewalt und Politik klingt in dem Begriff der ›Vergewaltigung‹ selbst schon an, der sich wort- und ideengeschichtlich von einem gegen die Gemeinschaft gerichteten Verbrechen herleitet und den gewalttätigen Eingriff in Rechte und Besitz durch Fremde bezeichnet. Im – gleichwohl unmöglichen – Versuch, den Begriff von seiner kollektiven Konnotation zu entfernen, denn auch in der Abwehr wird eine Gemeinschaft aufgerufen, werde ich ›Vergewaltigung‹ durch ›sexuelle Gewalt‹ ersetzen. Damit wird die Betonung auf die Bedeutung eines gegen den Willen, die Psyche und den Körper einer Person (zumeist einer Frau) gerichteten sexuellen Verbrechens gelegt (vgl. auch Koch 2004).

3 Zum Verhältnis von Literatur und Recht vgl. Dane 2005.

gezeigt wurde, zeichnet sich die jüngste Entwicklung durch eine nie vorher da gewesene Explizitheit der Bilder und Sprache aus. Was früher nicht nur aus Gründen der Sittlichkeit und Moral nicht – oder höchstens in Kabinettstücken – gezeigt wurde, wird nun in aller Deutlichkeit und Direktheit ausformuliert, ins Tageslicht gezerrt und auf die Leinwand geworfen.[4]

## Out of the line of fire

In Stanley Kubricks *A Clockwork Orange* (1971) – einem Film über männliche Gewaltexzesse – werden insgesamt vier sexuelle Gewalttaten gegen Frauen gezeigt. Während der Film mit dem Tabu der ästhetischen Darstellung von brutaler Gewalt bricht, was Anfang der 1970er Jahre noch zu heftiger moralischer Empörung führte (vgl. McDougal 2003), bleibt er bei der Präsentation von sexueller Gewalt zwar nicht im Rahmen der Konvention, aber im Rahmen des tabuisierten Bereichs der expliziten Darstellung.

Das erste sexuelle Gewaltverbrechen in *A Clockwork Orange* findet auf der Bühne eines leer stehenden Kasinos statt und ist wie ein Theaterstück inszeniert. In der Szene wird das Gezerre an dem potenziellen Opfer durch eine Gruppe von jungen männlichen Schlägern gezeigt. In dem Augenblick, als die Frau auf eine bereitliegende Matratze geworfen wird, greifen die *droogs*, die Kumpels um Alex DeLarge, die Schläger auf der Kasino-Bühne an und vereiteln damit die Tat; die Frau kann flüchten. Hier wird innerhalb der Filmdiegese die *performance* auf der Bühne durch ein Einschreiten einer gegenmächtigen gewalttätigen Gruppe verhindert.[5] Dabei geht es weniger um eine Zensur des »real savage old in-out in-out,«[6] sondern mehr um das Messen von männlicher Kraft und die kämpferische Aushandlung der dominanten Position.

Die zweite sexuelle Gewalttat richtet sich gegen Mrs. Alexander, die zusammen mit ihrem Mann in ihrem einsamen Landhaus überfallen wird. Die Szenerie zeigt die Erniedrigung von Mrs. Alexander, die zum Spielball der *droogs* und in diesem Zuge zum Sexualobjekt sogar wörtlich zurechtgestutzt wird, indem ihr der Hosenanzug auf der Höhe der Brüste aufgeschlitzt wird. Das Ganze geschieht in Anwesenheit ihres Ehemanns als gefesselten und geknebelten Augenzeugen. Die Penetration findet außerhalb der Rahmung statt, die Kamera geht kurz auf den nackten Oberkörper und den verklebten Mund

4 Vgl. z.B. die sexuelle Gewaltszene in Karen Duves *Regenroman* (1999), die Arbeit *My Bed* von Tracey Emin (1999) oder den Film *Irréversible* von Gaspar Noë (2002).

5 Zur gegenseitigen Bedingtheit von Performativität und Performanz/performance vgl. Bal 2001.

6 Damit ist auf *Nadsat,* der Sprache der *droogs*, der Geschlechtsverkehr gemeint.

von Mrs. Alexander, dann folgt der Schnitt und ein Szenenwechsel zum Abstieg der *droogs* in einen dunklen Keller. Die ganze Überwältigungsszene ist untermalt mit dem Lied *Singin‹ in the Rain* und einem schwachen Stöhnen von Mr. Alexander aus dem Off.

Das dritte sexuelle Gewaltverbrechen begeht Alex DeLarge, der Protagonist, mit einem riesigen, weißen, glänzend-glatten Kunststoffpenis, den er auf das schreiende Gesicht der Cat Lady, einer in einer einsamen Landvilla lebenden Bohemienne, niederstößt. Im Moment des Aufpralls hat Kubrick das Gesicht bzw. den Mund aus einem der an der Wand des Raumes hängenden erotischen Gemälde dagegen geschnitten. Das Zoom auf den Mund, ein Doppelmund, mit einer doppelten Reihe von Zähnen, wird mit schnellen und dadurch kaum sichtbaren Zwischenschnitten auf andere erotische Details der Gemälde versetzt. Der gemalte Doppelmund, eine Reminiszenz an *Der Schrei* von Munch mit seinen Schallwellen und an die *vagina dentata* gleichermaßen, dient als Metapher für das zerschlagene Gesicht der Cat Lady.

Die vierte sexuelle Gewalttat wird schließlich wieder als *performance* aufgeführt – als Film im Film: Diesmal ist es eine Gruppenvergewaltigung; die Szene zeigt allerdings ›nur‹ eine sich windende, nackte Frau und wechselnde, bekleidete Männer, die auf ihr liegen. Sie könnte als sogenannte *vis haud ingrata* (nicht unwillkommene Gewalt) durchgehen, mit der sexuelle Gewaltverbrechen bis heute im Nachhinein als Verführung dargestellt und legitimiert werden (vgl. u.a. Schmidt 2002: 56f.). Dieser Film über sexuelle Gewalt von weiß gekleideten *droogs*, also von Alex und seinen Kumpanen, stellt ein Hilfsmittel in der Anti-Gewalt-Therapie bzw. Gehirnwäsche von Alex durch weiß gekleidete Ärzte-*droogs*, so könnte man fast sagen, dar. Da der Film allein jedoch nicht die intendierte Wirkung erzielt, erhält Alex Medikamente, die künstlich Übelkeit hervorrufen und so in ihm die Erfahrung erzeugen sollen, dass sexuelle Gewalt mit Übelkeit kombiniert zu sein hat. Im Laufe der exzessiven Darstellung der sexuellen Gewaltszenen im Film überkommt ihn schließlich diese künstliche Übelkeit, sodass er die Bilder nicht mehr ertragen kann. Er kommt jedoch nicht »out of the line of fire of these pictures«,[7] d.h. er kann sich den Bildern, von denen er regelrecht beschossen wird, nicht entziehen.

Mit der Gewalt, die Alex in Form dieser Bilder angetan wird, spielt auch der Film *A Clockwork Orange* selbst, denn auf der Visualisierungsebene thematisiert *A Clockwork Orange* genau das, was der Film tut und gleichzeitig unterläuft: den Bann, den die Visualisierung von Gewalt auf die Zuschauenden ausübt und der – in der Logik der ausgehenden 1960er Jahre – nur durch die Abblendung, den Schnitt, das erzwungene Wegsehen gebrochen werden kann. Das, was dem Film vorgeworfen wird, nämlich durch exzessive Ge-

7 Zitiert nach Alex in *A Clockwork Orange*.

waltdarstellungen exzessive Gewalt erst hervorzurufen, greift *A Clockwork Orange* gerade in den Darstellungen von sexueller Gewalt auf und zeigt, dass diese Deduktion zu einfach ist. In der ersten *performance* von sexueller Gewalt im Casino weiden sich zwar die *droogs* an dem Angriff auf die junge Frau, unterbrechen ihn aber, um – nicht wegen der Frau, sondern aus purem Spaß – eine Schlägerei zu veranstalten. In der zweiten *performance* von sexueller Gewalt im Krankenhaus wird Alex das Betrachten der sexuellen Gewalt – wenn auch unterstützt durch Medikamente – zum unerträglichen Gräuel; gezeigt wird der leidende Alex und nicht die weiteren sexuellen Gewalttaten.

Auch bei den beiden sexuellen Gewalttaten innerhalb der Filmdiegese lenkt der Rahmen bzw. das Bild von der eigentlichen Tat ab. Diese findet im Off statt und führt, wie sich im Nachhinein herausstellt, zum Tod der Frauen. Die »real horrorshow«[8] ereignet sich in der Phantasie der Zuschauenden. Die im Film evozierte Gewalttat verlagert sich in die Köpfe der Zuschauenden und infiziert sie mit dem Tabu der Vorstellung und Ausübung von sexueller Gewalt.[9] In der Phantasie übertritt nicht der Film, sondern übertreten die Zuschauenden als Subjekte des Films und als Subjekte der eigenen Phantasie das Tabu der sexuellen Gewalt (vgl. de Lauretis 1997). Dieses Szenario ist vergleichbar mit der ruhmvollen Tötung von Jungfrauen in der griechischen Tragödie, die Nicole Loraux analysiert hat. Der technische Bericht eines unbeteiligten antiken Erzählers von der Tötung junger Mädchen kann allein durch die Entfernung der Mädchen von der Bühne die Phantasie der zuschauenden Staatsbürger anregen und somit eine kathartische Wirkung entfalten (Loraux 1992: 9f.). Übertragen auf den Film bedeutet dies, dass erst die Zuschauenden das Tabu der Vorstellung von sexueller Gewalt brechen und dadurch in eine Situation der Grenzüberschreitung geraten, die sie wiederum dem Film zum Vorwurf machen.

William Shakespeare hat dieses Moment der Verschiebung in die Phantasie in seinem Gedicht *The Rape of Lucrece* zugleich vollzogen und reflektiert. In dem Augenblick, in dem Lucretia von Tarquin vergewaltigt wird, erlischt das Licht, herrscht Dunkelheit:[10]

»[…] he [Tarquin] sets his foot upon the light,
For light and lust are deadly enemies;
Shame folded up in blind concealing night,
When most unseen, then most doth tyrannize.«
(Shakespeare 2001: 350)

8 *Horrorshow* heißt auf *Nadsat* eigentlich »gut«, von russisch *horoscho.*
9 Zur Tabuisierung von Macht und Gewalt vgl. Erdheim 1991: 34f.
10 Zur Lucretia-Trope in Filmdarstellungen von sexueller Gewalt vgl. Koch 2007.

## Im Dunkeln präsentieren

Mit der Liberalisierung der filmischen Bilderpolitik seit den 1970er Jahren gehören explizite Darstellungen von sexueller Gewalt zum allgemeinen Repertoire der Spiel- und Fernsehfilme. Was aber geschieht, wenn die Tyrannei der Verdunkelung durch die Visualisierung aufgehoben wird, wenn der Versuch unternommen wird, die ›schonungslose Wahrheit‹ zu sagen bzw. zu zeigen?

Wenn die zweite sexuelle Gewaltszene aus *A Clockwork Orange*, die sich gegen Mrs. Alexander vor den Augen ihres Mannes richtet, heutzutage nochmals gedreht würde, so würde die Szene vermutlich nicht abgeschnitten und abgebrochen, sondern explizit gezeigt werden; neben dem Ehemann würden dann auch die Zuschauenden zu Augenzeugen des Geschehens. Diese besondere Position nehmen die Zuschauenden in vielen der aktuelleren Filme ein, in denen sexuelle Gewalt ein wichtiger Teil der Diegese ist. In Filmen wie *Strange Days* (1995), *The Accused* (1988) oder *I spit on your grave* (1978) spielen allerdings vor allem die anwesenden Zeugen/Täter eine maßgebliche Rolle, während die Zuschauenden als Augenzeugen weitgehend unbeteiligt bleiben.

Der Film *The Accused* differenziert deutlich zwischen den unterschiedlichen Perspektiven auf die sexuellen Gewalttaten gegen Sarah Tobias. Sarah Tobias wird im Hinterraum einer Bar von drei Gästen vergewaltigt, die von einer Horde aufgepeitschter Männer angestachelt werden. Ein junger Mann, der zwar anwesend ist und zusieht, sich jedoch nicht an der Hetze beteiligt, wird später zum Kronzeugen im Prozess gegen die Aufwiegler und Täter. Bei der Darstellung der sexuellen Gewalt wechseln die Kameraeinstellungen in schneller Folge zwischen der subjektiven Perspektive des Zeugen, der fokalisierten Perspektive einiger Aufpeitscher und der auktorialen Perspektive. Die im Kinosaal sitzenden Zuschauenden sind Beobachtende des Geschehens, ihre Perspektive hat auf die Logik der Filmdiegese keinen Einfluss.

Auch in *I spit on your grave* sind die Zuschauenden passive Augenzeugen der Projektion. Hier geht es um eine Schriftstellerin, die sich in ein abgelegenes Landhaus zurückzieht und dort sehr bald von vier jungen Männern belästigt und schließlich von allen vieren vergewaltigt wird. Nachdem sie von ihren Verletzungen genesen ist, beginnt sie einen Rachefeldzug gegen die Männer. Mit dem Ziel ihre Vergewaltiger zu töten, führt sie die Männer durch Verführung in die Irre. Die Handlung wird vor allem aus der auktorialen Perspektive eines unsichtbaren Regisseurs präsentiert. Im Unterschied zu *The Accused* sind innerhalb der Filmdiegese allein die vier Vergewaltiger Zeugen der Taten.

In *Strange Days* sieht Lenny sich ein *Squid Clip* der Vergewaltigung und Ermordung von Iris an.[11] In der besonderen Konstruktion des Films wird das Opfer der Gewalttat zur Zeugin der gegen sie gerichteten Tat, da sie an das *Squid*-Aufnahmegerät des Täters angeschlossen ist und somit sieht und spürt, was er sieht und spürt. Die sexuelle Gewalttat und das anschließende Erwürgen von Iris werden dabei aus der direkten Erlebnisperspektive des Täters gezeigt. In der bloßen Einstellung auf die Tat selbst fallen durch die Verschneidung von *Squid Clip*-Aufnahme und -Wiedergabe, Film und Projektion, die Täter-, Opfer-, inner- (Lenny) und außerfilmischen (Zuschauende) Perspektiven in eins.

In *Strange Days*, *The Accused* und *I spit on your grave* wird die Evidenz des sexuellen Gewaltverbrechens also in mindestens doppelter Weise hergestellt und abgesichert: zum einen durch die Anwesenheit von Zeugen innerhalb der Filmdiegese und zum anderen durch die visuelle Präsentation und Projektion des Verbrechens und der damit einhergehenden bezeugenden Position der Zuschauenden. Hier ist alles ›offensichtlich‹, nichts bleibt der Phantasie der Betrachtenden überlassen.

In *Irréversible* (2002) und *Der freie Wille* (2006) dagegen erhält die Zeugenposition der Zuschauenden eine ganz andere Bedeutung. Beiden Filmen eilte, schon bevor sie anliefen, der Ruf voraus, Szenen sexueller Gewalt besonders deutlich und drastisch zu zeigen. Dieses ›Versprechen‹ lösen die Filme scheinbar ein, denn im Unterschied zu den oben erwähnten Filmen lassen hier die Kameraeinstellungen, vorwiegend Naheinstellungen und Halbtotalen, kein Abweichen des Blickes zu. Die Zuschauenden stehen direkt in der »line of fire« der Bilder von sexueller Gewalt. Denjenigen, denen nicht übel wird,[12] wird dadurch eine besondere Bürde aufgeladen: Sie sind die einzigen, die die Taten wirklich bezeugen können. Sowohl in *Irréversible* als auch in *Der freie Wille* ist die Filmhandlung so angelegt, dass allein für die Zuschauenden die Tat ›wirklich evident‹ wird. Die Protagonist/-innen der Filme können sich indessen ihrer Sache nicht absolut sicher sein. Beide Filme binden diese spezielle Zuschauerposition in die Filmhandlung ein und geben den Zuschauenden damit eine ganz eigene Verantwortung. In *Irréversible* läuft die *rape-revenge*-Narration völlig aus dem Rahmen, indem die Tat an dem Falschen gerächt wird. Nur die Zuschauenden wissen, dass der ›eigentliche‹ Täter unbehelligt

11 Als *Squid Clips* werden in *Strange Days* ›Filme‹ bezeichnet, die alle Sinneseindrücke, nicht nur das Sehen und Hören, reproduzieren. Zur Analyse der Identifikationsprozesse der Zuschauenden in Bezug auf *Strange Days*, vgl. Hölzer 2005: 134-148.

12 Von der Präsentation von *Irréversible* in Cannes 2002 wird berichtet, dass einigen Leuten im Publikum übel geworden sei und sie sich übergeben hätten (vgl. Torneo o.J.). Mythos oder Gewissheit – in jedem Fall aber besteht eine Analogie zu *A Clockwork Orange*.

grinsend dem Racheakt zusieht. In *Der freie Wille* sucht Nettie, die ›nette‹ Freundin des Vergewaltigers, verzweifelt nach Beweisen für die Vergangenheit und Taten ihres Freundes. Sie spürt die Opfer seiner sexuellen Gewaltverbrechen auf, die aber nicht mit ihr sprechen wollen bzw. können. Eine der Frauen vergewaltigt Nettie im Anschluss an ein gescheitertes Gespräch auf einer Restaurant-Toilette mit einer Klobürste – dies stellt sozusagen die einzig denkbare Form der Verständigung über die Verletzungen dar, als physischer Ausdruck der erniedrigenden und depersonalisierenden Erfahrung, der Zerstörung des freien Willens. Nettie muss sich allein auf diese zwiespältige Weitergabe der Erfahrung verlassen, die ihr nicht sprachlich, sondern körperlich vermittelt wird. Erst dieses scheinbar ›authentische‹ Erleiden bildet für sie die Basis des Wissens um die Täterschaft ihres Freundes Theo. Dieses Bedürfnis nach Authentizität im Filmplot – die Zuschauenden als Zeugen reichen offenbar nicht aus – geht allerdings mit einer Verkehrung des Status der Protagonistinnen einher, denn das ursprüngliche Opfer wandelt sich auf diese Weise zur Täterin und die frühere Komplizin des Vergewaltigers erhält nun einen Opferstatus.

*Irréversible* und *Der freie Wille* zeigen, dass in jenem Moment, in dem die sexuelle Gewalt im Film ausschließlich den Augen der außerfilmischen Zuschauenden präsentiert wird, die innerfilmische Evidenz der sexuellen Gewalt prekär wird. Dagegen steht weder in *A Clockwork Orange* noch in *Strange Days* oder *The Accused* die Evidenz der sexuellen Gewalt infrage, denn sie wird von den glaubwürdigen innerfilmischen Beteiligten bezeugt, obwohl sie in der Phantasie der Zuschauenden stattfindet. Die explizite Präsentation von sexueller Gewalt dagegen verschiebt sie ins Dunkel der Ungewissheit.

Das Tyrannische des Ungesehenen, Ungewissen und Tabuisierten verwandelt sich in einen Schreck vor der direkten Konfrontation mit der sexuellen Gewalt auf der Leinwand, wobei die direkte Konfrontation niemals eintritt, weil es nichts zu sehen gibt.[13] Diese Unsichtbarkeit der sexuellen Gewalt rührt daher, dass sie in erster Linie ein Herrschaftsinstrument ist, das auf die Destruktion der Persönlichkeit und des Willens zielt, also im Inneren der Betroffenen und nicht im sichtbaren Außen zu verorten ist. Mieke Bal beschreibt die sexuelle Gewalt sogar als Imagination, die sich alleine in der Erfahrung und Erinnerung ausdrückt und von einem Zeichen und seiner Verkörperung nicht ersetzt werden kann (Bal 1990: 142). Die Übersetzung der Erfahrung in Sprache, ihre Kodierung in sichtbare Zeichen, die ›sexuelle Gewalt‹ bedeuten sollen, schafft ein Anderes. Die Visualität stellt eine Evidenz her, die das Geschehen nicht wiedergeben kann. Die Referenzlosigkeit und Unzulänglichkeit des Dargestellten muss durch metaphorische Verweise, Überlieferungen und

13 Vgl. hier auch die Ähnlichkeit zur Pornografie im Film bei Williams 1995: 82ff.

visuelle Strategien aufgefangen werden, die letztlich die Bedeutung ›sexuelle Gewalt‹ erst erzeugen.

Der Bruch des Tabus der Darstellung von sexueller Gewalt trägt somit zur Banalisierung der sexuellen Gewalt bei, nach dem Motto: »eine Rose ist eine Rose ist eine Rose«. Dagegen müssen die Zuschauenden durch Schnitt und Szenenwechsel ihre Phantasie anstrengen, um den *blank* der Szene zu ergänzen und ersetzen; dabei werden sie mit der eigenen *horrorshow* konfrontiert, den eigenen Ängsten und Gewaltphantasien. Oder in Freuds Worten:

»Die dem Tabu zugeschriebene Zauberkraft führt sich auf die Fähigkeit zurück, die Menschen in Versuchung zu führen; sie benimmt sich wie eine Ansteckung, weil das Beispiel ansteckend ist und weil sich das verbotene Gelüste im Unbewußten auf anderes verschiebt. Die Sühne der Übertretung des Tabu durch einen Verzicht erweist, daß der Befolgung des Tabu ein Verzicht zugrunde liegt.« (Freud [1913] 1991: 83)

Die Tabuisierung der Darstellung von sexueller Gewalt enthält das Potenzial der Ansteckung, die Zuschauenden werden in die Tabuisierung verstrickt und reproduzieren das Tabu (vgl. Butler [1997] 2006: 180ff.). Die enorme Macht, die das Tabu der Darstellung von sexueller Gewalt entfaltet hat, zeigt sich in der Zensur von *A Clockwork Orange* in Großbritannien, die mit seiner Erhebung zum Kultfilm einherging.

Die Enttabuisierung und Banalisierung der sexuellen Gewalt durch den vergeblichen Versuch der expliziten Darstellung hat allerdings die Tabuisierung von sexueller Gewalt auf einer ganz anderen Ebene nicht beeinträchtigt.

## »no«

»Als die Besinnung ihr wiedergekehrt, da löst sie ihr Haar und rauft es; sie schlägt ihre Arme, als ob um Tote sie klagte, reckt ihre Hände empor und ruft: ›Verruchter Barbar, du! Welch abscheuliche Tat! […] Ich selbst […] werde verkünden, was du getan. Sobald es nur möglich, werde ich treten vors Volk. […]‹ Solches Reden erregte den Zorn des wilden Tyrannen, aber nicht minder auch seine Furcht; […]. […] er griff mit der Zange jedoch ihre Zunge, die immer des Vaters Namen empört noch ruft und zu reden versucht; mit dem wilden Schwerte schnitt er sie ab. Die Wurzel zuckt, und die Zunge selbst, auf die schwarze Erde gefallen, lallt ihr noch zitternd zu und schnellt, wie der Schwanz der verstümmelten Schlange zu springen pflegt, sich empor und sucht im Sterben die Spur seiner Herrin.« (Ovid 2001: 6. Buch, Vers 544-560)

Die Bekanntgabe des Verbrechens durch die Sprache wird Philomela in Ovids *Metamorphosen* verwehrt. So webt sie das ihr Widerfahrene mit »purpurnen

Zeichen« in ein Stück Stoff und teilt ihrer Schwester Prokne auf diese Weise mit, dass deren Mann Tereus sie vergewaltigt hat und gefangen hält (Ovid 2001: V. 575ff.). Auch in der Shakespeare'schen Dichtung mangelt es der Heroin der ›Vergewaltigung‹, der Lucretia, an Sprache, um die sexuelle Gewalttat des Tarquin ihrem Mann und ihrem Vater mitzuteilen. Stattdessen schafft sie mit ihrem Selbstmord durch ein Schwert, das sie sich in die Brust stößt, die visuelle Evidenz der Tat (Shakespeare 2001: 424ff., vgl. Bal 1990). Während sich Philomela, zwar der Sprache beraubt, mit ihrer Schwester an Tereus rächt, bleibt Lucretia nur die Vollendung ihrer Auslöschung. Die Rache besorgen die Männer.

Auch den Filmplots zu sexueller Gewalt ist gemein, dass es den betroffenen Frauen an der Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks mangelt. Die Erfahrungen der Opfer werden ausgeblendet.[14] Weder Polizeibeamte oder Anwältinnen noch die Situationen vor Gericht erlauben den Frauen, ihre Erlebnisse zu artikulieren und das Erlittene sprachlich zu rationalisieren. Auch andere Konstrukte wie ein Gespräch mit der Freundin, Mutter oder einer Psychologin tauchen in den Filmen in der Regel nicht auf.[15] In allen hier analysierten Filmen wird auf eine Perspektive der betroffenen Frauen verzichtet. Sie werden entweder als verstummte oder zum Schweigen gebrachte Opfer, d.h. ausgelöschte Subjekte, präsentiert.

Im Fall von Mrs. Alexander (die im Film namenlos bleibt) in *A Clockwork Orange* findet die Negation auf mehreren Ebenen statt und ist somit besonders perfide: Die sexuelle Gewalt gegen sie wird mit dem Lied *Singin' in the Rain* untermalt, sodass die ›Vergewaltigung‹ als Spaß, Tanz oder eben Melodie erscheint. Die Musik verhindert, dass ein Schreien von Mrs. Alexander hörbar wird, überdies ist sie geknebelt. Allerdings ertönt ein leises Stöhnen des ebenfalls – mit einem Ball – geknebelten Mr. Alexander aus dem Off. Dies legt eine auch an anderen Stellen auftretende homoerotische bzw. homophobe Konstruktion im Filmplot nahe.[16] Die sexuelle Gewalt kann insofern als ein gegen Mr. Alexander gerichteter Akt interpretiert werden, der an seiner Frau ausgeführt wird (vgl. DeRosia 2003). Dieser Aspekt zeugt von einer weiteren Auslöschung von Mrs. Alexander als Subjekt des sexuellen Angriffs, sie wird als Bedeutungsträgerin und Medium der sexuellen Gewalt gegen Mr. Alexander instrumentalisiert. Schließlich trägt auch die ödipale Konstellation von Alex und Mr. Alexander, der in der literarischen Vorlage von Anthony

14 Erfahrung wird hier nicht als Moment einer subjektiven ›Wahrheit‹ begriffen, sondern als Phänomen der Subjektkonstitution; insofern wird Erfahrung im Bereich der Imagination angesiedelt und bedarf der symbolischen Artikulation (vgl. Scott 1994).

15 Eine aktuelle Ausnahme stellt der Film *Grbavica* (2005) dar, der versucht, die Schwierigkeit der Artikulation der Erfahrung zu thematisieren.

16 Vgl. hier auch die englische Doppelbedeutung von *ball*.

Burgess gerade dabei ist, ein Buch mit dem Titel »A Clockwork Orange« zu schreiben (McDougal 2003: 12), dazu bei, Mrs. Alexander zum Austragungsort des Konflikts zwischen den beiden Männern zu reduzieren.

Eine ähnliche Verleugnung der Opfer geschieht auch in *Der freie Wille*, indem die Frauen dort als Folie für die gewalttätigen und exzessiven Reaktionen auf die unbefriedigten Sehnsüchte des Vergewaltigers fungieren. Nur einmal wird dem Schmerz der Frauen Ausdruck verliehen, nämlich in dem Gewaltakt mit der Klobürste. Der Ausdruck des Schmerzes verkehrt sich hier allerdings in Täterschaft.

In *The Accused* wird die Negation der Erfahrung der Betroffenen gleich mehrere Male anschaulich gemacht. So kommt es im ersten Gerichtsverfahren gegen die Vergewaltiger zu einem Deal zwischen Anwälten und Staatsanwältin; die betroffene Sarah selbst darf vor Gericht gar nicht erst erscheinen. Auf ihre Aussage wird aufgrund ihres schlechten Leumunds verzichtet. Ihre Sprachlosigkeit wiederholt sich in einer zufälligen Begegnung mit einem der Männer, die in der Bar zur sexuellen Gewalt aufgewiegelt hatten. Er erinnert sich an sie und greift sie mit sexistischen Worten ein weiteres Mal an. Sarah wird von seiner Rede an ihre alte Verletzung erinnert und von neuem gedemütigt und verletzt. Sie kann der ordinären Übergriffigkeit nichts entgegensetzen und verschließt sich in ihrem Auto. Als der Aufwiegler die Ausfahrt des Parkplatzes mit seinem Pick-up versperrt, rast sie mit Vollgas gegen sein Auto. In dieser Aktion verbindet sich der hilflose Fluchtversuch mit einem Akt der Rache und des Selbstmords – die Narrationen von der sich rächenden Philomela und der sich selbst verletzenden bzw. tötenden Lucretia fallen hier zusammen. Die inneren Verletzungen und die Demütigung von Sarah kehren sich auf diese Weise nach außen. Sie werden nun sichtbar, sodass auch die Staatsanwältin die Tiefe von Sarahs Verzweiflung erkennt und ein zweites Verfahren in Angriff nimmt. Vor Gericht des zweiten Verfahrens darf Sarah zwar aussagen, aber eine Stimme wird ihr im Filmplot auch diesmal nicht zugestanden, wie die folgende Szene zeigt:

Die Staatsanwältin Kathryn Murphy: »Miss Tobias, while you were being gangraped on that pinball-machine, what were you thinking?« – Sarah: »Thinking?« – Kathryn Murphy: »Yes, what were you thinking? What words came into your head?« – Sarah: »– –.« – Kathryn Murphy: »Three men were repeatedly raping you, holding you down and raping you, and their friends cheered and clapped, and you lay there naked, defenceless, struggling, weeping and in pain. What words came into your head? What words?« – Sarah Tobias: »No.« – Pause – Kathryn Murphy: »No further questions, Your Honour.«[17]

17 In einer diesem Dialog vorangehenden Szene betont einer der Anwälte die Unzulänglichkeit des Widerstands, wenn er allein im Wort »no« ausgedrückt wird.

Die sexuelle Gewalt wird für die betroffenen Frauen der hier diskutierten Filme zu einem unaussprechlichen, zu einem unsäglichen Verbrechen. Gesa Dane hat schon in ihrem kursorischen Überblick über die Geschichte der literarischen Repräsentation von sexueller Gewalt ausgeführt und gezeigt, dass vom Verbrechen zwar gesprochen wird, die Frauen selbst aber nicht sprechen und auch eine Beschreibung der sexuellen Gewalt vermieden wird. Die betroffenen Frauen müssen durch rhetorische oder gestische Mittel zu verstehen geben, was ihnen widerfahren ist. Zu diesen Mitteln gehören Trauergesten wie das Raufen der Haare,[18] der fragmentarische Rückblick, das beredte Schweigen und die Verlagerung auf den auktorialen Erzähler (vgl. Dane 2005: u.a. 20f.).

Mit der Sprachlosigkeit der betroffenen Frauen geht deren ›Unstimmigkeit‹ einher, insofern ihrer Perspektive keine Glaubwürdigkeit und kein Gewicht verliehen werden. Dieser Makel des Unredlichen, der den Opfern anhaftet, wird auf der Bildebene re-inszeniert und führt zu einer Verkehrung von Opfertum und Täterschaft. Er ist vor allem in der Lucretia-Trope angelegt, die in einigen der Filme reproduziert bzw. zitiert wird. Die Lucretia-Trope, wie sie in Shakespeares Gedicht etabliert wird, stellt eine narrative Verknüpfung von Visualität und Schuld her.[19] Sie negiert eine redend-redliche Persönlichkeit der Lucretia und konstruiert die Lucretia als visuelles Objekt, das dem Vergewaltiger Tarquin, den Lesenden des Gedichts und den Zuschauenden des Kinofilms gleichermaßen präsentiert wird. In Analogie zur Göttin Vesta verkörpert Lucretia die keusche Ehegattin und Hüterin des Herdes, nur macht sie sich im Unterschied zur Vesta, die nicht verbildlicht werden darf, der Visualität schuldig. In Shakespeares Dichtung wird Lucretia vor der sexuellen Gewalttat in visualisierenden Worten geschildert (vgl. Kahn 1991). In den hier besprochenen Filmen wird das potenzielle Opfer zumeist tanzend, erotisch, nackt und/oder sexualisiert dargestellt (vgl. z.B. *The Accused*, die Cat Lady in *A Clockwork Orange*, *I spit on your grave* oder *Irréversible*). In einigen Fällen wird die Schuld, auf die durch die visuelle Präsentation der potenziellen Opfer verwiesen wird, durch die Überschreitung der heteronormativen Grenzen des Geschlechts ersetzt (z.B. *Boys don't cry,* auch *Monster*). In allen Beispielen aber entbehren die Betroffenen der Möglichkeit, ihre Erfahrungen zu artikulieren. Die Evidenz der Tat wird durch ›objektive‹ Bilder (forensische Aufnahmen der Verletzungen auf dem Körper) oder ›lautere‹ männliche Zeugen hergestellt. Die Unsäglichkeit des Verbrechens überträgt sich auf die Betroffenen selbst, sie geraten zu unstimmigen, unredlichen Opfern, die letztlich selbst die Schuld an der Tat tragen. Die Verwandlung von Philomela und

18 Zum Haar als Zeichen für Geschlechtsehre vgl. auch Künzel 2004.

19 Vgl. ausführlich dazu meine Untersuchung zu den Filmen *The Accused, Baise-moi* und *Irréversible* in Koch 2007.

Prokne zu einer Nachtigall und einer Schwalbe, nachdem sie aus Rache dem Vergewaltiger Tereus seinen und Proknes gemeinsamen Sohn zum Mahl vorgesetzt haben, demonstriert diese Unstimmigkeit anschaulich.

Die Tabuisierung der Erfahrung der Betroffenen macht sie nicht nur vor dem Gesetz, sondern letztlich auch für das Kinopublikum zum Nichts. Sie werden ausgelöscht und können dadurch als Projektionsfläche ›Frau‹ instrumentalisiert werden. Da sie einerseits die Grenzen der Geschlechtszugehörigkeit und andererseits die normativen Grenzen moralischen weiblichen Verhaltens durch ihre Visualisierbarkeit überschreiten und dadurch das Begehren der Männer herausfordern, geraten sie zu Grenzgängerinnen, die Tabus verletzen und dafür mit sexueller Gewalt bestraft werden. Die Tabuisierung der sexuellen Gewalttat und die damit einhergehende Verschiebung der Schuld lässt die Betroffenen zu perfekten Opfern werden. Ihr Tod, ihre symbolische Auslöschung und ihre Depersonalisierung sind das Opfer für die Taten, die sie selbst zu verantworten haben. Die Konstruktion der Betroffenen als Opfer stellt die symbolische Ordnung wieder her. Ihre Darbringung als Opfer erhält das Tabu der destruktiven Gewalttätigkeit der patriarchalen Herrschaft aufrecht, auch wenn sie ins Licht der medialen Öffentlichkeit gezerrt wird.[20] Die Täter werden in den meisten Fällen ignoriert. Ihre Bedeutung liegt im Vorspiel, d.h. in der Etablierung einer weiblichen Schuld, und in der Tat selbst. Auch die täterzentrierten Filme wie *A Clockwork Orange* und *Der freie Wille* bilden hier keine Ausnahme, denn die Motivationen der Täter bleiben völlig ausgespart.

## »die Wurzel zuckt und sucht im Sterben die Spur seiner Herrin«

Es gibt einen Moment, in dem das Tabu der sexuellen Gewalt brüchig wird. Das ist der Augenblick, in dem sich der Klang der Stimme der Opfer vor die Sprache schiebt. Das geschieht trotz der steten Versuche, die Stimmen der Frauen zu unterdrücken, in fast allen Filmen auf zweierlei Weise: In den Szenen vor dem Gesetz oder der Exekutive tritt das Klangliche in den Vordergrund, wenn die Brüchigkeit der Stimmen der Frauen bzw. gar die Absenz ihrer Stimme – wenn es ihnen die Sprache verschlägt – zum Zeichen für die Leerstelle und den Mangel der Präsenz wird. Im Schrei während, vor oder nach der Gewalttat wird im Gegensatz dazu sehr deutlich gemacht, was nicht gezeigt werden soll/darf. Der Schrei ist nach Brophy der »aural cum shot« des

20 Zur machterhaltenden Funktion des Tabus vgl. Rothe/Schröder (2005) und Erdheim (1991).

Kinos. Er steht für sexuelle Gewalt und überführt das Unsichtbare in den Bereich des Wissens und das, was sich der Beobachtung entzieht, in den Bereich der Imagination (vgl. Brophy 1999). Der Schrei taucht in allen hier aufgeführten Filmbeispielen auf, denn er lässt letztendlich die sexuelle Gewalttat erst präsent werden. Er stellt einen Grenzfall dar, insofern er zwischen der Vokalität der Stimme und der Sprache angesiedelt ist und sich vom Körper löst. In Analogie zum durchdringenden Klang des Schofars (vgl. Lacan 1963) verweist der Schrei auf die Ambivalenz der Stimme als *objet a* bzw. Triebobjekt, als unmöglicher Ort des Begehrens und des Gesetzes des Vaters gleichermaßen. Der Schrei artikuliert sich als Stimme des Anderen und stellt im Kontext der sexuellen Gewalt eine Verbindung zwischen dem Anderen und dem Subjekt her (vgl. Meyer-Kalkus 1995). Er tönt als Objekt des Begehrens und als Gewissen bzw. Gesetz. Im Schrei klingen die Ambivalenzen des Tabus der sexuellen Gewalt an, denn in ihm hallen die Opferung des Vaters und das unmögliche Begehren nach. Erst der Tod beendet die subversive Gefahr der Stimme. Diese Gefahr liegt in der Losgelöstheit der Stimme, des Schreis vom Körper und dem damit einhergehenden Mangel an Kontrolle (Eggers 2005: 70f.). Der Schrei, wie die Stimme, enthält die Möglichkeit des nicht kontrollierbaren Angerufen-Werdens, das direkt an das Gewissen appelliert, nach der Devise: »Je mehr man gehorcht bzw. zuhört, umso schuldiger wird man« (Dolar 2002: 240). In diesem Kontext sind auch die Versuche zu deuten, die Artikulationen vor Gericht und die Schreie während der sexuellen Gewalttaten zu verhindern; denn sobald der Klang verschwindet, gewinnt die Sprache an Bedeutung und kann das Sinnliche des Klangs – zumindest zum Teil – kanalisieren und kontrollieren, die Täter entlasten und die Täterschaft tabuisieren.

Sehr eindrucksvoll veranschaulichen dies die Gegenschnitte der erotischen Bilder beim tödlich penetrierenden Stoß des Riesenpenis in das Gesicht der Cat Lady in *A Clockwork Orange*. Der verdoppelte Mund, die Koppelung von *vagina dentata* und Munchs Bild *Der Schrei* verbinden das unmögliche Begehren mit der Anrufung des Vaters; in der Stille, der Lautlosigkeit des Bildes aber gründet auch die Auslöschung der Cat Lady und damit die Entlastung des Täters.

Im Zuge des Tabubruchs der Visualisierung von sexueller Gewalt reproduziert sich die Tabuisierung von sexueller Gewalt auf der Ebene der Sprache und in der Perspektive der Betroffenen. Die damit einhergehende klangliche Präsenz aber unterläuft diese Tabuisierung. Sie macht die Ambivalenz von Gewalt und Opfer, von Begehren und Gewissen, von Leben und Tod zugleich deutlich und unerträglich, sie macht das ›unsägliche‹ Verbrechen zum – brüllend oder lautlos – ›schreienden‹ Verbrechen. Gerade der zum Schweigen gebrachte Schrei aber kündet von der Auslöschung einer Subjektivität der Frau-

en. Als Opfer werden die Frauen außerhalb des Kollektivs verortet und als Medien zur Aushandlung der Beziehungen zwischen den ›Stimmberechtigten‹ und ihrer Repräsentation instrumentalisiert.

Die große Empörung über die Grenzverletzung bzw. die Begeisterung über das schonungslose Zeigen einer scheinbaren Wahrheit, die bei jedem neuen Film mit expliziten Darstellungen von sexueller Gewalt in den Medien artikuliert wird, konstruiert eine Gemeinschaft von Bürgern (und Bürgerinnen), die sich von dem Gewaltverbrechen distanzieren, indem sie es betrachten. So kann die sexuelle Gewalt als ein individuelles Phänomen wahrgenommen werden, das nicht alle angeht, sondern vielmehr zum Problem der ›schuldigen‹ Frauen wird. Das Tabu der sexuellen Gewalt wird dadurch immer wieder von neuem inszeniert.

## Literaturverzeichnis

Bal, Mieke (1990): »Visual Poetics: Reading with the Other Art«. In: Martin Kreiswirth/Mark A. Cheetham (Hg.), *Theory between the Disciplines*. *Authority/Vision/Politics*. Ann Arbor/MI: University of Michigan Press, S. 135-150.

Bal, Mieke (2001): »Performanz und Performativität«. In: *Interventionen 10, Kultur – Analysen*, S. 197-241.

Brophy, Philip (1999): »I Scream in Silence. Cinema, Sex & the Sound of Women Dying«. In: Philip Brophy (Hg.), *Cinesonic 1: The World of Sound in Film (Proceedings from the 1st CINESONIC Conference*. Sydney: Australian Film TV & Radio School). In: URL: www.philipbrophy.com/projects/cnsnc/1998_ScreamInSilence.html, gesehen am 12.03.2007.

Butler, Judith ([1997] 2006): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Dane, Gesa (2005): *»Zeter und Mordio«. Vergewaltigung in Literatur und Recht*. Göttingen: Wallstein.

De Lauretis, Teresa (1997): »Das Subjekt/Sujet der Phantasie«. In: Christian Kravagna (Hg.), *Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur*. Berlin: Edition ID-Archiv, S. 98-124.

DeRosia, Margaret (2003): »An Erotics of Violence. Masculinity and (Homo) Sexuality in Stanley Kubrick's A Clockwork Orange«. In: Stuart Y. McDougal (Hg.), *Stanley Kubrick's A Clockwork Orange*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 61-84.

Dolar, Mladen (2002): »Das Objekt Stimme«. In: Friedrich Kittler/Thomas Macho/Sigrid Weigel (Hg.), *Zwischen Rauschen und Offenbarung. Zur Kultur- und Mediengeschichte der Stimme*. Berlin: Akademie Verlag, S. 233-256.

Duve, Karen (1999): *Regenroman*. Frankfurt a.M.: Eichborn.

Eggers, Michael (2005): »›Sie lebt nur, wenn sie singt‹. Die Stimme, die Sprache und die Religion in E.T.A. Hoffmanns ›Das Sanctus‹«. In: Matthias Rothe/Hartmut Schröder (Hg.), *Körpertabus und Umgehungsstrategien*. Berlin: Weidler Buchverlag, S. 65-76.

Erdheim, Mario (1991): »Einleitung«. In: Sigmund Freud, *Totem und Tabu*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 7-42.

Foucault, Michel ([1974] 1998): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Freud, Sigmund [1913] (1991): *Totem und Tabu*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Hölzer, Henrike (2005): *Geblendet. Psychoanalyse und Kino*. Wien: Turia + Kant.

Kahn, Coppélia (1991): »Lucrece: The Sexual Politics of Subjectivity«. In: Lynn A. Higgins/Brenda R. Silver (Hg.), *Rape and Representation*. New York: Columbia University Press, S. 141-159.

Koch, Angela (2004): »Die Verletzung der Gemeinschaft. Zur Relation der Wort- und Ideengeschichte von ›Vergewaltigung‹«. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 15/1. Themenheft ›Bodies/Politics‹, S. 37-56.

Koch, Angela (2007): »Irréversible – die audiovisuelle Codierung von sexueller Gewalt im Film«. In: Monika Schneikart/Kerstin Knopf (Hg.), *Sex/ismus in den Medien*. Herbolzheim: Centaurus, S. 139-163.

Künzel, Christine (2004): »›So soll sie laufen mit gesträubtem Haare …‹: Zur Bedeutung der Auflösung der Frisur im Kontext der Darstellung sexueller Gewalt«. In: Christian Janecke (Hg.), *Haar tragen. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 121-138.

Lacan, Jacques (1962/63): »Die Angst, Sitzung XIX: Stimme und Blick, 22. Mai 1963«. In: *Die Angst/L'angoisse*, unveröff. Manuskript.

Loraux, Nicole (1992): *Tragische Weisen, eine Frau zu töten.* Edition Pandora, Bd. 11. Frankfurt a.M./New York/Paris: Campus, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.

McDougal, Stuart Y. (Hg.) (2003): *Stanley Kubrick's A Clockwork Orange*. Cambridge: Cambridge University Press.

McDougal, Stuart Y. (2003): »›What's It Going to Be Then, Eh?‹ Questioning Kubrick's Clockwork«. In: Stuart Y. McDougal (Hg.), *Stanley Kubrick's A Clockwork Orange*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-18.

Meyer-Kalkus, Reinhart (1995): »Jacques Lacans Lehre von der Stimme als Triebobjekt«. In: Wolfgang Raible (Hg.), *Kulturelle Perspektiven auf Schrift und Schreibprozesse. Elf Aufsätze zum Thema Mündlichkeit und Schriftlichkei*t. Tübingen: Gunter Narr Verlag, S. 259-307.

Ovid (2001): *Metamorphosen*. München: dtv.

Rothe, Matthias/Schröder, Hartmut (2005): Thematische Hinführung. In: Dies. (Hg.), *Körpertabus und Umgehungsstrategien*. Berlin: Weidler Buchverlag, S. 7-15.

Schmidt, Ramona (2002): *Frauen nach einer Vergewaltigung. Analyse der strafrechtlichen Situation als Grundlage für professionelle Beratung und Begleitung*. Albeck bei Ulm: Verlag Ulmer Manuskripte.

Scott, Joan (1994): »The Evidence of Experience«. In: James Chandler/Arnold I. Davidson/Harry Harootunian (Hg.), *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Chicago/IL: The University of Chicago Press, S. 363-387.

Shakespeare, William (2001): »The Rape of Lucrece/Die Schändung der Lucretia«. In: Ders., *Sonette und Versepen*. Zweisprachige Ausgabe (Englisch und Deutsch). Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, S. 299-435.

Torneo, Erin (o.J.): *Tunnel Visionary: Gaspar Noe's Brutal »Irreversible«*. In: URL: www.indiewire.com/people/people_030311noe.html, gesehen am 25.06.2004.

Williams, Linda (1995): *Hard Core: Macht, Lust und die Traditionen des pornographischen Films*. Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld, Nexus.

## Filme

A Clockwork Orange, 1971, Stanley Kubrick.
I spit on your grave, 1978, Meir Zarchi.
The Accused, 1988, Jonathan Kaplan.
Strange Days, 1995, Kathryn Bigelow.
Boys don't cry, 1999, Kimberly Peirce.
Irréversible, 2002, Gaspar Noë.
Monster, 2003, Patty Jenkins.
Grbavica, 2005, Jasmila Zbanic.
Der freie Wille, 2006, Matthias Glasner.

# GENEALOGISCHES WISSEN

# Das unendliche Geschlecht – Löcher und Lücken im Gewebe der Mathematik

ELLEN HARLIZIUS-KLÜCK

Wie bringt man Geschlecht, Tabu und Mathematik zueinander? Ist nicht die Mathematik der bevorzugte Ort von Körperlosigkeit – und damit auch von Geschlechtslosigkeit? Und sind nicht Tabus meist mit der sozialen Organisation von Sexualität und Geschlecht verbunden? Selbst wenn man den Begriff Tabu auf Nicht-Geschlechtliches verallgemeinerte – welche Gefahren hätte eine Wissenschaft wie die Mathematik durch unausgesprochene Verbote zu bannen? Und wenn man unterstellt, dass Geschlecht und Tabu auf Unbewusstes verweisen – wie könnte man Zugang finden zu so etwas wie dem Unbewussten in der Wissenschaft? Wäre das Tabuisierte charakterisierbar als Gegensatz dessen, was das Eigentliche der betreffenden Wissenschaft konstituiert?

Dieser Text kreist assoziativ um derartige Fragen und orientiert sich dabei an Motiven, die in unterschiedlicher Weise Mathematik und Geschlecht betreffen. Die Ordnung, innerhalb derer sich die Assoziationen bewegen, ist einerseits strukturiert gemäß der Aspekte, die Bettina Heintz für die Charakterisierung der Mathematik angibt: Beweis, Unendlichkeit, Unabhängigkeit von der Erfahrung (vgl. Heintz 2001: 216f.), andererseits gemäß dreier weiterer Aspekte, die man vielleicht psychoanalytisch nennen könnte: Witz, Wiederholungszwang und (latenter) Sinn.

Der Königsweg zum Unbewussten, der Traum, ist in diesem Fall kaum gangbar, da Mathematikerträume uns nicht zur Verfügung stehen. Es gibt aber eine andere Form der indirekten Äußerung unbewusster Gehalte, die eine Beziehung zu dem hat, was innerhalb eines Diskurses als ausgeschlossen zu gelten hat: den Witz. Nähern wir uns also den impliziten Verboten mathematischer Fachkultur am Beispiel eines Witzes, über den Nicht-Mathematiker/-

innen wahrscheinlich nicht lachen können, denn, so schreibt Samuel Weber: Jeder Witz verlangt sein Publikum und dieses Publikum ist durch eine bestimmte Gemeinsamkeit ausgezeichnet, die nicht allein in einer generellen Denkneigung besteht, »aus dem, was man als Gruppe sich wünscht, denkt und glaubt, sondern ebenfalls aus dem, was man gemeinsam ausschließt, verbietet und verpönt« (Weber 1980: 219). Ein bestimmtes System von Sanktionen grenzt den Bereich des Zulässigen ab (ebd.: 220) und das Lachen bezieht seine Energie aus den Hemmungen, die beim Aussprechen des derart Tabuisierten vorübergehend durchbrochen werden (ebd.: 218). Weil davon auszugehen ist, dass der Bereich des Zulässigen in Mathematik und Kulturwissenschaft je anders begrenzt ist, lachen die jeweiligen Fachvertreter/-innen vermutlich bei ganz unterschiedlichen Witzen.

Die Mathematiker Arthur Jaffe und John Quinn beklagten 1993 in einem Beitrag im *Bulletin of the American Mathematical Society* eine Gefährdung der Strenge und Zuverlässigkeit der Mathematik durch die enge Zusammenarbeit mit anderen Naturwissenschaften. Sie zeigen in ihrem Artikel auf, welche »family values« angenommen werden müssten, um eine Zusammenarbeit mit der Mathematik verlässlich zu gestalten. Strenge Beweise müssten deutlich von spekulativen Argumentationen getrennt werden, denn Ankündigungen von Thesen oder Theorien, die nicht als unbewiesene Annahmen erkennbar seien, gefährdeten das Gewebe der Mathematik (»the fabric of mathematics«) oder beschädigten es sogar. Derartige Verschleierungen der ›Natur‹ eines Textes bzw. der ›Kultur‹ des Faches werden vor allem theoretischen Physikern vorgeworfen. Es heißt, eine physikalische Beweisführung sei in der Regel so überzeugend wie die Logik einer Frau »who could trace her ancestry to William the Conqueror with only two gaps« (Jaffe/Quinn 1993: 5).

Nun ist weder bekannt, dass Frauen ein besonderes Interesse daran hätten, ihren Stammbaum auf Wilhelm den Eroberer zurückzuführen, noch gibt es in der theoretischen Physik einen auffallend hohen Frauenanteil. Wir wollen nicht unterstellen, dass Weiblichkeit hier aufgrund einer Perforation oder Perforierbarkeit des Körpers für die Löcher im Gewebe der Mathematik schuldig gesprochen wird. Die Frau scheint eher deshalb als Prototyp des Nicht-Mathematikers herhalten zu müssen, weil das Deduzieren, welches eine Art von Vererbungslehre der Wahrheitseigenschaft impliziert, nicht ihre Sache ist. Denn dies sind die »family values« der Mathematik und so wird das Gewebe der Mathematik konstituiert: durch die kontrollierte Produktion von Sätzen, über deren Herkunft und Eigenschaft man stets und vollständig Rechenschaft ablegen kann.

Die Verleugnung und Vermeidung des Werdens, der natürlichen Genealogie, ist im Rahmen von Mathematik und Logik keine Marginalie, sondern

ein konstitutives Prinzip. Parmenides, auf den das *tertium non datur* (ein Drittes gibt es nicht), also das wichtigste Postulat von Logik und mathematischer Beweistheorie zurückgeführt wird, kann nur durch die Verneinung des Werdens das Sein als unwandelbar und unvergänglich behaupten. Wachsen und Werden sowie der Kreislauf von Paarung, Geburt und Tod sind nur Täuschungen. Käthe Trettin hat in einer Untersuchung zur aristotelischen Logik dieses Element als »Skandal der Sterblichkeit« bezeichnet, der in der Logik verschwiegen – und zugleich durch die Regulierung von Aussagen über Existenz handhabbar gemacht werden soll (vgl. Trettin 1991). Auf ähnliche Weise hat Klaus Heinrich die deduktive Logik auf genealogische Formen des Mythos zurückgeführt und ihren Kern als eine Genealogie bestimmt, die über das Werden zwar nichts mehr aussagen kann, aber Macht über die Ursprünge gewinnen will (vgl. Heinrich 1981).

Dadurch, dass der Witz sich auf die Genealogie bezieht, schlagen die drei konstitutiven Charakteristika der Mathematik – die lückenlose Argumentationskette des Beweisens, die Unendlichkeit zum Beispiel bei der Vorstellung eines niemals endenden Zählvorganges und die Unabhängigkeit von körperlicher Erfahrung – in drei auszuschließende anthropologische Aspekte um: *pater semper incertus* (der Vater ist immer unsicher), Endlichkeit/Sterblichkeit und Körpergebundenheit. Das eigentlich Lächerliche des Witzes ist die Vorstellung, eine Frau würde diesen drei anthropologischen Aspekten entgegenarbeiten, um für sich eine lückenlose und sichere männliche Genealogie zu etablieren. Wenn wir davon ausgehen, dass wir hier den verleugneten Kern mathematischer Arbeit auf dem Tisch haben, dann wäre zugleich eine Erklärung dafür geliefert, warum sich Frauen in der Mathematik so schwer tun. Das Unbehagen in der Mathematik wäre nichts als die uneingestandene Erkenntnis, derartige Genealogiekonstrukte nicht zu benötigen, weil die Mutter des Kindes nicht in Zweifel steht. Der Philosoph und Psychoanalytiker Rudolf Heinz hat diese Erkenntnis kürzlich in einem Kommentar zur Mathematik folgendermaßen formuliert:

»Gelobt sei der ›Sex im Volksmund‹: die gerechte Verballhornung Friedrich Schillers: ›Er zählt die Häupter seiner Lieben – was fand er vor? statt sechse sieben!‹ Alles gesagt! Abzählen – und damit Jegliches, was irgend mit Zahl zu tun hat – motiviert sich einzig aus dem Grundskandal der Patriarchatsdevianz und wird um willen deren Liquidation vollstreckt, zielt auf die, nicht zuletzt die Nachkommenschaft betreffende, also den Bankert abspaltende, Restitution der ordentlichen Besitzverhältnisse. Pater semper incertus – er ist ja auch zu viel unterwegs, naturgemäß; und in den Zwischenzeiten seines Ausfalls werden die Kinder der Liebe gemacht, so dass seine, des Vaters, Rückkunft in penibler Enumeration, dem aktualen Absenzausgleich, initial besteht.« (Heinz 2007: 24)

Der Bezug von Zahl, Logik und Genealogie ist aber nicht nur ein Witz, sondern auch einer der historischen Ursprünge der Mathematik in ihrer frühen Form als wichtiger Teil der platonischen Ideenlehre (vgl. zum Folgenden Harlizius-Klück 2004). In Platons Dialog *Politikos* erzählt der gesprächsführende Fremde aus Elea (also jemand, der zum Umkreis des Parmenides zu rechnen ist) von einem göttlichen Zeitalter, in dem alle Dinge sich in göttlicher Bewegung befanden und den Menschen alles ohne ihr Zutun zuwuchs. Dieses automatische Werden (*automatos gene*) kam ohne den Vorgang der Zeugung und daher ohne Frauen und Kinder aus. Aber dann hat der gute Gott die Welt sich selbst überlassen und regelt das richtige, nämlich das automatische Werden nicht mehr. Stattdessen schicken die Götter ein fabriziertes Ding auf die Erde: Pandora, die erste Frau. Durch sie wird das Geschäft des Zeugens zur ständigen Gefahr der Abweichung vom göttlichen Zustand, denn die Frau ist dafür verantwortlich, wenn die Söhne ihren Vätern nicht mehr ähnlich sind.

Um die anfänglichen Prinzipien zu erkennen, muss die Seele sich darin üben, nach Maß, Zahl und Gewicht zu urteilen, denn dies sind die Mittel, mit denen der göttliche Demiurg die Welt ursprünglich zum Guten geordnet hatte. Das Verfahren dazu sind die Dihairesen (von *dihaireo* = halbieren), mit deren Hilfe man die Dinge der Welt in Klassen einteilen kann. Das wichtigste Beispiel reiner Erkenntnis und richtiger Dihairesis ist die Arithmetik, und das ist im antiken Griechenland die Lehre von den geraden und ungeraden Zahlen. Sie gilt vor allem aufgrund ihrer beweistechnischen Potenz in der Mathematikgeschichte als Ursprung der Logik. In ihr geht es nämlich, so schreibt Wolfgang Lefèvre, nicht um Regeln zur Erzeugung bestimmter Zahlen, sondern um die Legitimation des Erzeugens, genauer: Es geht nicht um Beschreibungen von Erzeugtem, sondern um die Möglichkeit, vom Erzeugten auf Erzeugungsmöglichkeiten zu schließen und auf die Elemente, aus denen es erzeugbar ist (Lefèvre 1981: 142).

Diese Arithmetik von Gerade und Ungerade (auch: dyadische Arithmetik oder pythagoreische Arithmetik) steht am Anfang der indirekten Beweismethode und ermöglicht einen raschen Erfolg der deduktiven Mathematik, die schon kurz darauf in den Werken Euklids einen Höhepunkt hat. Diese Lehre selbst verschwindet allerdings rasch aus der Mathematikgeschichte, weil sie auf einem Geschlechterdualismus beruht, der mit der Umkehrung der Zeugungsfragen ja gerade hintergangen werden soll: Die gerade Zahl ist weiblich, weil sie sich spalten lässt und eine zeugungsfähige Mitte hat, die ungerade Zahl ist männlich, weil sie sich nicht halbieren lässt.

Weil das Halbieren die Operation ist, durch welche die Art der Zahl bestimmt wird, ist das Zeugungsprinzip der pythagoreischen Zahl nicht die schrittweise Vermehrung um Eins, sondern die Verdoppelung und Vervielfachung der/einer Einheit: die weibliche Zwei. Entsprechend entstehen in Pla-

tons Prinzipienlehre die Zahlen/Ideen aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit als zeugenden Prinzipien. Aristoteles hat diese Lehre vehement bekämpft, weil für ihn nur die Eins als zeugendes Prinzip in Frage kommt und es auch nur ein einziges Prinzip der Zahlerzeugung geben kann, nämlich das Um-Eins-Weiterzählen, welches dem Prinzip der Kette von Vätern und Söhnen folgt, dem Prinzip der Nachfolge und der Vererbung, wie es die Naturgeschichte des Aristoteles lehrt: Das Weibliche hat keine Eigenschaften zu vererben, es ist nichts als die ständige Gefahr der Abweichung des Menschengeschlechts als Kette einander ähnlicher Nachfolger. In dieser Kette ist kein Platz mehr für ein weibliches Prinzip, und so gibt es keine weibliche Zahl mehr (die Null war den Griechen nicht bekannt).

Nun ist mit der Frage, warum die Frau oder das weibliche Geschlecht das Unternehmen Mathematik gefährdet, nur ein Teil des Witzes betroffen. Es bleibt unklar, warum der Verdacht gerade die theoretische Physik trifft, die ja nicht eben eine Frauendomäne ist. Ohne dazu eine schlüssige Erklärung liefern zu können, begnüge ich mich im Folgenden gemäß der psychoanalytischen Technik mit ein paar Assoziationen.

Das derzeit ehrgeizigste Projekt der Physik, die String-Theorie, versucht auf der Grundlage mathematischer Beschreibungen des Verhaltens von Quanten bzw. subatomaren Teilchen eine Welterklärung zu liefern, die vom Mikro- bis zum Makrokosmos alles auf ein einziges Prinzip und eine (noch zu findende) Weltformel zurückführt. Das Problem ist aber, dass die mathematische Beschreibung der Quantenmechanik dem klassischen Kausalitätsprinzip der Physik widerspricht. Es gibt so etwas wie notwendige Lücken und Löcher im Universum. Die derzeit favorisierte Lösung, die *strings*, sind so etwas wie in bestimmten Frequenzen schwingende Fäden und Fadenringe (Abb. 1) und die Interferenzen dieser Schwingungen erzeugen die Dinge des Universums. Zwar ähnelt der Ansatz auf verblüffende Weise der alten pythagoreischen Sphärenharmonie, bei der die Dinge der Welt aus den unhörbaren harmonischen Schwingungen entstehen, die die Planeten auf ihren Bahnen erzeugen, aber einen Hinweis auf diese sucht man vergeblich (Abb. 2 mit Cellosaiten im Hintergrund; die Unterscheidung von geraden und ungeraden Zahlen soll übrigens aus der musikalischen Harmonielehre stammen).

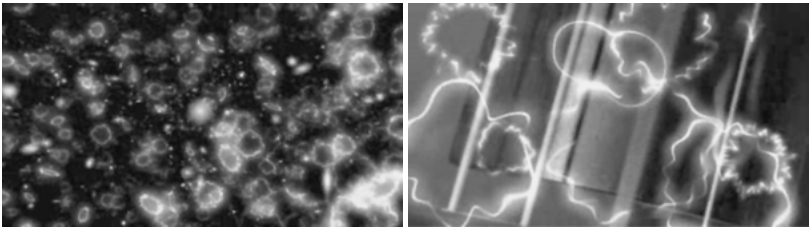


*Abb. 1 und 2: Standbilder aus The Elegant Universe, Hour 3, Chapter 2: The Potential of String Theory (NOVA 2007).*

Das Motiv der (unbewussten) Wiederholung und die durch die *strings* erzeugten Rauchkringel und Nikotinschwaden im Universum haben mich verführt, Jacques Lacans Seminar zum entwendeten Brief noch einmal zur Hand zu nehmen, in dem er aus dem in Poes Erzählung erwähnten Gerade-und-Ungerade-Spiel einen im mathematischen Sinne strengen Formalismus entwickelt, der die Struktur des Wiederholungszwangs beschreiben soll (vgl. Harlizius-Klück 2007). Die Lehre von Gerade und Ungerade, die ja, wie bereits erwähnt, den Beginn der mathematischen Logik markiert, gründet auf einer Unterscheidung, die heute in der Mathematik nur noch beweistechnische Bedeutung hat und ansonsten höchstens als Kinderspiel bekannt ist. Als solches wird es in der Detektivgeschichte Edgar Allan Poes: *The Purloined Letter* (1844) erwähnt, welche das Genre der Detektivromane begründete. Poe selbst sprach von diesem Roman als »perhaps the best of my tales of ratiocination« (Muller/Richardson 1988, S. ix). *Ratiocination* ist im Allgemeinen der logische Vernunftgebrauch, die Fähigkeit, vom Bekannten auf das Unbekannte zu schließen, bei Dupin aber vor allem die Fähigkeit, von der Wirkung zu den Ursachen zu denken, also die Zeit umzustülpen und Kausalität und Logik in umgekehrter Richtung zu benutzen. Nach Wolfgang Lefèvre haben die frühen griechischen Beweise eine analoge Funktion, nämlich vom bereits Erzeugten auf dessen Erzeugungsmöglichkeiten zu schließen.

Lacans Formalismus des Wiederholungszwangs produziert aber Zuweisungen, von deren Endprodukt aus sich der Anfang nicht mehr finden lässt, da sie zwischenzeitlich ein Gedächtnis nur ans Ungerade bewahren (was in der Antike das Männliche ist), schließlich wie ein Taschenspielertrick nur noch einen Tausch vorführen und so beweisen sollen, dass vom Symbolischen kein Weg zum Realen führt. Dennoch ist die implizite Behauptung nicht, dass sich hier nichts wieder auffinden ließe, sondern dass alles, was sich wieder auffinden lässt, den symbolischen Gesetzen gehorcht, die Lacan (wie er gesteht nicht zufällig) so festlegt, wie er sie festlegt. Dazu nutzt er die mathematische Formalisierung, weil sie darauf besteht, nichts zu besagen oder zu bedeuten,

was diesen Sinn, nämlich die Sinnlosigkeit des Symbolischen zu erweisen, nur umso stärker sichert.

Doch die Sinnlosigkeit der mathematischen Formalismen scheint trügerisch zu sein. Freud berichtet in *Der Wahn und die Träume in W. Jensens ›Gradiva‹* von Krankheitsfällen, bei denen gerade das, was zum Mittel der Verdrängung gewählt wurde, zum Träger des Wiederkehrenden wird:

»Ich hatte einmal Anlaß, mich ärztlich um einen jungen Mann, fast noch Knaben, zu kümmern, der nach der ersten unerwünschten Kenntnisnahme von den sexuellen Vorgängen« sich in einem geeigneten Bollwerk verschanzte, das ihm Sicherheit versprach: »Als Ablenkung vom Sexuellen genießt die Mathematik den größten Ruf; […] So warf sich auch unser Flüchtling mit besonderem Eifer auf die in der Schule gelehrte Mathematik und Geometrie, bis seine Fassungskraft eines Tages plötzlich vor einigen harmlosen Aufgaben erlahmte. Von zweien dieser Aufgaben ließ sich noch ein Wortlaut feststellen: Zwei Körper stoßen aufeinander, der eine mit einer Geschwindigkeit […] usw. – Und: Einem Zylinder vom Durchmesser der Fläche m ist ein Kegel einzuschreiben usw. Bei diesen für einen anderen gewiß nicht auffälligen Anspielungen an das sexuelle Geschehen fand er sich auch von der Mathematik verraten und ergriff auch vor ihr die Flucht.« (Freud 1969: 37)

Das Deutungsverbot mathematischer Formalismen verhindert normalerweise solche Fehlleistungen oder enthüllt den Betroffenen als nicht waschechten Mathematiker. Wahrscheinlich werden wir im Folgenden alle als solche dastehen, wenn ich mit der Geschichte vom entwendeten Brief fortfahre und zeige, woran jener Mathematiker gearbeitet hat, der vermutlich das Vorbild für den Dieb bei Poe abgab. Erinnern wir uns: Gegenspieler des Detektivs C. Auguste Dupin ist ein Minister und Mathematiker, der als Monsieur D. bezeichnet wird. Von einer amerikanischen Literaturwissenschaftlerin wurde ein reales Vorbild dieser Figur ausgemacht: André Marie Jean Jacques Dupin, ein politisch aktiver Anwalt mit wechselnden Posten im französischen Staatsdienst (Klenman Babener 1988: 335). Leider hat sie sich mit diesem Fund begnügt und die Familienbande nicht weiter verfolgt (man beachte das weibliche Desinteresse an Stammbäumen). André Marie Jean Jacques war einer der drei Söhne von Charles-André Dupin (CAD) und Catherine Agnes Dupin (CAD), deren Mädchenname ebenfalls Dupin war. Ein Dreieck detektivischer Initialen, mit einem Mutternamen, der von der Ehe unberührt bleibt. Doch damit nicht genug: Charles-André und Catherine Agnes hatten einen weiteren begabten Sohn. Andrés jüngerer Bruder, Pierre Charles François Dupin, war Mathematiker und wurde 1834 Minister in Angelegenheiten der Marine (ich halte ihn für das Vorbild des Diebes).

Bereits während seiner Ausbildung an der *École polytechnique* in Paris durch Monge erfand Charles Dupin die Zykliden, die noch heute seinen Namen tragen. Die Dupin'sche Zyklide ist die Einhüllende (auch: Hüllkurve,

französisch: *enveloppe*, englisch: *envelope*, bedenken Sie: es geht um einen entwendeten Brief, der identisch ist mit seinem Umschlag: *envelope*) von bestimmten kreisförmigen Kurvenscharen. Hirst hat in einem kurzen Aufsatz die Funktionsweise der Zykliden als Mittel der Mischung von Körpern und Flächen beschrieben. Zykliden spielen eine wichtige Rolle für Algorithmen des *computer aided design* (CAD, das wiederholt sich wie von selbst). Wenn etwa zwei Maschinenteile aneinandergefügt werden sollen, müssen die Schnittflächen an den Berührungspunkten eine gemeinsame Tangente besitzen. Will man etwa ein Rohr an einem Tank befestigen, so schafft die Zyklide, die sich wie eine Manschette oder ein Kragen um das Rohr auf die Ebene legt, an den Berührungspunkten sanfte Übergänge (vgl. Abb. 3).

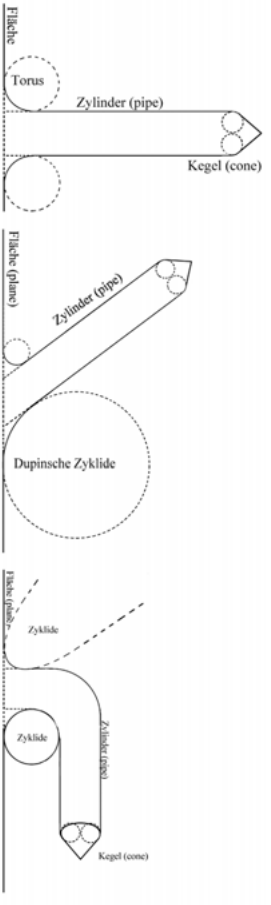



*Abb. 3: Anwendungsbeispiele Dupin'scher Zykliden, nach Hirst (1990).*

Hirst zeigt die verschiedenen Möglichkeiten der sanften Verschmelzung von Kegeln oder Zylindern mit Flächen an einer Mischform auf. Die Abbildungen zeigen jeweils die Konstruktion mittels der Zyklide, die selbst nicht als Form auftritt, sondern nur als formgebend verschwindende Form. Wegen der Rücksicht auf Darstellbarkeit habe ich jeder Konstruktion ein Modell der verwendeten Zyklide an die Seite gestellt. Ist die Zyklide ein Torus, so richtet sich das durch sie anschmiegsame Rohr senkrecht zur Fläche auf. Die Zyklide kann auch an einer Stelle schlanker sein oder sich zu einer Spindelform umstülpen. Dann neigt sich das Rohr und kann sich sogar in sanfter Biegung parallel zur Fläche ausrichten.

Röhren und Pfeifen, genauer Kaminröhre und Meerschaumpfeife, spielen in der Erzählung vom entwendeten Brief eine nicht unerhebliche Rolle. An ihnen möchte ich abschließend das mathematische Geschlecht erläutern. Das mathematische/topologische Geschlecht ist eine numerische Invariante zusammenhängender Flächen. Es wird – anschaulich formuliert – bestimmt durch die Anzahl der Röhren (*pipes*), die eine Oberfläche im Raum durchziehen. Zum Beispiel hat die Kugeloberfläche, die keine solche Röhre aufweist, das Geschlecht 0. Bohrt man eine Röhre etwa von Pol zu Pol, so erhält man eine zusammenhängende Oberfläche vom Geschlecht 1. Kaminschacht oder Pfeife haben

also das Geschlecht 1. Jede weitere Röhre durch die Oberfläche erhöht das Geschlecht der Fläche um 1. Eine Brezel mit 3 Löchern hat demnach das Geschlecht 3, und so weiter. In der Mathematik ist also der Geschlechterdualismus längst überwunden, da das Geschlecht, wie die ihm zugeordnete natürliche Zahl, sich ins Unendliche fortschreiben lässt. Der entwendete Brief hat im topologischen Sinne kein Geschlecht, die Pfeife und der Kamin aber schon. Sie sind dem Torus homöomorph, also einer Oberfläche von der Form eines Rauchkringels (frz. *volute*) und haben das Geschlecht 1. Bei einer Meerschaumpfeife liegt die Sache freilich anders.

Meerschaum, auch Sepiolyth genannt, ist ein Magnesium-Silikat von hoher Reinheit und einer Struktur aus einem Bündel kapillarförmiger Röhrchen. Aufgrund dieser Struktur kann Meerschaum wie ein Schwamm Wasser aufnehmen und kommt daher meist weich und triefnass in Form weißlicher Knollen aus der Erde. Das trockene Material lässt sich sehr leicht bearbeiten und zu beliebigen Formen schnitzen.

Seine Beliebtheit als Material für Pfeifenköpfe rührt allerdings weniger von dieser Formbarkeit her. Aufgrund der zahlreichen winzigen Löcher, Röhrchen (*pipes*) und Kanäle bietet das Material eine Vervielfachung des Tabakgenusses, gewissermaßen durch Vervielfachung der Pfeifenröhrenform, ohne dass der Pfeifenkopf sich dabei spürbar erhitzen würde. Das Geschlecht der Meerschaumpfeife liegt also irgendwo zwischen 1 und $\infty$. Und mit der Zahl des Geschlechts erhöht sich, wie erwähnt, der Genuss des Tabakkonsums.

Die Form der Röhren ist übrigens mathematisch ohne Belang, da sich durch sie die Röhren topologisch nicht unterscheiden. Es existiert sozusagen kein Geschlechtsunterschied. Oder, wie Lacan sagen würde: das Geschlechterverhältnis findet nicht statt – und muss daher auch nicht tabuisiert werden.



*Abb. 4: Titelvignette der Erstausgabe von Freud 1905.*

## Literatur

Freud, Sigmund (1969): »Der Wahn und die Träume in W. Jensens ›Gradiva‹«. In: *Sigmund Freud, Bildende Kunst und Literatur*. Studienausgabe, Bd. X, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 9-85.

Freud, Sigmund (1905): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Leipzig: Deuticke.

Harlizius-Klück, Ellen (2004): *Weberei als episteme und die Genese der deduktiven Mathematik. In vier Umschweifen entwickelt aus Platons Dialog Politikos*. Berlin: Ebersbach.

Harlizius-Klück, Ellen (2007): »Das Geschlecht der Meerschaumpfeife. Arithmetische, genealogische und topologische Anmerkungen zum entwendeten Brief bei Poe und Lacan«. In: Christoph Weismüller (Hg.), *Fragen nach der Mathematik.* Düsseldorf: Peras, S. 68-86.

Heinrich, Klaus (1981): *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Basel/Frankfurt: Stroemfeld/Roter Stern.

Heintz, Bettina (2001): *Die Innenwelt der Mathematik. Zur Kultur und Praxis einer beweisenden Disziplin*. Wien: Springer.

Heinz, Rudolf (2007): »Ich und die Mathematik«. In: Christoph Weismüller (Hg.), *Fragen nach der Mathematik*. Düsseldorf: Peras, S. 19-25.

Hirst, A.E. (1990): »Blending Cones and Planes by Using Cyclides of Dupin«. In: *Bulletin of the Institute of Mathematics and its Applications* 26, S. 41-46.

Jaffe, A./Quinn, J. (1993): »Theoretical Mathematics. Toward a Cultural Synthesis of Mathematics and Theoretical Physics. In: *Bulletin of the American Mathematical Society* 29/1, S. 1-13.

Klenman Babener, Liahna (1988): »The Shadow's Shadow: The Motif of the Double in Edgar Allan Poe's ›The Purloined Letter‹«. In: John P. Muller/William J. Richardson (Hg.), *The Purloined Poe, Lacan, Derrida & Psychoanalytic Reading*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, S. 323-334.

Lacan, Jacques (1991): »Das Seminar über E. A. Poes ›Der entwendete Brief‹«. In: Jacques Lacan, *Schriften I*. Weinheim/Berlin: Quadriga, S. 7-60.

Lefèvre, Wolfgang (1981): »Rechensteine und Sprache. Zur Begründung der wissenschaftlichen Mathematik durch die Pythagoreer«. In: Peter Damerow/Wolfgang Lefèvre (Hg.), *Rechenstein, Experiment, Sprache. Historische Fallstudien zur Entstehung der exakten Wissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 115-169.

Muller, John P./Richardson, William J. (1988): *The Purloined Poe, Lacan, Derrida & Psychoanalytic Reading*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.

NOVA (2007): In: URL: www.pbs.org/wgbh/nova/elegant, gesehen am 04.04. 2007.

Trettin, Käthe (1991): *Die Logik und das Sch*weigen. Weinheim: Acta humaniora.

Weber, Samuel (1980): »tertium datur«. In: Friedrich Kittler (Hg.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, S. 204-221.

# »Seine erstorbenen Augen verkannten alle Gegenstände, die um ihn waren«. Das Tabu der Onanie und die Bedeutung von Wissen im 18. und 19. Jahrhundert

SABINE TODT

Der Komponist Richard Wagner schrieb am 23. Oktober 1877 an den Arzt Dr. Otto Eiser, er wolle in aller Kürze seine Ansicht, Befürchtung, aber auch seine Hoffnung mitteilen betreffend der »Gesundheit unseres Freundes N.«, gemeint ist Friedrich Nietzsche:

»Ich trage mich, für die Beurtheilung des Zustandes N.'s, seit langem mit den Erinnerungen von gleichen und sehr ähnlichen Erfahrungen, welche ich an jungen Männern von großer Geistesbegabung machte. Diese sah ich an ähnlichen Symptomen zu Grunde gehen, und erfuhr nur zu bestimmt, daß Folgen der Onanie vorlagen. Seitdem ich N., von jenen Erfahrungen geleitet, näher beobachtete, ist an allen seinen Temperamentszügen und charakteristischen Gewohnheiten meine Befürchtung zu einer Überzeugung geworden.« (zitiert in Lütkehaus 1992: 203)

Wagners Vermutungen befremden zunächst. Der schlichte Hinweis auf Nerven- und Augenleiden in jungen Jahren scheint ausreichend gewesen zu sein, um die Ursache für die Krankheit Nietzsches und der jungen Männer monokausal zu deuten: Onanie. Seit dem 17. Jahrhundert galt die Onanie in einem, vor allem von Theologen, Medizinern und Philanthropen geführten Diskurs als gesellschaftsbedrohende Krankheit. So formulierte der viel rezipierte Schweizer Arzt Simon-André-David Tissot in seinen Anti-Onanie-Schriften von 1758 und 1760 u.a., dass »die Aerzte aller Zeiten einmüthig dafürgehalten haben, der Verlust einer Unze Saamens schwäche den Körper mehr, als der Verlust von vierzig Unzen Bluts« (zitiert in Lütkehaus 1992: 77; vgl.

Bloch 1998). Tissot schrieb der Onanie zahlreiche negative Folgen für den Körper und für das soziale Verhalten zu, wie beispielsweise Erkrankungen des Gehirns, Schwermut, Fallsucht, Blödheit sowie Nervenkrankheiten. Die Konsequenzen für das Sozialverhalten der ›Onanisten‹ waren nach Tissot mangelnde Aufmerksamkeit, ein zerstreutes Wesen, zerstörte Mienen und ein dummes Auftreten, und er resümierte, dass Menschen mit diesem Leiden niemals die Achtung der Gesellschaft erwerben könnten.

Nietzsches Arzt Eiser nahm den Hinweis offenbar ernst, denn in seinem Antwortschreiben diskutierte er die Möglichkeit der Berechtigung des Onanievorwurfs und informierte Wagner über Nietzsches Gesundheitszustand, als wäre dieser selbst Mediziner:

»Hochverehrter Herr! […] Was zunächst Ihre Hypothese selbst betrifft, so fand ich in meiner Untersuchung keinen directen Anhalt für ähnliche Annahmen, doch bin ich weit entfernt, die Richtigkeit Ihrer Beobachtung deshalb zu bestreiten. Gegen das Vorhandensein onanistischer Einflüsse scheint mir zunächst die Aussage des Kranken selbst zu sprechen. Bei Erörterung seiner geschlechtlichen Zustände versicherte mir N. nicht nur, daß er nie syphilitisch gewesen sei, sondern er hat auch meine Frage nach starker geschlechtlicher Erregung und etwaiger abnormer Befriedigung derselben verneint. Doch wurde der letztere Punkt von mir nur flüchtig berührt und ich darf deshalb N.'s Worten nach dieser Seite nicht allzu viel Gewicht beilegen.« (Zitiert in Lütkehaus 1992: 205)

Dieser Briefwechsel ist nur ein Beleg für die Allgegenwart des Diskurses seit den 1770er Jahren (vgl. Eder 2003; Laqueur 2003; Braun 1995; Stolberg 2003). Es entstanden inflationär Schriften zum Thema Onanie, die Körper und Sexualität thematisierten und geschlechterspezifische Rollenzuschreibungen definierten (vgl. von Braun 2006: 10f.; Laqueur 1992). »Körper« und »Sexualität« sind in diesem Zusammenhang nicht als anthropologische oder ahistorische Konstanten zu interpretieren, sondern als »kulturell kodierte ›Techniken‹, die den Körper bis in die Automatismen seiner Verhaltensweisen hinein als soziale Tatsache konstruieren« (Sarasin 2001: 15). Denn, so Maren Lorenz, das Wissen um die eigene Geschlechtlichkeit

»fällt nicht vom Himmel. Von der ersten Menstruation überrascht zu werden, oder von der ersten nächtlichen Pollution, leitet nur dann Reflexionen über die eigene Geschlechtszugehörigkeit ein, wenn von außen Informationen zur Einordnung dieser Körpererfahrungen gegeben werden. Auch Geschlecht wird erlernt.« (Lorenz 2000: 15; vgl. Tanner 1999)

Sind Körper und Sexualität durch die jeweilige historische Situation geprägt, so gibt der Anti-Onanie-Diskurs, der besonders die kindliche Sexualität fokussierte, Auskunft über Kontinuitäten und Brüche in der Herausbildung von

Körperverständnis, Geschlechteridentitäten, ›normaler‹ und tabuisierter Sexualität sowie tabuisierter Körperzonen. Des Weiteren ermöglicht er über die vermittelten Körperdefinitionen einen Blick auf die jeweilige Gesellschaft. Onanie wurde auch vor 1770 vor allem von der Kirche mit Handlungs-, Sprech- und Darstellungsverboten belegt; neu war jedoch, dass sie aus der Verschwiegenheit der Beichte in die öffentlich geführte Diskussion gerückt und damit eigentlich ein Tabubruch vollzogen wurde. Obwohl also die Onanie aufgrund der alttestamentlichen Geschichte über Onan – der die Witwe seines Bruders schwängern sollte, den Beischlaf jedoch unterbrach, bevor es zur Ejakulation kam und seinen Samen verschüttete – als Sünde längst in den gesellschaftlichen Verhaltenskodex Eingang gefunden hatte, lieferte gerade die öffentlich geführte Diskussion neue und zeitgemäße Argumente zur Tabuisierung dieser Handlung. Onans Verhalten war zum einen sündhaft, weil er Gottes Willen nicht beachtet und zum anderen, weil er die Gelegenheit zur Reproduktion verschwendet hatte. Die Autoren des Anti-Onanie-Diskurses stellten die Samenverschwendung als Handlung des Einzelnen gegen die Gesellschaft in ihren Argumentationsmittelpunkt. Onanie wurde so aus dem biblischen Kontext herausgelöst und in einen ›neuen‹ medizinischen und pädagogischen Zusammenhang gebracht: Sie galt nun nicht mehr allein als sündhafte Handlung wider Gottes Willen, sondern wurde von vielen Autoren als selbstverschuldete Krankheit mit Todesfolge interpretiert. Die Angst vor dem Verlust des Körpersaftes ›Samen‹ basierte auf der Vorstellung eines durch Nerven und Fasern zusammengehaltenen geschlossenen Körpers, der den fließenden und offenen Humoralkörper Galens ablöste. Während im ›alten‹ Körper gerade der alltägliche Säfteaustausch einen naturnotwendigen Gleichgewichtszustand gewährleistete, musste im ›geschlossenen‹ Menschen jeder übermäßige Säfteverlust und unnötige Nervenirritation zu einer Gesundheitsgefährdung führen (vgl. Eder 2003: 731). Der Übergang von dem einen Körpermodell zum anderen lässt sich jedoch nicht als Bruch wahrnehmen, sondern als komplementäre Überlagerung. So stellt Tissot dem Leser interessanterweise in Bezug auf Galen die Frage, ob es denn eine so unbegreifliche Sache sei, »dass die Hoden einen Saft verschaffen, welcher geschickt ist, den ganzen Körper mit neuer Kraft zu beleben?«, ohne aber die ältere Vorstellung vom Säfteausgleich zu übernehmen (Tissot 1776: 76). Tissot bezeichnete den Samen als »Stimulus«, der dazu führt, dass alle Körperteile besser funktionieren: »Wo aber diese Hülfe mangelt, da entwickeln sich verschiedene thierische Verrichtungen niemals« (ebd.: 78). Mit welchen diskursiven Mitteln die Onanie von den Autoren tabuisiert wurde, möchte ich nun anhand einiger Quellenbeispiele darstellen, die sich nicht ergänzen oder einen kontinuierlichen Prozess beschreiben, sondern die unterschiedliche Blicke auf die Onanie ermöglichen.

## Friedrich Oest und seine preisgekrönte Abhandlung gegen die Onanie

Der Philanthrop Joachim Heinrich Campe (1746-1818) formulierte in der Vorrede des 1. Bandes seines Werkes *Allgemeine Revision* aus dem Jahr 1785 eine Frage, auf deren Beantwortung er einen Preis aussetzte:

»Wie man Kinder und junge Leute vor dem Leib und Seele verwüstenden Laster der Unzucht überhaupt, und der Selbstschwächung insonderheit verwahren, oder, wofern sie schon davon angesteckt waren, wie man sie davon heilen könne?« (Zitiert in Lütkehaus 1992: 137)

Der letzte Abgabetermin für die im Rahmen dieses Wettbewerbes eingereichten Arbeiten war der 30. April 1786. Der erste Preis (50 Dukaten) ging an Friedrich Oest, dessen 506 Seiten starke Abhandlung fast den gesamten 6. Band des »Revisionswerks« füllte (Bloch 1998: 360). In einem Abschnitt mit dem Titel *Wahrhafte Geschichte eines unglücklichen Selbstverderbers* schildert Oest die Geschichte des Jungen Wilhelm, der von »rechtschaffenen Eltern« zu Hause erzogen wurde. Als Wilhelm zehn Jahre alt wurde, schien, so Oest, seine Lernbegierde viel verloren zu haben, er wurde menschenscheu, schüchtern und verlegen und taugte zu nichts mehr. Mit jedem Tag bemerkte man, dass Wilhelms Gesundheit abnehme; er wurde bleich, konzentrations- und kraftlos. Zwei Jahre später, mit zwölf, war Wilhelm ein »elender schwacher Mensch«. Die Eltern wandten sich daher ratlos an einen Prediger, der Wilhelm für einige Zeit zu sich nahm. Dieser traf den Jungen schließlich

»in einer Stellung an, von der ihr alle, meine Lieben, und jeder sittsame Mensch die Augen mit Eckel und Abscheu wegwenden würde. Wilhelm hatte sich vor sich selbst auf eine unschaamhafte und schändliche Weise entblößt und diejenigen Teile seines Körpers aufgedeckt, die Menschen sorgfältig vor einander verbergen, und um derentwillen man Knaben frühe angewöhnt, bei nothwendigen täglichen Naturerleichterungen bei Seite zu gehen, oder sich gegen die Wand zu kehren. Ihr würdet ohne höchst unschaamhaft zu seyn, euch so vor keinem Menschen entblößen; ihr würdet aber auch schon wider die Schamhaftigkeit handeln, wenn ihr euch ohne Noth auch nur vor euch selbst entblößtet. So unschaamhaft war Wilhelm.« (Zitiert in Lütkehaus 1992: 141-142)

Wilhelm wurde von Oest als Beispiel und damit als Warnung konstruiert: Er nannte ihn einen »unglücklichen Verbrecher«, die Onanie einen »fressenden Krebsschaden« und beschrieb seitenlang das Schicksal des Knaben, der schließlich im Pesthof landete und dort als »unflätiger eckelhafter Mensch auf einem Strohlager« verendete:

»Seine erstorbenen Augen verkannten alle Gegenstände, die um ihn waren. Ausser einigen Seufzern hörte man nichts von ihm, denn er konnte nicht vernehmlich reden. Seine Ausdünstungen waren so unleidlich, daß niemand gern bei ihm bleiben wollte. Ein Geruch der Verwesung scheuchte jeden Menschen von ihm zurück […] So starb ein fünfzehnjähriger Jüngling des kläglichen und schimpflichen Todes; ein Jüngling, der seiner guten Anlage nach ein froher, und glücklicher Mann hätte werden können!« (Zitiert in Lütkehaus 1992: 145-147)

Oest schilderte dieses exemplarische Schicksal in einem leicht verständlichen, anschaulichen und sich wiederholenden Argumentationsduktus. Es wird mit kontrastiven Bildern des Sozialisationsmilieus gearbeitet: hier das positiv gezeichnete Pfarrershaus mit seiner wohlgeratenen Kinderschar und dort das Gegenbild Wilhelm. Der konstruierten Negativgestalt fehlten alle »bürgerlichen Tugenden«: Vernunft, Tatkräftigkeit, Gehorsam, Verstand, Gesundheit, Gottesfurcht und der Gefallen an nutzbringender Arbeit. Oest setzte die Figur gezielt dazu ein, den Rezipienten zu einer abgrenzenden Stellungnahme zu bewegen, indem er immer wieder selbst das Verhalten Wilhelms bewertete und sich direkt an die Lesenden wandte. *Ihr* würdet in eurer Schamhaftigkeit so nicht handeln! Über das Gegenbild und die unmittelbare Ansprache aus dem Text heraus wurde eine Handlungsalternative offeriert: sich selbst zur richtigen Gruppe zu zählen und sich von der falschen Gruppe abzugrenzen. Die vom Autor in den Text eingeführten Oppositionssysteme wirkten somit nicht nur identitätsstiftend für die Gruppe der ›Normalen‹, sondern durch den Tod des verirrten Protagonisten im Pesthof auch sinnstiftend für ein gesundes Leben basierend auf einer ›normalen‹ Sexualität. Gerade die durch den Tod des Jungen vermittelte Ausweglosigkeit unterstreicht die aufrüttelnde, Angst einflößende und warnende Botschaft der Schrift.

## Julius Rosenbaum und die Suche nach den Ursachen

Der praktische Arzt Julius Rosenbaum warf den Autoren des Anti-Onanie-Diskurses in seiner Schrift von 1845 vor, nur den moralischen Standpunkt beleuchtet und dadurch der »wirklichen Krankheit« etwas »Peinliches« und »Scheues« angetragen zu haben, während die Suche nach den Ursachen zu kurz gekommen sei. Da jedoch jetzt die »moralischen Fesseln« gebrochen seien und die »Lehre von den Verrichtungen des menschlichen Körpers im gesunden wie kranken Zustande« Fortschritte gemacht habe, sei nun auch eine Ermittlung des Ursache- und Wirkungsverhältnisses möglich (Rosenbaum 1845: 35-36). Drei Gründe nannte Rosenbaum für die »Krankheit«: erstens Klima und Jahreszeit, zweitens den »Genius epidemicus« (womit er den

Grad der Kraft meinte, welchen die Individuen zeigen, um ihre Selbstständigkeit und Integrität gegen die Einwirkung der Umwelteinflüsse zu schützen und aufrecht zu erhalten) und drittens die »epidemische Constitution« (also die Form, in welcher sich die Gegenwirkung gegen die Umwelteinflüsse äußert) (Rosenbaum 1845: 40-41). So habe die Jahreszeit Einfluss auf die »Kraft der aufblühenden Generation«: Rosenbaum unterteilte hier in den »sthenischen Genius«, der sich durch die Kraftfülle des sanguinischen oder cholerischen Temperamentes auszeichne, und den »athenischen Genius«, der weichlich und nervenschwach sei. Doch spielten nicht nur individuelle Faktoren eine Rolle: Es werde vielmehr »Zeiten geben, wo die Selbstbefleckung selten und von weniger nachtheiligen Folgen [ist], andere wieder, wo sie weit verbreitet [ist] und leicht und schnell den Körper zerrüttet, ohne dass das Individuum die Schuld davon trägt« (Rosenbaum 1845: 44). 1756-1785 sei demnach in Deutschland die »athenisch-putride« und 1785-1810 die »athenisch-nervöse« Konstitution vorherrschend gewesen. So erkläre sich auch, warum in dieser Zeit die meisten Schriften zur Onanie entstanden seien: Sie spiegelten die Besorgnis über die Erfahrung mit den furchtbaren körperlichen Folgen wider. Dagegen habe von 1811-1823 der »sthenische Genius epidemicus« seine Herrschaft angetreten:

»[Ein] kräftigeres Geschlecht wurde erzeugt und die vorhandene schwächliche Jugend, wenn schon durch Tradition nur zu genau und allgemein mit der Selbstschwächung bekannt, ermannte sich selbst und bekämpfte aus eigenem Antriebe den Feind, der ihre Blüte zu zerstören suchte.« (Rosenbaum 1845: 45)

So sollen sich beispielsweise in einigen Gymnasien antionanistische Vereine gegründet haben, die die Verführer und Täter befragten und bestraften. Diese Aktionen waren möglich, da die Natur des Zeitalters, so Rosenbaum, den Körper stärkte und auch dem Schwächling Kraft spendete. Ab 1823 soll sich die Seuche wieder verbreitet haben, was die Aufklärung der Eltern, Lehrer und Erzieher durch Rosenbaum notwendig machte.

Rosenbaum rückte in seinen Ausführungen immer wieder die weibliche Onanie in den Fokus. Vor allem taucht das Bild der schwangeren Frau auf: Wenn sie onaniere, so gebe sie ihre »wollüstige Nervenerschütterung« an das Kind weiter und sei so dafür verantwortlich, dass dessen Geschlechtsteile und das ganze Nervensystem für die Onanie »gestimmt« würden. Die um sich greifenden Nervenkrankheiten, die, so Rosenbaum, besonders bei jungen Frauen auftauchten, hätten ihren Ursprung in der Onanie und äußerten sich in den Hinfälligkeiten der neuen Generation und der Erkaltung der ehelichen Zärtlichkeiten.

Bemerkenswert ist an dieser Schrift, dass Rosenbaum nicht das selbstverantwortliche Individuum betont, das Wissen vermittelt bekommen soll, um

Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten. Vielmehr ordnete er den Menschen in die Kräfteverhältnisse von Zeitalter und Umwelt ein. In seinem Konzept wurden die Gegensätze zwischen Individuum und Umwelt harmonisiert, indem das Erstere zum Teil eines funktionierenden Ganzen erklärt wurde. Nicht Gott galt als Schöpfer dieses Gleichgewichts, sondern das Universum war in sich als wirksame Kraft aufgebaut. Rosenbaum versuchte, diese Abhängigkeiten aufzudecken und zu erklären, um auf die Ursachen für Missstände aufmerksam zu machen. Seine Argumentationsweise ist dabei durch Logik geprägt und streng am Ursache-Wirkung-Verhältnis orientiert. Das Abschreckende liegt hier demzufolge nicht in der Konstruktion einzelner Figuren, die durch Krankheit und Tod gezeichnet sind, sondern in der Erkenntnis der eigenen Bedeutung für das Ganze der Welt. Genau das zeichnet den aufrüttelnden Stil seiner Schrift aus.

## Wilhelm Siegert und die Auswirkung der »Sozialen Frage« auf die Onanie

Der Berliner Lehrer Wilhelm Siegert veröffentlichte um 1900 eine Anti-Onanie-Schrift, die »recht vielen Irrenden den Weg zur Rettung weisen« wollte und »besonders bei der erwachsenen Jugend, sowie in Eltern- und Lehrerkreisen Beachtung finden« sollte. Auch Siegert definierte, 120 Jahre nach Oest etwa, die Onanie als »Krebsschaden«, der am »Marke der Volksgesundheit« zehre. Anders als Oest jedoch vertrat Siegert die Ansicht, dass die »Sumpfpflanze« Onanie sich nur ausbreiten könne, wenn

> »Hunger und Elend sittliches Wollen im Keime ersticken. Wem in der Jugend ein gesundes Familienleben und eine vernünftige Gesundheitspflege Körper, Geist und Willen stählten, der wird weit seltener unterliegen als der verweichlichte Schwächling und der im Schmutz der Gasse Aufgewachsene.« (Siegert 1900: 4)

Als Gründe für die Onanie nannte Siegert Jucken im After aufgrund von Springwürmern oder Hautentzündungen, den übermäßigen Genuss von Fleisch und Eiern, Wein und Bier, das Klettern und Rutschen an Stangen und Tauen, das Lesen von *Tausend und eine Nacht* und Romanen, das Stecken der Hände in Hosentaschen, Einsamkeit und Ungestörtsein bei den Hausarbeiten, langes Sitzen (Schule und Nachhilfe-, Musik- oder Kunststunden am Nachmittag), denn hier würde das Nervensystem durch eine dauernde Überfüllung mit Blut im Gehirn übermäßig gereizt und darüber auch die Geschlechtsorgane; einen Mangel an Schlaf, Beeinflussung bzw. Suggestion während der Schwangerschaft, das Vorschieben auf die Bank- oder Stuhlkante beim Sitzen, das Leben in der Großstadt bzw. in nicht gut geführten Pensionaten so-

wie schlüpfrige Kunst, weshalb den Kindern der Besuch der Museen und Theater in der Regel verwehrt werden sollte u.v.m. Bei diesem umfangreichen Katalog möglicher Auslöser für das Laster bezog er sich auf einen offenbar reichen Fundus an wahren Geschichten, die ihm als Lehrer und Autor vorgetragen worden seien.

Siegert nutzte den Anti-Onanie-Diskurs, um die soziale Frage aufzugreifen. Das Ruhen in engen Betten mit mehreren Personen und sogenannten fremden Schlafgästen, die weit verbreitete Kinderarbeit sowie eine zunehmende Kriminalität unter Jugendlichen förderten, so Siegert, die sittlichen Gefahren und den Hang zur Unkeuschheit. Es gelang ihm mit dieser Argumentation, die soziale Frage in den Blick zu rücken. Durch die Onanie gefährdeten die betroffenen Jugendlichen angeblich die Produktivität und die »Volksgesundheit«; sie kosteten die Gesellschaft viel Geld oder endeten in der Zwangsanstalt bzw. in der Verwahranstalt für Geisteskranke. Um das zu verhindern, müssten Eltern und Lehrer tätig werden und die Kinder genauestens beobachten:

»Deuten gewisse Veränderungen im Wesen eines Kindes darauf hin, dass es onaniert, so muß man es aufmerksam beobachten. Meist wird sich folgendes zeigen. Das Kind geht oft auf den Abort, bleibt lange dort, flieht die Gesellschaft, verliert seinen fröhlichen, unbefangenen Sinn, lacht und scherzt nicht wie früher, vermag einen nicht anzusehen, träumt mit offenen Augen, sitzt während des Unterrichts wie geistesabwesend da und schwelgt in wollüstigen Gedanken. Während es lernt oder schreibt, ist gewöhnlich die eine Hand unter dem Tische. Knaben haben die Hände gern in den Hosentaschen. Die Schrift macht den Eindruck großer Flüchtigkeit. Meist fällt es dann nicht schwer, das Kind auf frischer Tat zu ertappen oder durch eine für den Unbefangenen unverfängliche Frage Gewißheit zu erlangen.« (Siegert 1900: 22)

Siegert empfahl für die Erziehung der Kinder, deren Fähigkeit zur Selbstbeherrschung zu trainieren, indem sie durch einfache Ernährung sowie durch Vermeidung sinnlicher Erregung und geistiger Überanstrengung abgehärtet wurden. Zudem sollten die Kinder sich im Freien bewegen, ausreichend Schlaf bekommen, durchlässige Kleidung tragen, Luftbäder nehmen und Wasser konsumieren. Fußbäder und kalte Waschungen stählten, so Siegert, die Nerven, regelten den Blutlauf, gäben der Haut die nötige Spannkraft, schützten den Körper vor Erkältungen und beugten dem Juckreiz vor. Die Kleidung solle des Weiteren weitmaschig gewebt sein und dürfe nicht gestärkt werden. Die Ernährung müsse auf scharfe Gewürze, übermäßigen Eier- und Fleischgenuss verzichten, da diese den Harn sauer machten, was zur Reizung der Blasenschleimhaut und dadurch auch der Geschlechtsorgane führen könnte.

Die Argumente, die Siegert gegen die Onanie anführte, sind denen von Oest und Tissot sehr ähnlich. Unterschiede liegen jedoch in der Begrifflichkeit und in den angeblichen Ursachen des Krankheitsverlaufs. Es wird nicht mehr der Flüssigkeitsverlust (Samen) für die körperlichen Beschwerden verantwortlich gemacht, sondern die Überstrapazierung der Nerven. Siegert führt umfassendes statistisches Zahlenmaterial und Beschreibungen der häuslichen Situation der städtischen Unterschicht an, die eine Verknüpfung der Unkeuschheit mit der Sozialen Frage zu bestätigen scheinen. Er rückte so die Lebensgewohnheiten und -verhältnisse dieser Gruppe in den Mittelpunkt und verlieh damit der bereits breit geführten Diskussion um die soziale Frage eine neue Dimension.

## Onanie als Tabu

Als Tabu lassen sich Sachen, Handlungen oder Personen bezeichnen, die zur Sphäre des Unheimlichen, Verbotenen, Gefährlichen und Unreinen, aber auch zur Sphäre des Heiligen gerechnet werden (vgl. Freud [1912] 1986: 26). Dazu steht im Gegensatz alles Gewöhnliche oder allgemein Zugängliche, so dass das Tabu etwas Besonderes darstellt (vgl. Winterer 1992: 11). Die oben angeführten Quellen legen meines Erachtens nahe, in der Onanie als tabuisierter Handlung eben diese Ambivalenz zu erkennen. So brachen zum einen die Autoren bewusst das bestehende Sprechverbot und zogen die Onanie in die öffentliche Diskussion. Sie rechtfertigten diesen Tabubruch mit der Gefahr, die sich aus dem Krankheitsverlauf des ›Onanisten‹ für die Gesellschaft ergebe. Da es nicht nur darum ging, die Gesellschaft zu erhalten, sondern auch darum, sie zu verbessern, führten die Autoren zahlreiche Einzelbeispiele an, mit denen Handlungen und Konsequenzen facettenreich beleuchtet wurden. Ganz in der Metaphorik der Aufklärung konnte so Licht in die unkontrollierbare Heimlichkeit gebracht werden. Das Thema Onanie – so lange geheimnisbefrachtet – sicherte breite Absatzzahlen und die Aufmerksamkeit auch nichtwissenschaftlich geprägter Leserschichten. In der onanistischen Handlung lag zum anderen ein allgemeingültiges Moment, das im Grunde das Kind, die Mutter und den Vater, das Kindermädchen, den Lehrer, den Handwerker auf der Wanderschaft oder die Großeltern ebenso anging wie den Mediziner und den Theologen. Onanie als gesellschaftsbedrohende Krankheit bildete eine »Vorurteilsgewissheit« (Rudas 1994: 18), die unterschiedliche Personengruppen einen konnte. Indem das Tabu mit zeitgemäßen Begriffen, Kausalitäten und Kategorisierungen fortgeschrieben wurde, warben die Autoren für die Aneignung von Wissen und ließen die einigende Kraft des Diskurses machtvoll wirken. Der ›Onanist‹ und die ›Onanistin‹ wurden ausgegrenzt, indem ihre meist selbstverschuldete ›Krankheit‹ von den Medizinern, Pädagogen

und Theologen am Körper mit Hilfe von Kausalitätskonstruktionen sichtbar gemacht wurde. Die ›Onanisten‹ waren bleich, gelblich, nervös, fahrig und im Fall von Oests Wilhelm nur noch ein ›stinkender Haufen‹, der unrein war und aufgrund der Seuchengefahr nicht angefasst werden sollte. Die ›Onanisten‹ wurden mit Hilfe dieser ›Sammelkategorie‹ für jeden erkennbar tabuisiert und ausgegrenzt. Und gerade mit der diskursiv erzeugten Anschaulichkeit der ›Onanisten‹ ließ sich wiederum die Tabuisierung der Handlung rechtfertigen. Der kranke Körper konnte so dem idealen gesunden Körper gegenübergestellt werden. Sollte der Körper gesund, schön und kraftvoll bleiben, durften bestimmte Körperzonen nicht berührt werden. Kinder beispielsweise sollten mit Hilfe von Bandagiertechniken während der Schlafenszeit, Turnübungen und Kleidung davon abgehalten werden, die von den Autoren markierten Körperzonen zu entdecken. Sie sollten lernen, sie als unrein und unantastbar einzustufen. Der als ›unrein‹ tabuisierte kranke Körper diente in seiner Konstruktion den Autoren als Anschauungsmaterial, um die Onanie als Tabu fortzuschreiben und seine konforme Anerkennung mit zeitgemäßen Argumenten zu fördern – Onanie war so gesehen unrein, verboten und lebensgefährlich, aber in ihrer Wirkkraft ein Thema, das alle anging und eine Auseinandersetzung erforderte.

## Schlussbemerkungen

Die im 18. Jahrhundert gewonnenen Erkenntnisse über die Anatomie von Mann und Frau ließen die Wissenschaftler eine ›Mechanik‹ der Geschlechtsteile vermuten, die geschlechtsspezifisch differierte. Diese Bilder von der weiblichen und männlichen Sexualität werden gerade im Anti-Onanie-Diskurs deutlich, denn die Autoren beschrieben unterschiedliche Erfahrungen von Sexualität bzw. von der Wirkung der Onanie auf das weitere Leben (vgl. Belemann-Smit 2003). Den beiden Geschlechtern wurden verschiedene Eigenschaften, Gefühle, Gedanken und vor allem eine bestimmte Lebensaufgabe zugeschrieben. Die ›Onanistinnen‹ kennzeichne, so Tissot, vor allem der Verlust von Anmut, Frische und Farbe: »bleyfärbige Wangen, Sprödigkeit der Haut; die Augen verlieren ihren Glanz, trüben sich, und kündigen durch ihre Mattigkeit den Verfall der ganzen Maschine an; die Lippen verlieren ihre angenehme Röthe, die Zähne ihre Weiße, und nicht selten gewinnt die ganze Leibesgestalt ein unförmliches Wesen« (Tissot 1776: 57). Im heiratsfähigen Alter und in der Ehe käme es zu einer Abneigung gegen den ehelichen Beischlaf und viele Frauen würden aus diesem Grund ledig bleiben (vgl. Tissot 1776: 57; Eder 2002: 107). Des Weiteren sei der weibliche Körper, so der Leipziger Arzt Christian Friedrich Börner 1780, schwach, zärtlich und empfindlich, die Frau »hanget mehr wollüstigen Gedanken nach, da die Empfin-

dungen in den äusserlichen Geburtstheilen zu den innerlichen übergehen, und das Gefühl vervielfältigen« (Börner 1776: 70). Daher empfahl Samuel Gottlieb Vogel bei jungen gefährdeten Mädchen die Abschreckung durch »die Drohung, daß ein alter rothnasiger Chirurgus, den das Kind nicht ausstehen konnte, ihm ein Pflaster auf einen gewissen Ort legen, und jeden Morgen kommen müsse, durch seine Brille danach zu sehen« (Vogel 1789: 145f.). Dagegen kennzeichne den männlichen ›Onanisten‹ vor allem Schwachheit und Dummheit.

Auffällig ist, dass sich die Schriften überwiegend an das männliche Bürgertum richteten und Samenverlust als Hauptursache für einen angeblichen Krankheitsverlauf genannt wurde (vgl. Martschukat/Stieglitz 2005: 189f.). Die ›Onanistin‹ rückte nur dann in den Argumentationsmittelpunkt, wenn ihre Funktion als schöne, sittsame oder schwangere Frau gefährdet war. Rosenbaum beispielsweise thematisierte relativ umfangreich die schwangere Frau, weil sie Teil seiner Ursache-Wirkung-Argumentation war, denn sie war verantwortlich für das gesunde Ungeborene. Überwiegend wurde jedoch der männliche Samenverlust von den Autoren problematisiert. Hier ließ sich der Anti-Onanie-Diskurs subjektstabilisierend für den bürgerlichen Mann, der seine Triebe kontrollieren konnte, einsetzen. Onanie zählte so zur Regulationskompetenz des Subjekts: »Wer den Reiz kontrolliert, kontrolliert den Körper – und den Geist.« (Sarasin 2001: 20) Die Frau sollte zwar ihre eigenen Triebe selbst kontrollieren (das zumindest zeigen die detailliert beschriebenen Sanktionierungsmaßnahmen), sie sollte sich aber auch von Ärzten, Pädagogen und dem Ehemann kontrollieren lassen. Das Wissen um die eigene Körperlichkeit und um die tabuisierten Körperzonen war überwiegend ›männlich‹ konstruiert und ab dem späten 18. Jahrhundert auch öffentlich zugänglich (vgl. hierzu beispielsweise die Körperwachsmodelle). Der Anti-Onanie-Diskurs wirkte demnach nicht nur subjektstabilisierend für den bürgerlichen Mann aufgrund der Kontrolle der eigenen Triebe, sondern auch aufgrund der Kontrolle der weiblichen Autoerotik.

Der Diskurs wurde öffentlich geführt und der argumentative Duktus der Schriften war aufklärend, belehrend, warnend und drohend zugleich. Die Autoren nutzten, auch um kritischen Meinungen entgegenzutreten, zahlreiche Krankenbeispiele und konnten so den Verlauf und das Ende der Krankheit aufzeigen. Sie gaben damit den zeitgenössischen Rezipienten die Möglichkeit, mit Hilfe der Perspektivverschränkung die Argumentation für sich anzunehmen. Die Autoren arbeiteten mit zahlreichen Oppositionssystemen, so dass sich das Bild einer ›normalen‹ Sexualität vom Säuglings- bis zum Greisenalter zeichnen ließ, welches klar auf Reproduktion und Funktionalität ausgerichtet wurde. Dabei ging es überwiegend um den männlich-bürgerlichen Körper, der vom weiblichen Körper unterschieden werden sollte. Des Weiteren konnte der männliche Körper von den Autoren genutzt werden, um sich

mit der Konstruktion eines bürgerlichen Idealbildes in Relation zu anderen Standeskörpern zu setzen: Vom adeligen Körper sollte sich der bürgerliche Leib, so Eder, nicht nur durch seine Beständigkeit, Gesundheit und Lenkbarkeit, also durch seine Zweckrationalität, unterscheiden, sondern auch durch einen prokreativ in die Zukunft weisenden Samen. Der »gesunde Samen« hatte zu garantieren, dass auch nachfolgende Generationen die bürgerlichen Körper- und Geistesqualitäten aufwiesen und damit Bildungs- wie Ausbildungsinvestitionen überhaupt Erfolg versprechend waren (vgl. Eder 2003: 733). Dass die offensichtlich zahlreichen Rezipienten die vorgestellten Inhalte, Begriffe und Modelle als wahr und bedeutsam anerkannten, lag, so Eder, daran, dass viele nicht nur nach einer körperlichen Erklärung für unverständliche Phänomene suchten, sondern auch nach kulturellem und sozialem Halt. In dieser Interaktion zwischen gelehrten Autoren und Ratsuchenden war der Anti-Onanie-Diskurs eine hegemoniale Auseinandersetzung (vgl. Eder 2004: 260). Er bot den Rezipienten die Möglichkeit, ihre Lebensführung mit Regeln auszustatten und stellte auf diese Weise ein Normalisierungswissen *und* Individualisierungswissen für den Körper der Rezipienten dar (vgl. Sarasin 2001: 24). Im diskursiven Ringen der Autoren um Gesundheit und Krankheit schrieben sie das Tabu Onanie mit zeitgemäßen Argumenten fort und konnten so auch für das Konzept »Aufklärung« werben, mit dessen Hilfe diese »todbringende Seuche« aufgedeckt werden konnte. Die Autoren produzierten und konstruierten eine Krankheit, die dazu diente, vernunftorientierte Wissensaneignung und damit eine bestimmte Lebensführung zu legitimieren. Das diskursiv erzeugte Tabu Onanie erfüllte so die Funktion, gruppeneinend und identitätsstiftend zu wirken.

## Literatur

Belemann-Smit, Anja (2003): *Wenn schnöde Wollust dich erfüllt … Geschlechtsspezifische Aspekte in der Anti-Onanie-Debatte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Lang.

Bloch, Karl Heinz (1998): *Bekämpfung der Jugendmasturbation im 18. Jahrhundert. Ursache – Verlauf – Nachwirkungen*. Frankfurt a.M.: Lang.

Börner, Christian Friedrich (1776): *Praktisches Werk von der Onanie. Zwei Theile, Zweyte durchgehends verbesserte, mit Anmerkungen und neuen Erfahrungen vermehrte Auflage*. Leipzig: Heinsius.

Braun, Christina von (2006): »Gender, Geschlecht, Geschichte«. In: Dies./Inge Stephan (Hg.), *Gender-Studien. Eine Einführung*. 2. Aufl. Stuttgart: Metzler, S. 10-51.

Braun, Karl (1995): *Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge der modernen Sexualität im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Campus.

Eder, Franz X. (2002): *Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität*. München: Beck.

Eder, Franz X. (2003): »Diskurs und Sexualpädagogik: Der deutschsprachige Diskurs des späten 18. Jahrhunderts«. In: *Paedagogica Historica* 39, S. 719-735.

Eder, Franz X. (2004): »Erfahrung oder Diskurs? Das onanistische Subjekt im späten 18. Jahrhundert«. In: Marguérite Bos/Bettina Vincenz/Tanja Wirz (Hg.), *Erfahrung: Alles nur Diskurs?* Zürich: Chronos, S. 255-262.

Freud, Sigmund ([1912] 1986): *Totem und Tabu*. Gesammelte Werke, Bd. 9., 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer.

Laqueur, Thomas W. (1992): *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. Frankfurt a.M.: Campus.

Laqueur, Thomas W. (2003): *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation.* New York: Zone Books.

Lorenz, Maren (2000): *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*. Tübingen: Edition Diskord.

Lütkehaus, Ludger (Hg.) (1992): *»O Wollust, o Hölle«. Die Onanie – Stationen einer Inquisition*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Martschukat, Jürgen/Stieglitz, Olaf (2005): *»Es ist ein Junge!« Einführung in die Geschichte der Männlichkeiten in der Neuzeit*. Tübingen: Edition Diskord.

Rosenbaum, Julius (1845): *Die Onanie oder Selbstbefleckung, nicht sowohl Laster oder Sünde, sondern eine wirkliche Krankheit […] für gebildete Eltern, Erzieher und Kranke*. Leipzig: Gebauer.

Rudas, Stephan (1994): »Stichworte zur Sozialpsychologie des Tabus«. In: Peter Bettelheim/Robert Streibel (Hg.), *Tabu und Geschichte. Zur Kultur des kollektiven Erinnerns.* Wien: Picus, S. 17-20.

Sarasin, Philipp (2001): *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Siegert, Wilhelm (um 1900): *Die Unkeuschheit, ihre Ursachen, Folgen und wirksame Bekämpfung. Mit besonderer Berücksichtigung der Onanie. Ein Mahnwort an die erwachsene Jugend, an Eltern und Lehrer*. 5. Aufl., Berlin: W. Möller.

Stolberg, Michael (2003): »The Crime of Onan and the Laws of Nature. Religious and Medical Discourses on Masturbation in the Last Seventeenth and Early Eighteenth Century«. In: *Paedagogica Historica* 39, S. 701-717.

Tanner, Jakob (1999): »Wie machen Menschen Erfahrungen? Zur Historizität und Semiotik des Körpers«. In: *Bielefelder Graduiertenkolleg Sozialgeschichte* (Hg.), *Körper Macht Geschichte – Geschichte Macht Körper*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, S. 16-34.

Tissot, Samuel Auguste (1776): *Von der Onanie oder Abhandlung über die Krankheiten, die von der Selbstbefleckung herrühren*. Eisenach: Wittekindt.

Vogel, Samuel Gottlieb (1789): *Unterricht für Eltern, Erzieher und Kinderaufseher: wie das unglaublich gemeine Laster der zerstörenden Selbstbefleckung am sichersten zu entdecken, zu verhüten und zu heilen*. Stendal: Franzen und Grosse.

Winterer, Georg (1992): *Menstruation als Tabu. Eine theoretisch-empirische Untersuchung über das Verhältnis des Mannes zur menstruierenden Frau*. Heidelberg: Asanger.

# Feminismus und Psychoanalyse heute: Tabubruch inkludiert

MARIE-LUISE ANGERER

Die feministischen Theorien haben der Psychoanalyse viel zu verdanken. Kein anderes Denken als das der Psychoanalyse hat Weiblichkeit, Mütterlichkeit, Körper und Sexualität derart radikal vor essenzialistischen Bestimmungen in Schutz genommen. Heute verabschieden sich feministische Theorien jedoch von der Psychoanalyse mit dem Hinweis, dass das psychoanalytische Begriffsinstrumentarium alles in sein ödipales Dreieck rückbinde und damit jeder feministischen Utopie den Wind aus den Segeln nehmen würde. Auch die Psychoanalyse schuldet den weiblichen Subjekten und ihren Revolten einiges. Konnte Freud doch mithilfe ihres Sprechens sein Modell der Triebe und Lacan später das des Begehrens aufbauen. Beide Seiten kennen diese ihre gegenseitige Anerkennung, hüten jedoch ihre je eigenen Verdrängungen und praktizieren ihre eigenen Auslassungen. Eine Abfolge von Tabubrüchen.

Zunächst zur Psychoanalyse: Natürlich hat diese in ihrer Geschichte Frausein, Weiblichkeit, Mütterlichkeit als Wahrheit bzw. als inferior oder die weibliche Sexualität schlechthin als nicht existent definiert. Natürlich haben Psychoanalytiker/-innen Frauen als hysterisches Geschlecht mit kindlich schwach entwickeltem Über-Ich bezeichnet, und selbstverständlich hat der ›dunkle Kontinent‹ des weiblichen Körpers lange Schatten geworfen.

Doch hat die Geschichte der feministischen Theorien nicht auch nach der Wahrheit der Frau, ihres Körpers, ihrer Sexualität gefragt und die Andersheit der Frauen postuliert, um sie den Männern gleichwertig gegenüber zu stellen? Haben nicht Theoretikerinnen wie Luce Irigaray Mitte der achtziger Jahre eine Göttin eingefordert, um Frauen jene Transzendenz zu ermöglichen, die die Männer immer schon gehabt hätten? Aktivistinnen wie Andrea Dworkin und Alice Schwarzer haben zur selben Zeit eine Kampagne gegen Pornografie

angeregt, deren Aussage lautete, Pornografie ist die Gewalt der Männer gegen die Frauen. Stillschweigend wurde weibliche Sexualität damit als sanft und gewaltlos, als emotional und als Kuschelsex hingestellt. Beide Seiten, die der Psychoanalyse und die der feministischen Theorie und Politik, waren von Beginn an eng verzahnt und beide haben sich gegenseitig stimuliert. Heute verabschiedet sich jedoch die Seite der feministischen Theorien und springt auf einen neuen Zug auf – auf jenen der Lebenswissenschaften und der Techno-Science – und in einer großen Geste wird den Vätern (der Psychoanalyse) vorgeworfen, vor den Zeichen der Zeit die Augen zu verschließen. Die ein gutes Jahrhundert dauernde Beziehung zwischen feministischer Bewegung und Psychoanalyse wird heute aufgekündigt. Tabubruch? Längst notwendige Abkopplung? Oder das Denken eines neuen Menschen, eines neuen Subjekts, eines neuen Wesens?

## Postgender: Tabubruch 1

Gegenwärtig hat ein Denken, das vor allem durch die ›Werdens-Philosophie‹ von Gilles Deleuze stimuliert ist, Konjunktur. Die Vorhersage von Michel Foucault, dass das 21. Jahrhundert möglicherweise ein Deleuze'sches sein wird, scheint nicht falsch gewesen zu sein. Vor allem auch feministische Theoretiker/-innen haben seit vielen Jahren an der Umschrift eines psychoanalytischen Subjekts gearbeitet. Erste Zeichen waren bereits Anfang der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts zu sehen; in den neunziger Jahren entwickelte sich Schritt für Schritt ein Deleuze'scher Feminismus, der heute in der Verabschiedung der Begriffe gender, Sexualität und Subjekt gipfelt.

Donna Haraway hat 1985 in ihrem *Manifest für Cyborgs* (Haraway [1985] 1995) die Figur der Cyborg eingeführt und mit dieser zwei Änderungen vorgeschlagen: die Verabschiedung des Denkens, das das Subjekt als psychisches versteht sowie die Dezentrierung der Kategorie »gender«. Neben der Psychoanalyse waren es vor allem auch Michel Foucaults Arbeiten, die Haraway auf ihre schwarze Liste setzte. Nicht die *Geburt der Klinik* (Foucault [1963] 1985) sei heute ein Thema, sondern vielmehr ihr Tod. Der Tod der Klinik markiert dabei nicht nur eine Absage an die Klinik als architektonische Instanz, in der die Einteilung der Krankheiten und ihre Behandlungsmethoden das Subjekt und seinen Körper dirigieren, sondern vor allem auch eine Hinwendung auf Normalisierungsverfahren, die subtiler wirksam sind, unsichtbar, subkutan und ohne hierarchisierte und hierarchisierende Institution operieren. Doch Foucault hat die Krise der Regierung, also die Krise der Führung der Menschen, schon Ende der siebziger Jahre wahrgenommen und lange vor dem 11. September 2001 die problematische Verkehrung der Disziplinartechniken in solche der Sicherheit vorweg genommen. Während die Disziplinar-

techniken von einer präskriptiven Norm ausgehen, »ist der Ausgangspunkt des Sicherheitssystems das (empirisch) Normale, das als Norm dient und weitere Differenzierungen erlaubt« (Bröckling/Krasmann/Lemke 2000: 13). Die Sicherheitstechniken unterscheiden nicht mehr zwischen erlaubt und verboten, sondern definieren vielmehr ein »optimales Mittel«.

Die Psychoanalyse, von Foucault als Kulminationspunkt einer Disziplinartechnologie des Subjekts bezeichnet, ist für Haraway nun die Disziplin, die ein ›anderes‹ Denken des Menschen verhindert, sie hält am Status Quo fest, wodurch das Subjekt immer wieder in die Klammern der Kleinfamilie und der ödipalisierten Begehrensstrukturen eingefügt wird. Die Psychoanalyse steht für Haraway für ein Denken, das dem Subjekt eine psychische Wahrheit als seelischen Tiefgang injiziert. Ihre Alternativfigur, eine Cyborg, ist deshalb ein Wesen, dessen Rasterung sich ausschließlich an der Oberfläche ausbreitet und weder eine tiefere Wahrheit noch eine identitäre Logik zulässt. Eine »postgender world«[1] ist für die Cyborg adäquat, da Identitäten als temporäre Übereinkünfte verstanden werden, die nach erfüllter Aufgabe oder Politik wieder nebensächlich bzw. neu koordiniert werden. Wir werden sehen, wie diese Vorstellungen von Deleuzes und Guattaris ›Werdens-Philosophie‹ und ›politik‹ beeinflusst sind, auch wenn dies bei Haraway nicht oft explizit wird.

Katherine N. Hayles hat Ende der neunziger Jahre Haraways Vergleich zwischen der Moderne und der Postmoderne wieder aufgegriffen und dem Subjekt der Moderne (das auch das Subjekt der Psychoanalyse ist) seinen posthumanen Counterpart gegenüber gestellt. Lacan hat, als Vertreter der Moderne, so Hayles, von flottierenden Signifikanten vor dem Hintergrund seiner strukturalen Weltsicht gesprochen, doch die heute existierende digitale Welt funktioniere nicht mehr nach dem Differenzprinzip, sondern werde anders geordnet. Während nämlich die flottierenden Signifikanten ihren Wert aus ihrer differenten Anordnung beziehen (und damit das berühmte Freud'sche »Fort-Da-Spiel« wiederholen), erhalten die »flickering signifiers« der digitalen Welt ihren Gehalt durch das Spiel »pattern – randomness«, das der Bewegung der Mutation folgt. Diese Mutation übernimmt im posthumanen Zeitalter die Rolle der Kastration, die das Subjekt in der Moderne eingerichtet hat. Man kann nun, so die Autorin, dem »Fort-Da-Spiel« Freuds David Cronenbergs *Die Fliege* zur Seite stellen, um die radikale Differenz zwischen gestern und heute zu begreifen. Als dem Cronenberg'schen Protagonisten im Prozess seiner Verwandlung zur Fliege nämlich sein Penis abfällt, erfährt er sich nicht (mehr) als kastriert, sondern als posthumanes Wesen (Hayles 1999: 33). Ganz nebenbei hat Hayles das ›modern‹ der Postmoderne durch ›human‹

1 Mit der Figur der Cyborg, die eine »postgender world« einleitet, betont Haraway das Ende einer Politik des Ursprungs. »Cyborgs sind Geschöpfe in einer Post-Gender-Welt.« (Haraway 1995: 35)

ersetzt und somit die gesellschaftspolitische Umschrift von Haraway auf eine Umschrift des Subjekts übertragen. Beide, Haraway und Hayles, löschen damit auf je spezifische Weise die Dimension des Sexuellen als Basisdifferenz – nicht als Differenz zwischen Mann und Frau, sondern zwischen Mensch und Tier und Mensch und Maschine. Ich möchte diese ›Löschung des Sexuellen‹ an einem weiteren Beispiel demonstrieren, das die Diskussion in den Medien- und Kulturwissenschaften beherrscht.

Es ist inzwischen ein Gemeinplatz zu betonen, dass Affekt und Emotion großes Interesse auf sich gezogen haben. Der Affekt setzt sich dabei überall dort fest, wo das 20. Jahrhundert Sexualität ausgemacht hat. Man kann also die Behauptung aufstellen, dass der Affekt eines jener Momente ist, das die Sexualität löscht. Die Frage, die dann zu stellen ist, lautet, weshalb, in wessen Namen und wie definiert sich ein affektives Subjekt im Unterschied zu einem psychisch gefassten?[2]

## Affekt statt Sex: Tabubruch 2

Lisa Cartwright hat in ihrem Band *Moral Spectatorship* (in Vorbereitung) die Auseinandersetzung zwischen Jacques Lacan und André Green in den siebziger Jahren zusammengefasst, um besonders der feministischen Filmtheorie nachzuweisen, dass diese sich aus machtpolitischen Gründen auf die Seite der dominanten Ideologie geschlagen hat. Dies war in jenen Jahren die Seite Lacans. Ohne allen Verflechtungen dieser Auseinandersetzung nachgehen zu können, möchte ich die feministische medien- und kunsttheoretische Diskussion der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts beleuchten, um auf die einzelnen Vertreterinnen ein etwas positiveres Licht als Lisa Cartwright zu werfen. Vielleicht muss an dieser Stelle erneut die Differenz zwischen der US-amerikanischen und europäischen Theorie-Rezeption benannt werden, die heute selbstkritischer auf beiden Seiten wahrgenommen werden sollte. Viele Interpretationen (ob falsch, verzerrt oder richtig, sei dahin gestellt) können nur sinnvoll im Kontext dieser jeweils sehr unterschiedlichen akademischen Kulturen verstanden werden. Die Psychoanalyse-Rezeption ist hierfür ein ideales Beispiel, an dem sich ablesen lässt, mit wie vielen Projektionen und Missverständnissen hegemoniale Theorien hergestellt werden.

In den siebziger Jahren ist die feministische Diskussion in Europa stark auf Frankreich gerichtet. Luce Irigaray, Hélène Cixous und Monique Wittig sind die wichtigen Repräsentantinnen einer »weiblichen Sprache und Ästhe-

2 In meinem Buch *Vom Begehren nach dem Affekt* (Angerer 2007) habe ich die große Attraktivität von Affekt und Emotion in Kunst, Medien und Theorie als Ablöse des Dispositivs »Sex« untersucht.

tik«; zur gleichen Zeit arbeiteten in England Laura Mulvey und Mary Kelly an der Frage nach der Repräsentation von Weiblichkeit.

Mitte der siebziger Jahre erscheint Laura Mulveys Essay zum Blick und Bild in ihrer Verknüpfung von männlich und weiblich: *Visuelle Lust und narratives Kino* (Mulvey [1975] 1980). Parallel dazu wird *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* von Luce Irigaray publiziert (Irigaray [1974] 1980). Mulvey analysiert mit Hilfe von Sigmund Freud und Jacques Lacan eine für das Kino spezifische Codierung von Weiblichkeit und Männlichkeit über den Blick und das Im-Bild-Sein. Irigaray richtet ihre Kritik gegen die patriarchale Ordnung insgesamt. Die Psychoanalyse ist für sie Teil dieser Ordnung, die sie gegen den Strich liest, indem sie den Frauen den Spiegel ihrer Geschichte vorhält, die eine der Löschungen und Spurentilgungen ist, eine Geschichte, die erst wieder ausgegraben werden muss, um sie an die Nachkommenden weitergeben zu können.

»[D]ie Frau wird […] keine andere Beziehung zum Ursprung haben als die vom Mann diktierte. Sie ist verloren, verirrt, verwirrt, wenn es ihr nicht gelingt, sich diesem ›ersten‹, männlichen Begehren ›anzuschließen‹. Das drückt sich insbesondere darin aus, dass sie das Kennzeichen ihrer Herkunft ablegen muß, um sich in das Monogramm der Linie des Mannes einzutragen. Sie gibt ihre Familie, ihr ›Haus‹, ihren Namen, ihren Stammbaum auf.« (Irigaray 1980: 39)

Die Frau ist in dieser Kritik von der patriarchalischen Ökonomie der Sprache ausgeklammert, sie hat streng genommen kein Geschlecht, und wann immer die Rede von Frau oder von weiblich ist, wird diese in einen phallogozentrischen Gestus eingebettet, der die Frau als vom männlich Universalen Abgeleitete definiert. Sie, die Frau, lässt sich in und von der Sprache des Patriarchats nicht artikulieren (vgl. Irigaray 1979). Aus dieser symbolischen Nichtexistenz der Frau leitet sich konsequenterweise auch ab, dass es keine Bilder von ihr gibt. Wann immer Bilder von Frauen zirkulieren, sind dies Bilder von Männern für Männer. Will die Frau als Künstlerin eine andere Repräsentation des Weiblichen, darf sie keine Bilder produzieren, sondern muss in einem ersten Schritt erst eine eigene Bildersprache entwickeln. Das wird die Anstrengung dieser Jahre sein; mit einer Mischung aus Psycho-Marxismus und feministischer Kritik im Gepäck, wird das Terrain einer »weiblichen Ästhetik« ausgelotet: der eigene Körper, die eigene Stimme, der eigene Blick, die eigene Kameraführung, die eigene visuelle Sprache (vgl. Angerer 2005/06).

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen lässt sich das Ringen um die Politik der Repräsentation vielleicht besser verstehen, lässt sich die Angst vor essenzialistischen Körperzuschreibungen nachvollziehen, die Wissenschaftlerinnen und Künstlerinnen in der damaligen Zeit irritiert. Der weibliche Körper, insbesondere der mütterliche Körper, ist folglich auch der Ort, an dem

der Kampf um Sprache versus Affekt ausgetragen wird. Irigarays Position, ihre ausschließliche Fokussierung auf den weiblichen Körper, wird zunehmend kritisiert. Die Distanz zu Irigaray wird durch ihre Ausrufung einer »Göttin« (der Transzendenz) ab Mitte der achtziger Jahre noch größer. Zur gleichen Zeit werden Projekte wie die *Dinner Party* (1974-79) von der US-amerikanischen Künstlerin Judy Chicago realisiert: Keramikteller, die die vergessenen Frauen der Geschichte als ornamentale Vulven darstellen, und die mit dazu beitragen, dass Frauenkunst verächtlich als essenzialistische Körperkunst stigmatisiert wird. Nachdem Frauen immer schon über ihren Körper und dieser immer schon als natürlicher als der männliche Körper bestimmt wurde, ist es nur allzu begreiflich, dass dieser Zusammenschluss (Frau-Körper-Natur) analytisch aufgearbeitet werden musste. Hierfür bot sich die Psychoanalyse, vor allem in ihrer Lacan'schen Version, als besonders geeignet an. Diese formulierte eine radikale Nichtexistenz der FRAU, um sie weder an einer Körperlichkeit noch an einer weiblichen oder männlichen Mentalität festzumachen. Vielmehr wird die weibliche und männliche Position nun als je spezifisches Versagen im Hinblick auf die symbolische Ordnung begriffen (vgl. Angerer 1999: 94-115).[3]

Lisa Cartwright bezieht sich nun auf Jacqueline Roses *Sexualität im Feld der Anschauung* (Rose [1986] 1996), worin diese eine komplexe Aufarbeitung der Lacan'schen Interpretation zur Thematik »Weiblichkeit und Repräsentation« vorgelegt hat. Hierbei taucht der Name André Green in Fußnoten auf. Cartwright kann also aufzeigen, dass Green den Film- und Kunsttheoretikerinnen nicht unbekannt, doch diesen – durch seine Nähe zu Luce Irigaray u.a. – zu körper- bzw. affektzentriert war. In Roses psychoanalytischer Hamlet-Interpretation wird Green dann auch entsprechend vorgeführt:

3 Vor allem Joan Copjec hat dieses Versagen der beiden Geschlechter im Hinblick auf die symbolische Ordnung ausgeführt. Mit Kants Kritik der reinen Vernunft sowie seiner Kritik der Urteilskraft – diese mit Lacan wieder gelesen – ist es Copjec möglich, weiblich und männlich als »vernünftige Angelegenheiten« zu postulieren bzw. aufzuzeigen, wie diese ein je spezifisches Versagen der Vernunft darstellen. Die weibliche Seite entspricht dabei dem Kant'schen »mathematischen Erhabenen«, die männliche Seite dem »dynamischen«. Deren je spezifisches Verfehlen hat Lacan mit »alle« und »nicht-alle« übersetzt. Die männliche Seite ist »alle«, die weibliche »nicht-alle«. Man kann sich dieses Versagen als spezifische Strategie vorstellen, wie weiblich und männlich mit dem Realen umgehen, einem Realen, das etwas Ursprüngliches markiert, das immer schon verloren ist und sich einer hundertprozentigen Symbolisation sperrt. Oder anders ausgedrückt, der Kern von weiblich und männlich existiert nur als Illusion. Die Kastration, als sexuelle Markierung, wird von weiblich und männlich ur-verdrängt, »geleugnet« in der männlichen Aussageposition, »maskiert« in der weiblichen (vgl. Copjec 1995).

»Wie um den Kreis zu schließen, macht André Green D. W. Winnicotts Begriff der mütterlichen Funktion zur Basis seines jüngst erschienenen Buches über Hamlet. […] Hamlet schließe die Weiblichkeit in sich selbst aus, doch schaffe es dafür Shakespeare, indem er eine durch seine Figur abgelehnte, degradierte, gewalttätige Weiblichkeit auf die Bühne bringe, jene andere Weiblichkeit in sich zu bewahren, die die Quelle seiner kreativen Kunst sei: […] Kreativität an sich […] erwächst nach Winnicott aus der Weiblichkeit, die der ursprüngliche Lebensraum sei, den allein die Mutter schaffe. Sie ist der Existenzzustand, in dem es noch keine Objektbeziehung, weil es noch kein Selbst gibt, welches sich, so Green, ›au-delà de la représentation‹, auf der anderen Seite der Repräsentation vor dem Auftauchen des Zeichens befände.« (Rose 1996: 141)

Dieses Zitat belegt beeindruckend, wie Bilder des Weiblichen in dem Moment auftauchen, wenn die Sprache und die ästhetische Form nicht mehr funktionieren. Weiblichkeit garantiert Männlichkeit ihre Existenz.

Heute lässt sich jedoch ein Umschwung feststellen, der diese Bilder des Weiblichen etwas aus dem Zentrum drängt. Denn nun zirkulieren auch Bilder vom männlichen Körper, der seinen sicheren, unhinterfragten, unsichtbaren Status offensichtlich verloren hat. Durch die postmodernen Auflösungstendenzen sowie die Verbreitung digitaler Netze zirkulieren Bilder von allen und allem. Bilder haben eine neue Evidenz erhalten, die es Medien- und Kulturwissenschaftlern wieder erlaubt, auf den Körper als affektiven zu rekurrieren. Dies lässt sich an Lisa Cartwrights Reaktion auf Jacqueline Rose eindrücklich ablesen:

»But my concern is not that Rose was mistaken in implying that Green might, like Irigaray, suggest that the body is a source to mine for a morphological basis of symbolic meaning. She overlooks the fact that his engagement with affective processes and their bodily course led him to think more closely about the routes through which affect functions both intra-psychically and intersubjectively, rather than to advance work on language ›from the body‹.« (Cartwright, in Vorbereitung)

André Green spielte seine Affektlehre in den sechziger Jahren, nach der großen Spaltung der französischen Psychoanalyse-Schulen, insbesondere gegen Lacans angebliche Repräsentationshegemonie aus. Sein 1973 erschienenes Buch *Le discours vivant* (Green [1973] 2004) geht zu Freud zurück, um von hier aus die Entwicklung des Affektiven aufzuarbeiten. Greens Arbeit ist jedoch noch mit einer anderen französischen Denkerin verbunden, die ebenfalls innerhalb der feministischen Diskussion eine zentrale Rolle spielt: Julia Kristeva. Ihre *Revolution der poetischen Sprache* (Kristeva [1974] 1980) hat wie kein anderes Werk die Zeichenanalyse psychischer Prozesse in der Literatur vorgeführt. Kristeva hat auf den zwei Seiten der Sprache bzw. auf dem Einbruch des Semiotischen in die symbolische Ordnung insistiert. Zwanzig Jahre

später schreibt sie noch über den neuen Menschen der Postmoderne, dieser habe es eilig und keine Zeit, das psychische Leben, sprich seine Erfahrung, zu repräsentieren (vgl. Kristeva 1994: 13). Doch Anfang der siebziger Jahre wendet auch sie sich mit Green gegen Lacan, um diesem vorzuwerfen, Trieb und Affekt als die irreduziblen Größen der Freud'schen Psychoanalyse aufzuzehren. »Es kann hier […] kein Zweifel bestehen«, schreibt Jacqueline Rose hierzu, »daß dieser Schlag gegen die Sprache selbst gerichtet ist, auch wenn wiederum Kristeva die beste Analytikerin der Gefahren ist, die dies nach sich ziehen kann« (Rose 1996: 156). Rose zitiert Kristeva in einem Interview, welches diese 1977 gab, und worin sie die non-verbalen Aspekte der US-amerikanischen Kultur als radikalere Zeichen von Widerstand formulierte. Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, wie Rose diese Entwicklung von Kristeva in ihrer Publikation, die zehn Jahre nach dem Interview erscheint, einstuft, – als bedenklich. Bedenklich, weil das Semiotische Gefahr läuft, zu einem Auffangbecken mütterlicher, ahistorischer, bedeutungsloser Seinsgewissheiten zu werden.

## Sex ohne Gender: Tabubruch 3

Heute lässt sich eine Revision der siebziger und achtziger Jahre verfolgen. Nicht nur wird Melanie Klein wiederentdeckt, auch Luce Irigaray erfährt gegenwärtig eine Wiederbelebung. Rosi Braidotti greift in ihrer »nomadischen Ethik« auf die französische Philosophin zurück, um mit ihrer »Ethik der sexuellen Differenz« die blinden Flecken in Deleuzes Philosophie bezüglich des Sexuellen auszugleichen. Damit stellt sie sich jedoch in die Reihe jener Philosophinnen, wie z.B. Moira Gatens, die zeitgleich mit Judith Butler eine Deleuze'sche Lesart von Feminismus vorgeschlagen haben und damit auf die Signale von Donna Haraway – ohne diese zu bemühen – reagierten.

»I will explore the corporeal styles, the ontological structure, and the lived realities of sexually different bodies« (Grosz 1996: 191), formuliert Elizabeth Grosz ihren Wunsch nach einer Körperdefinition und argumentiert in großer Nähe zur Körperphilosophie von Moira Gatens. Diese hat in *Ethologische Körper* (1995) Geschlecht als Organisation typischer Affekte auf der intensiven Achse und ›sex‹ als Körper-Organisation auf der extensiven Achse definiert und auf diese Weise versucht, Spinoza für eine feministische Debatte aufzubereiten.[4] Gatens war damit eine der frühen feministischen Deleuziane-

4 Wenn Žižek sich erst heute über Genevieve Lloyd lustig macht, hat er ganz offensichtlich die jahrelangen Entwicklungen hierzu nicht wahr- oder ernst genommen: »[…] ganz zu schweigen von Genevieve Lloyd, die in Spinozas Ethik einen geheimnisvollen dritten Wissenstypus in Form eines weiblichen intuitiven Wissens entdeckt« (Žižek 2005: 55).

rinnen, die bereits erste Schritte für eine Verbindung von Feminismus und Deleuze ausprobierten, während Braidotti, Grosz u.a. noch vehemente Lacan-Anhängerinnen waren. Braidotti greift diesen Ansatz nun auf, um ihn für ein Denken des Subjekts fruchtbar zu machen, das einer globalisierten Existenzweise Rechnung trägt und weder in die Falle eines wiedererwachten Essenzialismus noch in die einer mystischen Spiritualität tappt.

Die Kategorie der »sexuellen Differenz« ist auch für Braidotti anachronistisch, da sie dem Machbaren der Körper ohnmächtig nachhinkt. Die von ihr benannten Auflösungserscheinungen körperlicher Referenzen beziehen ja auch die Unterscheidung der Geschlechter mit ein. Ging es Mitte der neunziger Jahre noch um die Körper und deren geschlechtliche und ethnische Markierungen, ist es heute in einem fortgeschrittenen Kapitalismus das Leben als solches, das sich von den Signifikaten seiner Markierungen abgetrennt hat. »Genetic engineering« hat, wie Braidotti argumentiert, diese Entkoppelung vorangetrieben.

»Genetic engineering and contemporary molecular biology have located the markers for the organization and distribution of differences in micro-instances like the cells of living organisms. […] We have moved from the bio-power that Foucault exemplified by comparative anatomy to the sort of molecular bios/zoe power of today.« (Braidotti 2006: 269)

Doch wie stellt sich die Verbindung von Körper und Sexualität her, wenn diese nicht mehr länger zwischen einem männlichen und weiblichen Pol gespannt sein soll? Braidotti schafft die Brücke folgendermaßen: Begehren wird als »potentia« definiert, also als positive Macht (oder auch »conatus«, wie es bei Spinoza heißt), und diese (Macht, Kraft) treibt die Körper zu multiplen Werdensformen an. Was Derrida als »ursprünglichen Aufschub« bezeichnet, wodurch er die sexuelle Differenz als jene ursprünglich-nachträgliche Differenz einschleust, die ein Leben (im Sinne einer Ankunft) ermöglicht, wird von Braidotti (Colebrook, Gatens, Lloyd u.a.) vor ihrem Spinozistisch-Deleuze'schen Hintergrund als »qualitative shifts« von Subjektivität begriffen. Sexuelle Differenz tritt nicht als sie selbst in Erscheinung (wie Elizabeth Grosz bereits nach Derrida geschrieben hat und was sich nun als Grundgedanke bei Lloyd und anderen Deleuze-Theoretikerinnen wieder findet), sondern zeigt sich vielmehr »in every cognitive, moral, political or other activity of the subject« (Braidotti 2006: 186). Der Unterschied zu Derridas »sexueller Choreographie als supplementärer Logik«[5] und zu Irigarays ontologischer Setzung

5 Derrida hat hierzu ausgeführt, dass es nicht (mehr) darum gehen kann, Frauen und Männer einander anzugleichen und damit das Männliche stillschweigend als Norm zu wahren. Auch würden sich die Besonderheiten der beiden Geschlechter nicht länger als Ausgangspunkt legitimieren lassen, sondern vielmehr müsse

von weiblichem versus männlichem Körper besteht nun darin, dass a) das Leben nicht mehr länger als Spur gedacht wird und b) die ontologische Setzung ihren universalen Anspruch eingebüßt hat, um in eine positive, vitale Kraft überzugehen. Braidotti stellt ein »transversales Subjekt« vor, dessen relationale Bezüge seinen Körper affizieren und darüber sein Bewusstsein bestimmen. »[T]ransversal and interconnecting entities, defined in terms of common propensities. They are intelligent matter, activated by shared affectivity.« (Braidotti 2006: 148)

Eine radikale Weiterentwicklung »affizierter Körper-im-Werden« stellt das Modell »abstract sex« von Luciana Parisi dar. Die in London lehrende Kulturwissenschaftlerin verbindet hierfür Deleuze mit der Endosymbiontentheorie von Lynn Margulis. Sex hat in dieser Perspektive weder mit ›gender‹ noch mit Körper im eigentlichen Sinne zu tun, sondern ist eine Frage des Austausches, der Kombination sowie Neugestaltung auf unterschiedlichen Ebenen von Leben – anorganisch, organisch, klimatisch, geologisch etc.

»Abstract sex« definiert Sexualität weder menschlich noch genital, sondern zellulär und anonym, apersonal bzw. subjektlos. Ähnlich der Dreiteilung von Eduard von Hartmann aus der Mitte des 19. Jahrhunderts in Bezug auf die »Stufen des Unbewussten«, schlägt Parisi drei Strata von ›sex‹ vor: eine biophysische, eine biokulturelle und eine biodigitale Ebene. »Human sex« ist auf der biokulturellen Ebene verortet, wird von Parisi allerdings nur mehr für den Zeitraum 19. bis Mitte 20. Jahrhundert als relevant erachtet, als er noch für die Fortpflanzung notwendig war. Heute hingegen haben wir »cloning«, dementsprechend »molecular sex« und ein »recombinant desire«. Ausgetauscht, ausgetragen und fürs Klonen gebraucht werden die weiblichen Eier, die deshalb eine spezifische Aufwertung erfahren. Haben wir bei Braidotti gesehen, wie der Begriff des Begehrens in jenem des Affekts (in einer Deleuze'schen Lesart) aufgeht, so können wir bei Parisi nun beobachten, wie das Begehren zu purer Energie mutiert. Vor allem das Repräsentationsmodell wird von Parisi als Zugang zur Welt (zum Leben, Körper, Organismus) mit dem Hinweis verworfen, dass es alle Differenzen reduziere. Die Debatten über Cyberfeminismus und Cybersex haben in ihren Augen keine wirkliche Alternative zum Körper-Geist-Problem entwickelt, sondern nur die Unterscheidung zwischen biologischer Präsenz und diskursivem, abwesendem Körper wiederholt. Parisi schlägt deshalb eine neue metaphysische Konzeption von ›body‹ – ›sex‹ vor, die mit einer binären Logik von Repräsentation nichts mehr zu tun hat. Der Körper wird nun als etwas gefasst, das mehr ist als ein biologisches oder organisches Ganzes, mehr als ein geschlossenes, sich selbst genügendes System. In ihm kreuzen sich verschiedene Levels, von der

eine radikale Vielheit im Sinne einer »supplementären Logik« angestrebt werden, einer Logik, die die binäre Opposition durchbricht (vgl. Derrida 1976).

Mikroebene bakterieller Zellen und Viren bis zur Makroebene soziokulturelle r und ökonomischer Systeme. Aus den Oppositionen Natur und Kultur sowie ›sex‹ und ›gender‹ werden intensive Verbindungen, wobei Natur und ›sex‹ (anatomisch-organischer Körper) nicht mehr als ›Quellen‹ funktionieren, sprich nicht mehr als Reservoirs anzusehen sind, aus denen sich Geschlechtsidentitäten und andere sozio-kulturelle Artefakte entwickeln. Die Zweiteilung von ›sex‹ als Anatomie (Natur) und ›gender‹ als Kultur, die in den 1960er Jahren als progressiver Schritt durchgeführt wurde, und auch Judith Butlers Position werden von Parisi verworfen. Butler hatte Anfang der neunziger Jahre ›sex‹ und ›gender‹ auf den Kopf gestellt und erklärt, auch ›sex‹ müsse als immer schon kulturell geformt verstanden werden. Parisi führt nun eine nächste Begriffsgeneration für dieses Paar ein, sie bestimmt die beiden als Parallelgang – »gender is a parallel dimension of sex entailing a network of variations of bodies that challenge the dualism between the natural and the cultural« (Parisi 2004: 11). Begründet wird dies mit Hilfe der Ethik von Spinoza, nach der beide (›sex‹ und ›gender‹) als Attribute einer Substanz zu begreifen sind.[6] In Parisis Worten:

»[D]esire is autonomous from the subject and the object as it primarily entails a non-discharging distribution of energy, a ceaseless flowing that links together the most indifferent of bodies, particles, forces and signs.« (Parisi 2004: 12)

Die hier vorgestellten Entwicklungsschritte, wie sie seit den achtziger Jahren beobachtet werden können, machen die ambivalente Beziehung von Psychoanalyse und feministischen Theorien deutlich: Mit der Psychoanalyse gibt es keinen Körper, und mit Deleuze/Spinoza und der Evolutionsbiologie kein Geschlecht. Die Psychoanalyse hat den Körper als Wahrheit, Evidenz und Identitätsstifter dekonstruiert, hat ihn als phantasmatische Morphologie entlarvt und ihn als etwas bestimmt, was ständig aus dem Bild rutscht. Deleuze hat mit seinem Rückgriff auf Spinoza den Körper als ausgedehnte Materie wieder eingebracht, jedoch Sexualität und damit gender auf subtile Weise verdrängt – an ihre Stelle ist ein affizierter und andere affizierender Körper getreten. In der Evolutionsbiologie sind weiblich und männlich dahingehend aufgelöst worden, als Sexualität in Spaltung, Übertragung, Information und Kombination übergegangen ist.

Abschließend kann festgehalten werden, dass der Tabubruch, den die Psychoanalyse mit ihrer ›Aufdeckung‹ der sexuellen Wahrheit am Ende des 19. Jahrhunderts beging, sich verflüchtigt bzw. fortgesetzt hat. Weder der nackte Körper noch perverse Lüste, weder die Darstellung von intimen Handlungen

6 Moira Gatens hat zeitgleich zu Butlers Konzeption von »doing gender« ihre an Spinoza orientierte Definition von ›sex‹ und ›gender‹ als Frage unterschiedlicher Geschwindigkeiten und Kohäsionen unternommen (vgl. Gatens 1996).

noch das Aussprechen sexueller Phantasien, verletzen heute die öffentlichen Schamgrenzen vor allem der Medien. Die Tabubrüche der hier vorgestellten feministischen Theorien markieren jedoch einen tiefen Bruch. Als Freud vor über 100 Jahren das menschliche Wesen als ein durch und durch getriebenes vorstellte, führte er eine unüberbrückbare Kluft zwischen Tier und Mensch ein. Ein Jahrhundert lang hat diese Kluft ihre Wirkung ausgespielt und sich zwischen Mensch und Maschine, Mensch und Tier – als eine sprachlich fundierte (Sexualität) – aufrechterhalten. Heute wird diese Kluft als entzaubertes Geheimnis bewertet, und die feministischen Theorien, im Verbund mit einem Dispositiv ähnlich operierender Wissensstrategien, brechen ein Tabu ums andere, um das psychoanalytisch gespaltene Subjekt wieder rückzuführen: in ein Leben, das alle seine Elemente als gleiche bewertet: Mensch, Tier, Maschine, Virus, Bakterie, Klima oder Gestein. Das Tabu hat in dieser Perspektive seine konstituierende Kraft als Keil, Kluft oder Sperre verloren.

## Literatur


Angerer, Marie-Luise (1999): *body options. Körper.Spuren.Medien.Bilder*. Wien: Turia + Kant.

Angerer, Marie-Luise (2005/06): »EXPANDED THOUGHTS. Zu Valie EXPORT«. In: *LAB. Jahrbuch für Künste und Apparate*. Köln: Walther König, S. 11-25.

Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*. Zürich/Berlin: diaphanes.

Braidotti, Rosi (2006): *Transpositions.* Cambridge: Polity Press.

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Cartwright, Lisa (in Vorbereitung): *Moral Spectatorship. Technologies of Agency, Voice, and Image in Postwar Institutions of the Child*. Durham/NC: Duke University Press.

Copjec, Joan (1995): »Sex and the Euthanasia of Reason«. In: Dies., *Reading my Desire*. Cambridge/MA/London: MIT Press, S. 201-236.

Derrida, Jacques (1976): »Freud und der Schauplatz der Schrift«. In: Ders., *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 302-350.

Foucault, Michel ([1963] 1985): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a.M./Berlin: Ullstein.

Gatens, Moira (1995): »Ethologische Körper«. In: Marie-Luise Angerer (Hg.), *The Body of Gender, Körper. Geschlechter. Identitäten*. Wien: Passagen, S. 35-52.

Gatens, Moira (1996): »Through a Spinozist Lense: Ethology, Difference, Power«. In: Paul Patton (Hg.), *DELEUZE: A Critical Reader*. Oxford/ Cambridge/MA: Blackwell Critical Readers, S. 162-187.

Green, André ([1973] 2004): *Le discours vivant*. Paris: Quadrige.

Grosz, Elizabeth (1996): *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*. Bloomsbury: Allen & Unwin.

Hayles, Katherine N. (1999): *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago/IL/London: University of Chicago Press.

Haraway, Donna J. ([1985] 1995): »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«. In: Dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen.* Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 33-72.

Irigaray, Luce (1979): *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve.

Irigaray, Luce ([1974] 1980): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kristeva, Julia ([1974] 1980): *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kristeva, Julia (1994): *Die neuen Leiden der Seele.* Hamburg: Junius.

Mulvey, Laura ([1975] 1980): »Visuelle Lust und narratives Kino«. In: Gislind Nabakowski/Helke Sander/Peter Gorsen (Hg.), *Frauen in der Kunst*, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 30-46.

Parisi, Luciana (2004): *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology and the Mutations of Desire*. London/New York: Continuum International Publishing Group.

Rose, Jacqueline ([1986] 1996): *Sexualität im Feld der Anschauung*. Wien: Turia + Kant.

Žižek, Slavoj (2005): *Körperlose Organe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

# Der Wille zum Tabu: Ödipus, Iokaste und der Cyborg

BETTINA MATHES

Fragt man nach dem Zusammenhang von Wissen, männlicher Subjektivität und Tabu in der abendländischen Kultur, dann bietet es sich an, den *König Ödipus* des griechischen Dramatikers Sophokles (um 496-406/405) zum Ausgangspunkt zu nehmen. Das Drama verbindet auf paradigmatische Weise den Willen zum Wissen mit einem Willen zum Tabu. Aber, so könnte man einwenden: Was geht uns der Ödipus heute noch an? Haben wir nicht längst neue Mythen erfunden, die ganz bewusst eine Dekonstruktion des ödipalen Projektes anstreben? So etwa der/die/das Cyborg, den seine ›Erfinderin‹ Donna Haraway als »politischen Mythos« (Haraway 1995: 33) konzipierte, der von Vielfalt statt Zweigeschlechtlichkeit, Hybridität statt Heterosexualität erzählt, die längst durchlässig gewordenen Grenzen zwischen Wissensgebieten verwischt und Verkopplungen zwischen Mensch und Technik kulturell lesbar macht. Als Gegenentwurf zu psychoanalytischen Deutungen des Ödipus besitzt Haraways Cyborg ganz bewusst kein Unbewusstes, und stellt einen Versuch dar, das »totalisierende Dogma« der Ödipuserzählung zu umgehen (Haraway 1990: 14). Allerdings, bei genauerem Hinsehen ist der Cyborg-Mythos dem Ödipus viel näher verwandt als seine Schöpferin zugeben mag. Die Verwandtschaftsverhältnisse werden sichtbar, wenn man den Ödipus(-Komplex) nicht als Erfindung seiner ›Väter‹ liest, sondern als Ausdruck einer historisch gewachsenen symbolischen Ordnung. Anders gesagt, Ödipus ist Symptom – und Symptome ›lindert‹ man am effektivsten, wenn man ihre Ursachen kennt. Es lohnt sich also durchaus, die Geschichte des König Ödipus noch einmal aufzurollen, um das Tabu, um das sie kreist, etwas genauer in Augenschein zu nehmen.

Für den Gräzisten Wolfgang Schadewaldt besteht das »Großartige« des *König Ödipus* darin, dass dort »das Phänomen des ans Licht Kommens« dargestellt werde und der Zuschauer (und heutige Leser) »dem Ereignis der Wahrheit« (Schadewaldt 1973: 92) begegne.

»Auf dem Wege des eigenen, selbstgewollten Handelns [wird Ödipus] zum Entdecker seiner selbst und zum Enthüller der Wahrheit. Diese vernichtet ihn, doch selbst in der Vernichtung beharrt er bei dem Entschluß, sein Land zu reinigen, indem er sich selbst am Ende der Tragödie, so wie er es dem Mörder angedroht hatte, aus dem Land ausstößt und so, in Einigkeit mit dem Gotte, seine Freiheit beweist.« (Ebd.: 97)

Im Ödipus, so könnte man Schadewaldts Argument zusammenfassen, komme das abendländische Subjekt zu sich selbst. Schadewaldt begreift den Prozess der Selbsterforschung, der in der Selbstblendung des Ödipus kulminiert, als Reinigungsritual.

»Sei es, daß wir die Reinigung, rein physisch, als die Beseitigung von Schmutz, d.h. von Materie am unrechten Ort, verstehen, sei es im medizinischen Sinn als Fortschaffen der inneren Unreinheit der Krankheit oder weiter kultisch, religiös als Entsühnung des Befleckten und Besudelten.« (Ebd.: 96)

Indem Ödipus sein Augenlicht opfert, reinigt er sich selbst von der inzestuösen ›Befleckung‹ und befreit Theben von der Pest, die der Inzest in die Stadt hat eindringen lassen.

Was diese Interpretation verschweigt, ist die Tatsache, dass das »Phänomen des ans Licht Kommens« nicht nur Ödipus ein Opfer abverlangt, sondern zuerst und vor allem seiner Mutter: Sie begeht Selbstmord, ihr Sohn aber bleibt am Leben und ergreift über dem Leichnam der Mutter die Gelegenheit, dem väterlichen Gesetz Respekt zu zollen, indem er sich blendet. (Sigmund Freud hat das Inzesttabu – d.h. den freiwilligen Verzicht auf die Mutter – als »Vertrag [der Söhne] mit dem Vater« beschrieben.) Mit anderen Worten: Während die Mutter ihr Leben lassen muss, erhält der Sohn/Ehemann die Chance zur Wandlung. In diesem Transfer von der Mutter zum Vater sieht die französische Historikerin und Feministin Nicole Loraux den eigentlichen Kern der Ödipusgeschichte (vgl. Loraux 1992; 1993). Die reinigende Wirkung, die in der Tragödie von Ödipus' Opfer ausgeht, erscheint aus feministischer Perspektive als ›Reinigung‹ vom mütterlichen Ursprung des Subjekts.

Rollt man die Geschichte von der Mutter her auf, kann man *König Ödipus* als Vergegenwärtigung jenes von Julia Kristeva beschriebenen Vorgangs der Verwerfung interpretieren, dessen Zentrum der mütterliche Körper bildet (vgl. Kristeva 1982). Als Ort, an dem das Verworfene dingfest gemacht wird, erscheint der Körper der Mutter als unrein, ansteckend und zersetzend. Kristeva

definiert das Verworfene, das Ekel, Abscheu und Schrecken hervorruft und mit Fäulnis, Schmutz und Tod in Verbindung steht, als eine zugleich bedrohliche und verführerische Kraft, die sich der Kontrolle des Signifikanten entziehe, die Definitionsmacht des männlichen Subjekts aushöhle sowie die Fundamente der kulturellen Ordnung, in die es eingebettet ist, in Frage stelle. Am Körper der Mutter, so Kristeva, werde das bearbeitet, was sich nicht völlig verdrängen lässt, was den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet und deshalb kontrolliert werden muss.

»Das, was verworfen […] ist, ist auf radikale Weise ausgeschlossen und zieht mich zu einem Ort, an dem jegliche Bedeutung zusammenbricht. […] Und doch, von dem Ort seiner Verbannung, hört das Verworfene nicht auf, seinen Herrn herauszufordern. […] Im Vorgang der Verwerfung bleibt etwas von der Archaik symbiotischer [prä-ödipaler] Beziehungen bewahrt, von der unerinnerlichen Gewalt, mit der ein Körper von einem anderen Körper getrennt wird, um er selbst zu sein.« (Ebd.: 2-10)

*Eine* Form der Bearbeitung des Verworfenen ist die Tabuisierung des mütterlichen Körpers für den Sohn. In der griechischen Kultur ist das Inzesttabu eine Maßnahme, die es den Söhnen erlaubt, sich als getrennt von der Mutter wahrzunehmen. Eine Wahrnehmung, die u.a. die Phantasie männlicher Ursprungslosigkeit in Gang setzt. So wird Orest in der *Orestie* des Aischylos (525-456) vom Muttermord freigesprochen, weil es diese höchstens als Leihmutter gibt. In den *Eumeniden* stellt Apollon fest: »Nicht ist die Mutter ihres Kindes Zeugerin, es zeugt der Vater, […] sie bewahrt das Pfand, […] denn Vater kann man ohne Mutter sein« (Aischylos [458] 1977: Vers 199). Und Euripides (480-406) legt dem Hyppolytos folgende Worte in den Mund: »Wenn es dein Plan war Zeus, daß Menschenart sich mehrt ganz ohne Frauen sollte dies geschehen. In deinen Tempeln müßte man um Geld […] der Kinder Samen kaufen.« (Euripides [428] 1958: Vers 618-622)

Wie Kristeva zeigt, leiten sich sowohl die im Judentum übliche Beschneidung als auch einige Aspekte der Speisegesetze – Milchiges und Fleischiges sind zu trennen – vom Mutter-Sohn-Inzest ab. Fleisch (Blut) und Milch sind beide auf das Engste mit der Mutter verbunden, wobei gerade die Vorschrift, das Fleisch dürfe nicht mit gekochter Milch in Berührung kommen – »Ihr dürft ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen« (5. Mose 14, 21) – darauf hindeutet, dass sich das Verbot nicht auf die zum Überleben notwendige Muttermilch bezieht, sondern dazu dient, eine kulturelle Schranke zwischen Mutter und (erwachsenem) Sohn aufzurichten:

»Was hier gemeint ist, ist nicht Milch als Nahrung, sondern Milch hinsichtlich ihrer symbolischen Bedeutung. […] Mit anderen Worten, es läuft darauf hinaus, Milch nicht als Nahrung, die das Überleben sichert, zu betrachten, sondern gemäß einer

kulturellen Übereinkunft, die sie als ein unnatürliches Band zwischen Mutter und Sohn definiert.« (Kristeva 1982: 105)

Auch die Beschneidung ist laut Kristeva auf das Inzestverbot bezogen. Sie symbolisiert nicht nur die Differenz (und den Pakt) zwischen Gott und Mann, sondern auch eine symbolische Trennung von der Mutter, eine Reinigung des Männlichen von der mütterlichen ›Unreinheit‹, die die Voraussetzung für die Subjektwerdung des Mannes darstellt. Zwar besage die Beschneidung einen Bund mit dem Gott,

»aber das, wovon der Mann getrennt wird, das ›Andere‹, das die Beschneidung in sein Geschlecht einschreibt, ist das andere Geschlecht, unrein und verunreinigt. Indem sie die Narbe der Nabelschnur am Geschlechtsorgan wiederholt, indem sie die wichtigste Trennung – die von der Mutter – verdoppelt und verschiebt, besteht das Judentum auf symbolische Weise – das Gegenteil von dem, was ›natürlich‹ ist – darauf, dass die Identität des (mit seinem Gott) sprechenden Subjekts auf der Trennung des Sohns von seiner Mutter beruht. Die symbolische Identität setzt die gewaltsame Trennung der Geschlechter voraus.« (Ebd.: 100)

Für die kulturelle Wirkungsmacht des Inzestverbots waren im Abendland allerdings weder das Judentum noch die jüdischen Speisegesetze ausschlaggebend, sondern die Bedeutung, die der Mutter-Sohn-Inzest in der griechischen Kultur angenommen hatte. Den Griechen galt der Verkehr zwischen Mutter und Sohn als ein Verbrechen von solch Furcht erregender Monstrosität, dass man einerseits die Verwendung des Wortes unter Strafe stellte und andererseits mit dem Ödipusstoff eine kontinuierliche Bearbeitung dieses unaussprechlichen Verbrechens in Gang setzte. In diesem Sinne kann man den *König Ödipus* als Vergegenwärtigung eines kulturellen Lernprozesses verstehen, in dessen Verlauf der Sohn mit der symbolischen Ordnung des Vaters vertraut gemacht und der Leib der Mutter mit einem Tabu belegt wird.

An dieser Stelle sei eine kurze Definition dessen, was ich im Folgenden unter Tabu verstehe, eingeschoben. Ich definiere Tabu im Zusammenhang mit Kristevas Begriff des Verworfenen als ein Verbot, das dazu dient, Körper und (Wissens-)Praktiken abzusondern, um sie einer geregelten – rituellen, religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen – Bearbeitung zugänglich zu machen. Das Tabuisierte ist also nicht vollkommen unbewusst und nicht identisch mit dem Verdrängten. Vielmehr dient das Tabu dazu, alles das, was die Kultur und das Subjekt bedroht, unter Kontrolle zu halten. Insofern repräsentiert jedes Tabu eine Aufgabe, die sich die Kultur selbst gestellt hat. Ist sie bewältigt, wird das Tabu schwächer und verschwindet am Ende ganz. Das Inzesttabu ist hiervon keine Ausnahme. An der Geschichte des Ödipus wird die Funktion und symbolische Bedeutung des mütterlichen Körpers für die Grenzen des

Wissens verhandelt. Das Tabu des Mutter-Sohn-Inzests ermöglicht die Herausbildung dessen, was die westliche Kultur unter Subjektivität, Selbsterkenntnis und Mütterlichkeit versteht. Die Geschichte des Ödipus erzählt davon, dass zum Subjekt nur werden kann, wer sich von seinem mütterlichen Ursprung abwendet. Die Spuren dieses Narrativs sind bis heute, etwa in aktuellen Geschlechtertheorien und ihren ›Lieblingskindern‹, ablesbar.

## Ödipus und der Cyborg: »Entstammt, von wem ich nicht gesollt«

»Cyborgs sind Geschöpfe in einer Post-Gender-Welt« (Haraway 1995: 35), schrieb die amerikanische Geschlechtertheoretikerin Donna Haraway – und schuf damit eine Denkfigur, die in der Geschlechterforschung mit Begeisterung – wenn auch nicht kritiklos – aufgenommen wurde. Ein Kennzeichen der Cyborgs ist ihre Ursprungslosigkeit. »Nichts verbindet sie mehr mit […] präödipaler Symbiose«, so Haraway, der »Cyborg überspringt die Stufe ursprünglicher Einheit, den Naturzustand im westlichen Sinn« (ebd.) und schlägt damit einen neuen Weg ein, traditionelle Vorstellungen über männliche Autonomie und weibliche Abhängigkeit zu umgehen. »Dieser Weg führt nicht durch die Frau, das Primitive, den Nullpunkt, das Spiegelstadium und dessen Imaginäres. Er führt durch Frauen und andere gegenwärtige, illegitime Cyborgs, die nicht von der Frau geboren wurden.« (Ebd.: 66) »Ich würde vermuten«, so Haraway weiter, »daß Cyborgs […] der reproduktiven Matrix und dem Gebären als solchem eher skeptisch gegenüber stehen.« (Ebd.: 71) Dieser Traum des mutterlosen Cyborg wird getragen von einer optimistischen Befürwortung neuester Reproduktionstechnologien, die heute, 20 Jahre nach Veröffentlichung des *Manifests* und den enormen Fortschritten der Reproduktionsmedizin, von einigen Feministinnen als frauenfeindlich kritisiert wird (vgl. Squier 1994; Davis-Floyd/Dumit 1998). In diesem Licht erscheint der Cyborg – und ich verwende mit Bedacht nicht die von Haraway bevorzugte weibliche Form – als die technologisch aufgerüstete Version der ödipalen Abkehr von der Mutter: Ödipus meets technoscience.

Anders als die Bearbeitungen des Ödipusstoffs von Aischylos und Euripides (zu Beginn und Ende des 5. Jahrhunderts) konzentriert sich Sophokles in seiner um 425 aufgeführten Tragödie *Oedipus Tyrannos* ganz auf die Ödipushandlung und spart die Familiengeschichte, die drei Generationen umspannt und in die die Ödipushandlung bei Aischylos und Euripides eingebettet ist, weitgehend aus. Die Geschichte des Laios, Vater des Ödipus, dem das Orakel den Vatermord voraussagt, die daraufhin erfolgende Aussetzung des Knaben, der Vatermord, die Überwindung der Sphinx und die Ehelichung der Mutter

sind ebenso wenig Gegenstand der Bühnenhandlung wie der endgültige Untergang Thebens, zu dem auch der gegenseitige Mord der Brüder Eteokles und Polyneikes gehört. »Die Einzigartigkeit – ja das Wagnis – des sophokleischen Dramas besteht darin, dass die Familiengeschichte beinahe vollkommen verschwunden ist«, schreibt der Gräzist Walter Burkert (1991: 10). In Sophokles' Version widmet sich das Drama ganz der Aufdeckung der Verbrechen und Verstrickungen eines Individuums. Die Handlung beginnt mit dem Verfall Thebens: Die Pest ist in die Stadt eingedrungen, die Dürre hat ihre Äcker verwüstet und die Frauen unfruchtbar gemacht. Um die Katastrophe aufzuhalten, muss das Verbrechen aufgedeckt werden, das für den Verfall der Stadtgemeinschaft verantwortlich ist. Sehr bald muss König Ödipus erkennen, dass er selbst der Ursprung des Übels ist. Seine Blendung ist Strafe und Therapie zugleich. Zum einen spiegelt sie das Verbrechen, welches darin besteht, dass Ödipus gesehen hat, was kein Mann sehen darf: den Ursprung der eigenen Existenz in einer Frau. »[…] in Dunkel sollten fortan die sie sehen, | die sie nicht sehen gedurft« (Sophokles [425] 1973: Vers 61). Und zum anderen lässt der Verlust des Augenlichts Ödipus zu einer höheren, einer geistigen Form von Erkenntnis finden. Die Blendung besiegelt die Hinwendung zum toten Vater – auf Kosten der Mutter, wobei Mutter und Vater in diesem Drama zwei verschiedene symbolische Ordnungen repräsentieren, Herkunft, Identität und Männlichkeit zu denken. Der Übergang von der einen zur anderen Ordnung macht sich an einer neuen Deutung des Sehens fest.

Beginnen wir mit dem Tod der Mutter. Iokastes Tod leitet eine erste Wendung zum Besseren ein. Durch ihren Tod wird der mütterliche Körper dem Gesetz des Vaters unterstellt und der Inzest als Verbrechen gegen das väterliche Vorrecht definiert. Zwar wird die inzestuöse ›Unordnung‹, die in Theben Einzug gehalten hatte, durch die Entleibung der Mutter zu einem Ende gebracht. Um das Gesetz des Vaters wieder aufzurichten, bedarf es jedoch noch einer weiteren Tat: der Blendung des Sohnes. Der Sohn nimmt sich das Augenlicht und verschließt damit die Augen vor der Realität seiner Herkunft aus dem mütterlichen Körper. Dass Ödipus die Broschen von Iokastes Kleid als ›Waffen‹ dienen, mit denen er sich das Augenlicht nimmt, ist weder zufällig noch bedeutungslos. George Devereux hat die Nadeln der Broschen, die das Kleid über den Brüsten zusammenhalten, als Symbol für die Brustwarzen gedeutet. Er belegt seine These u.a. mit dem Hinweis auf eine Göttinnenstatue, die in der jungsteinzeitlichen ›Metropole‹ Çatal Hüyük gefunden wurde. Ihre Brüste sind Geierköpfen nachempfunden; die Brustwarzen symbolisieren die Schnäbel (vgl. Devereux 1973: 48). Die ›weiblichen Waffen‹ helfen Ödipus, sich vom Anblick der Mutter zu befreien, das Band zwischen ihnen zu lösen. Die ›vergiftete‹ Milch ihrer Brüste wird dem Sohn keine Nahrung mehr spenden.

Und mit einem Mal wird er sehend für das väterliche Gesetz. Tatsächlich ist Ödipus erst nach seiner Blendung in der Lage, Theben als »väterliche Stadt«

zu benennen und seine Verbrechen in der richtigen Reihenfolge – erst der Vater, den er erschlug; dann die Mutter, die er zur Frau nahm – aufzuzählen. »Als ob«, so Nicole Loraux, »Ödipus durch seine Blendung zum Vater […] zurückgefunden hat.« (Loraux 1993: 107) Ödipus' Blendung ermöglicht nicht nur eine Wiederbegegnung mit dem toten Vater, sie führt ihn auch zu einer neuen Form von Erkenntnis. Hatte er sich zu Beginn des Dramas auf seine Sinneswahrnehmung verlassen, so lehrt ihn die Entdeckung der Wahrheit, dass sein Unglück aus einem Übermaß an Vertrauen in die Wahrnehmungsfähigkeit seiner Sinne, insbesondere des Sehsinns, entspringt (vgl. Champlin 1969: 344). Dieser Wandlungsprozess spiegelt sich u.a. in Ödipus' Verhältnis zu Tiresias, dessen Aussagen er zunächst als Einbildung eines Blinden abwehrt, um später einzuräumen: »sehend könnte | der Seher sein« (Sophokles 1973: Vers 39). Mit der Blendung erkennt Ödipus die Existenz einer göttlichen Wahrheit an, deren Erkenntnis sich nicht auf Sinneswahrnehmung zurückführen lässt (vgl. Champlin 1969), sondern eine Art geistiges Sehen voraussetzt. Mit der Blendung akzeptiert er die Realität einer allwissenden, unsichtbaren Vernunft (vgl. Champlin 1969: 342-345; Burkert 1991: 27), in der griechischen Kultur repräsentiert durch Apollon und das Orakel zu Delphi. Hier liegt der Grund, weshalb Ödipus, der immerhin unwissentlich zum Täter geworden war, seine Schuld ohne Wenn und Aber anerkennt. Wie Burkert (vgl. ebd.: 26) betont, kommt es Ödipus weder in den Sinn, sich von der Schuld freizusprechen noch die Kategorie Inzest in Frage zu stellen. Anders als Euripides im *Aiolos* thematisiert Sophokles die Wahrheit des Inzests nicht aus der Perspektive der Beteiligten. Für die Bewertung der Handlung als Inzest spielt es keine Rolle, ob Mutter und Sohn darum wussten. Voraussetzung für die Partizipation an der allwissenden Vernunft, aus deren Perspektive der Inzest sichtbar wird, ist das Selbstopfer, welches nur dem Mann zusteht.

Die Selbstblendung des Ödipus ist mithin – analog zur Beschneidung im Judentum – als symbolische Maßnahme zu verstehen, die den Sohn von der Mutter ›abnabelt‹. »Die Blendung ist ein Bild der Teilung. Sie markiert, auf dem nämlichen Körper, die Veränderung des Selbst – die Narbe besetzt den Platz der offenbarten und unsichtbaren Verwerfung«, schreibt Julia Kristeva (Kristeva 1982: 84). Sie ist das symbolische Opfer, das der Sohn bringen muss, will er zum ›ganzen Mann‹ werden und an der unsichtbaren väterlichen (symbolischen) Ordnung teilhaben. Freuds Interpretation der Blendung als einer symbolischen Kastration, die in Wahrheit dem Penis und den illegitimen sexuellen Lüsten gelte, verdunkelt diese abnabelnde Bedeutung der Blendung, indem sie sie allein im sexuellen Sinne deutet. Doch für Ödipus geht es um viel mehr als um Sexualität. Die kulturelle Wirkungsmacht der Blendung verstanden als symbolische Kastration besteht ja gerade darin, dass sie von Sexualität und sexueller Reproduktion abstrahiert. Das Blindwerden gegenüber der Realität menschlicher Abstammung lässt Allmachtsphantasien entstehen:

»Daß ich durch sie, die mich vernichten wollten, sterbe! | Doch freilich, soviel weiß ich: weder Krankheit | Noch irgend anderes wird mich zerstören.« (Sophokles 1973: Vers 67) Der Preis für diese ›Einsicht‹ ist der stumme, unsichtbare und unbetrauerte Tod der Mutter. In den Worten des Chores: »Nicht mehr zum unantastbaren | Geh ich: der Erde Nabel, anbetend.« (Ebd.: Vers 44)

Die in der Akzeptanz des Inzesttabus implizierte Anerkennung des (Namens des) toten Vaters hat Auswirkungen auf die geschlechtliche Kodierung des Wissens und der Wissenserzeugung. Sophokles beschreibt Iokastes Gebärmutter als »doppelt mütterlich Saatfeld« (ebd.: Vers 61), in das Vater und Sohn ihren Samen ausbringen. »Wie konnten nur, wie konnten nur | die Furchen, in die der Vater gesät, | Dich tragen, Armer, schweigend, | so weit!« (Ebd.: Vers 58) Auch Ödipus begreift den Inzest in der Metaphorik des Ackerbaus, wenn er davon spricht, dass er »Vater dort ward, wo man selber mich hineingepflügt« und er »die Gebärerin | bepflügt, in die er selber ward gesät« (ebd.: Vers 68). In dieser Sichtweise gilt der Vater nicht nur als Urheber der Nachkommen, er hinterlässt zugleich eine unvergängliche Spur in der ›Furche‹ der weiblichen Gebärmutter (vgl. Loraux 1993: 111). Die Metaphorik des Pflügens trägt nicht nur einer auf den Ackerbau angewiesenen Kultur Rechnung, sie ist zugleich ein Verweis auf das Schreiben und die Speicherung von Wissen. So wie das Alpha, der erste Buchstabe des griechischen Alphabets, den Ochsen, der den Pflug zieht, symbolisiert, so wurde Schreiben insgesamt als Pflügen eines Ackers gedacht. *Boustrophedon*, wörtlich: »wie der Ochse pflügend«, nannten die Griechen den Schreibstil, bei dem sich in jeder Zeile die Schreibrichtung ändert. Das Schreibinstrument wiederholt auf dem Schreibgrund, was der Ochse auf dem Acker tut. Schreiben ist Befruchtung und Befruchtung ist Schreiben – und beide beruhen auf einer symbolischen Kastration (vgl. Kallir 2002).

Nicole Loraux sieht in dieser Umschrift – erst der Vater, dann die Mutter – den eigentlichen Sinn des *König Ödipus*:

> »Es ist die Mutter, die den Vater macht. Daß es dringlich sei, dieses Gesetz umzukehren und dem zutiefst Innern des weiblichen Körpers die Furche des Vaters einzuzeichnen, dies ist der griechische und vaterrechtliche, staatsbürgerliche Imperativ, dem die Ältesten Thebens sich unterwarfen.« (Loraux 1993: 112)

Die Blendung des Ödipus ist der sichtbare Ausdruck dieser Unterwerfung. Von nun an wird die Gebärmutter auch als Metapher für das Gedächtnis der Gemeinschaft konzipiert. Ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. bringen die Athener ihr Staatsarchiv im Tempel der Mutter, dem sogenannten »Metroon«, auf der Agora unter. »Denn wenn in einer Mutter«, so Nicole Loraux, »die väterliche Inschrift ein zwangsläufig unauslöschliches Gedächtnis ist, so bedeutet die

Tatsache, öffentliche Urkunden im Metroon unterzubringen […] jede Schändung mit einem religiösen Verbot zu belegen.« (Loraux 1992: 86) Die Speicherung des Wissens folgt der Logik des Inzesttabus: Ebenso wie der Körper der Mutter für den Sohn unantastbar zu sein hat, ist das Innere des Staatsarchivs für die Söhne des Gemeinwesens tabu. Aus dieser Perspektive betrachtet, wird nun auch verständlich, weshalb der Inzest – mehr noch als der Vatermord – für die Griechen ein Verbrechen jenseits des Sagbaren darstellte: »unheilige Dinge, nicht auszusprechen mir« (Sophokles 1973: Vers 62), beschreibt der Diener das Verbrechen im *König Ödipus*. Unaussprechlich ist der Inzest mit der Mutter deshalb, weil er die auf dem väterlichen Buchstaben ruhende Wissensordnung aufzulösen droht. Im Inzest mit der Mutter ›vergisst‹ der Sohn das Gesetz des Vaters, wird die väterliche Botschaft im Inneren der Mutter zum Schweigen gebracht. Noch einmal: »Wie konnten nur, wie konnten nur«, fragt der Chor, »Die Furchen, die der Vater gesät, | Dich tragen, Armer, schweigend | so weit?« (Ebd.: Vers 58)

## Der Blick in die Mutter

Die im *König Ödipus* zum Ausdruck gebrachte Abscheu des männlichen Blicks vor dem mütterlichen Ursprung hat sich auch in den Wissenschaften niedergeschlagen. Im antiken *Corpus Hippocraticum* – dem wichtigsten und ältesten medizinischen Kompendium der Antike – heißt es, dass der Arzt über die Schwangerschaft, über das, was im Leib der schwangeren Frau vor sich gehe, nichts Genaues wissen könne. Dennoch, so Barbara Duden, existierten Vorstellungen über die Natur des Ungeborenen im Mutterleib; Vorstellungen, die sich von organischen Prozessen ableiteten, die in keinem direkten Verhältnis zur Schwangerschaft stehen, sondern auf angenommenen Analogien beruhten.

»Was«, so Barbara Duden, »im Hippokratischen Korpus und später in den galenischen Schriften zur Zeugung des Kindes gesagt wird, kann als hinweisende Rede über ein grundsätzlich verborgenes Geschehen interpretiert werden, das die Autoren im Analogieschritt vom Wahrnehmbaren auf das Nichtwahrnehmbare erschlossen.« (Duden 2002: 19)

Man stellte sich vor, das Ungeborene sei von einer Vielzahl von sich nach außen hin verdickenden Häuten umhüllt, die es beschützen:

»Wenn der Samen empfangen ist, umgibt er sich mit einem Häutchen, denn seine Oberfläche ist zähe, und dehnt sich ohne Risse, so wie eine dünne Kruste auf der Oberfläche des Brotes beim Backen sich formt.« (Zitiert in ebd.: 19)

Die antike Medizin, so Duden, kennt den »Lichtzwang technischer Durchleuchtung« (ebd.: 18) nicht. Alles Wissen über den Fötus beruht auf Metaphern und konstruierten Ähnlichkeitsbeziehungen, nicht aber auf Einblicken in den Leib der Schwangeren. Während Barbara Duden dies – nicht ohne eine gehörige Portion Nostalgie – als Zeichen eines in der griechischen und römischen Medizin noch vorhandenen Respekts vor dem in abstrakten Begriffen nicht vermittelbaren somatischen Wissen der Schwangeren interpretiert, scheint mir die ›Blickhemmung‹ der Ärzte eher auf das Gegenteil hinzudeuten. Die angenommene Umhüllung des Fötus und die damit einhergehende Unzugänglichkeit des Uterus fungiert als Schutz gegen den Anblick des eigenen Ursprungs. Dem Wissenschaftler darf und soll es nicht ergehen wie Ödipus. Die ödipale Motivation hinter den antiken Vorstellungen über Schwangerschaft und das Ungeborene wird besonders deutlich in Umbruchzeiten erkennbar, wenn neue Vorstellungen sich langsam herausbilden und alte noch nicht überwunden sind. Eine solche Übergangs- und Umbruchzeit ist die Frühe Neuzeit.

Während Duden davon ausgeht, dass das Tabu des mütterlichen Körpers noch bis weit ins 18. Jahrhundert in Kraft blieb, deuten die anatomischen Illustrationen des werdenden Fötus aus dem 16. und 17. Jahrhundert auf einen sich zu Beginn der Frühen Neuzeit vollziehenden Paradigmenwechsel hin. Ausgelöst wurde die veränderte Einstellung zum weiblichen Leibesinneren durch neue Visualisierungstechniken (Abb. 1).



*Abb. 1: Albrecht Dürer, Der Zeichner des liegenden Weibes, 1538, Holzschnitt, 7,5 x 21,5 cm, Nürnberg, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Nb 4 Sammelband 1 (2). In: Vnderweysung der Messung, zweite Auflage.*

Im 15. Jahrhundert, als man mit Camera Obscura und Zentralperspektive Sehtechniken entwickelt (bzw. verbessert) hatte, die den wissenschaftlichen Blick vor der ›Gefahr‹, die für den Betrachter vom Anblick des weiblichen Körperinnern ausging, beschirmten (vgl. Nead 1992), präsentierte die zu neuem Prestige gekommene anatomische Wissenschaft spektakuläre Einblicke in den Leib der

Schwangeren, die auf tatsächlicher In-Augenscheinnahme – d.h. auf Sektionen – beruhten. (Was natürlich nicht heißt, dass diese Einblicke uns die Wahrheit über das weibliche Leibesinnere erzählen). So gründlich hatte man sich in der frühen Neuzeit mental gegen die ›Unreinheit‹ und ›Ansteckung‹ des mütterlichen Körperinnern immunisiert, dass dieses beinahe vollkommen aus dem Blickfeld geriet. Insbesondere auf den anatomischen Abbildungen des Fötus wird der Eindruck erweckt, als würde der Körper der Mutter nicht existieren. Viel stärker als in verbalen Beschreibungen kommt die Unabhängigkeit des Fötus von der Mutter auf Bildern zum Ausdruck. In Leonardo da Vincis berühmter Zeichnung, auf der die in der antiken Medizin beschriebenen Hüllen und Häutchen zu erkennen sind, ähnelt der aufgeklappte Uterus mit seinen fein geschliffenen Enden eher einem Brutkasten als einem Körperteil (Abb. 2).

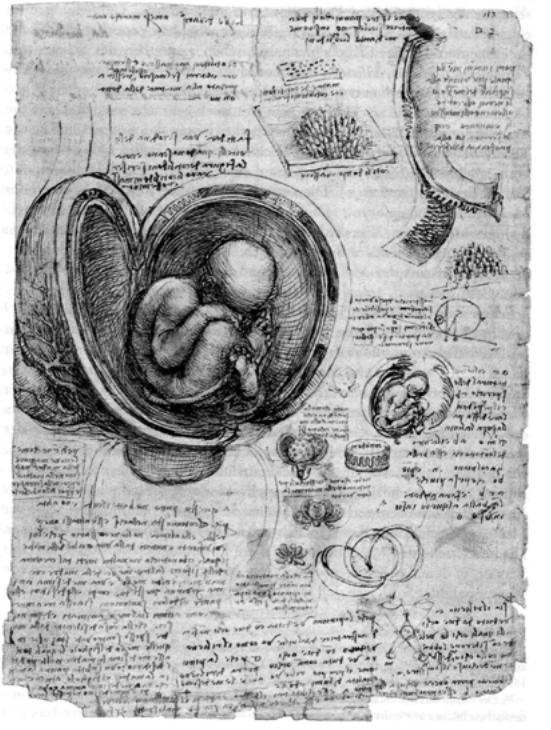


*Abb. 2: Leonardo da Vinci, Der hockende Knabe in den Schalen der Gebärmutter, 1510-1513, Zeichnung, (K/P 198r), The Royal Collection © 2001, Her Majesty Queen Elisabeth II. Nach Duden 2002, Seite 22.*

Barbara Duden interpretiert die Zeichnung als Beleg dafür, dass die frühneuzeitliche Anatomie fest in der Vorstellungswelt der antiken Medizin verwurzelt gewesen sei. Der Fötus »wächst in einem Hemd, das ihn umschließt (dichamicia nennt Leonardo den Mutterkuchen […]), und vor allem ist er unter den umschließenden, blütenblättrigen Häuten (panichuli) versteckt« (Duden 2002: 24). Nicht nur die Tatsache, dass die frühneuzeitlichen Anatomen und Geburtshelfer Bilder vom im Uterus eingeschlossenen Fötus anfertigten und damit das Blickverbot überschritten, widerspricht der antiken (und mittelalterlichen) Blickhemmung. Wichtiger noch scheint mir die Abwesenheit, um nicht zu sagen Auslöschung des mütterlichen Körpers auf den und durch die Zeichnungen. Die Ansichten des in der Gebärmutter ruhenden Fötus, die Wissenschaftler und Künstler auf Holzschnitten, Zeichnungen und Kupferstichen festhielten, zeigen diesen als oftmals frei schwebendes, autarkes und trotz Nabelschnur und tragbarem Mutterkuchen immer schon abgenabeltes Individuum (Abb. 3).

Während Duden zu dieser Illustration bemerkt, dass für »Vesal nicht das Dasein des kleinen Menschen im Zentrum [stehe], sondern die Verhüllung des Kindes« (Duden 2002: 24), scheint mir die Isolation, um nicht zu sagen die Ein-samkeit, des dargestellten Fötus bemerkenswert. Zwar ist der »kleine Mensch« mit dem Uterus verbunden, nichts jedoch weist auf die Mutter hin, in deren Körper sich dieser Uterus samt Fötus befindet. Das Durchschneiden der Nabelschnur, die den Fötus mit dem isolierten Uterus verbindet, mag eine Narbe hinterlassen; an die symbiotische Bindung zur Mutter wird diese Narbe jedoch nicht erinnern, denn ihr Bild ist aus dem Bildgedächtnis getilgt (Abb. 4). Der Fötus, so wie ihn die Anatomen und Künstler imaginieren, ist bereits »im Uterus ›geboren‹« (Fillipini 2002: 111).

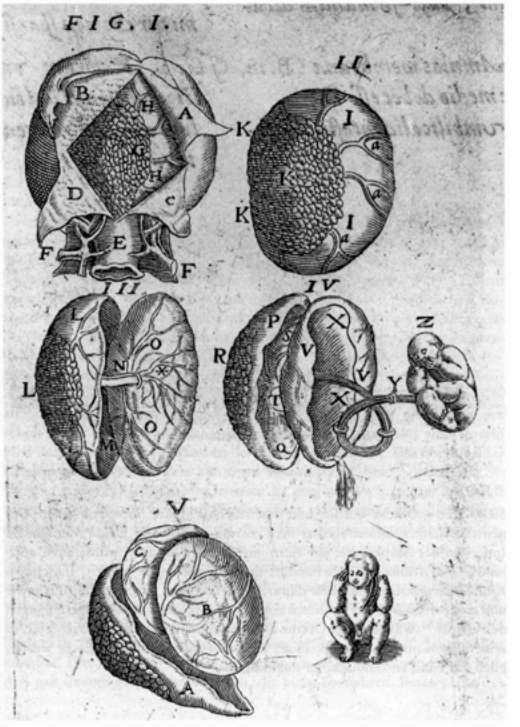



*Abb. 3: Das Wickelkind nach Vesalius im Hebammenbuch der Luise Bourgeois, Ein ganz new, nützlich und nothwendig Hebammen Buch. Oppenheim 1619, Tafel 6, Kupferstich in Caspar Bauhin, Theatrum anatomicum. Frankfurt a.M. 1640, Buch 1, Tafel 31. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: 9.1 Phys. [2]. Nach Duden 2002, Seite 29.*

Aufschlussreich ist das Titelblatt von Nikolai Hobokens *Anatomis*. Dort lagert ein Fötus entspannt auf einem Podest, den Mutterkuchen wie ein Ruhekissen neben sich, während die »Mutter« im Hintergrund verblasst. Patrice Veit hat darauf hingewiesen, dass im 17. Jahrhundert Kirchenlieder den Fötus als »Untermieter« und »Gast« im Bauch der Mutter imaginieren (Veit 2002: 57). Dass der Fötus aus einer Frau geboren wurde, erscheint auf diesen Bildern kaum noch vorstellbar. Der Akt, der den Fötus in die ›nackte‹ Realität des Vaters überführt, ist nicht die Geburt, sondern eine Art Erwachen. Das Öffnen der geschlossenen Augen, die auf allen Bildern ein Zeichen des Ungeborenen sind, ersetzt das Geborenwerden, ersetzt die Öffnung des Gebärmuttermundes: Visualität überlagert Oralität. Und je länger der Betrachter die schlafenden, bewusstlosen Figuren anblickt, desto mehr drängt sich ihm der Eindruck auf, es sei sein Blick, der sie zum Leben erwecke.

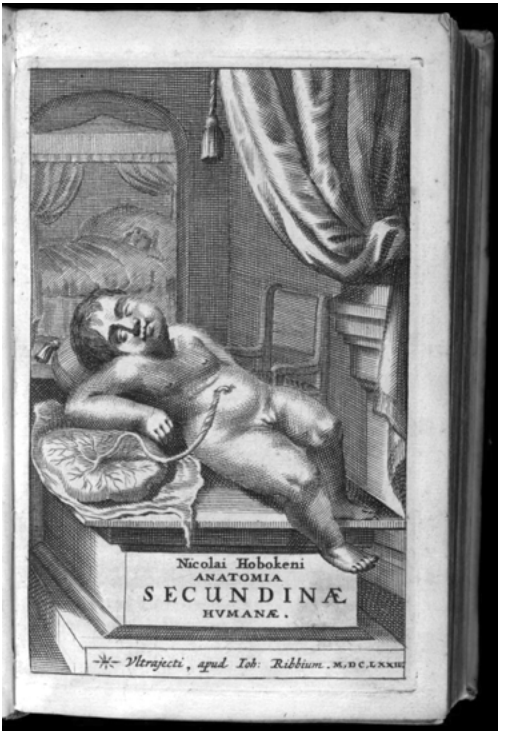



*Abb. 4: Titelkupfer aus Nicolaas Hoboken, Anatomia secundinæ humanæ repetita, 1675, 14 x 8 cm, Utrecht, Staatsbibliothek Berlin.*

Etwas zeitversetzt zum medizinischen Diskurs entwickelten auch Politik und Religion eine neue Vision vom Fötus und der Mutterschaft. Wie die Medizinhistorikerin Nadia Maria Filippini zeigt, formten Theologen und Bevölkerungswissenschaftler (medicinische Policey) im 18. Jahrhundert den Embryo als »ungeborenen Bürger«, der von der Mutter getrennt zu behandeln sei und dessen Fürsorge dem Staat oblag. Johann Peter Frank hatte in seiner Schrift *System einer vollständigen Medicinischen Polizey* (1779-1819) folgende Fragen formuliert:

»Oder sind vielleicht die Kinder im Mutterleibe nicht Theile des Staates? – und nicht dessen Schutz würdig? – nicht äußerst bedürftig? – ihre Ermordung gleichgültig? – ihr Schicksal unserer Aufmerksamkeit so ganz unwerth […] eine Pflanzenschule der Menschheit, die nicht unter der Aufsicht der Polizey stehen sollte?!« (Zitiert in Filippini 2002: 114)

Die Empfängnis galt als »erste Geburt«, die den Fötus der Obhut des Staates übergab. So schrieb der sizilianische Jesuit Francesco Camamiglia in der *Embriologia Sacra*, »bereits das Werden des Fötus ist eine ›Geburt‹, und zwar die ›erste Geburt‹, der gegenüber das Ins-Licht-der-Welt-Kommen nur der zweite Schritt sei« (zitiert in Filippini 2002: 110). Gegen Ende des 18. Jahrhunderts »wurden zwei revolutionäre Techniken« erfunden und angewendet, die das Ins-Licht-Kommen erleichtern sollten: der Kaiserschnitt und die künstliche Einleitung des Gebärvorgangs, manchmal auch die absichtliche Einleitung von Frühgeburten. Der Kaiserschnitt, so Filippini, wurde von der englischen, die künstliche Einleitung der Geburt von der französischen Geburtshilfe propagiert. »Obwohl beide Techniken sehr verschieden sind, haben sie doch eines gemeinsam: Beide stehen für das Prinzip eines ärztlichen Handelns, das nicht mehr in vorrangig helfender, sondern kontrollierender Absicht geschieht.« (Filippini 2002: 123) Als Konsequenz dieser neuen Sicht auf das Ungeborene gerieten das Lebensrecht der Mutter und das des Embryos in Konkurrenz zueinander: 60-88 Prozent der Frauen überlebten die Eingriffe nicht. Gerechtfertigt wurden diese auch für den Embryo riskanten Maßnahmen mit dem Hinweis auf die Verpflichtung gegenüber dem Wohl des Embryos, dem man damit die größtmögliche Fürsorge angedeihen zu lassen versprach.

Die im Ödipusmythos tradierte Tabuisierung des mütterlichen Körpers für den Sohn hat also sehr reale, über die familiären Beziehungen hinausgehende Konsequenzen für die ›biologische‹ Konstruktion von Mutterschaft und Geburt. Die Denkfigur des Cyborg, der »dem Gebären als solchem eher skeptisch gegenüber steht«, ist ein Produkt dieses ödipalen Tabus. Es scheint deshalb mehr als fraglich, ob der Cyborg tatsächlich dazu taugt, eine neue Wissens- und Begehrensordnung einzuleiten. Aber vielleicht besteht die wahre Bedeutung des Cyborg ja gar nicht in der *Neuerfindung der Natur* (Haraway 1995), sondern darin, die Grenzen des Tabus neu in Augenschein zu nehmen. In jedem Cyborg steckt immerhin ein Grenzgänger.

## Literatur

Aischylos (1977): *Die Eumeniden*. Übers. Emil Staiger. Stuttgart: Reclam.

Bramberger, Andrea (1998): *Verboten Lieben: Bruder-Schwester-Inzest*. Pfaffenweiler: Centaurus.

Burkert, Walter (1991): *Oedipus, Oracles, and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco*. Toronto: University College.

Marjorie W. Champlin (1969): »Oedipus Tyrannus and the Problem of Knowledge«. In: *The Classical Journal* 64/8, S. 337-345.

Davis-Floyd, Robbie/Dumit, Joseph (1998): *Cyborg Babies: From Techno-Sex to Techno-Tots*. New York: Routledge.

George Devereux (1973): »The Self-Blinding of Oidipous in Sophocles Oidipous Tyrannos«. In: *The Journal of Hellenic Studies* 93, S. 36-49.

Duden, Barbara/Schlumbohm, Jürgen/Veit, Patrice (2002): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Duden, Barbara (2002): »Zwischen ›wahrem Wissen‹ und Prophetie: Konzeptionen des Ungeborenen«. In: Barbara Duden/Jürgen Schlumbohm/Patrice Veit (Hg.), *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11-48.

Dürer, Albrecht (1538): *Vnderweysung der Messung mit dem Zirkel und richtscheyt*. Nürnberg.

Euripides ([428]1958): »Hyppolytos«. In: *Euripides 1*: *Alkestis, Medea, Hyppolytos, Ion, Die Troerinnen, Helena*. Übers. Hans von Arnim, Bearb. Siegfried Müller. Wiesbaden/Berlin: Standard, S. 85-127.

Filippini, Nadia Maria (2002): »Die erste Geburt. Eine neue Vorstellung vom Fötus und vom Mutterleib (Italien, 18. Jahrhundert)«. In: Barbara Duden/Jürgen Schlumbohm/Patrice Veit (Hg.), *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 99-127.

Haraway, Donna ([1985] 1995): »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«. In: Carmen Hammer/Immanuel Stieß (Hg.), *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 33-72.

Hoboken, Nicolaas (1675): *Anatomia secundinæ humanæ repetita*. Utrecht.

Kallir, Alfred (2002): *Sign and Design. Die psychogenetischen Quellen des Alphabets*. Berlin: Kadmos.

Kristeva, Julia (1982): *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

Loraux, Nicole (1992): *Die Trauer der Mütter. Weibliche Leidenschaft und die Gesetze der Politik*. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Loraux, Nicole (1993): »Iokastes Mal«. In: *Luzifer-Amor* 6, S. 95-116.

Mathes, Bettina (2006): *Under Cover. Das Geschlecht in den Medien*. Bielefeld: transcript.

Nead, Lynda (1992): *The Female Nude: Art, Obscenity, and Sexuality*. New York: Routledge.

Penley, Constance/Ross, Andrew/Haraway, Donna (1990): »Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway«. In: *Social Text* 25/26, S. 8-23.

Schadewaldt, Wolfgang (1973): »Der König Ödipus des Sophokles in neuer Deutung«. In: Ders. (Hg.), *Sophokles, König Ödipus, mit einem Nachwort,*

*drei Aufsätzen, Wirkungsgeschichte und Literaturnachweisen*. Frankfurt a.M.: Insel, S. 89-99.

Sophokles ([425] 1973): »König Ödipus«. Übers. Wolfgang Schadewaldt. In: Wolfgang Schadewaldt (Hg.), *Sophokles, König Ödipus, mit einem Nachwort, drei Aufsätzen, Wirkungsgeschichte und Literaturnachweisen*. Frankfurt a.M.: Insel.

Squier, Susan Merrill (1994): *Babies in Bottles: Twentieth-Century Visions of Reproductive Technology*. New Brunswick/NJ: Rutgers University Press.

Treusch-Dieter, Gerburg (1990): *Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie*. Tübingen: Konkursbuch.

Veit, Patrice (2002): »›Ich bin sehr schwach, doch drückst Du nach‹: Evangelisches Kirchenlied und seelsorgerische Begleitung von Schwangeren im 17. und 18. Jahrhundert«. In: Barbara Duden/Jürgen Schlumbohm/Patrice Veit (Hg.), *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 49-74.

## AUTORINNEN UND AUTOREN

**Marie-Luise Angerer**, Studium der Kommunikationswissenschaften, Romanistik, Philosophie und Kunstgeschichte in Wien. Seit 2000 Professorin für Medien- und Kulturwissenschaften [Gender] an der *Kunsthochschule für Medien Köln*. Seit 2007 Rektorin. Forschungsaufenthalte, Gast- und Vertretungsprofessuren in den USA, Australien, Kanada, England, Budapest, Berlin, Bochum, Zürich. Publikationen u.a.: *Vom Begehren nach dem Affekt* (2007, Berlin/Zürich: diaphanes); *Future_Bodies. Von Körpern in Science und Fiction* (Hg. m. Kathrin Peters und Zoë Sofoulis, 2002, Wien/New York: Springer); *Der andere Schauplatz* (Hg. m. Henry Krips, 2001, Wien: Turia + Kant); *Body Options. Körper.Spuren.Medien.Bilder* (1999, Wien: Turia + Kant). www.khm.de/personen/staff/angerer/

**Christoph Burtscher**, Studium der Psychologie und Vergleichenden Literaturwissenschaft in Österreich, lebt in Berlin, wo er seit einigen Jahren als Künstler arbeitet. Mit etlichen Projekten war er bisher in zahlreichen Einzel- und Gruppenausstellungen im In- und Ausland vertreten, beispielsweise in Berlin und Stuttgart, in Belgrad, Zagreb und Sarajevo, in Madrid, Kaunas und Toronto. Seine Homepage: www.ch-burtscher.de

**Joan Cadden** ist Professorin für Geschichte an der *University of California* in Davis. Sie studierte Geschichte und Literatur des Mittelalters, bevor sie in History of Science promovierte. Zu ihren Forschungsinteressen gehören: Europa im Mittelalter, frühe Wissenschaften und Medizin, Frauen und Wissenschaft sowie Sexualität. Sie hat bereits in *Harvard*, an der *University of Colorado* und dem *Kenyon College* gelehrt. Publikationen u.a.: *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture* (1993) und »›Nothing Natural Is Shameful‹: Vestiges of a Debate About Sex and

Science in a Group of Late-Medieval Manuscripts«. In: *Speculum* 76, S. 66-89.

**Ute Frietsch** ist Kulturwissenschaftlerin und Philosophin. Sie arbeit derzeit als Postdoc am *Centre Marc Bloch* in Berlin. Von 2005 bis 2006 war sie Postdoc im DFG-Graduiertenkolleg *Geschlecht als Wissenskategorie*. Promotion an der *Freien Universität Berlin* und an der *Université de Paris VIII*. Aktuelles Projekt (zweites Buch) zur Kulturgeschichte der Alchemie und der Chemiatrie mit dem Arbeitstitel: »Häretische Wissenschaft. Generativität im Labor des Paracelsus«. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Wissenschaftsgeschichte und Genderforschung sowie der französischen Philosophie. Publikationen zum Thema Tabu: »Zwischen Tabus und Klischees: Gerechtigkeit? Das andro-anthropologische Muster in ›Science‹ und ›Fiction‹«. In: *Die Philosophin*, 27, 2003; *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller*. 2002, Frankfurt/New York: Campus.

**Sabine Grenz**, Dr. phil., arbeitet zurzeit an einem Projekt zu Geschlecht und (Nach-)Krieg anhand von Tagebüchern aus dem 2. Weltkrieg (ab Januar 2008 an der Universität Göteborg). 2005-2006 Postdoc im DFG-Graduiertenkolleg *Geschlecht als Wissenskategorie*. 2004 Promotion in Gender Studies an der *Humboldt-Universität zu Berlin*. Studium der Gender Studies an der *London School of Economics and Political Science* (LSE) und der Erziehungswissenschaft, Psychologie und Soziologie an der *Universität Köln*. Forschungsschwerpunkte: Feministische Wissenschaftskritik, (Wissens-)Geschichte der Sexualität, Prostitution, Männlichkeitsforschung, qualitativ-empirische Sozialforschung. Publikationen u.a.: *(Un)heimliche Lust. Über den Konsum sexueller Dienstleistungen* (2005; 2. Auflage 2007); »Intersections of Sex and Power in Research on Prostitution: A Female Researcher Interviewing Male Heterosexual Clients«. In: *Signs* (2005); *Verhandlungen im Zwielicht. Momente der Prostitution in Geschichte und Gegenwart* (2006, Hg. mit M. Lücke).

**Lidia Guzy**, Dr. phil., ist Ethnologin und Religionswissenschaftlerin. Sie arbeitet als Postdoc der *VolkswagenStiftung* innerhalb des Tandem-Projekts »Vom Imperialmuseum zum Kommunikationszentrum«. Ihre Spezialgebiete sind Indienforschung, gegenwärtige Formen des Hinduismus, Göttinnenverehrung, Ekstase-Askese und Ritual- sowie Museumsforschung. Seit 2003 erstellt sie Musikarchive bedrohter Musikformen in Indien. Publikationen: »The Power of Ecstatic Song: Poetic Language in *Alekh* Vocal Rituals«. In: Ulrich Demmer, Martin Gaenszle (Hg), *The Power of Discourse in Ritual Performance. Rhetoric, Poetics, Transformations.* Berlin 2007: LIT Verlag: S. 148-

173; mit Susan Kamel und Rainer Hatoum: »Vom Imperialmuseum zum Kommunikationszentrum? Zur neuen Rolle des Museums als Schnittstelle zwischen Wissenschaft und nicht-westlichen Gesellschaften – Ein von der VolkswagenStiftung finanziertes Gemeinschaftsprojekt der Staatlichen Museen zu Berlin und der Freien Universität Berlin«. In: *Baesseler* 53: 2006: S. 208-214.

**Konstanze Hanitzsch**, M.A., studierte Gender Studies und Neuere deutsche Literatur an der *Humboldt-Universität zu Berlin*. Als Stipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs *Geschlecht als Wissenskategorie* arbeitet sie zurzeit an ihrer Dissertation »›Täter(innen)bilder‹ im Familiengedächtnis«. Ihr besonderes Interesse gilt Auseinandersetzungen mit der Shoah unter genderspezifischen Aspekten, mit dem Fokus Schuld, Scham und Subjektkonstitutionen. Zuletzt erschienen: »Schuld und Geschlecht. Strategien der Feminisierung der Shoah in der Literatur nach 1945«. In: *Bulletin des Zentrums für transdisziplinäre Geschlechterstudien der HU Berlin*. Berlin 17 (2006) 32, S. 180-205.

**Ellen Harlizius-Klück**, Dr. phil., Studium der Mathematik, Kunst und Philosophie in Siegen und Düsseldorf; langjährige Tätigkeit als freischaffende Künstlerin; 2002-2006 Vertretung der Professur für Textil- und Bekleidungswissenschaften an der *Universität Osnabrück*; 2006-2007 Scholar-in-Residence am Forschungsinstitut für Technik- und Wissenschaftsgeschichte des *Deutschen Museum München*; Publikationen u.a.: *Weberei als episteme und die Genese der deduktiven Mathematik. In vier Umschweifen entwickelt aus Platons Dialog Politikos*, Berlin 2004; *Saum & Zeit. Ein Wörter-und-Sachen-Buch*, Berlin 2005; »Das Dienstmädchen auf der Treppe«. In: Rudolf Heinz, Wolfgang Tress (Hg.), *Traumdeutung: Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie*, Wien 2001, S. 225-245.

**Jennifer John**, M.A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am *Institute for Cultural Studies in the Arts* an der *Zürcher Hochschule der Künste*. An ihrem derzeitigen Dissertationsprojekt »White Cubes – Gendered Cubes. Einschreibungen von Geschlecht in Museen für Moderne und zeitgenössische Kunst« arbeitete sie 2005-2006 als Stipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs *Geschlecht als Wissenskategorie*. Studium der Kunstgeschichte und Kulturpolitik an der *Freien Universität Berlin*, *San Francisco State University* und *Universiteit van Amsterdam*. Tagungsorganisation u.a.: Unstete Staffelungen. Geschlechtliche Konstruktionen von Kunst, Geschichte und Handwerk (ICS-Tagung in Kooperation mit dem *Museum Bellerive*, Zürich, 11. Mai 2007). Zuletzt erschienen: »Darstellungen von Eva und anderen Frauen«. In: *Jong Holland*, 2006/4, S. 22-27; *Inscriptions/Transgressions. Kunstgeschichte und*

*Gender Studies*, hg. mit K. Imesch, D. Mondini, S. Schade, N. Schweizer: Peter Lang 2007.

**Annette Knaut**, Diplom-Kulturwissenschaftlerin, studierte an der Universität Hildesheim Kulturwissenschaften mit den Schwerpunkten Politik-, Medien- und Musikwissenschaften. Tätigkeit als Musikerin, Herausgeberin und Lektorin. Seit 2005 promoviert sie an der Universität Koblenz-Landau im Fach Politikwissenschaft über Repräsentations- und Kommunikationsbeziehungen von Abgeordneten in modernen Demokratien. Ihre spezifischen fachlichen Interessen sind neben der politischen Kommunikationsforschung Repräsentationstheorie, Parlamentarismustheorie sowie Gender Studies. Publikationen und Vorträge: *Abgeordnete des Deutschen Bundestages als PolitikvermittlerInnen zwischen Medialisierung und Informalität* (2007). Präsentiert auf dem Workshop ›Parlamentarismus im politischen System der Bundesrepublik Deutschland – Rückblick und Ausblick nach 40 Jahren‹ vom 01.-03.06.2007 der DVPW in Bad Urach.

**Angela Koch**, Dr. phil., Kulturwissenschaftlerin, ist Leiterin des Forschungsprojekts »Ir/reversible Bilder. Visualisierung und Medialisierung von sexueller Gewalt« am Institut für Medienwissenschaft der *Ruhr-Universität Bochum*. 2005 hat sie die Ausstellung »XENOPOLIS – Von der Faszination und Ausgrenzung des Fremden« in München kuratiert. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Repräsentations- und Medientheorien, Gender Studies und Konstruktionen von Fremdheit. Zuletzt erschienen: »Ir/réversible – die audiovisuelle Codierung von sexueller Gewalt im Film«. In: Monika Schneikart (Hg.), *Sex/ismus in den Medien*. Herbolzheim 2006; »in *tolerable* between. Konstruktionen von Fremdheit und Alterität und das Potenzial der Toleranz im Selbst am Beispiel des ›Burqa-Projekts‹ von Jn. Ulrick Désert«. In: Farida Heuck, Ralf Homann, Pia Lanzinger (Hg.), *Gefährliche Kreuzungen: Die Grammatik der Toleranz*. München 2006; *XENOPOLIS. Von der Faszination und Ausgrenzung des Fremden in München*. Berlin 2005 (Begleitband zur Ausstellung).

**Bettina Mathes** ist Professorin für deutsche Kultur und Geschlechterforschung an der *Pennsylvania State University*. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschlechter- und Mediengeschichte, Faust, Psychoanalyse, Islam in Europa und DEFA-Filme. Zu ihren neuesten Veröffentlichungen gehören: *Die Imaginierte Nation. Identität, Körper und Geschlecht in DEFA-Filmen* (Schriftenreihe der DEFA-Stiftung 2007) und *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen* (Aufbau Verlag 2007, zus. mit Christina von Braun) sowie *Under Cover. Das Geschlecht in den Medien* (Bielefeld: transcript 2006).

**Beatrice Michaelis**, M.A., studierte Anglistik/Amerikanistik sowie Ältere deutsche Literatur. Seit 2005 ist sie Stipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs *Geschlecht als Wissenskategorie*. Ihr mediävistisches Dissertationsprojekt trägt den Titel: »(Dis)Artikulationen von Begehren«. Forschungsschwerpunkte: Literatur des Hoch- und Spätmittelalters, Gender Studies und Queer Theory, Narratologie. Publikationen u.a.: *Quer durch die Geisteswissenschaften. Perspektiven der Queer Theory* (2005, Hg. mit Elahe Haschemi Yekani); »Parzivals Schweigen – oder: Alles eine Frage der Erlösung.« In: Sven Glawion, Elahe Haschemi Yekani, Jana Husmann-Kastein (Hg.), *Erlöser. Figurationen männlicher Hegemonie*. Bielefeld: transcript (2007); Gabriele Dietze, Elahe Haschemi Yekani und Beatrice Michaelis. »›Checks and Balances.‹ Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory.« In: Katharina Walgenbach et al., *Gender als interdependente Kategorie – Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen: Budrich, 2007.

**Kathrin Peters** studierte zunächst Kommunikationsdesign an der *Universität Essen*, danach Kulturwissenschaft und Kunstgeschichte an der *Humboldt-Universität zu Berlin*, dort Promotion mit einer Arbeit zu Medialität und Geschlechterwissen um 1900. Derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich »Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste« an der *Freien Universität Berlin*. Veröffentlichungen u.a.: »Consumers, Communities. Ein Schnappschuss auf die flickernde Gegenwart«. In: Ulrike Bergermann, Christine Hanke und Andrea Sick (Hg.): *Überdreht. Spindoktoring, Politik, Medien*, Bremen: thealit 2006; »Medien/Media Studies«, in: *Gender@Wissen*, hg. v. Christina von Braun und Inge Stephan, Köln/Weimar: Böhlau 2005; *Future Bodies. Körper zwischen Science und Fiction*, hg. gem. mit Marie-Luise Angerer und Zoë Sofoulis, Wien/New York: Springer 2002; Mitherausgeberin von www.nachdemfilm.de.

**Sabine Todt**, Studium der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Öffentliches Recht und Politik in Passau und Hamburg; Promotion 2004 in Hamburg; von 2001 bis 2005 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der *Universität Hamburg*; seit 2005 Lehrbeauftragte am Historischen Seminar und in Gender Studies; seit 2007 Wissenschaftliche Hilfskraft an der *Helmut-Schmidt-Universität*, Hamburg. Veröffentlichungen u.a.: *Kleruskritik, Frömmigkeit und Kommunikation in Worms im Mittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart 2005; »Die Bedeutung des Anti-Onanie-Diskurses für die Volksaufklärung im 18. und frühen 19. Jahrhundert«. In: Holger Böning, Reinhart Siegert und Hanno Schmitt (Hg.), *Volksaufklärung*, Bremen 2006; »Linguistic turn«. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek 2007.

**Volker Woltersdorff** alias Lore Logorrhöe, Promotion 2004, arbeitet seit 1999 als Literatur- und Kulturwissenschaftler am *Peter Szondi-Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft* der *Freien Universität Berlin* und ist Mitglied im Sonderforschungsbereich *Kulturen des Performativen*. Seine Interessensschwerpunkte sind: Queer Theory, Subkultur- und Geschlechterforschung sowie das Verhältnis von Politik und Ästhetik. Der Titel seines laufenden Forschungsprojekts lautet: »Sadomasochistische Aufführungen gesellschaftlicher Widersprüche«. Publikationen u.a: *Coming out. Die Inszenierung schwuler Identitäten zwischen Auflehnung und Anpassung*. Frankfurt a.M./New York: Campus 2005; »›Extremsport‹: literarische Inszenierungen von Punk, Techno und Schwulenszene«. In: Thomas Alkemeyer, Franz Bockrath und Bernhard Boschert (Hg.), *Körperliche Erkenntnis. Empirie und Theorie*, Bielefeld: transcript, 2007, i.E.

## GenderCodes

Ute Frietsch, Konstanze Hanitzsch, Jennifer John, Beatrice Michaelis (Hg.)
**Geschlecht als Tabu**
Orte, Dynamiken und Funktionen der De/Thematisierung von Geschlecht

Dezember 2007, 270 Seiten,
kart., zahlr. farb. Abb., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-713-4

Ulrike Brunotte, Rainer Herrn (Hg.)
**Männlichkeiten und Moderne**
Geschlecht in den Wissenskulturen um 1900

Dezember 2007, 294 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-707-3

Sven Glawion, Elahe Haschemi Yekani, Jana Husmann-Kastein (Hg.)
**Erlöser**
Figurationen männlicher Hegemonie

September 2007, 218 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-733-2

Sabine Grenz, Martin Lücke (Hg.)
**Verhandlungen im Zwielicht**
Momente der Prostitution in Geschichte und Gegenwart

2006, 350 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-549-9

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:**
**www.transcript-verlag.de**