

Beiträge zur historischen Sozialkunde

Sondernummer 2000

# GESCHLECHT <sup>UND</sup> KULTUR

# Inhaltsverzeichnis

- Andrea Griesebner/*  
*Christina Lutter* 2 Editorial
- Cornelia Klinger* 3 Die Kategorie Geschlecht in der Dimension der Kultur
- Birgit Wagner* 8 Kultur, Geschlecht, Erzählen
- Brigitte Kossek* 14 Herausforderungen des Postkolonialismus für die feministische Geschichtsforschung
- Christopher F. Laferl* 22 Schwarz – Weiß – Mestiçagem. Weiblich – Männlich. Von nicht markierten, einfach markierten und doppelt markierten Körpern in der frühen brasilianischen Populärmusik
- Wolfgang Schmale* 30 Männergeschichte als Kulturgeschichte
- Eva Cescutti* 36 „Nicht nur den Rechtsgelehrten und Gebildeten, sondern auch dem schwachen Geschlecht“ – Charitas Pirckheimer über Hrotsvit von Gandersheim, weibliches Talent und männlichen Hochmut
- Monika Bernold/*  
*Andrea Ellmeier* 42 Mapping consumption & media. Kontexte historischer Konstruktionen von Geschlecht in der (Post)Moderne
- Maria Mesner* 49 Paarweise und zu dritt. Sexualberatungsstellen im Wien der Ersten Republik
- Andrea Griesebner/*  
*Christina Lutter* 58 Geschlecht und Kultur. Ein Definitionsversuch zweier umstrittener Kategorien

AU ISSN 004-1618

Beiträge zur historischen Sozialkunde – Zeitschrift für Lehrerfortbildung. Inhaber, Herausgeber, Redaktion: Verein für Geschichte und Sozialkunde (VGS), c/o Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Dr. Karl Lueger Ring 1, 1010 Wien.  
Hergestellt mit freundlicher Unterstützung der Bank Austria

Ständige MitarbeiterInnen  
Wien: Birgit Bolognese-Leuchtenmüller, Ernst Bruckmüller, Markus Cerman, Franz Eder, Alois Ecker, Hubert Ch. Ehalt, Peter Eigner, Eduard Fuchs, Herbert Knittler, Andrea Komlosy, Michael Mitterauer, Alois Mosser, Walter Sauer, Andrea Schnöller, Hannes Stekl  
Ständiger Mitarbeiter Graz: Eduard Staudinger; Ständige Mitarbeiter Linz: Michael John, Roman Sandgruber; Ständige MitarbeiterInnen Salzburg: Josef Ehmer, Sabine Fuchs, Peter Gutschner, Sylvia Hahn, Albert Lichtblau, Norbert Ortmayr; Ständiger Mitarbeiter Luxemburg: Jean-Paul Lehnert

Preise Jahresabonnement:  
ATS 260.– (Studenten ATS 210.–), Ausland DM 44.–, inkl. Versandkosten.  
Einzelheft ATS 70.– (Ausland DM 10.–) zuzügl. Porto.  
Bankverbindungen: Bank-Austria Kto. Nr. 601 718 703, Bankleitzahl 20151 Wien; Deutschland: Hypo Bank München, Bankleitzahl 70020001; Kto. 6060714949

Herausgeber (Bestelladresse):  
Verein für Geschichte und Sozialkunde, c/o Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien, Dr. Karl Lueger Ring 1, A-1010 Wien  
Tel.: +43-1-4277/41305 (41301)  
Fax: +43-1-4277/9413  
E-mail: vgs.wirtschaftsgeschichte@univie.ac.at, homepage: <http://www.univie.ac.at/wirtschaftsgeschichte/vgs>

# Editorial

## Andrea Griesebner/ Christina Lutter

Hatte sich die Frauengeschichte zu Beginn der 70er Jahre noch primär sozialgeschichtlich konstituiert und ihren Schwerpunkt auf die Rekonstruktion von individuellen wie kollektiven Lebenswelten von Frauen gelegt, so vollzog sich in den vergangenen beiden Jahrzehnten ein Paradigmenwechsel, der auch als kulturalistische Wende beschrieben werden kann. Den methodologischen und theoretischen Herausforderungen, die mit der Theoretisierung von Geschlecht als kultureller Konstruktion verbunden sind, soll im Rahmen dieser Sondernummer begegnet werden. Dabei geht es, wie Cornelia Klinger in ihrem Beitrag zeigt, weniger um eine Ablöse des sozialgeschichtlichen Paradigmas als vielmehr um eine Erweiterung der Problemstellungen durch

*Die Sondernummern der Beiträge zur historischen Sozialkunde setzen sich zum Ziel, neue Zugangsweisen und inhaltliche Orientierungen innerhalb der Geschichtswissenschaften vorzustellen. Das letzte Heft beschäftigte sich mit den Kulturwissenschaften und ihren Einflüssen auf die Geschichtswissenschaft. Auch im vorliegenden Heft stehen die Kulturwissenschaften im Zentrum, nun allerdings in einer geschlechtergeschichtlichen Perspektive.*

die Einbeziehung der kulturellen Dimension des Sozialen. Erst dadurch kann der alte Dualismus von Natur und Gesellschaft bzw. biologischem und sozialem Geschlecht (*sex* und *gender*) aufgelöst und die Kategorie Geschlecht auf diese Weise begrifflich umfassender und methodisch praktikabler gefasst werden.

Wie die in den Literaturwissenschaften entwickelten Texttheorien, insbesondere die um die Kategorie Geschlecht erweiterte Narratologie, für die historische Geschlechterforschung nutzbar gemacht werden können, veranschaulicht Birgit Wagner. Brigitte Kossek gibt in ihrem Beitrag einen Überblick über zentrale Debatten im Feld der *postcolonial studies* und skizziert die Herausforderungen, welche sich aus den Wechselwirkungen mit den *gender studies* für eine feministische Geschichtswissenschaft ergeben. In einer Fallstudie über brasilianische Populärmusik der 20er und 30er Jahre erläutert Christopher Laferl die diskursive Markierung von Körpern entlang der Kategorien Geschlecht/Ethnizität bzw. ‚Rasse‘ und nimmt damit auch Birgit Wagners

Fragestellung nach der kulturellen Konstruktion dieser Kategorien in und durch die (historische) Erzählung wieder auf.

Dass dichotome Geschlechterkonzepte auch zur Analyse historischer Gesellschaften ‚unserer Kultur‘ zu kurz greifen, verdeutlichen die nachfolgenden Beiträge. Mittels kurzer chronologischer Schnitte in die Frühe Neuzeit und ins 18./19. Jahrhundert spürt Wolfgang Schmale den Veränderungen in den Männlichkeitsentwürfen nach. Er arbeitet heraus, dass die Männlichkeitskonzepte der Frühen Neuzeit viel stärker an die jeweilige Lebensphase und den gesellschaftlichen Stand gebunden waren, als dies heute der Fall ist. Ebenfalls zwei chronologische Schnitte, nun in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts und den Beginn des 16. Jahrhunderts, unternimmt Eva Cescutti. Ausgehend von zwei gelehrten Frauen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit fragt sie, in welcher Relation Genus und Ordo jeweils zueinander standen und wie sich diese Relation geschichtlich veränderte.

Den Wechselbeziehungen von Geschlecht, Konsum und Medien gilt das Interesse von Monika Bernold und Andrea Ellmeier. In ihrem Beitrag, der gleichzeitig einen Überblick über die feministischen Ansätze der Konsum- und Mediengeschichtsschreibung bietet, gehen sie der Frage nach, wie seit dem späten 19. Jahrhundert in verschiedenen historischen Zusammenhängen in Konsum und Medienkulturen ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ konstruiert wurden und wie diese Konstruktionen in gesellschaftlichen Machtverhältnissen effektiv werden. Dass staatliche Maßnahmen nicht immer die politisch intendierten Wirkungen entfalten, von den Zielgruppen für ihre eigenen Bedürfnisse und Zwecke ‚angeeignet‘ werden konnten, verdeutlicht Maria Mesner in ihrem Beitrag, dessen Augenmerk den Ehe- und Sexualberatungsstellen der Zwischenkriegszeit in Österreich gilt. In unserem abschließenden Beitrag versuchen wir, verschiedene Fäden nochmals aufzunehmen. Dabei geht es uns besonders um eine kritische Auseinandersetzung mit den Kategorien ‚Geschlecht‘ und ‚Kultur‘, die wir als analytische Instrumente bzw. Erkenntniswerkzeuge verstehen, die ihrerseits immer wieder auf ihren Nutzen und ihre Anwendbarkeit in unterschiedlichen historischen Kontexten befragt werden müssen. Auch wenn die Auswahl der Beiträge immer ein Stück willkürlich bleiben muss, so denken wir, mit diesem Sonderheft einen umfassenden Einblick in aktuelle Diskussionen in den *postcolonial studies*, *cultural studies* und *gender studies* und deren Verschränkungen zu bieten. Wir danken den AutorInnen und Andrea Schnöller, die das gesamte Manuskript lektorierte, für die konstruktive Zusammenarbeit und wünschen den LeserInnen eine anregende Lektüre.



## Die Kategorie Geschlecht in der Dimension der Kultur

Unter dem Vorzeichen eines männlich dominierten Denkens galten die physische und psychische Dimension als die einzigen Ebenen, auf welchen der Kategorie Geschlecht Funktion und Bedeutung zukommen sollte. Geschlechtsidentität, Geschlechterdifferenz und Geschlechterverhältnis wurden als Teil einer der Gesellschaft voraus und zugrunde liegenden Naturbasis und damit zugleich als menschlichem Zugriff und gesellschaftlichem Handeln entzogen betrachtet. Die so behauptete Unveränderlichkeit und ‚Natürlichkeit‘ der bestehenden Geschlechterordnung stellte über weite Strecken der abendländischen Geschichte ein mächtiges Instrument zur Sicherung der Vorherrschaft des Mannes dar.

Demgegenüber hat die neuere feministische Theorie die gesellschaftliche Dimension in den Vordergrund gerückt. Sie begriff die Kategorie Geschlecht nicht mehr nur als Teil der Naturordnung, sondern als Teil der Gesellschaftsordnung. Dieser bedeutsame und folgenreiche Schritt hat in der Unterscheidung zwischen biologischem Geschlecht (*sex*) und sozialem Geschlecht (*gender*) auch einen terminologischen Niederschlag gefunden. Der feministische Ansatz hat sichtbar gemacht, wie stark Geschlechtsidentität und Geschlechterdifferenz durch gesellschaftliche Parameter, insbesondere durch rechtliche, ökonomische, politische, pädagogische Strukturen definiert werden. Er hat die Rolle der Kategorie Geschlecht für die Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse herausgestellt: In negativer Hinsicht wurde der gesellschaftliche und politische Charakter der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung aufgezeigt, so dass das Geschlechterverhältnis überhaupt erst als Herrschaftsverhältnis identifiziert werden konnte und nicht länger als gott- oder naturgegebenes Fatum hingenommen werden musste. In positiver Hinsicht hat der feministische Ansatz den Anteil und die Leistung von Frauen für den Bestand und das Funktionieren des Gemeinwesens zum Vorschein gebracht. In weiterer Folge davon wurde die historische Veränderbarkeit, die Offenheit des Geschlechterverhältnisses für gesellschaftliche und politische Willensbildung, Entscheidung und Handlung behauptet. Zusammenfassend gesagt: der feministische Ansatz hat die Geschlechterordnung als integralen Teil der Gesellschaftsordnung entdeckt.

Trotz des großen Fortschritts, den die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* gegenüber der her-

kömmlichen ausschließlichen Zuordnung von Fragen der Geschlechtsidentität, der Geschlechterdifferenz und des Geschlechterverhältnisses an die Ordnung der Natur darstellte, ist sie bald – und zwar innerhalb der feministischen Diskussion selbst – auf Kritik gestoßen. Es erscheint problematisch, dass in der Differenzierung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht der alte Dualismus von Natur und Gesellschaft und damit die Scheidelinie zwischen vermeintlich Vorgegebenem und Gemachtem, Unveränderbarem und Veränderbarem erhalten bleibt bzw. fortgeschrieben wird. Zwar wird *sex* zugunsten von *gender* in den Hintergrund gerückt; Natur bleibt aber in eben diesem Hintergrund bzw. als Hintergrund, als stummes Substrat, präsent. Auf diese Weise wird die Frage nach der Naturbasis der Gesellschaft lediglich aus dem Gegenstandsbereich feministischer Gesellschaftstheorie ausgeblendet; sie wird tabuisiert, statt thematisiert zu werden. Mit dieser Haltung bleibt die feministische Theorie der Tradition des abendländischen politischen Denkens, das auf einer solchen Trennung von Natur und Gesellschaft beruht, noch immer allzu eng verhaftet.

Nun hat aber gerade die neuere feministische Forschung und Kritik in vielen verschiedenen Kontexten zeigen können, in welchem hohem Maß auch die Natur des Menschen, der Körper, die Triebe, Affekte, Gefühle, die Funktionen von Sexualität und Reproduktion usw. gesellschaftlich produziert und konstituiert sind. Nicht zuletzt durch die in der Gegenwart dramatisch gewachsene und weiter zunehmende instrumentelle Verfügungsmacht des Menschen über die innere und äußere Natur erscheint die Vorstellung einer voraus und zugrunde liegenden Naturbasis immer deutlicher als die Fiktion bzw. Ideologie, die sie seit jeher gewesen ist. Mit anderen Worten: Die Differenzierung zwischen sozialem und biologischem Geschlecht wird inzwischen durch die Einsicht überholt, dass auch das biologische Geschlecht eine gesellschaftliche Konstruktion darstellt: „sex ... [has] been gender all along“ (Butler 1990:8).

Wörtlich genommen ist diese Formulierung allerdings ebenso falsch, wie sie richtig ist. Richtig ist sie insofern, als sie den Konstrukt- und Effektcharakter von Geschlecht(*snatur*) mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. Falsch ist sie bzw. wäre oder würde sie unter der Voraussetzung, dass sie die Konstruktion von Geschlecht(*snatur*) nach dem Modell von *gender* denken will. Denn erstens meint der Begriff *gender* ja eben gerade jene Art von sozialer Konstruktion, die durch den Ausschluss von bzw. den Gegensatz zur Natur definiert ist – wodurch die leidige Rückfrage nach Funktion und Bedeutung des stummen Substrats Körper resp. Natur immer wieder neu nahegelegt, ja geradezu herausgefordert wird. Indem *gender* als Gegenbegriff zu *sex* konzipiert war, bleibt die Spur dieser Entgegensetzung auch dann präsent, wenn dieser Gegensatz bestritten wird. Er ist gewissermaßen dem Begriff *gender* selbst



inhärent. Abgesehen von diesem logischen und semantischen Problem ist tatsächlich auch nicht einsehbar, wie der Effekt Natur als jenseits der Gesellschaft liegendem Substrat durch die im engeren Sinne sozialen Kategorien wie Recht, Ökonomie, Politik usw. erzeugt werden sollte. Nicht in diesem engeren Sinne ist Natur ein gesellschaftliches Konstrukt.

Um die richtige Einsicht der jüngeren feministischen Theorie in den Konstruktcharakter von (Geschlechts-)identität und -differenz tatsächlich fruchtbar werden zu lassen, ist eine Klärung d.h. eine angemessenere und präzisere Neu-Fassung des Konzepts von *Konstruktion* notwendig. Es geht um einen Begriff von Konstruktion, der an der Natur-Kultur-Schwelle nicht stehen bleibt und scheitert, sondern eben diese Schwelle reflektiert. Einem solchen Begriff nähern wir uns, wenn die Idee der *sozialen* Konstruktion um die der *kulturellen* oder *symbolischen* Konstruktion ergänzt und erweitert wird. Selbstverständlich gehört auch die symbolische Ordnung zur Gesellschaft, aber in einem anderen Sinne als jene Bereiche, die gewöhnlich als Determinanten sozialer Konstruktion benannt werden. In der Folge des Perspektivenwechsels zur dritten Dimension der Kategorie Geschlecht rücken andere Diskurse und Disziplinen ins Zentrum des Interesses: Zum Gegenstandsbereich der kulturellen oder symbolischen Konstruktion gehören die Denk-, Wissens-, Bedeutungs- und Darstellungssysteme, d.h. Mythologie und Logik, Religion und Philosophie, Sprache und Bild (Kunst, Literatur usw.) – also genau jene Bereiche, die aus einer an den Kategorien Recht, Ökonomie, Politik orientierten Konzeption von sozialer Konstruktion im engeren Sinne nicht oder wenigstens nicht zentral vor den Blick gebracht werden. Es sind jene Bereiche, die aus einer auf das Soziale zentrierten Perspektive als „Überbau“ aufgefasst wurden. Aus der erweiterten Perspektive der Kulturbildung erscheinen sie hingegen eher als „Basis“. Hier soll kein Vor- oder Nachrangverhältnis zwischen Basis und Überbau behauptet werden; zum Verstehen und Erklären der Kategorie Geschlecht sind alle genannten Bereiche relevant.

Was hier als Perspektivenerweiterung von der sozialen Konstruktion (wie sie dem *gender*-Begriff entsprach) zur kulturellen/symbolischen Konstruktion (die *gender* und *sex* umfasst) beschrieben wird, hat Julia Kristeva als Paradigmenwechsel zwischen der Perspektive des neunzehnten zu der des zwanzigsten Jahrhunderts aufgefasst. Diesen Vorgang bringt sie mit dem In-den-Vordergrund-Treten der Fragen der Geschlechterordnung bzw. mit dem Aufstieg des Feminismus in Verbindung. Als „symbolischen Nenner“ bezeichnet sie, was hier kulturelle oder symbolische Konstruktion genannt wird: „... der gemeinsame symbolische Nenner betrifft nicht die Antworten, die ... Menschengruppen auf die Probleme der Produktion materieller Güter gefunden haben (Domäne der Ökonomie und der aus ihr folgenden zwischenmenschlichen Beziehungen, der Politik), sondern die Antwort auf die Probleme der Re-Produktion,

des Überlebens der Gattung, des Lebens und des Todes, des Körpers, des Geschlechts, des Symbols“ (Kristeva 1994:227).

Die Kategorie Geschlecht erhält auf diese Weise drei Dimensionen und wird dadurch erst „plastisch“. Der Dualismus von *sex* und *gender*, dem der altüberlieferte Dualismus von Natur und Gesellschaft zugrunde lag, wird in einer und durch eine dritte Dimension aufgehoben. In der dreigliedrigen Struktur sind *sex* und *gender* als soziales Geschlecht und individuelles Körper-Geschlecht gleichermaßen bewahrt; sie werden beide aus dem symbolischen Geschlecht abgeleitet. Entgegen der traditionell geläufigen Auffassung, dass das biologische Geschlecht die Grundlage darstellt, aus deren Gegebenheiten sich die sozialen Rollen ableiten lassen, die dann schließlich auch in der symbolischen Dimension der Denk-, Sprach- und Bildwelten repräsentiert werden, verhält es sich umgekehrt. Den Ausgangspunkt bildet die symbolische Ordnung der Kultur; von ihr her bestimmen sich in weiterer Folge die sozialen Funktionen, die sich zuletzt in die individuellen Körper einschreiben.

In ihrer Definition der Geschlechterordnung hat Sandra Harding das so beschrieben: „Gendered social life is produced through three distinct processes: it is the result of assigning dualistic gender metaphors to various perceived dichotomies that rarely have anything to do with sex differences; it is the consequence of appealing to these gender dualisms to organize social activity, of dividing necessary social activities between different groups of humans; it is a form of socially constructed individual identity ... I shall be referring to these three aspects of gender as gender symbolism (or, borrowing a term from anthropology, 'gender totemism'), gender structure (or the division of labour by gender) and individual gender. The referents for all three meanings of masculinity and femininity differ from culture to culture, though within any culture, the three forms of gender are related to each other“ (Harding 1986:17f)<sup>1</sup>.

Erst in dieser Dreidimensionalität der symbolischen, sozialen und psycho-physischen Ebene lässt sich die Kategorie Geschlecht vollständig erfassen und analysieren. Anders gesagt, der Erkenntnis des neueren Feminismus – „sex has been gender all along“ – kann nur dann Rechnung getragen werden, wenn die symbolische Dimension einbezogen wird. Denn die Arten und Weisen, wie eine Gesellschaft ihr Konzept von Natur und in der Folge ihr Verhältnis zur Natur konstruiert, wird in erster Linie durch ihre *Kulturordnung* bestimmt: „Culture can be defined as those social practices whose prime aim is signification, i.e. the production of sense ... for the world we live in. Culture is the social level in which those images of the world and definitions of reality are produced which can be ideologically mobilized to legitimate the existing order of relations of domination and subordination between both classes and sexes“ (Pollock 1992:28). In der Folge hat sich in der feministischen

Forschung der letzten Jahre immer klarer die Einsicht durchgesetzt, die Elizabeth Grosz so formuliert hat: „... not only must social practices be subjected to feminist critique and reorganization, but also the very structures of representation, meaning, and knowledge must be subjected to a thoroughgoing transformation of their patriarchal alignments“ (Grosz 1990:340).

Zu den wichtigsten Strukturen der symbolischen Ordnung und daher zu den zentralen Objekten feministischer Kritik gehört die „große Serie binärer Oppositionen – Körper-Seele, Fleisch-Geist, Instinkt-Vernunft, Triebe-Bewußtsein“ (Foucault 1983:98), deren Ausgangspunkt die Scheidung von Gesellschaft/Kultur und Natur bildet. Die Figur des Dualismus hat unmittelbar hierarchische und herrschaftliche Implikationen, da regelmäßig zwischen dem einen und dem anderen Pol der binären Opposition ein Verhältnis von Affirmation und Negation, von Benennung und Markierung hergestellt wird, das Vorrang und Nachrang bedeutet. Die Privilegierung der Oberseite und die Herabsetzung der Unterseite eines gegebenen Dualismus ist das sich durchhaltende, außerordentlich stabile Grundmuster jeglicher Dualismusbildung.

Die neuere feministische Forschung hat ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass die Relation Weiblichkeit-Männlichkeit demselben Muster folgt und sich insbesondere dem Dualismus von Gesellschaft/Kultur und Natur anschließt, der sich in der Moderne in die Aufteilung des gesellschaftlichen Raumes in die dem Mann zugeordneten Dimensionen des Öffentlichen und den der Frau zugeordneten Dimensionen des Privaten übersetzt. Die Erkenntnis, dass das Dualismensystem „... an unacknowledged and camouflaged sexual distinction at the very heart of philosophy“ (Braidotti 1991:193) darstellt, ist zurecht als „Quantensprung“ in der Entwicklung feministischer Theoriebildung bezeichnet worden (Gatens 1991:92), weil auf diese Weise die Spur des Geschlechts bzw. die Präsenz der Geschlechterordnung in den Grundbegriffen des abendländischen Denkens aufgewiesen werden kann. Umgekehrt korrespondieren die Mechanismen der Hierarchiebildung, wie sie die Denkfigur des Dualismus kennzeichnen, gerade mit den Strukturen des Geschlechterverhältnisses auf verblüffend präzise Weise. Die Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit und die Konstruktion von Ober- und Unterseite des Dualismenpaares, von „Einem“ und „Anderem“, verlaufen ganz analog. Mit anderen Worten: Die Struktur des Dualismus prägt die Konstruktion der Geschlechterordnung, so wie sich umgekehrt das Geschlechterverhältnis im Konzept des Dualismus widerspiegelt.

In der feministischen Auseinandersetzung mit diesem Themenkomplex wird allerdings irrtümlicherweise oft der Eindruck erweckt, als ob erst das moderne westliche Denken durch dualistische Strukturen beherrscht werde. Tatsächlich geht die Dominanz dualistischer

Vorstellungen bis in die Anfänge des abendländischen Denkens zurück. In der sogenannten Pythagoreischen Kategorientafel werden zehn Oppositionen genannt, unter ihnen auch „das Weibliche“ und „das Männliche“, das somit als eines der ältesten und fundamentalsten Dualismenpaare gelten kann. Solche binären Oppositionen gehören nicht allein der Philosophie an, sondern sie reichen noch weiter zurück in mythologische und religiöse Vorstellungswelten (das Heilige – das Profane). Die Erforschung der Gesetzmäßigkeiten dieser Struktur und besonders ihrer Geschichte gerade im Hinblick auf Unterschiede zwischen traditionaler und moderner Dualismusbildung gehört zu den Desideraten feministischer Forschung. Ungeachtet vieler noch offener Fragen, lässt sich zusammenfassend feststellen, dass in der kulturellen Dimension, durch die Analyse der symbolischen Ordnung und besonders durch die Reflexion der parallelen Konstruktionen von Natur und Gesellschaft, Körper und Geist, Weiblichkeit und Männlichkeit, durchschaubar gemacht werden kann, wie die Trennungen konstituiert sind, welche der sozialen Dimension vorausliegen, die sie prägen und denen auch die Unterscheidung von *sex* und *gender* noch immer aufsitzt.



Die Wende zur Kultur, die die feministische Theorie im letzten Jahrzehnt vollzogen hat, muss in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Sie steht im Kontext eines wieder erwachten und neu formulierten Interesses an Kultur sowohl in theoretischer als auch in praktisch-politischer Hinsicht: In praktisch-politischer Hinsicht verschiebt sich in der jüngeren Entwicklung verschiedener neuer sozialer Bewegungen der Akzent von der klassischen Sozialbewegung zur Kulturbewegung; der Weg führt vom Anliegen der Durchsetzung von Interessen zur Forderung nach Anerkennung von Identität unter dem Titel Identitätspolitik (vgl. Klinger 1997). Theoretisch schlägt sich diese Entwicklung in den neuerdings in den Mittelpunkt rückenden *cultural studies* bzw. in der Wieder-/Neu-Entdeckung der Kulturwissenschaften nieder.

Den Problemstellungen und Zielsetzungen von Frauenbewegung und Feminismus kommt die Wende zur Kultur in besonderer Weise entgegen.<sup>2</sup> Erstens insofern, als gerade die Frauenbewegung sich in den klassischen Kategorien moderner Politik und Gesellschaft (wie z.B. Partei oder Klasse) – trotz durchaus in diese Richtung unternommener Anstrengungen – nie ganz wiederfinden konnte, sondern nicht zuletzt aufgrund der besonderen Affinität der Kategorie Geschlecht zur Dimension Natur seit jeher „quer“ lag zu Begriffen von Politik und Gesellschaft, die sich von Natur prinzipiell abgrenzen. Zweitens sind gerade die Strukturen der Kategorie Geschlecht ganz besonders tief in die Fundamente der Kultur eingelassen, von den körperlichen Praktiken und

alltäglichen Konventionen, über die Sprache, die Bilder, die Traditionen bis hin zu den Mythen, den Denk- und Glaubenssystemen. Wenn die Geschlechterverhältnisse einer nachhaltigen und vor allem einer auf tiefgreifende Veränderung zielenden Analyse unterzogen werden sollen, dann muss die Dimension der Kultur in all ihren Erscheinungsformen und Ebenen ausgelotet werden.

Gleichwohl hat die Wende feministischer Theorie und Praxis zur Kultur auch Probleme mit sich gebracht und entsprechende Besorgnisse hervorgerufen. Diese richten sich vor allem auf eine tatsächlich unübersehbare Tendenz zur Entpolitisierung. Mit einer zunehmenden Vertiefung des Wissens und einer Erhöhung des Reflexionsniveaus geht auch eine Art „Akademisierung“ des Feminismus mit negativen Begleiterscheinungen einher. Mit der Wende zur Kultur ist eine gewisse Tendenz zur Abwanderung verbunden – nicht nur von den Foren unmittelbaren politischen und gesellschaftlichen Engagements in die Hochschulen, sondern darüber hinaus vollzieht sich auch noch einmal innerhalb des akademischen Betriebs ein Umzug von den Gesellschaftswissenschaften in die Literaturdepartments. Obwohl die Wendung zur Kultur im Wesentlichen folgerichtig und notwendig erscheint und zwar gerade auch mit Blick auf eine Modifikation und Erweiterung des Politikbegriffs, wie er aus einer feministischen Perspektive schon lange und mit vollem Recht gefordert wurde, liegen hier einige ungelöste Probleme. Tatsächlich ist das Verhältnis zwischen Sozial- und Kulturdimension ungeklärt. Die Fragen, die sich in der Dimension der Gesellschaft stellen, die durch die Wendung zur Kultur in den Hintergrund gerückt wurde, haben sich damit doch keineswegs erledigt, die herkömmlichen ökonomischen, rechtlichen, sozialen und politischen Probleme sind drängender denn je. Sehr souverän erscheint der Kultur-Ansatz in seiner Kritik an einer Position, die die Probleme gesellschaftlicher Ungleichheit und Ungerechtigkeit auf Fragen der Ökonomie, des Rechts, der politischen Verhältnisse und Strukturen reduziert; unbestreitbar ist, dass diese Probleme immer auch eine kulturelle Dimension haben, ja dass manche dieser Probleme, wie z.B. die Hierarchie in der Geschlechterordnung, sogar überwiegend in dieser kulturellen Dimension angesiedelt sind. Der Skandal besteht nun freilich darin, dass aus diesem erweiterten Wissen und vertieften Bewusstsein so gut wie kein Gewinn für die Bewältigung der in Rede stehenden Probleme gezogen werden zu können scheint. Die sozialen Gegensätze und Hierarchien herkömmlicher Art sind nicht etwa nur nicht verschwunden, sondern sie verschärfen sich in der Gegenwart noch weiter. Die Diskrepanzen sind so evident, dass wenigstens das Desiderat erkannt wird, „to connect a cultural politics of identity and difference to a social politics of justice and equality“ (Fraser 1997: 186). Die Tatsache, dass, „... there is a need to theorise the relationship between the social and the cultural“ (Lury 1995:40) wird zugegeben, aber

wie das tatsächlich gehen soll in Anbetracht der ganz unterschiedlichen Strukturierungen und Orientierungen der verschiedenen Ebenen ist – soweit ich sehen kann – eine immer noch offene Frage.

Dessen ungeachtet scheint die Wende zur Kultur in der feministischen Theorie aus einem weiteren als den bisher genannten Gründen unausweichlich zu sein. Denn es geht nicht nur um die Notwendigkeit, zu erforschen und zu verstehen, wie die symbolische Ordnung in der abendländischen Geschichte funktioniert hat, sondern es geht um die Möglichkeit ihrer Veränderung in Gegenwart und Zukunft. Und aus dieser Perspektive stellen sich die Fragen der Dimension der Kultur mit neuer, nie zuvor dagewesener Dringlichkeit. Grundsätzlich trifft es zu, dass die „Umwälzungsgeschwindigkeit“ der symbolischen Dimension ungleich langsamer ist als die anderer Bereiche, d.h. dass sich technologische, rechtliche, politische, ökonomische oder soziale Veränderungen ungleich rascher vollziehen als Umstrukturierungen in den Denk-, Sprach-, Bild- und Bedeutungssystemen. Dennoch haben auch hier immer Veränderungsprozesse stattgefunden und zwar durchaus in Korrespondenz mit (ausdrücklich sei betont: nicht in einseitiger Abhängigkeit von) Wandlungsprozessen auf anderen Wirklichkeitsebenen. Der Modernisierungsschub, den die Gesellschaft derzeit erlebt, betrifft nun zentral eben jene Dimensionen der Kultur, die von den früheren Phasen von Modernisierung (aufgrund ihrer geringeren Entwicklungsgeschwindigkeit) weitgehend verschont geblieben waren und daher sogar als die einzig verbleibenden festen Fundamente der Flut von Innovation zu widerstehen schienen.<sup>3</sup> Die dritte industrielle Revolution betrifft die Kommunikationsstrukturen, die Bildwelten und Bedeutungssysteme, die Fragen der Reproduktion der Gattung, der Grenzen von Leben und Tod nicht mehr bloß am Rande, sondern hat eben hier ihr Epizentrum. Die Prozesse der Technologisierung und Ökonomisierung, die die westlichen Industrienationen im Verlauf der letzten Jahrzehnte erleben, verändern in Gestalt der vielfältigen neuen Kommunikationstechnologien den Begriff von Kultur, ihre Entstehungs- und Existenzbedingungen genauso grundlegend, wie die Reproduktions- und Gentechnologien den gesellschaftlichen Zugriff auf Natur – und zwar namentlich auf die eigene, die menschliche Natur – revolutionieren. Es treten damit jene Elemente von Identität, die dem Individuum entweder als angeboren erschienen oder in die es hineingeboren war, einen entscheidenden Schritt weiter in den Bereich des gesellschaftlich Machbaren und Manipulierbaren. Kulturelle und natürliche Identität hören auf, als unverrückbare und unverfügbare Gegebenheiten gelten zu können. Sie werden tendenziell zunehmend zu Gegenständen von Willensbildung, Entscheidungsfindung und Handlungsfreiheit – ebenso wie von Handlungsbedarf. Die Kluft zwischen Kultur und Politik, zwischen Natur und Gesellschaft ebnet sich ein.



Es gibt eine Reihe von Anzeichen dafür, dass die überlieferten Dualismen im Zuge dieser Umwälzungen ihre Bedeutung verlieren (können). In den verschiedensten thematischen Zusammenhängen sprechen die unterschiedlichsten AutorInnen, sei es zustimmend oder skeptisch, solche Vermutungen aus: „Those binary cuts which organized social perception and which represented the domination of the cultural over the natural code are now blurred or rejected outright“ (Steiner 1971:81). „The dichotomies between mind and body, animal and human, organism and machine, public and private, nature and culture, men and women, primitive and civilized are all in question ideologically ...“; es verschwimmen die Grenzen zwischen „tool and myth, instrument and concept, base and superstructure ... material and ideal“ (Haraway 1989:188, 189). „The other of our society is ... no longer Nature at all, as it was in precapitalist societies, but something else which we must now identify“ (Jame-son 1991:35). „The list of modernist distinctions that are now considered blurred and flattened is fairly endless: high culture/mass culture, truth/fiction, mind/body, science/art, culture/society, art/every day life, dominant culture/subculture. The list generally also includes standard social structural distinctions such as class, gender and ‚race‘ or ethnicity“ (Slater 1997:195 f).

Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist die Überlegung, ob nicht auch die politische Organisation das dualistische Denken, und zwar in erster Linie den Dualismus von innen und außen, hinter sich zu lassen beginnt, wenn sie sich auf Weltmaßstab ausdehnt. Nähern wir uns, wenn wir über den Nationalstaat hinausdenken, nicht zwangsläufig dem Gedanken universaler Inklusion an? „Von staatlich organisierten Gemeinschaften unterscheidet sich jede Weltorganisation durch die Bedingung vollständiger Inklusion – sie kann niemanden ausschließen, weil sie keine sozialen Grenzen zwischen Innen und Außen erlaubt. Eine politische Gemeinschaft muß ..., wenn sie sich als eine demokratische versteht, Mitglieder von Nicht-Mitgliedern unterscheiden können ... Auch wenn sich eine solche Gemeinschaft nach den universalistischen Grundsätzen eines demokratischen Verfassungsstaates konstituiert, bildet sie eine kollektive Identität in einer Weise aus, dass sie diese Prinzipien im Lichte ihrer Geschichte und im Kontext ihrer Lebensform (die niemals inklusiv, sondern immer hierarchisch und exkludierend waren C.K.) auslegt und implementiert. Dieses ethisch-politische Selbstverständnis der Bürger eines demokratischen Gemeinwesens fehlt der Gemeinschaft der Weltbürger“ (Habermas 1998:161f). Umgekehrt überlegt: ist vielleicht der Widerstand so groß oder die Überzeugung, dass eine bewusst gestaltete und solidarische globale Weltordnung unmöglich sei, so verbreitet, weil das die Aufgabe tief eingewurzelter Denkmuster, des Dualismus von Inklusion und Exklusion, innen und außen zur Folge hätte?

Allerdings ist die Frage offen, ob die im Gang befindli-

chen Veränderungen die tradierte symbolische Ordnung einschließlich ihrer hierarchisierenden und herrschaftlichen Strukturen restlos beseitigen können oder ob sich die alten Strukturen in lediglich mehr oder weniger veränderter Form durchhalten werden. Und selbst dann, wenn die Frage nach dem restlosen Untergang der tradierten symbolischen Ordnung in vollem Umfang zu bejahen wäre, bliebe immer noch offen, ob das tatsächlich den Übergang in ein Stadium vollkommener Freiheit bedeuten würde oder ob sich nicht vielmehr eine neue Ordnung mit anderen, vielleicht noch ganz ungeahnten Zwängen und Hierarchien etablieren könnte.

Die Karten werden derzeit neu gemischt; der Einsatz ist hoch; der Ausgang des Spiels ungewiss; die Gewinnchancen sind groß, die Risiken sind es auch. Der feministische Ansatz ist ein Beitrag zum „*knowing the difference*“.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Harding's Formulierung legt nahe, dass es zwischen verschiedenen Kulturen Differenzen lediglich in der konkreten Ausgestaltung der drei Ebenen gebe, während sie davon ausgeht, dass die drei Formen oder Dimensionen von Geschlecht strukturell kulturinvariant in jeder Kultur anzutreffen seien: „... within any culture the three forms of gender are related to each other“. Dagegen würde ich vermuten, dass auch die Struktur der drei Ebenen als solche als historisch und kulturell variabel anzusehen ist. Von einer vollständigen Dreigliedrigkeit der kulturellen, sozialen und individuellen Dimension kann m.E. nur im Hinblick auf ausdifferenzierte, also moderne Gesellschaftsformen ausgegangen werden. Im Hinblick auf andere Gesellschaftsformationen bleibt die Unterscheidung von drei Dimensionen zwar als heuristisches Prinzip in Kraft; es sollte jedoch bezüglich traditionaler Gesellschaften von einer Dominanz der kulturellen Dimension ausgegangen werden.
- <sup>2</sup> Was nicht unbedingt heisst, dass die neu entstehenden cultural studies/Kulturwissenschaften von Anfang an ein entsprechendes bzw. auch nur annähernd angemessenes Interesse an der Kategorie Geschlecht oder an den Ergebnissen feministischer Theorie und Forschung an den Tag gelegt hätten; vgl. Lutter/Reisenleitner 1998:108f.
- <sup>3</sup> Rita Felski kontrastiert das traditionelle und das Verständnis von Kultur wie folgt: „Culture was the relatively stable symbolic system through which individuals were socialized and integrated into their respective worlds. By contrast, contemporary scholars often view culture as a much more unstable affair. It is a loose-knit ensemble of interconnected yet divergent behaviors, perceptions, and ways of life ...“ (Felski 2000:56).

## LITERATUR

- R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge/Oxford 1991.
- J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York 1990.
- R. FELSKI, *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*. New York 2000.
- M. FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M. 1983.
- N. FRASER, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the ‚postsocialist‘ Condition*. New York/London 1997.
- M. GATENS, *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge/Oxford 1991.
- E. GROSZ, *A Note on Essentialism and Difference*. In: *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. Ed. by Sneja Gunew. London/New York 1990.
- J. HABERMAS, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a. M. 1998.
- D. HARAWAY, *A Manifesto for Cyborgs*. In: *Coming to Terms. Feminism, Theory, Politics*. Ed. by Elizabeth Weed. London/London 1989.
- S. HARDING, *The Science Question in Feminism*. Ithaca/London 1986.
- F. JAMESON, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham 1991.
- C. KLINGER, *Die Politik der Bewegung zwischen Gesellschaft und Natur*. In: *Transit. Europäische Revue 14: Demokratische Politik: Die Agenda der Zukunft*. 1997, 39–52.
- J. KRISTEVA, *Die Zeit der Frauen*, in: Dies., *Die neuen Leiden der Seele*. Hamburg 1994: Junius. Der Text wurde zuerst publiziert: *Le Temps des femmes*. In: 34/44: *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents* 5/1979.
- C. LURY, *The Rights and Wrongs of Culture: Issues of Theory and Methodology*. In: *Feminist Cultural Theory: Process and Production*. Ed. by Beverley Skeggs. Manchester 1995.
- Ch. LUTTER/M. REISENLEITNER, *Cultural Studies. Eine Einführung*. Wien 1998.
- G. POLLOCK, *Vision, Voice and Power: Feminist Art History and Marxism*, in: *Art in Modern Culture. An Anthology of Critical Texts*. Ed. by Francis Frascina/Jonathan Harris. New York 1992.
- D. SLATER, *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge/Oxford 1997.
- G. STEINER, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. New Haven 1971.

Birgit Wagner

## Kultur, Geschlecht, Erzählen

*To write is to find my own voice, that of the teller where narrativity is stronger than truth.*  
Lidia Curti

Dies ist der Beitrag einer Literaturwissenschaftlerin. Ich werde argumentieren, auf welche Weise formale (post/strukturalistische) Texttheorien für Kulturwissenschaften allgemein und für eine feministische Kulturwissenschaft im Speziellen genützt werden können. Damit situiere ich mich sozusagen diesseits des *cultural turn*: allerdings mit der Einschränkung, dass es bewusst zu halten gilt, dass nicht alle Problemstellungen der Geschichtswissenschaft – und in diesem Heft geht es zunächst um die Geschichtswissenschaft – kulturwissenschaftlich gelöst werden können (obwohl die allermeisten durch die Berücksichtigung einer kulturwissenschaftlichen Perspektive komplexere Antworten erzielen können).

Texttheorien beziehen sich primär (nicht ausschließ-

lich) auf schriftliche Texte, eine Quellensorte, die für die Historiographie gewiss zentral ist. Sie beziehen sich auch auf die Textproduktionen der Wissenschaft selbst. Um zu zeigen, inwiefern Texttheorien außerhalb der Textwissenschaften im engeren Sinn (Literaturwissenschaft und Sprachwissenschaft) fruchtbar werden können, werde ich in drei Schritten vorgehen: 1. Wie Geschichten beginnen, 2. Erzähltheorie als Instrument der Kulturanalyse, 3. Feministische Erzähltheorie.

### 1. Wie Geschichten beginnen

Alle Geschichten nehmen notwendig einen Anfang, doch keine beginnt ‚unschuldig‘: jeder Erzählbeginn setzt einen Rahmen, der das Verstehen der Geschichte steuert, indem er eine Struktur vorgibt und gewissen Stimmen – zum Beispiel der Stimme des Erzählers – Autorität verleiht, andere Stimmen hingegen gar nicht zu Wort kommen lässt oder ihre Autorität relativiert. Dafür zunächst Beispiele:

Beispiel A: Nach der Beendigung des Bürgerkriegs durch den Sieg des Oktavianus Augustus nahm das junge römische Imperium die Expansionspolitik der Republik auf. Man dachte daran, die Grenzen vom Rhein zur Elbe, vom Südsaum der Alpen über das Donauland zu den Sudeten und ins Marchtal vorzuschieben. Die Verwirklichung dieses großangelegten Plans gelang nur zum Teil.

Erich Zöllner (1974),  
Beginn des Abschnitts *Österreich in der Römerzeit*, 25

In diesem Text spricht ein Erzähler, der in traditionell- auktorialer Erzählhaltung (vgl. Stanzel 1979), allerdings ohne selbst als Ich in Erscheinung zu treten, ‚Ereignisse‘ (eine politische Entscheidung) im Erzähltempus Präteritum referiert. Wer sind die Akteure, die als Subjekte diese Ereignisse in Gang setzen? „Das junge römische Imperium“, später „man“: abstrakte Handlungssubjekte, die von den LeserInnen mit Inhalt aufgefüllt werden müssen, also etwa: Augustus, seine Berater, seine Heerführer, eine Gruppe rational-imperialistisch denkender und planender Männer. Dass es die gab und dass sie der (alleinige) Motor der erzählten Geschichte waren, legt nicht nur die Auswahl der Ereignisse (der Erzählinhalt), sondern bereits die Erzählform nahe. Diese belässt auch die abstrakten Handlungssubjekte so unbestimmt, dass an ihnen historische Verantwortung nicht festgemacht werden kann: ihre ‚Aktionen‘ (hier: Entscheidungen) scheinen das Fatum selbst zu sein. Im dritten Satz des Textes spricht der Erzähler in einem viel direkteren Sinn als bisher, er spricht gewissermaßen im eigenen Namen, er kommentiert: „Die Verwirklichung dieses großangelegten Plans gelang nur zum Teil.“ Ein auktorialer Erzähler – einer, der die Welt des Erzählten regiert und über Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen Bescheid weiß – gibt Wertungen ab („großangelegter Plan“) und macht eine erzählerische Prolepse (eine Vorausdeutung, vgl. Genette 1972): „gelang nur zum Teil“. Als auktorialer Erzähler suggeriert er der Leserschaft seine eigene diskursive Autorität, sein Verfügen über das, was er sagen (erzählen) wird. Es ist dies eine Autorität, die in langer und nicht nur historiographischer Text-Tradition vornehmlich männlich konnotierten Erzählern zugeschrieben wird – und die ihre diskursiven Voraussetzungen auf solche Weise fortschreibt.

Beispiel B: Am Anfang war Caesar. Am Anfang war Vercingetorix. Am Anfang war Chlodwig. Am Anfang war Karl der Große. Am Anfang war die Jungfrau von Orléans ... Jeder dieser Sätze hat einmal Gültigkeit beansprucht oder beansprucht sie noch. In den meisten Fällen bediente man sich ihrer, um die Geschichte Frankreichs bzw. der französischen Nation möglichst früh ansetzen zu lassen, um Integrationseffekte zu erzielen. Die Mehrzahl solcher Sätze ist sowohl falsch als auch wahr.

Wolfgang Schmale (2000), Abschnitt *Kulturelle Ursprünge und fundamentale Integrationsprozesse von den Anfängen bis zu Heinrich IV.*, 20.

In welcher Weise wird hier anders erzählt? Dieser Autor verwirft die Möglichkeit der singulären Erzählerstimme, indem er Vielstimmigkeit im Modus des (Pseudo-)Zitats inszeniert. „Am Anfang war Caesar“ zitiert vorgeblich ein nicht näher ausgewiesenes Geschichtswerk, verweist aber intertextuell auf den Text der Genesis, den Erzähl-

beginn der abendländischen Tradition schlechthin, und lässt anklingen, dass die ‚Akteure‘ jedes ‚Anfangs‘ immer gottgleich imaginiert werden. Darauf folgen weitere (Pseudo-) Zitate, die durch ihre serielle Montage suggerieren, dass jede Geschichte ‚irgendwie‘ beginnen muss und dass dieser Beginn immer das Ergebnis einer Setzung, einer Konstruktion ist (wobei mir der Zweifel gestattet sei, ob je eine Geschichte Frankreichs mit der Jungfrau von Orléans begonnen hat – die einzige traditionsmächtige Geschichte, an deren Anfang eine Frau steht, scheint mir die Geschichte der Sünde zu sein). Die intertextuelle Vielstimmigkeit des von Schmale gewählten Erzählbeginns attestiert die selbstreflexive Erzählhaltung dieses Autors und beansprucht narratologisch für den Erzähler nicht die selbe Autorität wie die Erzählerstimme in Zöllners Text. Die LeserInnen werden die Erzählerstimme des Textes im gleichen Ausmaß relativieren wie die zitierten Stimmen. Gleichwohl gibt auch dieser Erzähler Kommentare ab („jede dieser Geschichten hatte einmal Gültigkeit“), verwendet abstrakte Subjekte („man bediente sich ihrer“), und fällt Urteile über die Glaubwürdigkeit der zitierten Stimmen („sowohl falsch als auch wahr“). Jedenfalls sät er Zweifel daran, ob man diskursive Effekte wie den ‚Beginn‘ einer Geschichte und seinen (traditionell männlichen) Akteur für bare Münze nehmen soll, ein Zweifel, der unter anderem über die Form des Erzählens transportiert wird.

Beispiel C: Eines der ältesten Bildnisse einer europäischen Frau ist ein geschnitzter elfenbeinener Kopf, der in Dolní Věstonice in der heutigen Tschechoslowakei gefunden wurde. Das kleine Schnitzwerk, das ungefähr in das 26. Jahrtausend vor Christus datiert wurde, zeigt ein weibliches Gesicht unter zusammengeknötetem Haar. Die Gesichtszüge der Frau sind zart und eigentümlich; es handelt sich um ein Porträt. Brauen und Mund der Frau sind links etwas verzogen, und ihre Nase hat am Ende einen leichten Höcker. Dieser Kopf ist einzigartig unter den vielen Kleinplastiken, Werkzeugen und Knochen ...

Bonnie S. Anderson/ Judith P. Zinser (1995), Abschnitt *Verschüttete Spuren – die Frage nach den Ursprüngen*, 25.

Dieser Text beginnt mit einer Mikro-Erzählung und einer Feststellung („ein Frauen-Bildnis wurde gefunden“, „es ist eines der ältesten unter den erhaltenen“). Darauf folgt eine relativ ausführliche Beschreibung im Präsens, die wieder mit einer Feststellung endet („dieser Kopf ist einzigartig“). Der Text enthält auch ein Indiz über seine eigene Entstehungszeit („Tschechoslowakei“ – ein nicht mehr existentes Staatsgebilde). Wer spricht in diesem Text? Aus feministischer Sicht macht es Sinn, den Erzähler hier ‚Erzählerin‘ zu nennen (in Rückkoppelung an das biologische Geschlecht der Autorinnen und an die feministische Forschungsperspektive des Buches). Auch diese Erzählerin beansprucht diskursive Autorität, freilich nicht jene, die mythische Anfänge setzt, die Anfänge zu Mythen macht. Sie beansprucht die – durch



die Gattung, das Verlagshaus und den Ruf der Autorinnen akkreditierte – diskursive Autorität sachlicher Korrektheit. Dass es sich ebenfalls um eine Variation der Ursprungserzählung handelt, wird nur durch die vorausdeutende Funktion der Kapitel-Überschrift deutlich („die Frage nach den Ursprüngen“). Die Autorinnen haben sich dafür entschieden, ‚im‘ Ursprung eine namenlose, gleichwohl aber individualisierte weibliche Gestalt erscheinen zu lassen – nicht als Urheberin/Göttin, vielmehr als Repräsentation einer Frau, die als Zeitzeugin des Ursprungs inszeniert wird. Anderson und Zinser haben sich für einen Erzählbeginn entschieden, der keinen Akteur, keine Akteurin kennt (außer die viel späteren Akteure, die den geschnitzten Kopf „gefunden“ haben), sehr wohl aber Individualität und Körperlichkeit (dazu wird der beschreibende Teil gebraucht). Da Individualität und Körperlichkeit über die Zeit hinweg nur in Repräsentationen ‚überzeugende‘ Spuren hinterlassen können, stehen hier am Beginn nicht die Spuren eines historischen Individuums (zum Beispiel ein weibliches Skelett), sondern seiner Repräsentation: das, was auch die Historiographie aus den Individuen zu machen pflegt. Indem die Autorinnen eine Repräsentation an den Anfang stellen, thematisieren sie indirekt Fiktionalisierungsprozesse, wie sie unvermeidlich auch die Geschichtsschreibung kennzeichnen. Der Erzähleinsatz „Eines der ältesten Bildnisse einer europäischen Frau“ ist, narratologisch gesprochen, eine *mise-en-abyme* des erzählerischen Vorhabens der Autorinnen, ein Spiegel-Text (vgl. Bal 1977, 58), in dem das Textganze in kleiner Spiegelung erscheint.

## 2. Erzähltheorie als Instrument der Kulturanalyse

„Zahllos sind die Erzählungen der Welt“, so beginnt ein in der Narratologie berühmter Text von Roland Barthes (Barthes 1966). Erzählt wird (nahezu) immer und überall: im Alltagsleben, im magischen Ritual, im Mythos, in den heiligen Texten der Religionen, in Bildern, in Literatur, Theater, Radio, Film, Fernsehen, in den Neuen Medien, in der Oper und im Schlager, in der Beichte, in der Gerichtspraxis, im Unterricht, in der Psychoanalyse, in der Werbung – und nicht zuletzt auch in den Kulturwissenschaften. HistorikerInnen zum Beispiel erzählen, interpretieren (lesen) unter anderem Erzählungen und erzählen Erzählungen neu, in vielen Fällen allerdings, ohne dieser Praxis eine Theorie des Erzählens zugrunde zu legen.

Die Narratologie bietet eine textwissenschaftliche ‚Werkzeugkiste‘, die den selbstreflexiven Status der Kulturwissenschaften teilt (oder zumindest teilen sollte). Allerdings – und das mag ihre mangelnde Rezeption in anderen Disziplinen erklären – hat sich die Erzähltheorie zunächst und für lange Zeit vornehmlich an den Erzählformen des (europäisch/amerikanischen) Romans orientiert, so dass ‚Erzähltheorie‘ und ‚Theorie des Ro-

mans‘ zu Quasi-Synonymen wurden (vgl. Bal 1997:170). Die analytischen Werkzeuge, die in dieser Phase, für die hier stellvertretend die Namen Booth, Stanzel, Greimas und Genette stehen mögen, erarbeitet worden sind, sind allerdings so entwicklungsfähig, dass sie mit Gewinn auf andere Untersuchungsobjekte als Romane angewendet und für kulturwissenschaftliche Fragestellungen adaptiert werden können.

Den vielleicht ersten Versuch einer allgemeinen Theorie des Erzählens, aus hermeneutisch-philosophischer, nicht aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, bietet Paul Ricoeur, der einsichtig macht, wie Erzählen als eine Form der Erkenntnis funktioniert, wie das Erzählen die Erkenntnisinhalte formt und auf welche Weise die erzählerische Mimesis (die vermeintliche ‚Nachahmung‘) ‚produktiv‘ ist, eine Operation darstellt, die neue Wirklichkeiten schafft, mit und in denen die Menschen leben und die Welt verstehen (Ricoeur 1983-85). Seine Theorie ist für jede diskursanalytische Perspektive anchlussfähig.

In der Geschichte der Narratologie kommt eine besondere Bedeutung der Einführung der Kategorie *gender* zu, wie sie von feministischen Erzähltheoretikerinnen seit der Mitte der achtziger Jahre vorgeschlagen wurde (vgl. Fludernik 1996:358f.) Diese Entwicklung – die in der Literaturwissenschaft keineswegs ein durchgesetzter Standard ist, wie allein die hartnäckige Rede vom (vorgeblich geschlechtsneutralen) ‚Erzähler‘ beweist – scheint mir deshalb von Wichtigkeit, weil dadurch eine formale Texttheorie kulturwissenschaftlich ‚gewendet‘ wird. Es stellt sich so heraus, dass formale Texttheorien, entgegen ihrem (strukturalistischen) Ruf, universalistisch und ahistorisch zu sein, sich ausgezeichnet für kulturwissenschaftliche Problemkonfigurationen eignen, dass sie ihren Präzisionsanspruch in diese einbringen können.

## 3. Feministische Erzähltheorie

Die feministische Erzähltheorie ist mittlerweile, um mit Fontane zu sprechen, ein weites Feld geworden; darum werde ich mich hier darauf beschränken, exemplarisch die jeweiligen Vorteile der Modelle von Susan S. Lanser (Lanser 1992) und Mieke Bal (Bal 1997) darzustellen und ihre kulturwissenschaftliche Operationalität zu erörtern.

Lansers *Fictions of Authority* (1992) ist durch die konsequente Einführung eines feministischen Erkenntnisinteresses in die Erzähltheorie und ihre Analyseinstrumente gekennzeichnet – und zwar nicht nur auf die häufig anzutreffende Weise, dass ‚alte‘ Werkzeuge auf ‚neue‘ Problemkonfigurationen angewendet werden, sondern indem die Werkzeuge selbst (Begriffe, Klassifikationsschemata, Analyseverfahren) umgeschmiedet werden. Der Zentralbegriff und Ausgangspunkt des Buchs, die (Erzähl-) Stimme, ist Genette’sches Erbe (und impliziert linguistische Grundlagen, wie sie Ben-

veniste ausgearbeitet hat). In jedem Erzählakt hören wir zunächst die erzählende Stimme: die Stimme jener Instanz, der die sprachlichen Äußerungen, aus denen die Erzählung besteht, zuzuschreiben ist. Diese Kategorie, die Stimme der erzählenden Instanz, wird von Lanser ihrer formalistischen Universalität entkleidet und in (geschlechter-) geschichtliche Zusammenhänge gestellt. Sie wird kontextualisiert: die „narrative voice, situated at the juncture of social position and literary practice, embodies the social, economic, and literary conditions under which it has been produced“ (Lanser 1992:5). So wird es notwendig und möglich, ‚weibliche‘ von ‚männlichen‘ erzählenden Instanzen zu unterscheiden, ohne die Analysekategorie ‚Stimme‘ zu essentialisieren: „(...) ‚female voice‘ ist not an ‚essence‘ but a variable subject position whose ‚I‘ is grammatically feminine. The particular characteristics of any ‚female voice‘, then, are a function of the context in which that voice operates“ (Lanser 1992:12).

Die kulturwissenschaftlich relevante Fragestellung, die hier anknüpfen kann, lautet: welche Texte produzieren mehr oder weniger diskursive Autorität (Glaubwürdigkeit, ideologische Vorbildfunktion, ästhetische Valorisierung)? Wo das Geschlecht des Erzählers mit den hohen Positionen in real existierenden Geschlechter- und anderen Hierarchien übereinstimmt, stellt sich diskursive Autorität gleichsam von selbst her (vgl. Bsp. A). In anderen Fällen muss diskursive Autorität auf mühsamen und zum Teil riskanten Wegen ‚angeeignet‘ werden, um schreibenden Frauen oder anderen nicht-hegemonialen Schreibenden eine Subjektposition im Sinne Foucaults zu ermöglichen (vgl. Wagner 1999).

Das Geschlecht der erzählenden Stimme in die Analyse einzubeziehen und durch sprachliche Benennung sichtbar zu machen, ist einer jener Akte, mit denen die Instrumente der Erzähltheorie ‚umgeschmiedet‘ werden. Der Erzähler als Funktion des Textes, die vom Autor oder der Autorin mit deren jeweiligem biologischen Geschlecht narratologisch streng zu trennen ist, wurde von der Erzähltheorie jahrzehntelang als geschlechtsneutraler Terminus gehandelt: ohne es freilich zu sein, denn der unmarkierte Normal-Erzähler – der, der die diskursive Norm bildet – ist ein männlicher. Die diskursive Konditionierung der Leser und Leserinnen kann sogar soweit gehen, dass die Erzählstimme kanonisierter Romane wie der *Princesse de Clèves* (Mme de Lafayette) oder *Pride and Prejudice* (Jane Austin) als unmarkierter, grammatikalisch männlicher Erzähler wahrgenommen wird (vgl. Lanser 1992:18). Dies vermutlich deshalb, wie ich ergänzen möchte, weil im Prozess der Kanonisierung Text-Autorität entstanden ist, die einfach ‚dem Männlichen‘ zugeschlagen wird.

In welcher Weise manifestiert sich das Geschlecht der erzählenden Stimme im Text? Es bleibt entweder unmarkiert (wie in den Bsp. A, B und C), wobei im Leseakt durch den Rekurs auf das Geschlecht der Autorin/ des

Autors eine geschlechtliche Markierung der Erzählerstimme fast automatisch erfolgt, oder aber es ist markiert. Letzteres ist in literarischen Texten nicht selten der Fall, besonders bei Erzählungen in der ersten Person; in kulturwissenschaftlichen Texten ist es weniger häufig, wenn auch nicht ausgeschlossen (Bsp. ‚als Frühneuzeit-historikerin .../ als Frühneuzeithistoriker ...‘). Im Sinne eines ‚situiereten Wissens‘ (Haraway 1996) ist eine solche Markierung der erzählenden Wissenschafts-Stimme Teil einer selbstreflexiven Haltung des Wissenschaft betreibenden Individuums. In jedem Fall ist das Geschlecht der erzählenden Stimme ein *gender*-Effekt, selbst wenn es im Leseakt über den Rekurs auf das vermutete biologische Geschlecht der Autorin/ des Autors konstruiert wird. Hinsichtlich der *sex/ gender*-Diskussion lässt Lansers Studie jedoch manches im Unklaren, wie bereits kritisch angemerkt wurde (vgl. Fludernik 1996:359ff).

Lanser entwickelt weiterhin ein Modell dreier narrativer Modi, die sie die „authorial“, „personal“ und „communal voice“ nennt und entlang der Achsen private Stimme/ öffentliche Stimme und Vorhandensein oder Fehlen narrativer Selbstreferenz unterscheidet. Dieses Modell kann hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden. Die Autorin selbst expliziert es anhand von Fallstudien, deren Untersuchungszeitraum von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Postmoderne reicht und deren Gegenstand Romane englisch oder französisch schreibender Autorinnen sind. Damit ist zugleich die innerdisziplinäre Selbstbeschränkung dieser Studie benannt, die nicht beansprucht, eine allgemeine Theorie des Erzählens zu sein. Ihre Stärken liegen meines Erachtens nicht nur in ihrer Adäquatheit für literaturwissenschaftliche Fragestellungen (wie etwa für eine feministische Revision der Kanonbildung oder für die Auffassung von der ‚weiblichen Stimme‘ als Subjektposition, womit der unfruchtbaren Diskussion um die Existenz eines ‚weiblichen‘ Stils ihre essentialistischen Implikationen entzogen werden). Lansers Konzeption von Erzählstimmen als Subjektpositionen und von Aneignungsmöglichkeiten und -praktiken, die ich in meinem Beitrag *Das Ich der Texte* zu erweitern versucht habe, lässt sich mit Gewinn auch auf Erzählakte außerhalb der Literatur anwenden. Die Frage, welchen Text-Stimmen in welchen Kontexten welcher Grad diskursiver Autorität zugesprochen wird, ist zweifellos eine wichtige feministische und, allgemeiner, kulturwissenschaftliche Frage.

Zwei hypothetische Beispiele mögen das erläutern. Es ist anzunehmen, dass es für eine *Geschichte der Frauen in Österreich* rezeptionssteuernd ist, ob sie von einer Historikerin oder einem Historiker geschrieben worden ist; die Erzählstimme wird im Leseakt eine *gender*-Färbung annehmen, und je nach den kulturellen Identifikationen konkreter Leser und Leserinnen wird der einen oder der anderen Stimme mehr Autorität und Glaubwürdigkeit zugetraut werden; der Akt der Aneignung eines ‚Frauen-Themas‘ durch einen Mann

wird zudem die Erzählstimme unvermeidlich affizieren: sie zu einer distanzierenden oder identifikatorischen, allenfalls zu einer *cross-gendered* oder *queer*-Stimme werden lassen. Ähnliche Effekte werden eintreten, wenn eine Historikerin eine *Kulturgeschichte des Motorrads* zu schreiben unternimmt.

Es liegt in der Natur solcher hypothetischer Beispiele, dass sie nur sehr grobe Raster entwerfen können. Ich komme daher noch einmal auf die authentischen Texte der Beispielreihe A,B,C zurück. In Beispiel A wird die in der Geschichte Europas in der Neuzeit dominante Subjektposition des unmarkierten, grammatikalisch männlichen Erzählers unreflektiert aufgenommen und fortgeschrieben; bruchlos möglich wird das durch die Übereinstimmung von ‚Geschlecht‘ des Erzählers und Geschlecht des Autors (während die Aneignung derselben Stimme durch eine Frau immer erst ihre Autorität durchsetzen muss). In den Beispielen B und C bleibt die Erzählstimme ebenfalls unmarkiert, doch der auktoriale Erzählmodus (*authorial voice* nach Lanser) wird durch andere Textstrategien unterlaufen, und zwar ohne dass es notwendig wäre, dafür auf das kontextuelle Leser-Wissen um das biologische Geschlecht des Autors/der Autorinnen zu rekurrieren: durch Vielstimmigkeit und Intertextualität, durch Selbstbezüglichkeit und Spiegeleffekte. Ist die Stimme B eine ‚männliche‘, die Stimme C eine ‚weibliche‘? Die Antwort wird lauten: ja, wenn man an die ‚Verankerung‘ der jeweiligen Stimme im Autoren-Körper und deren Resonanz im Lese-Akt denkt, nein, wenn man das Konzept zurückweist, unter ‚männlicher‘ und ‚weiblicher‘ Stimme zwei deutlich unterschiedliche Schreibweisen zu verstehen, die sich nur bestimmte, passend-geschlechtliche Individuen aneignen können.

Lansers literaturwissenschaftlich konzipiertes Modell besitzt also den Vorteil, in seinen konzeptuellen Grundzügen auf Text-Stimmen verschiedenster Textsorten verallgemeinert werden zu können. Mieke Bals *Narratology* (2., in wichtigen Punkten erweiterte Auflage 1997) bleibt in der Handhabung der narratologischen Werkzeuge ‚geschlechtsneutral‘, besitzt aber den Vorzug, ihre Anwendbarkeit auf verschiedenste kulturelle Felder selbst beispielhaft zu diskutieren und zu illustrieren. Das Buch spiegelt auf anregende Weise den Gebrauch, den diese Autorin selbst von der Narratologie für die Kulturanalyse macht (und zwar im Rahmen der von ihr mitbegründeten *Amsterdam School of Cultural Analysis*).

Es entspricht den feministischen Interessen Bals, dass die Kategorie *gender* ihrer Erzähltheorie nicht fremd ist, sie wird nur gleichsam anders ‚untergebracht‘ als bei Lanser. Ihr Ausgangspunkt ist ebenfalls über weite Strecken das Erzählmodell Genettes. *Narratology* ist, im Gegensatz zu Lansers Studie, zugleich auch eine *Einführung* in die Erzählanalyse, in der das konzeptuelle Instrumentarium definiert und erläutert wird. Zu dem (für jede Erzähltheorie zentralen) Begriff des ‚Erzählers‘ heißt es beispielsweise: „In order to keep this

distinction in mind [die eingeführte Unterscheidung zwischen ‚Autor‘ und ‚Erzähler‘], I shall here and there refer to the narrator as ‚it‘, however odd this may seem“ (Bal 1997:16). Diese terminologische Entscheidung für ein Erzähler-Es unterstreicht gewiss den textinternen Status der Kategorie ‚Erzähler‘, und sie ist darüber hinaus politisch korrekt, besitzt aber doch entscheidende Nachteile. Der Verzicht auf die Analyse einer *gendered narrative voice*, wie sie etwa Lanser vorschlägt, bringt den Verlust von Analysemöglichkeiten mit sich, die aus feministischer Perspektive entscheidend sein können: welche Stimme besitzt Autorität, durch welche textuellen Strategien kann sich eine Autorin Autorität aneignen, welche Formen textueller Autorität gibt es, welche textuelle Autorität ist wünschenswert usf. Vielleicht ist das Erzähler-Es einer jener Punkte, die in der von Bal in Aussicht gestellten radikalen Überarbeitung oder Neufassung ihres Buches revidiert werden müssen.

*Narratology* bietet allerdings auch in der jetzigen, zweiten Fassung eine wahre Fundgrube für Kulturwissenschaften/*Cultural Studies*. Dem Erzählen als einem kulturellen Ausdrucksmodus wird die Erzähltheorie als heuristisches Werkzeug, nicht als „an objective grid providing certainty“ (Bal 1997:XIII) gegenübergestellt. Die Narratologie kann vor allem ein nützliches Instrument für eine (durch poststrukturalistische Kritik erneuerte) Subjekttheorie sein: „to talk about narrators [...] is to impute agency to a subject of narration“. Erzählanalysen können freilegen, wo Ideologie nicht offen zutage tritt, sondern verborgen transportiert wird: in Erzählerkommentaren, in Metaphern und Einzelwörtern, die eine kulturelle Mikro-Geschichte enthalten können (Bsp. ‚Vergewaltigung‘), in den chronologischen Verschiebungen zwischen ‚Fabel‘ und ‚Plot‘, und, vor allem, in einem zentralen Manipulationsinstrument des Erzählens, in der Fokalisierung (Perspektivierung) des Erzählten.

Die zweite Ausgabe der *Narratology* enthält gegenüber der ersten von 1985 eine explizite Kritik an den reifizierenden Operationen des ‚klassischen‘ Strukturalismus, und die exemplarischen Erzählanalysen werden deutlicher kontextualisiert und vor allem pluralisiert: zur Sprache kommen nicht nur Romane, Märchen und Erzählungen, sondern auch Mythen, Erinnerung, Bilder, Skulpturen, Filme sowie Texte verschiedener humanwissenschaftlicher Disziplinen (Wissenschaftsgeschichte, alttestamentarische Wissenschaften, Kulturanthropologie). Diese Erweiterung der Analyseobjekte entspricht nicht nur den Interessen der Autorin, sondern einer generellen Neuorientierung im Rahmen der *Cultural Studies*: „the concern for a reliable model for narrative analysis has more and more been put in the service of other concerns considered more vital for cultural studies“ (13); unter diesen „other concerns“ rangieren selbstverständlich die *Gender Studies*.

Die zweite Ausgabe schließt mit einer Reihe von



*Theses on the Use of Narratology for Cultural Analysis*, in der die Autorin die Reichweite (und die Grenzen) der Narratologie für Kulturwissenschaften diskutiert. Es handelt sich um „some thoughts about the relation of narratology to what has been called ‚cultural studies‘, but which I prefer to call ‚cultural analysis‘“ (220). *Cultural Studies* bezieht sich hier auf die anglo-amerikanische Wissenschaftstradition und deren (auch innerhalb dieser Ausrichtung) manchmal beklagte methodologischen Unschärfen und Unentschiedenheiten, so dass es verständlich wird, wovon sich der Terminus *Cultural Analysis* abgrenzen will. Für eine solche *analytische* Kulturanalyse kann nun die Narratologie als eine der möglichen Perspektiven auf kulturelle Artefakte und Haltungen Vorteile bringen: „a reorientation of, simultaneously, close reading and cultural studies into cultural analysis“ (222).

Ich schlage vor, den Terminus *close reading* hier nicht mit einer bestimmten literaturwissenschaftlichen Schule, sondern in einer neutralen Lesart zu verstehen: als eine Lektürehaltung, die Inhalt *und* Form von Texten ernst nimmt und deren Relation der Analyse unterzieht, die kulturelle ‚Inhalte‘ prinzipiell auf Formen und Medien befragt. Dies habe ich eingangs in meiner knappen Analyse historiographischer Erzähleinsätze zu illustrieren versucht. Dass die analytische Aufmerksamkeit des *close reading* aber auch am Anfang des Schreibprozesses, auf der Seite der ProduzentInnen sinnvoll und förderlich ist, gehört mit zur selbstreflexiven Seite der Kulturwissenschaften/ *Cultural Studies*. Wie alles, was zur Diskurswelt der Texte und der Bilder gehört, kann auch diese Aufmerksamkeit nicht ohne die Kategorie *gender* auskommen.

Zum Schluss möchte ich auf den narrativen Beginn eines Textes zurückkommen:

„Ich habe lange gezögert, ein Buch über die Frau zu schreiben. Das Thema ist ärgerlich, besonders für die Frauen; außerdem ist es nicht neu. Im Streit um den Feminismus ist schon viel Tinte geflossen, zur Zeit ist er fast beendet: reden wir nicht mehr davon. Man redet aber doch davon.“

Simone de Beauvoir, (1979, zuerst 1949), 11.

Dieser Text beginnt mit dem Wort ‚ich‘. Welche Text-Stimme ist hier dabei, sich zu konstituieren? Was gibt sie, erzählend, über sich preis? Wie inszeniert sie inhaltliche Widersprüche? „Besteht hier übrigens ein Problem? Und welches ist es denn? Gibt es überhaupt Frauen?“

Gewiss ist dieser Text bereits hier und in der Folge überwiegend ein argumentativer. Dennoch enthält er, an der zitierten Stelle und an vielen späteren Stellen, narrative Elemente. „Ich habe lange gezögert, ein Buch über die Frau zu schreiben.“ Das Ich gewinnt seine Tiefe durch die Mikro-Geschichte, die ihm im ersten Satz eine zeitliche Dimension verleiht; es ist, so wie der Satz den Regeln der französischen (und der deutschen)

Grammatik folgend lautet, nicht geschlechtlich markiert. Wer zögert hier, ein Buch über die Frauen zu schreiben? Dieses Ich kann für die Leser nicht geschlechtlich neutral bleiben, denn erst die Geschlechts-Zuschreibung gibt dem narrativen Einsatz einen präzisen Sinn (der ein anderer wäre, schriebe man das Buch einem Autor zu). Sich für diesen konkreten Beginn entscheiden, heißt, ihre/seine Stimme (narrativ) situieren zu wollen.

## LITERATUR

- B. S. ANDERSON/J. P. ZINSER 1995, Eine eigene Geschichte der Frauen in Europa, Bd.1. Frankfurt a. M. 1995.  
 S. de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Bd.1. Paris 1979, zuerst 1949.  
 W. SCHMALE, *Geschichte Frankreichs*. Stuttgart 2000.  
 E. ZÖLLNER, *Geschichte Österreichs*. Wien 1974, 5. Aufl.

## Auswahlbibliographie

- M. BAL, *Narratology. Introduction to the Theory of the Narrative*. Toronto 1997, 2. Aufl.  
 R. BARTHES, „Introduction à l’analyse structurale des récits“, in: *Communications* 8. In mehreren Sprachen mehrfach wieder abgedruckt. 1996.  
 E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* 1. Paris 1966.  
 W. C. BOOTH (1961), *The Rhetoric of Fiction*. Chicago 1961 (dt. 1974, *Die Rhetorik der Erzählkunst*. Zwei Bände, Heidelberg).  
 L. CURTI, *Female stories, female bodies. Narrative, identity and representation*. London 1998.  
 M. FLUDERNIK, *Towards a ‚Natural‘ Narratology*. London/New York 1996.  
 G. GENETTE, *Figures III*. Paris 1972 (dt. 1994, *Die Erzählung*. München).  
 G. GENETTE, *Nouveau discours du récit*. Paris 1983.  
 A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale*. Paris 1966 (dt. 1971, *Strukturelle Semantik*, Braunschweig).  
 D. HARAWAY, „Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“, in: Elvira Scheich Hg., *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*. Hamburg 1996, 217–248.  
 S. S. LANSER, *Fictions of Authority. Women writers and narrative voice*. Ithaca/London 1992.  
 P. RICOEUR, *Temps et récit*, 3 Bde. Paris 1983–85 (dt. 1988–91, *Zeit und Erzählung*, 3 Bde. München).  
 F. K. STANZEL, *Theorie des Erzählens*. Göttingen 1979.  
 B. WAGNER, „Das Ich der Texte“, in: *Quo vadis, Romania?* Nr. 14. Wien 1999, 132–147.

## Herausforderungen des Postkolonialismus für die feministische Geschichtsforschung

Eine erneuerte Auseinandersetzung mit den Systemen und Geschichten des modernen Kolonialismus und die Entwicklung neuer Fragestellungen und Analyseinstrumentarien forderte Edward Said Ende der siebziger Jahre in seiner einflussreichen Studie *„Orientalism“* (1978). Diese Studie hat einen wesentlichen Beitrag zur Etablierung einer neuen und mittlerweile prominenten Forschungsrichtung – der kolonialen Diskursanalyse – geleistet. Die verschiedenen Strömungen der postkolonialen Theorie und Kritik, die oft als „postcolonial studies“ zusammengefasst werden, sind inzwischen in den Akademien und den Buchverlagen der Metropolen des anglo-amerikanischen Raumes unübersehbar präsent. Die „postcolonial studies“, die es hierzulande nicht gibt, sind international „in“. Die auf diesem Gebiet laufenden Debatten prägen zunehmend auch die Auseinandersetzungen in der historischen Kolonialismusforschung, in der „anthropology of colonialism“ und anderen Richtungsweisenden Forschungsfeldern wie „cultural studies“, „gender studies“ und „queer studies“. Umgekehrt werden die postkolonialen Diskussionen über Kolonialismus aber auch durch die Kritik aus den eben erwähnten Richtungen beeinflusst und vorangetrieben. In diesem Beitrag behandle ich verschiedene Anregungen und Aufregungen, die postkoloniale Debatten verursachen. Der Schwerpunkt liegt in der Darstellung der Herausforderungen für die feministische Geschichtsforschung.

Wie alle unter einer vereinheitlichenden Rubrik zusammengefassten akademischen Forschungsfelder sind auch die „postcolonial studies“ heterogene Forschungsbereiche, die durch unterschiedliche Anliegen, Fragestellungen, Untersuchungsbereiche, Methoden und Theorien gekennzeichnet sind. Die „postcolonial studies“ sind jedoch in größerem Ausmaß als andere akademische Richtungen ein von „innen“ und „außen“ besonders heftig umkämpftes Forschungsgebiet. Die Umstrittenheit der postkolonialen Diskussionen manifestiert sich schon im Streit um die Bedeutungen des kleinen Präfixes „post“. Anregend sind postkoloniale Debatten gerade aber auch durch die Kollisionen von differenten Standpunkten, die Druck zu neuerlichen Überlegungen erzeugen. Für Spannung sorgen die neuen Diskussionen über Kolonialismus auch deshalb, weil sie die tiefgehenden Verstrickungen der Gegenwart

mit der Vergangenheit, die Verwobenheit von Kulturen, Identitäten, akademischen Disziplinen, Gefühlen und Begehren mit kolonialer Macht veranschaulichen. Durch die laufenden kritischen Eingriffe in diese Diskussionen entstehen ständig neue Herausforderungen für konkrete historische Untersuchungen, die von neuen Fragestellungen geleitet und für den Aus- und Umbau von Theorien und Analyseweisen offen sind. Gerade die feministische Kritik, die sich mit kulturell variablen Bedeutungen und wechselseitigen Interaktionen von „Rasse“, Klasse, Gender und (Hetero-) Sexualität auseinandersetzt, ist für die Vorantreibung der neuen Diskussionen über Kolonialismus unverzichtbar. Die postkolonialen Interventionen in die Geschichtsschreibung verdeutlichen, wie ich genauer argumentieren werde, dass gängige Auffassungen von Kolonialgeschichte, als einer Geschichte von „außereuropäischen Anderen/Frauen“, einer umfassenden Revision bedürfen.

Die Auseinandersetzung mit den historisch und regional äußerst unterschiedlichen Entwicklungen kolonialer Systeme durch die verschiedenen europäischen Staaten, mit neuen Formen der Globalisierung, mit Migrations- und Fluchtbewegungen seit der Nachkriegszeit bildet einen wichtigen Kontext für die postkoloniale Kritik. Zwischen 1880 und 1914 stand der Großteil der Welt unter der Kontrolle einiger weniger westlicher Staaten. Zwischen 1876 und 1915 war rund ein Viertel der Erdoberfläche als Kolonien verteilt (Hobsbawm 1989:59; zu Definitionen von Kolonie, Kolonialismus und Imperialismus vgl. Osterhammel 1997). Den verschiedenen Strömungen der postkolonialen Theorie und Kritik liegt die Sichtweise zugrunde, dass die Systeme des modernen europäischen Kolonialismus nicht auf ökonomische und politische Projekte zu reduzieren sind. In den Vordergrund gestellt wird die Überlegung, „that Europe was made by its imperial projects, as much as colonial encounters were shaped by conflicts within Europe itself“ (Stoler/Cooper 1997:1). Verwiesen wird damit auf die interdependenten Beziehungen zwischen Metropole und Kolonie. Gleichermaßen notwendig ist es, soziale Differenzen innerhalb von Kategorien nicht außer Acht zu lassen. Anstelle einer ahistorischen Voraussetzung von kulturellen Kategorien der Differenz – wie etwa Metropole-Kolonie, Kolonialisierende-Kolonialisierte, männlich-weiblich, schwarz-weiß, selbst-anders – ist zu entschlüsseln, wie durch koloniale Diskurse und Machtstrukturen diese Kategorien als scheinbar natürliche (binäre) Ordnungsmuster hergestellt wurden. Der Dekonstruktion von essentialistischen, als „natürlich“ oder selbstevident begriffenen Gehalten dieser Kategorien kommt besondere Bedeutung zu. Schließlich implizierten die Kategorien des Kolonialismus reale Gewalt, Ausbeutungs- und Ausgrenzungspraktiken und legten fest, wer rechtmäßig ausgebeutet, vergewaltigt oder getötet werden kann.

Eine wichtige Rolle für postkoloniale Projekte – als

Produktionen von „kritischen Ethnographien des Westens“ (vgl. Young 1990) gelegentlich umschrieben – spielen Fragen nach den konstitutiven Bedeutungen von kolonialen Systemen für Prozesse der Identitätsbildung nicht nur in den Kolonien, sondern insbesondere in den westeuropäischen Zentren. Damit im Zusammenhang stehen Versuche, westliche Theorien und Repräsentationen von kolonialisierten Subjekten zu dekolonisieren.

### **Feld und Umfeld der postkolonialen Debatten**

Die Produktion von postkolonialen Theorien und Konzepten in den akademischen Zentren der westlichen Metropolen ist maßgeblich durch Angehörige von sog. Minderheiten und (ehemalige) MigrantInnen aus verschiedenen Teilen der Welt geprägt. Der relativ kurzen Präsenz der postkolonialen Forschung an den westlichen Universitäten geht eine historisch wesentlich längere Tradition der Kritik am Kolonialismus voraus. Schließlich sind verschiedene Praktiken des anti-kolonialen Widerstandes einschließlich der Entwicklung von Theorien über den Kolonialismus ebenso alt wie der Kolonialismus selbst. Die verschiedenen anti-kolonialen Rebellionstraditionen wurden in europäischen und nichteuropäischen Sprachen sowie durch kulturell verschiedenartige Stile (Literatur, Musik, Kunst) formuliert. Von einer Kritik blieb auch die feministische Wissenschaft nicht ausgeschlossen. Seit den siebziger Jahren üben „Black Feminists“ und „Women of Colour“ heftige Kritik an den ausgrenzenden Praktiken im „Race for Theory“ (Christian 1987; dazu ausführlicher Kossek 1997).

Kolonialismuskritische Arbeiten von Intellektuellen aus kolonialisierten Ländern fanden, teilweise weil sie nicht als besondere Weisen der Theoretisierung des Kolonialismus aufgefasst wurden, bis vor kurzem wenig Beachtung. In einem gewissen Ausmaß hat sich dies geändert. So beeinflusst beispielsweise heute der international ausgezeichnete Roman „Beloved“ von Toni Morrison, der an das die Gegenwart unsicher machende rassistische Gespenst der Sklaverei erinnert, nicht nur die Literaturkritik, sondern auch historische und theoretische Arbeiten. Obwohl sich eine scheinbar größere Offenheit der westlichen Wissenschaft gegenüber kürzlich noch ausgegrenzten Intellektuellen und ihren Arbeiten abzeichnet, ist jedoch gleichermaßen unübersehbar, dass das gesellschaftspolitische Umfeld der postkolonialen Diskurse durch fortgesetzte ökonomische, politische und kulturelle Dominanz westlicher Mächte über ex-koloniale Territorien geprägt ist.

Die Be- und Umarbeitung von Überlegungen einflussreicher anti-kolonialer Autoren stellen wichtige Quellen der Inspiration für die postkoloniale Theorie dar. Der martiniquanische Dichter und Mitbegründer der ‚Negritude‘ Aimé Césaire stellte in seinem „Discourse on Colonialism“ (1955) kritisch fest: „It is the West that

studies the ethnography of the others, not the others who study the ethnography of the West“. Er bezog sich auf Verbindungen, die zwischen der Macht des modernen Kolonialismus und der häufig unhinterfragten Autorität bestehen, die westliche Ethnographie und Geschichtsschreibung bei Repräsentationen von kolonialisierten Subjekten als Andere für sich in Anspruch nehmen. Césaire beschränkte sich nicht darauf, kolonialistisch-rassistische Verzerrungen in ethnographischen und historischen Darstellungen anzugreifen, sondern kritisierte weiters, dass kolonialistische Darstellungsweisen den Ausschluss von kolonialisierten Subjekten vom Anspruch auf die Repräsentation des „Westens“ inkludierten. Eine besonders wichtige Rolle in der postkolonialen Theorie spielen die Arbeiten des ebenfalls in Martinique geborenen Psychoanalytikers und Freiheitskämpfers Frantz Fanon (1952, 1961). Fanons Dissertation „Schwarze Haut, Weiße Masken“ (1952) war dem Kampf gegen die Verinnerlichung rassistischer Stereotypisierungen durch kolonialisierte Menschen in Martinique gewidmet. Mit seiner bekannten Aussage – „Der Neger ist nicht. Ebenso wenig der Weiße“ – stellte er fest, dass durch die Sklaverei kolonialisierte und kolonisierende Subjekte, Subjekte mit neuen Identitäten, geschaffen wurden (1952/1985:165). „Europa ist buchstäblich das Werk der Dritten Welt“ schrieb Fanon in „Die Verdammten dieser Erde“ (1961/1981). Er bezog sich dabei auf die ideologische und materielle Produktion von Europa durch den Kolonialismus.

### **Koloniale Diskursanalyse**

Die koloniale Diskursanalyse untersucht, allgemein formuliert, wie Erkenntnisse, die ein bestimmter Diskurs produziert, mit Macht verbunden sind, wie Verhalten und Praktiken reguliert, Identitäten konstruiert definiert werden. Sie prüft, wie bestimmte Ereignisse, Dinge und Subjekte repräsentiert werden, wie über sie gedacht wird und wie sie studiert werden (können). Der diskursive Zugang betont die historische Besonderheit eines „Repräsentationsregimes“ und fragt, wie spezifische Bedeutungen zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Räumen hervorgebracht und verbreitet werden (vgl. z.B. Hall 1997). Die Bearbeitung der „Auslassung des Kolonialismus“ in Michel Foucaults Arbeiten setzten wichtige Impulse für die Entwicklung der kolonialen Diskursanalyse. Wie erwähnt, initiierte Edward W. Saids Untersuchung über die Komplizenschaft zwischen kolonialer Macht und Erkenntnissen die Entwicklung der „postcolonial studies“ (Williams/Chrisman 1994:5). Said verdeutlichte, dass der Begriff von kolonialer Macht nicht auf direkte koloniale Herrschaft zu beschränken ist, sondern darüber hinaus durch die Hervorbringung von Denkstrukturen, durch literarische Werke wie Romane und durch die Kreation von wissenschaftlichen Disziplinen zur Wirkung gelangt. Er zeigte, wie auf



Sprache basierende Praktiken zum Instrument kolonialer Macht werden können, „(that) texts can create not only knowledge but also the very reality they appear to describe“ (Said 1978/1995:94). Edward Saids Zugang wurde auf die Analyse westlicher Erkenntnisse über andere geopolitische Regionen der Welt ausgedehnt. Untersucht wird, wie während der kolonialen Periode weite Teile der nicht-europäischen Welt durch eine Reihe von verschiedenen Texten, Behauptungen, Analysemodellen, Sprechweisen und Imaginationen produziert wurden, die konventionell in separate Bereiche wie militärische Strategien, politische Ordnung, Ökonomie, soziale Reform, Wissenschaft, Literatur, Kunst usw. eingeteilt werden. Damit wird die Aufmerksamkeit von HistorikerInnen und AnthropologInnen auf eine Reihe unterschiedlicher Quellenarten gelenkt, die als Teil des „westlichen Kulturarchivs“ zu erforschen sind. Das „westliche Kulturarchiv“, so Said, ist weder einheitlich noch einstimmig. Es ist „kontrapunktisch“ zu interpretieren, d.h. mit einem Bewusstsein über die Gleichzeitigkeit der Erzählungen von metropoliten Geschichte/n und den Geschichte/n, die von dominierten Subjekten erzählt werden, gegen die der Herrschaftsdiskurs agiert (Said 1994:92). Niemand, betont Said, besitzt ein Privileg für sog. wertfreie oder objektive Beurteilungen von Geschichte (Said 1994:98). Als Perspektive für die Geschichtsschreibung schlägt er vor, „die verknoteten und komplexen Geschichten besonderer, aber dennoch einander überschneidender und miteinander verknüpfter Erfahrungen – von Frauen, Vertretern des Westens, Schwarzen, Nationalstaaten und Kulturen“ zu thematisieren (Said 1994:70f). Imperialismus ist nach Said als ein historisch detailliertes und diskrepantes Erfahrungsphänomen von „Weißen und Nichtweißen, Männern und Frauen, Metropolen und Peripherien“ zu untersuchen (Said 1994:104).

Ähnlich wie Said, doch mit größerer Bezugnahme auf die Ökonomie der kolonialen Politik, beschrieb Gayatri Ch. Spivak (1988) die Konstruktion von kolonialisierten Subjekten als einen historischen Prozess, der mit der Konstituierung und Konsolidierung Europas als souveränes Subjekt integral verbunden ist. Im Unterschied zu Said nimmt Spivak größeren Bezug auf die Konstruktion von kolonialisierten Frauen, die als „Andere“ sowohl der indigenen als auch der europäischen patriarchalen Machthaber doppelt konstruiert sind. Die heterogenen, „remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous projects to constitute the colonial subject as Other“ bezeichnete sie als das deutlichste Beispiel für die „epistemic violence“ des Kolonialismus (Spivak 1988: 280f). Damit versuchte Spivak zum Ausdruck zu bringen, dass die Konstruktion von Andersheit durch den kolonialen Diskurs auf dem gewaltsamen Akt des Auslöschens der Stimmen und Interpretationen kolonialisierter Subjekte beruht. Spivaks Ansatz liegt die Sichtweise zugrunde, dass es keine vordiskursiven oder außerkulturellen „Wahrheiten“ gibt, sondern „Wahrheit“ durch das Aus-

löschen oder Überschreiben von anderen „Wahrheiten“ re/konstruiert wird.

Die Auseinandersetzung Spivaks ist besonders dem Begriff der Repräsentation gewidmet, der eine wichtige Rolle in den postkolonialen Debatten spielt (eine genauere Erläuterung dieses Begriffes findet sich bei St. Hall 1997). Spivak verdeutlicht, dass in der (und durch die) Repräsentation, zwei verschiedene Phänomene, nämlich (topologische) Darstellung und (politische) Vertretung, zusammenspielen. So wird etwa in der gängigen Darstellung versklavter afrikanischer Frauen als sexuelle Wilde, ein historisch spezifischer Entwurf von weiblichen Figuren präsentiert, der Ansprüche auf die (ökonomische und sexuelle) Aneignung der Körper versklavter Frauen vertritt. Spivak veranschaulicht, dass Repräsentation als eine Praktik der Konstruktion von Bedeutungen aufzufassen ist. Ihre These, dargestellt im Essay „Can the Subaltern Speak?“ (1988), ist, dass Subalterne (kolonialisierte geschlechtliche Subjekte) nicht sprechen können, d.h. als kolonialisierte Subjekte nicht in authentischer Weise sprechen können, weil sie durch koloniale Diskurse zum Schweigen gebracht werden. Denn subalterne Frauen sind, so Spivak, durch koloniale Diskurse und durch indigene patriarchale Diskurse immer schon doppelt (als „Andere“, nicht männlich, nicht europäisch) gesprochen, geschrieben, interpretiert oder übersetzt. Das Recht zur Selbstrepräsentation wird durch den kolonialen Diskurs verweigert, weil es gerade dessen Charakteristikum ist, subalternen Subjekten (kolonial dominierten Subjekten) keine Subjektposition zuzugestehen, von der aus sie selbst sprechen können (vgl. dazu Spivak 1988:271-313; 1992: 175-195).

Als „worlding“ beschreibt sie den historischen Prozess, der aus der Perspektive der kolonialisierenden Macht geschrieben ist (Spivak 1992: 175). Hinter „worlding“ verbergen sich (ebenso wenig wie hinter „orientalism“) originäre Tatbestände, authentische oder außerdiskursive Wahrheiten (wie z.B. die „wahre“ indigene Frau oder der „wahre“ Orient). Es gibt keine essentielle „andere Frau“ oder ein sog. ursprünglich weibliches oder authentisches Wesen, welches jenseits der Geschichte des Kolonialismus zu entdecken wäre. Forschungen, die von derartigen „Entdeckungsinteressen“ geleitet sind, selbst wenn sie engagierte feministischen Anliegen darstellen, wiederholen unweigerlich die koloniale Politik und Poesie des „worldings“. Auch feministische Anliegen können die „Axiome des Imperialismus“ wieder aufnehmen (Spivak 1992:1975). Spivak vertritt die Ansicht, dass Essentialismus nur als strategische Überlegung bei der Geschichtsschreibung zur Anwendung kommen sollte (Spivak 1992:175f).

Ein wichtiger Ausgangspunkt der postkolonialen Diskussionen ist, dass der/die Andere nicht außerhalb des Selbst existiert und die Beherrschung im Namen der Differenz die Definierung oder Klassifizierung von Menschen als anders oder fremd voraussetzt. Deshalb gehört

die Untersuchung der Konstruktionen und Repräsentationen von Andersheit zu den bedeutendsten Anliegen der kolonialen Diskursanalyse. Besonders einflussreich sind Homi K. Bhabhas Überlegungen (1994: 66-85). Er entwickelte seinen Ansatz durch Umarbeitungen von Edward Saids zentralen Thesen über die Komplizenschaft von kolonialer Macht und Erkenntnissen. In Auseinandersetzung mit Theorien von Frantz Fanon, Sigmund Freud und Jacques Lacan bringt er in die Debatte ein, dass die Macht kolonialer Diskurse nicht nur aus der Perspektive ihrer instrumentalisierten Funktionen bei der Konstruktion von Erkenntnissen zu untersuchen ist, sondern ebenso im Hinblick auf ihre (oft antithetischen) Funktionen für psychische Strukturen des kolonialisierten und kolonisierenden Subjektes. Zu erforschen sind nicht einheitliche Bestrebungen der Unterwerfung von anderen Menschen, wie Saids „Orientalism“ nahe legt, sondern vielmehr Fantasien und die Funktion der Ambivalenz von Begehren und Verachten, die durch Stereotypen im kolonialen Diskurs zum Ausdruck gelangen. Die Ambivalenz – das Schwanken zwischen Begehren und Verachten – erlangt im kolonialen Diskurs deshalb eine besondere Wirkung, weil dadurch Identifikationsebenen für das konstruierende (und für das konstruierte) Subjekt ermöglicht werden (Bhabha 1994:67). Der/die „Andere“ wird nach Bhabha vom konstruierenden Subjekt als ein Doppel, als ein zugleich begehrtes und verachtetes Objekt produziert (ebd). Aus dieser Perspektive werden kulturelle Differenzen oder Andersheit als eine Projektionsfläche des konstruierenden Subjektes sichtbar gemacht, die eine konstitutive Rolle für die Formierungsprozesse von Identitäten spielen. Gerade weil Körper zugleich in der „Ökonomie von Herrschaft und Macht“ und in der „Ökonomie des Begehrens und Vergnügens“ verankert sind, spielen am Körper meist sichtbar festgemachte und mit kulturellen Bedeutungen versehene „rassische“ und sexuelle Differenzen eine entscheidende Rolle (ebd). Deshalb benötigt das Stereotyp, das Bhabha als die wichtigste diskursive Strategie des kolonialen Diskurses beschreibt, um Bedeutungen zu bezeichnen, stets eine Verkettung mit anderen Stereotypen. Es ist deshalb notwendig, Interaktionen zwischen verschiedenen Stereotypen, wie zwischen rassistischen und heterosexistischen Stereotypen, zu analysieren (Bhabha 1994:77).

Die Intervention in den kolonialen Diskurs besteht nach Homi K. Bhabha nun nicht darin, die Stereotypen, die der koloniale Diskurs produziert, bloß als positive oder negative Images zu hinterfragen. Damit würde der koloniale Diskurs nur ausgebessert, aber prinzipiell anerkannt. Stattdessen schlägt Bhabha vor, das Repertoire des stereotypisierenden rassistischen (auch des sexistischen) Diskurses danach zu untersuchen, welche Identifikationsprozesse dadurch für das stereotypisierende Subjekt möglich werden (1994:67). Es wäre beispielsweise eine verkürzte Betrachtungswei-

se, das gängige Stereotyp, das Männern afrikanischer Herkunft eine enorme sexuelle Potenz zuschreibt, bloß als korrekturbedürftig auszuweisen. Denn über diese Feststellung hinaus sind kaum Aussagen über die Durchsetzungskraft von rassistischen Stereotypen möglich, die meist (in transformierter Weise) ziemlich langlebig sind. Eine spezielle Leseweise von rassistischen Stereotypen bot Frantz Fanon 1952. Die in der Stereotypisierung zum Ausdruck kommenden Fantasien über die sog. unheimliche sexuelle Potenz von schwarz signifizierten Männern fixieren diese symbolisch „an das Sexuelle ... an das Genitale“ (Fanon 1952/1985:117). Die Konstruktion, auf der das Stereotyp beruht, schrieb Fanon, bringt verbotene und verdrängte Lüste des Konstruierenden zum Ausdruck: „Der zivilisierte Weiße bewahrt die irrationale Sehnsucht nach Zeiten außergewöhnlicher sexueller Freiheit, orgiastischer Szenen, ungestrafter Vergewaltigungen, nicht unterdrückten Inzests“ (Fanon 1952/1985:116). Die verachtende Diktion, die das Stereotyp meist inkludiert, könnte als Ausdruck unbewusster Minderheitsgefühle von „weißen“ Männern aufgefasst werden. Wäre als Erklärung, warum ein „weißer“ einem „schwarzen“ Schwiegersohn vorgezogen wird, nicht denkbar, fragt Fanon, „daß der Vater sich auflehnt, weil er meint, der Neger würde seine Tochter in eine sexuelle Welt führen, deren Schlüssel, Waffen und Attribute er selbst nicht besitzt?“ (Fanon 1952/1985: 116). Die sexuellen Fantasien werden als dem „Anderen“ zugeschriebene Eigenschaften und Eigenheiten nicht nur ideologisch „wahr“ gemacht, sondern ziehen konkretes Verhalten nach sich: „Indem der Weiße seine Absichten auf den Neger projiziert, verhält er sich, ‚als ob‘ der Neger sie wirklich hätte“ (ebd.116f).

Die rassistische Stereotypisierung beruht, wie Fanon deutlich zu machen versucht, auf der Verleugnung und Verschiebung von (verbotenen, verachteten) sexuellen Fantasien auf den „Anderen“, der „zum Träger seiner Gedanken und Wünsche“, zu einer Projektionsfläche, gemacht wird (Fanon 1952/1985:120). Der/die „Andere“ ist keine bloße Kehrseite des Selbst, sondern ein abgespaltener Teil des gespalteten Selbst, das eigenes Begehren und Verachtung verleugnet, in den Anderen verschiebt und an diesem beherrscht. Diese Sichtweise lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass verleugnetes eigenes Begehren am „Anderen“ durch Gewalt, Verachtung oder auch durch Bewunderung beherrscht wird, indem real andere Menschen beherrscht oder kolonialisiert werden.

Die/das jeweils andere „Rasse“/Gender ist als ein widersprüchliches und ambivalentes Objekt des Begehrens und der Verachtung zu betrachten. Durch ein stereotypisierendes und selektives System der Ähnlichkeit und Differenz (etwa durch Hautfarbe und Geschlechtsmerkmale) werden Subjekte als „almost the same, but not quite/not white“ fixiert (Bhabha 1994:86). Erst dadurch sind sie als begehrte/begehrende und verachtete/verachtende Andere überhaupt identifizierbar und in der Lage, sich

selbst und andere zu identifizieren. Zur bloßen Projektionsfläche gemacht, wird das andere Subjekt in seiner Eigenständigkeit ausradiert und gezwungen, Begehren und Ängste des Konstrukteurs oder der Konstrukteurin zu spiegeln – ein doppeltes Negativ des Originals zu sein. Ein besonders wichtiger Gedanke, den Bhabha in die Diskussion über Andersheit einbringt, ist, dass die Projektionsfläche, der konstruierende machtvoll Blick, die Differenz wieder zurückspiegelt. Diese wird so zur Drohung für das Original, „almost total, but not quite“ zu sein (Bhabha 1994:91). Der/die KonstrukteurIn sieht im Konstruierten das verzerrte eigene Image – Überlegenheit und Macht werden dadurch immer wieder infrage gestellt. Homi K. Bhabhas Analyse der wechselseitigen Beziehungen zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen Lust und Macht, schafft neue Interpretationsmöglichkeiten von stereotypisierter Repräsentation. Derartige Überlegungen und Konzeptionen sind mit konkreten historischen Untersuchungen zu verknüpfen.

Aus jeweils spezifischen Perspektiven haben Said, Spivak und Bhabha akzentuiert, dass Identitäten mittels Alteritätsprozessen als durch und durch kulturell konstruiert zu begreifen sind. Die Bedingung für die Bildung von Identität an sich ist die Affirmation von Differenz, die die Funktion einer „constitutive outside“ übernimmt (vgl. Mouffe 1994:107). Die postkoloniale Theorie hebt hervor, dass die historisch und räumlich unterschiedlich verlaufenden Prozesse der Kolonisierung als „constitutive outside“, als die „äußere Gestalt“, das konstitutive Draußen der europäischen und dann der westlichen kapitalistischen Moderne seit 1492“ aufzufassen sind (Hall 1996/1997:231). Die Bestimmung von Kolonialisierungsprozessen als „konstitutives Draußen“ impliziert eine Analyse ihrer Wirkungen und Konsequenzen auch im „Drinne“. Durch diese postkolonialen Konzeptionen wird Kolonialismus als das „Innere“ der westlichen Metropolen, nämlich als ein konstitutiver (historischer) Aspekt der Bildung von westlichen Identitäten, Kultur, Wissen, Erkenntnissen und Macht ausgewiesen. Durch den Kolonialismus (mit)produzierte Vorstellungen, dass kulturelle Differenzen objektiv wahrnehmbar existierten und entdeckbar wären, werden als real wirkende Machtphantasien ausgewiesen.

### Postkoloniale Zeiten

Die möglichen Bedeutungen des Präfixes „post“ sind laufend Gegenstand von kritischen Diskussionen. Attackiert werden historische, politische und erkenntnistheoretische Dimensionen des „post“. Besonders angefochten wird die Auffassung von „post“ als ein „Danach“ im Sinne der Bezeichnung eines Zeitraumes, der chronologisch an eine als endgültig abgeschlossen begriffene Periode des Kolonialismus anschließt. Angesichts der unterschiedlichen Zeitpunkte der sog. Entkolonialisierung – die jüngsten

Phasen der „Entkolonialisierung“ setzten nach dem Zweiten Weltkrieg ein – der verschiedenen Umstände und Formen der „Unabhängigkeit“ der verschiedenen Gebiete von den kolonialisierenden Mächten werden Versuche der Festlegung eines allgemein verbindlichen Beginns einer „postkolonialen Zeit“ als problematisch betrachtet. Hinzu kommt, dass einige Gebiete noch immer in kolonialer Abhängigkeit stehen. Als politisch fragwürdig kritisiert wird diese Vorstellung ebenfalls auch deshalb, weil dadurch meist die Implikationen der fortgesetzten und beschleunigten Globalisierung des Kapitalismus ebenso wie neokoloniale und rekolonialisierende Charakteristika der internationalen Arbeitsteilung wenig wahrgenommen werden (vgl. McClintock 1995:13; Slemmon 1994:32; Williams/Chrisman 1994:2f). Besonders attackiert wird die Missachtung der Analyse der kolonialen Ökonomie in den postkolonialen Debatten (vgl. z.B. Dirlik 1997).

Für einige KritikerInnen symbolisiert das Präfix „Post“ eine Art von Ersatz für die Vorsilbe „anti-“ in dem Sinne, dass die anti-koloniale Kritik in den Hintergrund rückt und (auch textuelle) anti-koloniale Rebellionsbewegungen und -traditionen ausgelöscht statt reformuliert fortgesetzt werden. Das „Post“ im Postkolonialismus wird deshalb als „Postponing“, als ein Aufschieben oder Aufgeben von anti-kolonialen und anti-imperialistischen Positionierungen, übersetzt (Boyce Davis 1994:80).

Die Mobilisierung eines unreflektierten eurozentrischen und universalistischen Begriffs von Zeitlichkeit, der andere kulturelle Begriffe von Zeit ausgrenzt oder unterordnet, ist ein weiteres wichtiges Argument, das gegen ein Verständnis von post-kolonial als linear und progressiv fortschreitende, nach dem Kolonialismus beginnende Zeit, gerichtet ist. Dadurch wird die globale Geschichte des Kolonialismus um die Rubrik eines europäischen Zeitbegriffs rezentriert, dessen universelle Gültigkeit unbesehen vorausgesetzt wird, statt selbst als kulturell variables Phänomen untersucht zu werden. Reproduziert wird dadurch die mit Kolonialismus verknüpfte Macht zur Definition, die sich über andere kulturelle Definitionen oder andere Wahrheiten hinwegsetzt. Zur Anwendung kommt letztlich wieder eine kolonialistische Perspektive. Durch ein Verständnis des „Post“ als letzte Stufe einer Serie von Entwicklungen (kolonial-postkolonial) wird wieder eine binäre Opposition eingeführt, deren Zerstreung sich die postkoloniale Theorie selbst zur Aufgabe gemacht hat (vgl. McClintock 1995:9-13). Unangebracht ist auch die Vorstellung einer singulären postkolonialen Bedingung, die durch das Präfix „post-“ vermittelt werden kann. Übersehen werden dadurch die differenten Nachwirkungen der verschiedenen Formen des Kolonialismus sowie Migrations- und Fluchtbewegungen, die sowohl die verschiedenen westlichen Zentren als auch die ex-kolonialisierten Gebiete äußerst unterschiedlich prägen.

Das „Post-“ im Postkolonialismus erregt zurecht Kri-



tik, wenn es als Signal dafür fungiert, dass Kolonialismus als ein abgeschlossenes und überschrittenes Kapitel vergangener Zeiten begriffen wird. Derartige Vorstellungen sind auch deshalb inadäquat, weil damit Bedeutungen von Geschichte als Gewissheit und objektive Realität festgelegt werden. Die Auseinandersetzungen mit kolonialen Geschichte/n, das Um- und Neuschreiben von Kolonialgeschichte/n sind vielmehr als Untersuchungen von kolonialen Vergangenheit/en, die in der Gegenwart stattfinden, aufzufassen. Weder die Vergangenheit noch die Gegenwart sind als ein „abgekartetes Spiel“, sondern vielmehr als „past-present“, als „Zwischen-Raum“, als „Raum der Überschneidung von verschiedenen Zeiten“ sowie als ein „Raum der Interventionen“ (erfordert), zu begreifen (vgl. Bhabha 1994:7).

Aus dem Faktum, dass verschiedene Länder „*nicht auf die gleiche Art* ‚postkolonial‘“ sind, kann jedoch nicht geschlossen werden, gibt Stuart Hall zu bedenken, dass „*sie überhaupt nicht* ‚postkolonial‘“ sind (1996/1997:225, Herv.i.O.). Die Bedeutungen des „Post“ im Postkolonialismus sind nicht universal vorauszusetzen, sondern historisch spezifisch zu untersuchen. Deshalb ist das Präfix „post-“ als ein intern differenziertes sowie als ein offenes und instabiles Zeichen zu begreifen, das durch die uneinheitlichen Prozesse der Kolonialisierung und ihre Nachwirkungen global veränderte Bedingungen bezeichnet (ebd.). So ist z.B. Jamaica in anderer Weise postkolonial als Brasilien oder Haiti. Gerade weil die Relevanz von Kolonialismus nicht auf einzelne Kolonialmächte oder Nationen zu beschränken ist, sondern Kolonialisierungsprozesse mit der Globalisierung der kapitalistischen Produktionsweise, die nach der Phase der Dekolonialisierung intensiviert und beschleunigt wurde, integral verbunden sind, sind selbst Nationen wie Österreich, die hauptsächlich über innereuropäische, jedoch über keine nennenswerten außereuropäischen Kolonialisierungserfahrungen verfügen, in spezieller Weise postkolonial. Die Bestimmung von Kolonialismus als lokal und global bedeutungsvolle, mehrdimensionale und plural aufzufassende Geschichte statt als ein bloßes Randgeschehen, unterstreicht die Relevanz und Bedeutung der Auseinandersetzung mit Kolonialismus. Das „Post“ im Postkolonialismus bezeichnet spezifische kritische Positionen bei der Auseinandersetzung mit Kolonialismus. Als solches bezeichnet das Präfix „Post“ die Entwicklung kritischer Positionen an sich in die Gegenwart wiedereinschreibenden kolonialen Diskursen und Praktiken und das rückblickende Umformulieren und Rekonfigurieren der kapitalistischen Moderne und ihrer integralen Verbindungen mit Kolonialisierungsprozessen im globalen Kontext (vgl. Prakash 1997:16; St. Hall 1997:232).

### **Feministische Kritik im Feld der „postcolonial studies“**

Seit relativ kurzer Zeit engagiert sich die neuere histori-

sche feministische Kritik für die Entwicklung radikalerer Ansätze in der postkolonialen Kolonialismusdebatte durch eine stärkere Einbeziehung der Kategorie Gender (vgl. z.B. McClintock 1995; Pierson/Chaudhuri 1998; Pratt 1992; Sharpe 1993; Stoler 1995, 1997; Yegenoglu 1998; Hall C. 1996, 2000). Der Aufschwung von postkolonialen Debatten und insbesondere die vielseitige Kritik von „Women of Colour“ an Prämissen der historischen feministischen Forschung trug in großem Ausmaß zur Entwicklung differenzierter feministischer Arbeiten über Gender und Kolonialismus bei. Das auf der Verschleierung von Machtbeziehungen zwischen Frauen basierende „Wir-Frauen“ Paradigma wurde als eine Eliminierung von rassistischen und kolonialen Kontexten durch aktuelle feministische Texte kritisiert. Deshalb wurde die Frauengeschichtsschreibung als wenig unterschiedlich von der „männlichen Geschichtsschreibung“ kritisiert (vgl. z.B. Carby 1982/1988:223). Die fehlenden Beschäftigungen der Gender-Forschung mit Machtverhältnissen zwischen Frauen, die das „Übersehen“ einschlossen, dass Frauen der kolonialisierenden Nationen und Klassen durch Kolonialismus und Rassismus dazu ermächtigt wurden, von kolonialisierten Menschen beider Geschlechter zu profitieren, bezeichneten Valerie Amos and Pratibha Parmar ironisch als das Ergebnis einer „historischen Amnesie“ (1984:5). Gefordert wurden Auseinandersetzungen mit feministisch nicht repräsentierter kolonialer Vergangenheit.

Kurz zusammengefasst geriet die koloniale Geometrie des binären Gender-Modells, die Privilegierung von Gender als vorrangige kulturelle Differenz ebenso wie die koloniale Anatomie des sex-gender Konzeptes ins Kreuzfeuer der Kritik. Ausschlaggebend für die steigende Verabschiedung von essentialistischen Identitätskategorien war auch der Aufschwung von poststrukturalistischen, dekonstruktivistischen und psychoanalytischen Analyseverfahren in den verschiedenen Disziplinen. Heute sind feministische Erkenntnisinteressen international vermehrt darauf gerichtet, zu erforschen, wie geschlechtliche Subjekte historisch spezifisch entlang der Achsen von Rassismus, Klasse, sexuellen Präferenzen u.a. eher durch Differenzen statt durch Identität miteinander verbunden sind (vgl. Kossek 1997). Die Aufmerksamkeit richtet sich verstärkt auf Analysen der Verschiebungen der Konnotationen von unterschiedlichen kulturellen Differenzen, die in und durch ihre wechselseitigen Interaktionen und Artikulationen im Kontext von historischen Machtverhältnissen entstehen (zur feministischen Diskussion in der Frühneuzeitforschung vgl. Griesebner 1999; 2000). Weder ist „Rasse“ geschlechtsneutral, noch sind Gender und sexuelle Differenzen rassismused-neutral aufzufassen (zu genaueren Ausführungen über den politisch prekären Begriff „Rasse“ und Rassismus vgl. Kossek 1999). Es gibt weder Gründe dafür, die sexuelle Differenz grundlegender als andere Formen von Differenz zu begreifen, noch Gründe dafür, etwa rassistische

Differenz aus der sexuellen Differenz abzuleiten. Ebenso wenig kann die sexuelle Differenz als „eine autonome Sphäre von Beziehungen oder Trennungen“, d.h. abseits von Rassismus, begriffen werden (Butler 1995:223). Aus verschiedenen Perspektiven der feministischen Kritik ist der dominante Status von Gender, der andere Kategorien wie „Rasse“ und Klasse als „other“ definiert, ausschließt oder unterordnet, ins Wanken geraten. Der autonome Status von Gender ebenso wie jener der anderen Kategorien wurde aufgelöst. Die Bedeutung der Kategorie Gender wurde so einerseits vergrößert, weil jede Differenz nach der Art und Weise ihrer Verbindung mit Gender befragt werden muss, andererseits aber, wie andere Kategorien auch, relativiert.

Das universal und ahistorisch vorausgesetzte „biologische Geschlecht“ (*sex*), das durch die heterosexuelle Differenz voneinander unterschieden wird, stellt kein naturgegebenes Faktum dar, sondern ein „western folk model“ (Yanagisako/Collier 1987). „Sex“ ist wie Gender und „Rasse“ kulturell variabel und historisch spezifisch konstruiert. Der Körper bietet verschiedene Möglichkeiten für die Bildung von kulturellen Kategorien, doch er produziert weder Gender noch „Rasse“ automatisch aus sich selbst. Das Sex-Gender-Modell bewegt zur Vorstellung, dass weiblich oder männlich vorgestellte Körper (*sex*) mit den entsprechenden Geschlechtsidentitäten (*gender*) ganz „natürlich“ miteinander vereint wären. Damit wurde Heterosexualität als sog. natürliche Gegebenheit und Norm statt als eine spezifische kulturelle Praktik aufgefasst. Die Vorrangigkeit der Kategorie Gender und der Untersuchung von Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern implizierte, dass feministische Erkenntnisinteressen sich fast ausschließlich auf die Erforschung der Geschichte von kolonialisierten Frauen konzentrierten. Erst gegen Ende der achtziger Jahre entstanden systematischere historische Untersuchungen, die die aktiven und passiven Beiträge von Frauen der kolonialisierenden Schichten beim Aufbau, der Durchsetzung, der Stabilisierung und Unterminierung von kolonialer Macht in verschiedenen Regionen analysierten. Das verbreitete Verständnis von Kolonialgeschichte als einer Geschichte von „anderen/ außereuropäischen Frauen“ beruht nicht nur auf der Mystifizierung von Machtbeziehungen zwischen kolonialisierten und kolonialisierenden Frauen, sondern auch auf einem vereinfachten Begriff von kolonialer Macht. Die Herausforderung liegt nicht darin, etwa „weiße“ Frauen anstelle von „nichtweißen Frauen“ zu erforschen und in die Kolonialgeschichte bloß einzufügen. Ein derartiger Ansatz würde Fragen über koloniale Macht wieder auf Gender-Differenzen reduzieren. Gleichmaßen verkürzt wäre auch eine Sichtweise, die Frauen als Mitglieder der kolonialisierenden Klassen und Nationen einzig als rassistische und kolonialistische Verschwörerinnen oder Mittäterinnen in den Vordergrund treten lässt. (Das bedeutet natürlich nicht, dass die verschiedenen

Weisen der Involvierung von Frauen aus metropolitane Zentren in den Kolonialismus ununtersucht bleiben sollen). Durch einen „Einfügungs-“ oder durch einen „Verschwörungsansatz“ vereinfachte Analysen sind kaum in der Lage, den ambivalenten sozialen Positionen und Beziehungen von kolonialisierenden und kolonialisierten Frauen in den Feldern der kolonialen Macht und Subordination gerecht zu werden. Sinnvoller ist stattdessen eine Untersuchung der vielseitigen (oft widersprüchlichen), durch Gender, „Rasse“ und Klasse vermittelten sozialen und materiellen Beziehungen sowohl zwischen kolonialisierten und kolonialisierenden Subjekten als auch innerhalb der jeweiligen Gruppen im Kontext konkreter historischer Machtstrukturen. Gleichmaßen erforderlich ist die Analyse der unterschiedlichen Konstruktionen von kolonialisierten und kolonialisierenden Frauen und Männern durch koloniale Texte. Dabei ist das Augenmerk auch auf Differenzen und Ambivalenzen, die Subjekte und Texte prägen, zu lenken. Historisch zu untersuchen ist, wie die Diskurse von kolonialisierenden weiblichen Subjekten zur Festigung, Anpassung und Normalisierung von kolonialer Macht und auch zur Unterminierung und zu anti-kolonialem Widerstand beigetragen haben. Fragen nach dem Begehren nach Macht ebenso wie nach einer kritischen Praxis spielen dabei eine wichtige Rolle. Inspirationen für die Art und Weise einer historischen Auseinandersetzung mit Fragen der Repräsentation von anderen Menschen bietet J.-F. Lyotard: „As narrator s/he is narrated as well. And in a way s/he is already told, and what s/he herself/ himself is *telling* will not undo that somewhere else s/he is *told*.“ (J.-F. Lyotard 1994:41). Statt die Spannung – als „sexualisierte/rassisierte Andere“ bereits repräsentiert zu sein und andere Subjekte als „sexualisierte/rassisierte Andere“ zu repräsentieren – vorschnell durch die Betonung von nur einer Perspektive aufzulösen, erscheint mir gerade die Bearbeitung dieser Spannung als äußerst produktiv für die historische Geschlechterforschung über Kolonialismus. Die Kultivierung dieser Spannung ermöglicht nicht nur eine Verwandlung von weiblichen Figuren vergangener Zeiten in konstruierende und handlungsfähige Subjekte, sondern erfordert auch von der Historikerin, die schließlich ebenfalls Erzählerin ist, eine verantwortungsvolle und selbstreflexive Position in ihrer Erzählung einzunehmen.

*Dieser Beitrag wurde während eines Aufenthaltes in London als Chapman Fellow am Institute of Commonwealth Studies (ICS) London University verfasst.*

## LITERATUR

- V. AMOS/P. PARMAR, Challenging Imperial Feminism, in: *Feminist Review* 17, 1984, 3-21.
- H. K. BHABHA, *The Location of Culture*. London/N.Y. 1994.
- J. BUTLER, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin 1995.
- H. V. CARBY, White Woman Listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood, in: Centre for Contemporary Cultural Studies (eds.): *The Empire Strikes Back*. London 1988 (1982), 212-235.
- A. CESAIRE, *Discourse on Colonialism*. Monthly Review Press 1972 (1955).
- B. CHRISTIAN, The Race for Theory, in: Gloria Anzaldua (Hg.): *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras*. San Francisco 1990: 335-345 (Originalfass. 1987).
- F. COOPER, /A. L. STOLER (Hg.), *Tensions of Empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley u. a. 1997.
- A. DIRLIK, The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, in: Anne McClintock/Amir Mufti/Ella Shohat (Hg.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. Minneapolis/London, 501-528.
- F. FANON, *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M. 1981 (1961).
- F. FANON, *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a. M. 1985 (1952).
- M. FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M. 1983.
- A. GRIESEBNER, Historisierte Körper. Herausforderungen fuer die Konzeptualisierung von ‚gender‘ aus der Perspektive der Frühen Neuzeit, in: Christa Gürtler/Eva Hausbacher (Hg.), *Unter die Haut. Körperdiskurse in Geschichte(n) und Bildern. Beiträge der 5. Frauen-Ringvorlesung an der Universität Salzburg*. Innsbruck/Wien 1999, 53-75.
- C. HALL, Histories, empires and the post-colonial moment, in: Ian Chambers/Lidia Curti (Hg.), *The post-colonial Question. Common Skies. Divided Horizons*. London 1996, 65-77.
- C. HALL (Hg.), *Cultures of empire. A reader*. Manchester 2000.
- St. HALL, Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994.
- St. HALL, When was ‚the post-colonial‘? Thinking at the limit, in: Ian Chambers/Lidia Curti (Hg.), *The post-colonial Question. Common Skies. Divided Horizons*. London 1996, 242-260.
- St. Hall (Hg.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London u. a. 1997.
- E. HOBBSBAWM, *The Age of Empire. 1875–1914*. London u.a. 1989.
- D. KENNEDY, Imperial History and Post-Colonial Theory, in: *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, Bd. 24/3/Sept. 1996, 345-363.
- B. KOSSEK, „Überschneidungen, Zwischenräume & Grenzziehungen. Ein Beitrag zur Rassismuskussion“, in: G. Schein/S. Strasser (Hg.), *Intersextions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien 1997, 177-230.
- B. KOSSEK, „Gegen-Rassismen: Ein Überblick über gegenwärtige Diskussionen“, in: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*. Hamburg 1999, 1-51.
- J.-F. LYOTARD, *Just gaming*. Jean-François Lytard and Jean-Loup Thébaud. Transl. by Wlad Godzich. Minneapolis 1994.
- A. MCCLINTOCK, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London 1995.
- B. MOORE-GILBERT, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London & N.Y. 1997.
- Ch. MOUFFE, For a politics of nomadic identity, in: George Robertson u. a. (Hg.), *Travellers’ Tales. Narratives of home and displacement*. London/N.Y. 1994, 93-104.
- J. OSTERHAMMEL, *Colonialism. A Theoretical Overview*. Markus Wiener Publishers: Kingston/Princeton 1997.
- R. R. PIERSON/N. CHAUDHURI, *Nation, Empire, Colony: Historicizing Gender and Race*. Indiana Univ. Press 1998.
- G. PRAKASH, (Hg.), *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton/New Jersey 1995.
- M. L. PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/N.Y. 1992.
- E. SAID, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt a. M. 1994.
- E. SAID, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London 1995 (1978).
- J. SHARPE, *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*. Minneapolis/London 1993.
- St. SLEMON, The Scramble for Post-Colonialism, in: *De-Scribing Empire. Post-colonialism and textuality*, Hg. Chris Tiffin u. a. London/New York 1994, 15-23.
- G. Ch. SPIVAK, Can the Subaltern Speak?, in: Gary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London 1988, 271-313.
- G. Ch. SPIVAK, Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism, in: Catherine Belsey/Jane Moore (Hg.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*. London 1989, 175-196.
- A. L. STOLER, Race and the Education of Desire. Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Durham/London 1995.
- S. J. YANAGISAKO/J. FISHBURNE COLLIER (Hg.), Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship, in: Dies. (Hrsg.): *Gender and Kinship Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford 1987, 14-52.
- M. YEGENOGLU, *Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge 1998.
- R. YOUNG, *White Mythologies. Writing History and the West*. Routledge 1990. R. YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London 1995.



## **Schwarz – Weiß – Mestiçagem.**

### **Weiblich – Männlich.**

#### **Von nicht markierten, einfach markierten und doppelt markierten Körpern in der frühen brasilianischen Populärmusik\***

Am Ende der 1920er Jahre sorgten die neuen Medien Radio und Schallplatte, bald aber auch der Tonfilm, für eine tiefgreifende und nachhaltige Veränderung in der Produktion und Rezeption von Musik in der industrialisierten Welt. Wenn auch schon in den Jahrzehnten davor die gängigsten Lieder aus Revuen und Operetten in gedruckter Form weite Verbreitung gefunden hatten, so schufen die neuen Medien doch eine völlig veränderte Situation. In einigen Ländern Lateinamerikas, vor allem in Brasilien, blieb diese Umwälzung nicht die einzige Neuerung, denn zur selben Zeit fand noch eine weitere tiefgreifende Änderung in der Populärkultur statt: die Musik der „schwarzen“ Unterschichten der großen städtischen Zentren fand nun auch in „nicht-schwarzen“ Bevölkerungskreisen Akzeptanz. Verschiedene Rhythmen, allen voran der Samba, die bis dahin innerhalb der Mittel- und Oberschichten verpönt waren, wurden nun in stilisierter Form auf die Bühne gebracht, bei privaten und öffentlichen Festen gesungen und getanzt, auf Platte aufgenommen und schließlich auch im Radio gespielt (vgl. Tinhorão 1998:290-294). Das Phänomen der relativ plötzlichen Akzeptanz der kulturellen Praktiken von bis dahin an den Rand der Gesellschaft gedrängten Gruppen, die zum Großteil Nachfahren der verschleppten Sklaven aus Afrika waren, lässt sich nicht nur in Brasilien beobachten, sondern kann auch in Kuba und in den Vereinigten Staaten festgestellt werden. Im Unterschied zu diesen werden aber sowohl in Brasilien als auch in Kuba die neuen Rhythmen und Genres nicht zu einer Strömung neben verschiedenen anderen, sondern auf dem Gebiet der Populärkultur zur wichtigsten musikalischen Ausdrucksform, ja schließlich zu „nationaler“ Musik (vgl. Moore 1997). Im Gegensatz zum Jazz oder Blues, die beide bestenfalls zum Inbegriff der „schwarzen“ Musik US-Amerikas wurden, niemals aber zu jener Amerikas schlechthin, wurden der Samba in Brasilien oder der *son* in Kuba zu nationalen Symbolen.

Als „nationale“, als typisch brasilianische oder typisch kubanische, nicht als „schwarze“ Musik, wurden diese Rhythmen auch im Ausland bekannt und vermarktet. Ab dem Ende der dreißiger Jahre instrumentalisierte die brasilianische Regierung stilisierte Formen des Samba für eigene Zwecke, sowohl was die Selbstdarstellung

nach außen, als auch die Mobilisierung der Massen im Inneren betrifft. Der Diktator Getúlio Vargas verstand es geschickt, den Fußball, den Karneval und auch die Populärmusik für seine nationalistischen und totalitären Ziele zu gebrauchen (Skidmore 1999:117-119). Durch die politischen Verhältnisse rund um den Zweiten Weltkrieg bedingt, bahnte sich zur selben Zeit eine enge militärische, aber auch kulturelle Zusammenarbeit mit den Vereinigten Staaten an, dessen Präsident Franklin D. Roosevelt die Beziehungen zu den lateinamerikanischen Ländern, allen voran zu Mexiko und Brasilien, verbessern wollte, um sich deren Unterstützung gegen die Achsenmächte zu sichern. Im Zuge der Intensivierung des kulturellen „Austausches“ zwischen den Vereinigten Staaten und Brasilien, wurde nicht nur Brasilien mit US-amerikanischer Populärkultur, vor allem Filmen aus Hollywood, regelrecht überschwemmt, sondern auch brasilianische Musik in den Vereinigten Staaten stärker verbreitet (Skidmore 1999:121). Führt der Zweite Weltkrieg in Nordamerika zu einer intensiveren Rezeption lateinamerikanischer, und damit auch brasilianischer Musik, so verlief die Entwicklung in Europa, vor allem im deutschsprachigen Raum, dazu gegenläufig. Nord- und lateinamerikanische Musik, die sich vor der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, einer immer größeren Beliebtheit erfreut hatte, wurde nun im „Dritten Reich“ kaum mehr gespielt. Der Jazz war bereits 1935 in Deutschland verboten worden (Schäffner 1995:239). Die in der Folge genannten weiblichen und männlichen Komponisten, Texter und Sänger blieben daher in Deutschland und Österreich relativ unbekannt, während sie sich in den Vereinigten Staaten reger Beliebtheit erfreuten, wenn nicht überhaupt zu absoluten Topstars wurden wie z. B. Carmen Miranda. Brasilianische Populärmusik wurde also nicht nur zu einem Phänomen, das fast die ganze Gesellschaft in Brasilien selbst beeinflusste, sondern nahm darüber hinaus seit den dreißiger Jahren durch die Vermittlung Nordamerikas auch einen bedeutenden Platz innerhalb der internationalen Populärmusikszene ein. Die von ihr vermittelten Bilder wirkten nicht nur mit Wucht auf die eigene Bevölkerung, sondern vervielfältigten sich über Hollywood und die US-amerikanische Musikindustrie auf der ganzen (westlichen) Welt. Ihre Wirkung war nachhaltig, und wenn sich am Ende der fünfziger Jahre, in viel stärkerem Ausmaße aber dann in den sechziger Jahren, neue Strömungen, von der Bossa Nova bis hin zum lateinamerikanischen politischen und sozialen Protestlied, durchgesetzt haben, so hat die Samba tanzende „Mulattin“ der Lieder von Ari Barroso, João de Barro, Ataulfo Alves oder Assis Valente nach wie vor ihren festen Platz in den kollektiven Vorstellungen und Phantasien einer mittlerweile gerade im Bereich der Populärmusik globalisierten Welt.

Aus den genannten Gründen sind die eben angeführten Namen bei uns weniger bekannt, in Brasilien hingegen zählen sie zu den „Klassikern“ der eigenen Populärmusik, der

dort ohnehin ein weit bedeutenderer Stellenwert zukommt als in unseren Breiten. Wenn es für (mittel-)europäische Intellektuelle bis vor kurzem möglich war (und vielleicht immer noch möglich ist), von den neueren Entwicklungen und auch der älteren Geschichte der Populärkultur so gut wie nichts zu wissen, ohne dass diese Unkenntnis als gravierende Bildungslücke empfunden würde, so herrschen in Brasilien in dieser Hinsicht ganz andere Verhältnisse. Es gibt dort kaum einen Erwachsenen, der nicht wüsste, wer Ari Barroso oder Carmen Miranda waren. Dieses Interesse an Populärkultur wird auch durch zunehmende (universitäre) Bildung nicht an den Rand gerückt, und für die brasilianischen Intellektuellen ist es nach wie vor von großer Bedeutung, über die neuesten Aufnahmen Caetano Velosos oder Chico Buarques Bescheid zu wissen. Im Unterschied zu diesen Musikern und Komponisten, denen in den letzten zwanzig Jahren auch immer mehr akademische Aufmerksamkeit zuteil wurde, wurde die Zeit vor dem Tropicalismo, eigentlich vor der Bossa Nova, kaum beachtet und erforscht. Viele der Genus-Bilder und Ethnizitätskonstruktionen konstituierten sich aber schon in der Zeit davor, in der frühen Populärmusik, in jenen drei Dekaden von der Mitte der zwanziger bis in die Mitte der fünfziger Jahre, in denen sich der Diskurs der Populärmusik als ein, wenn nicht der Diskurs der Massen weltweit etablierte.

Welche Bilder von Frauen und Männern, von „Schwarzen“, „Weißen“ und „Mulattinnen“ und „Mulatten“ vermittelte nun die frühe brasilianische Populärmusik, deren Wirkung weit über die Landesgrenzen hinaus reichte und bis heute anhält? Um diese Frage beantworten zu können, und zwar in einer Weise, die dem Gegenstand gerecht wird, müssen einige Besonderheiten desselben, d. h. der Populärmusik, beachtet werden. Zunächst ist zu bedenken, dass Lieder der populären Musik kaum jemals als Texte ohne Musik, sondern fast immer in Verbindung mit dieser „wahrgenommen“ bzw. „konsumiert“ werden. Im Unterschied zur „klassischen“ oder „ernsten“ Musik, spielt in der Populärmusik der Interpret oder die Interpretin eine Rolle, von der nicht zu abstrahieren ist. Die Bedeutung des Sängers oder der Sängerin geht nicht selten so weit, dass ein bestimmtes Lied eher mit dem oder der Interpretierenden identifiziert wird als mit der Person, die das Lied komponiert oder den Text verfasst hat. In gewisser Hinsicht lässt sich Populärmusik daher mit dem zur Aufführung gebrachten Drama vergleichen, das ja ebenfalls durch ein konkretes Hier und Jetzt dem Zuschauer vermittelt wird. Von der formalen Struktur her gehören aber Liedtexte natürlich eher zur Lyrik, wie die historische Verbindung von Lyrik und Musik bis in die Renaissance und schließlich wieder im Lied der Romantik, ja das Wort Lyrik selbst deutlich zum Ausdruck bringen.

Vor dem Hintergrund der sinnvollen Forderung, Liedtexte der Populärmusik immer an konkreten Aufnahmen zu studieren, hat sich die Analyse von Liedtexten meines Erachtens an drei Leitpunkten zu orientieren:

Erstens müssen die Inhalte der Lieder beschrieben

werden, d. h. es muss gefragt werden, worüber denn überhaupt gesungen wird.

Zweitens muss die Struktur der *énonciation*, die Aussagestruktur, des Liedes analysiert werden. Dies hat in zweifacher Hinsicht zu geschehen: einerseits muss nach der internen Aussagestruktur gefragt werden, d. h. ob es in dem Text ein internes Aussagesubjekt, ein „Ich“, gibt oder nicht, und ob sich dieses auch an ein „Du“ wendet (Burdorf 1995:194-203); andererseits muss auch die eigentliche Enuntiationssituation in die Betrachtung einbezogen werden. Hier sollte nicht nur gefragt werden, wer denn den Text nun tatsächlich geschrieben und als sein Autor zu gelten hat, sondern es sollte vielmehr auch eine Antwort auf die Frage gesucht werden, welche Instanz den Zuhörer in dieser Funktion erreicht. Im Regelfall täuscht eine Sängerin oder ein Sänger im Moment der Aufführung vor, den eigenen Gefühlen – wie ein Schauspieler – Ausdruck zu verleihen, was natürlich ein Akt der Fiktion ist, an den allerdings nicht wenige Interpreten selbst zu glauben scheinen. Für die Zuhörer ist es nicht unerheblich, welcher *énonciateur*, welche Autorität „hinter“ einem Text ausgemacht werden kann.

Drittens darf die musikalische Komponente nicht außer Acht gelassen werden, und zwar muss im engeren Sinn gefragt werden, welches semantische Potenzial in ihr vorhanden ist. Da in den „westlichen“ Kulturen Musik als stärker durch Syntax denn durch Semantik bestimmtes Zeichensystem gilt, kann sie nicht auf die Vermittlung von genau bestimmten Inhalten, von Denotaten, festgelegt werden. Dies schließt Kommunikation allerdings nicht aus, sondern bedeutet nur, dass Musik eher über offene, konnotationsreiche Bedeutungen und freie Assoziationen wirkt (vgl. Gier 1995:61-65). Im Gegensatz zur Unmöglichkeit, einem konkreten Musikstück einen bestimmten Inhalt zuschreiben zu können, lassen sich Rhythmen und musikalische Genres zumindest approximativ auf gewisse Inhalte festlegen. Die meisten Lieder der Populärmusik senden zunächst einmal die Nachricht aus, dass sie zu eben dieser gehören und nicht zur „klassischen“ Musik, was sofort zu einer bestimmten Rezeptionshaltung führt. Innerhalb der Populärmusik gibt es Untergruppierungen, deren Charakteristika für die Zuhörenden ebenfalls eine gewisse Aussagekraft haben; manche Rhythmen oder Genres gelten als ausgesprochene Tanzmusik, andere senden die Botschaft, dass sie eher zum Zuhören, oder zu engerem Tanzen und dergleichen mehr gedacht sind. Schließlich werden bestimmte Rhythmen mit Tradition, andere mit Neuerung, wenn nicht mit Aufbegehren verbunden, und manche setzen nationale, wenn nicht „ethnische“ Zuschreibungsmechanismen bei den Rezipienten in Gang. So erweckt ein akzentuierter Trommelrhythmus ziemlich uniform bei fast allen Zuhörern in der „westlichen“ Welt den Eindruck von „schwarzer“ Kultur oder „afrikanischem“ Einfluss. Diese Art von Botschaft, die den Zuhörenden oft gar nicht bewusst wird, begleitet in jedem

Fall den Text eines Liedes. Da aber die Interpretationen von Liedern je nach Interpreten variieren, variieren auch die durch die Musik „mitgesandten“ Botschaften. Die Fülle an Möglichkeiten, ein Lied zu instrumentieren, es rhythmisch zu modifizieren oder es im Tempo zu variieren, wird allerdings durch die Regeln des Marktes, der in der Populärmusik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat, eingeschränkt. Dennoch gibt es nicht wenige Beispiele von radikalen Neuinterpretationen, wie zum Beispiel die Aufnahmen von João Gilberto beweisen, der ältere Sambas im Rahmen der Bossa Nova am Ende der fünfziger und in den sechziger Jahren auf eine völlig neue Weise sang.

In den folgenden Ausführungen wird der Schwerpunkt auf den ersten beiden genannten Punkten liegen, auf der Inhaltsebene und auf der internen Aussagestruktur. An diesen beiden Punkten kann gewissermaßen kein Interpret und keine Interpretin vorbeigehen, wenngleich die Texte der Populärmusik im Gegensatz zur „hohen“ Literatur keine „sakrosankte“ Einheit darstellen. Sie können, zumindest geringfügig, geändert werden, ohne dass daran Anstoß genommen würde.

Zunächst also zu den Inhalten der frühen brasilianischen Populärmusik. Im Unterschied zu anderen Diskursen, wie dem philosophischen oder dem juridischen, ist in der frühen Populärmusik in der Regel niemals vom Menschen schlechthin die Rede, sondern immer von sexuierten Menschen, also von Frauen und Männern. Dadurch, dass ihre Hauptthemen, nämlich Liebe und Sexualität, kaum ohne „markierte“ Körper auskommen, sind diese fast immer im Rahmen eines binären Schemas als „männlich“ oder „weiblich“ gekennzeichnet. Zusätzlich zu dieser Markierung tritt in Brasilien, aber auch in der Karibik eine zweite Markierung, nämlich die durch Ethnizität. Anders als in den Vereinigten Staaten, in denen durch die sogenannte *one-drop-rule* auch diese Markierung binär ausgebildet ist, stellt sich das „ethnische“ Markierungssystem Brasiliens als Triade dar. Während in Amerika nur zwischen „schwarz“ und „weiß“ unterschieden wird und (fast) alle Nachfahren der aus Afrika stammenden Sklaven als „schwarz“ gelten, bietet das brasilianische System eine dritte Möglichkeit, die *mestiçagem*, oder vereinfacht ausgedrückt, die *mulatas* und *mulatos*.

In den Liedtexten selbst findet sich die oben angesprochene Triade nicht in dieser Deutlichkeit, da die am häufigsten vorkommende Bezeichnung *moreno/a*<sup>1</sup>, die in ihr zu situieren wäre, ausgesprochen polysem ist. Sie wird einerseits verwendet, um Menschen „schwarzer“ Hautfarbe zu benennen, andererseits aber um Männer und Frauen mit schwarzen Haaren oder „dunklerem Teint“ zu kennzeichnen. In den Texten der frühen Populärmusik bezieht sich das Adjektiv *moreno/a* mehr auf „Schwarze“ denn auf „Schwarzhaarige“,<sup>2</sup> ersetzt es doch in der Triade „Schwarz“-„Weiß“-„Mulattin“/„Mulatte“ die Begriffe *negro/a* und *preto/a*, die ausgesprochen

selten verwendet werden. Die unzweideutigen Begriffe *preto/a*, *neg(r)o/a*, oder *crioulo/a*, die alle drei ziemlich eindeutig auf „schwarze“ Hautfarbe verweisen, kommen aber gerade wegen dieser Eindeutigkeit kaum vor, sie haben im Rahmen einer „eu“-phemistischen, und in letzter Instanz rassistischen Sprachverwendung meist dem „freundlicheren“ *moreno/a* zu weichen. Wie oben schon angedeutet, kann *moreno/a* auch „Mulatten“ und „Mulattinnen“ bezeichnen, für die aber in den älteren Liedtexten sehr oft auch die deutlicheren (heute verpönten) Ausdrücke *mulata/o* verwendet werden. Schließlich gibt es für die „nicht-weiße“ Haut noch den Ausdruck *trigueiro/a*, der soviel bedeutet wie in der Farbe des goldgebräunten Weizens. Für „weiß“ steht in der Regel die direkte Bezeichnung *branco/a*, gerade aber für „weiße“ Menschen findet sich nicht selten das metonymische *louro/a* (blond). Vor einer Bedeutungsfestlegung all dieser „Farb“-adjektive in einem konkreten Text ist aber stets darauf zu achten, ob diese Ausdrücke für die Beschreibung einer Person, über die gesprochen wird, zur Anwendung kommen, oder ob sie in der direkten Anrede gebraucht werden. Im zweiten Fall müssen sich die genannten Begriffe *mulato/a*, *preto/a*, *moreno/a*, oder *nego/a* (ohne „r“) gar nicht mit Vorstellungen von Hautfarben decken, sondern sind lediglich als Kosennamen zu verstehen, vor allem dann, wenn sie mit dem Diminutiv *-inho/a* versehen sind.

Wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, sind in den Texten der frühen brasilianischen Populärmusik Personen, über die gesprochen wird, meist mehrfach markiert. Neben die immer vorhandene Sexuierung tritt sehr oft eine Bestimmung der Ethnizität der beschriebenen Menschen. Da die Sexuationsmarkierungen binär (Mann – Frau) strukturiert sind, jene, die Ethnizität anzeigen, sich in ihrer Mehrzahl aber im Spannungsgeflecht der Triade „Schwarz“-„Weiß“-„Mulattin“/„Mulatte“ befinden, darf niemals nur der Konstruktion von „Weiblichkeit“ oder *blackness* das gesamte Augenmerk geschenkt werden, sondern es muss auch immer nach dem „Gegenpol“ oder den „Gegenpolen“ gefragt werden. D. h. wenn Frauen auf eine bestimmte Art charakterisiert werden, wie sehen dann Männer aus? Und wenn „Weiße“ auf eine bestimmte Weise gekennzeichnet werden, wie sieht dann das Bild der „Schwarzen“ oder „Mulatten“ bzw. „Mulattinnen“ aus? Diese Fragen dürfen ihrerseits nicht isoliert, sondern müssen gemeinsam gestellt werden, vor allem dann, wenn von Ethnizität die Rede ist, denn wenn auch Sexuierungen ohne „ethnische“ Markierungen in den Texten vorkommen mögen, so treten nicht-sexuierte „Schwarze“ zum Beispiel einfach kaum auf: „Schwarze“ gibt es fast nicht, sondern nur „schwarze“ Frauen oder „schwarze“ Männer. Aber selbst für die „ethnisch neutralen“ Männer und Frauen der brasilianischen Populärmusik gilt es selbstverständlich die Frage zu stellen, ob sie wirklich „neutral“ zu sehen sind, oder ob sich hinter der Nicht-Markierung nicht vielmehr die Farbe „Weiß“ verbirgt.



Von der Häufigkeit der verwendeten Sexuations- und Ethnizitäts-Markierungen her lassen sich klare Schlüsse ziehen: es wird weit mehr über Frauen gesprochen als über Männer, und es wird weit mehr über „Nicht-Weiße“ gesungen als über „Weiße“. Dies bedeutet aber nicht, wie ja schon aus der Verwendung des Komparativs „mehr“ hervorgeht, dass Männer und die Farbe „Weiß“ in der brasilianischen frühen Populärmusik gänzlich ausgeblendet würden, und es gibt sogar einige wenige Lieder über das nicht-markierte Universale schlechthin: den „weißen“ Mann.

Im Gegensatz zum „weißen“ Mann steht die intensiv markierte „nicht-weiße“ Frau, die *mulata* oder *morena*. In den hier interessierenden Liedtexten wird die *mulata*, aber ganz ähnlich auch die *morena*, fast immer über ein und dasselbe Hauptmerkmal charakterisiert: Sie versteht es, ihre Hüften in anziehender Weise zu schwingen. Für dieses Schwingen, das immer in enger Verbindung mit dem Samba-Tanzen steht, kennt das brasilianische Portugiesisch eine erstaunliche Vielzahl von Ausdrücken: *quebrar*, *requebrar*, *rebolar*, *mexer*, *remexer* etc. All diese Verben finden sich in relativ unterschiedsloser Verwendung in der Populärmusik, deren Texte sich nicht selten autoreferentiell auf das Tanzen des Samba und zugleich auf die erotische Ausstrahlung der *mulata* bzw. der *morena* beziehen, wie zum Beispiel in „Fita amarela“ („Gelbes Band“) von Noel Rosa, dem wichtigsten („weißen“) Samba-Dichter der dreißiger Jahre, „Morena boca de ouro“ („Morena Goldmund“) von Ari Barroso, oder „Requebro da mulata“ („Der Hüftschwung der Mulattin“) von Ataulfo Alves. Für die „schwarze“ Frau wird in der Regel, wie bereits ausgeführt wurde, der mehrdeutige Ausdruck *morena* gebraucht, seltener kommt der Ausdruck *nega* vor. Wenn dieser aber dennoch verwendet wird, dann geht die Erotik nicht selten über den *requebro* hinaus, wie ein Lied von Dorival Caymmi, dem wichtigsten Liedermacher aus Bahia, der Region mit dem höchsten Anteil an „schwarzer“ Bevölkerung in Brasilien, beweist. In „Dengo da nega“ geht es um den *dengo*, eine Eigenschaft, die nach Caymmi für die „Schwarzen“, speziell für die „schwarzen“ Frauen, des brasilianischen Nordostens typisch sei: Dieser entstehe aus einer gewissen, durch die Hitze hervorgerufenen lasziven Trägheit und drücke sich in der Folge im Augenaufschlag, Lächeln, im Samba-Tanzen und natürlich wieder im Schwingen der Hüften aus (Caymmi 1978, 83). In „Nega do cabelo duro“ („Negerin<sup>3</sup> mit dem festen Haar“) einem Karnevalshit aus dem Jahr 1942, der wie alle bisher genannten Lieder auch heute noch vielen Brasilianern und Brasilianerinnen ein Begriff ist, wird das Samba-Tanzen der *nega* noch mit einer anderen Charakteristik in Verbindung gebracht, ihren Haaren. In dem Lied heißt es gleich zu Beginn und dann mehrmals im Refrain: „Nega do cabelo duro / Qual é o pente que te penteia?“ („Negerin mit dem festen Haar, welcher Kamm kann dich kämmen?). In ironischer (und heute undenk-

barer) Weise macht sich das Lied von Rubens Soares und David Nasser über die Haare der *nega* lustig, die besser als jede Dauerwelle den Angriffen von Wasser und Sand (wohl am Strand) standhalten.

Im Vergleich zur *mulata*, *morena* und *nega* nimmt sich die *branca* oder *loura*, die Blondine, in den brasilianischen Liedtexten eher „blass“ aus. Dem erotischen Hüftschwung und dem lasziven *dengo* der „nicht-weißen“ Frauen hat die *branca* nur wenig entgegensetzen: die klischeehaften blonden Haare („Hino do carnaval brasileiro“ von Lamartine Babo), bisweilen ebenso klischeehafte blaue Augen („Loura ou morena“ von Vinicius de Moraes und Haroldo Tapajós), und ein unschuldiges Lächeln, das bezeichnender Weise an die Maria Immaculata der katholischen Kirche, die unbefleckte Jungfrau, erinnert („Minha branca“ von Sinhô). Da über die „weiße“ Frau nur selten gesprochen wird und sie in den wenigen Beispielen, in denen sie vorkommt, neben der *morena* oder *mulata* genannt wird, liegt der Schluss nahe, dass sie eine „Folgeerscheinung“ ist. Sie kommt nicht für sich vor, sondern nur im Gegensatz zur „nicht-weißen“ Frau. Sie, die sonst im Samba als „unerwähnbar“, und damit als „unantastbar“ gilt, wird erst dann genannt, wenn die anderen schon besungen wurden, wie z. B. in „A mulata é a tal“ („Die Mulattin ist etwas ganz Besonderes“) von João de Barro und Antônio Almeida. Sie tritt auf, um ein Defizit auf der Ebene der Liedtexte im Vergleich mit der „Realität“, in der die „weiße“ Frau natürlich vorhanden ist, auszugleichen.

Das Bild des *mulato* und des *moreno* unterscheidet sich weniger von dem der *mulata* und der *morena*, als man vielleicht annehmen würde. Eine gewichtige Einschränkung muss aber dennoch voraus geschickt werden: die „nicht-weißen“ Männer kommen weitaus seltener vor als ihre weiblichen Pendants. Auch die „Mulatten“ und männlichen „Schwarzen“ verstehen es, den Samba zu tanzen. Wenn sie mit Eleganz in die *roda*, die Samba-Runde, treten, dann verfehlen sie ihre erotische Wirkung auf die Zuseher nicht, wie zum Beispiel im „Mulatinho bamba“ von Ari Barroso und Kid Pepe deutlich zu sehen ist. Auch bei seinen Bewegungen stehen die Hüften im Zentrum des Interesses, wie „O negro no samba“ von Ari Barroso, Luiz Peixoto und Marques Porto zeigt. Die Exzellenz im Samba und die damit verbundene erotische Ausstrahlung des *mulato*, *moreno* oder *nego* stehen aber in der Regel nicht für sich allein wie bei der *mulata* oder der *morena*, sondern fügen sich oft mit weiteren Eigenschaften zu einem größeren Ganzen, zum Bild eines bestimmten Typen, nämlich des *malandro*. Dieser kann sich gegenüber seinen Rivalen am *morro*, dem Hügel oder Berg, auf dem sich seine *favela* befindet, behaupten, er weiß, sich bei Frauen und Männern Respekt zu verschaffen, und schließlich versteht er es, „seine“ Frau oder Frauen für ihn arbeiten zu lassen, um selbst dem Müßiggang zu frönen.<sup>4</sup>

Mehr noch als die „weiße“ Frau eine Folgeerscheinung



der „nicht-weißen“ Frauen ist, ist auch der „weiße“ Mann ein Hinzugefügtes. Auch er tritt erst dann auf, als bemerkt wird, dass zwar schon viele *mulatos* und *morenos* beschrieben wurden, es in der „Realität“ aber auch „weiße“ Männer gibt, die in den Liedtexten fehlen. Ihr Talent für den Samba wird angezweifelt, so heißt es im schon genannten „*Nêgo no samba*“, dass der „Weiße“ beim Tanzen einfach keinen *jeito*, keine Geschicklichkeit habe. Im Gegensatz dazu rückt das weibliche „Ich“ eines anderen Liedes („*Por amor a este branco*“ von Custódio Mesquita) ihren „weißen“ Mann in die Nähe des *malandro*, der eben auch immer im Samba zu brillieren weiß. Auch der „weiße“ Mann müsse besungen werden, sagt dieses „weibliche Ich“, weil die *mulatos* ohnehin schon oft genug im Zentrum des Interesses gestanden wären. Ihr „Weißer“ unterscheidet sich wenig von einem „nicht-weißen“ *malandro*: Auch er hat einen fescen Anzug, Geld auf der Bank, und niemand würde sich besser auf die *malandragem*, das *malandro*-(Un)wesen, verstehen als er, denn wer garantiere für ihn: sie selbst. Sie opfere sich gern für ihn. Schließlich wird der „weiße“ Mann aber auch als Rivale der „Schwarzen“ und „Mulatten“ angesehen, da er von vielen Frauen – wohl wegen rassistischer Vorurteile, oder vielleicht aus ökonomischen Gründen? – bevorzugt würde, wie das männliche „Ich“ von „*Me faz carinhos*“ („Sei zärtlich zu mir“) von Ismael Silva und Francisco Alves beklagt.

Sowohl an der Darstellung von Männern als auch von Frauen wird deutlich, dass sich das oben angesprochene Triadenmodell von „Schwarz“-„Weiß“-„Mulatte“/„Mulattin“, das sich zwar an der Oberfläche der Texte selbst manifestiert, bei genauerer Analyse zu kurz greifend erweist. Da, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, die Bezeichnungen *mulata* und *morena*, aber auch *mulato* und *moreno*, austauschbar sind, bilden sie eine Einheit, die im Rahmen einer binären Struktur der *branca* bzw. dem *branco* gegenübersteht. Im Unterschied zu den gegenseitig austauschbaren *morena/o* und *mulata/o* kann *branco/a* nicht so ohne weiteres durch diese beiden Ausdrücke, i. e. *morena/o* oder *mulato/a*, ersetzt werden. Trotzdem geht das brasilianische Triadenmodell nicht einfach in dem US-amerikanischen binären auf, denn in Brasilien, wie auch in anderen Ländern Lateinamerikas, gibt es eben ein Drittes, den „Mulatten“ und die „Mulattin“. Diese können je nach der Einstellung des Sprechers, aber auch nach Diskurs und Textsorte der „weißen“ oder der „schwarzen“ Seite zugerechnet werden kann, sie können aber auch eine eigene Gruppe bilden. Die *mulatas/os* bilden gleichsam ein Kontinuum zwischen „Schwarz“ und „Weiß“, dessen Grenzen eben nicht deutlich sind und je nach Perspektive verschieden gezogen werden können. Dieses nicht scharf begrenzbare Kontinuum ermöglicht auf sprachlicher Ebene eine Vielzahl von Ausdrücken, die Ethnizität markieren. Seit der Kolonialzeit wird in Brasilien aber auch in Kuba eine Fülle von Begriffen verwendet, um *mestiçagem*

zu bezeichnen. Diese Vielzahl an Ausdrücken hat bis heute nicht abgenommen und findet selbstverständlich auch in den Texten der Populärmusik Niederschlag. Die fast deckungsgleiche Darstellung von „Schwarzen“ und „Mulatten“/„Mulattinnen“ in Opposition zu „Weißen“, also die Gegenüberstellung im Rahmen eines binären Schemas innerhalb der Populärmusik, lässt sich erklären, indem man die Geschichte der brasilianischen Populärmusik beachtet. Wie eingangs erwähnt, entstand der Samba, die wichtigste Gattung der brasilianischen Populärmusik, aus „schwarzen“ kulturellen Traditionen, und wurde daher, vor allem zu Beginn, mit der „schwarzen“ Bevölkerung identifiziert. Da diese in Brasilien aber keine genau definierte Gruppe ist, es auch nicht sein kann, sondern sich kontinuierlich in jene der „Mulatten“/„Mulattinnen“ verlängert, die eben per definitionem nicht genau bestimmt werden kann, lässt sich der Samba zwar der „schwarzen“ Kultur Brasiliens zurechnen, von jener der „Mulatten“/„Mulattinnen“ aber nicht trennen. Im Rahmen des Konzepts der kulturellen *mestiçagem*, das in Brasilien seit Getúlio Vargas öffentlich propagiert wurde, wurde auch der Samba, dessen „schwarze“ Ursprünge niemals verleugnet wurden, zu einem Ausdruck dieser *mestiçagem*, schließlich zum Inbegriff des Brasilianischen. Die „weißen“ Brasilianer sind hier einerseits mitinbegriffen, andererseits aber über die immer präsente Forderung nach Authentizität, die in jeder kulturellen Praxis eine höchst fragwürdige Konstruktion ist, ausgeschlossen. Die „Schwarzen“ und auch die „Mulatten“/„Mulattinnen“ sind auf der Ebene kollektiver Vorstellungen dem Samba näher als die „Weißen“, zumindest in den dreißiger Jahren, als dieser erst im Begriffe war, populäre Nationalkultur zu werden. Wie sich noch zeigen wird, lässt sich dieser „Ausschluss“ für die „Weißen“, vor allem für die „weißen“ Männer, durchaus positiv gestalten.

Die oben erwähnten und durch Beispiele illustrierten Häufigkeitswerte erlauben aber nicht nur eine Relativierung der Triade „Schwarz“-„Weiß“-„Mulatte“/„Mulattin“ für die frühe Populärmusik Brasiliens, sondern machen auch deutlich, dass in ihr eigentlich kaum über unmarkierte Körper gesprochen wird. Dem Fehlen des Unmarkierten auf der Ebene dessen, worüber gesungen wird, steht eine um so stärkere Präsenz des Universalen, Neutralen oder eben Unmarkierten auf der Ebene der *énonciation* gegenüber. Zunächst muss einmal klargestellt werden, dass der Großteil der Lieder der frühen brasilianischen Populärmusik ein internes Aussagesubjekt besitzt. Von den von mir untersuchten Liedern, die über ein „Ich“ verfügen, geben sich über 40% als neutral, was ihr Geschlecht betrifft, während sich über 90% als neutral hinsichtlich einer Ethnizitätsmarkierung erweisen. Von den 60% genus-markierten internen Aussagesubjekten sind mehr als ein Drittel eindeutig als „männlich“ ausgewiesen und ein weiteres Drittel lässt sich durch den gegebenen kulturellen Kontext

als „männlich“ identifizieren. Im ersten Fall spricht das „Ich“ unmissverständlich von sich selbst als Mann, im zweiten Fall deklariert es sich nur indirekt, wie z. B. dadurch, dass das angesprochene und oft begehrte „Du“ eine Frau ist. Wegen des kulturellen Rahmens einer heterosexuellen Norm muss man die Lesart, im nicht als „männlich“ deklarierten „Ich“ eine (lesbische) Frau zu erkennen, eindeutig als Ausnahme ansehen. Der Großteil der Hörer eines solchen Liedes identifizierte das „Ich“ auch in diesem Fall mit großer Wahrscheinlichkeit als „männlich“. Den auf diese Weise stark überwiegen den „männlichen“ Aussagesubjekten stehen nur ganz wenige weibliche gegenüber. Wird nach einer Ethnizitätsmarkierung der Aussagesubjekte gefragt, so lassen sich um die 3% als „schwarz“ und geringfügig mehr als „Mulatten“ bzw. „Mulattinnen“ einstufen. Als „weiß“ deklariert sich fast überhaupt kein „Ich“.

Ganz ein anderes Bild bietet sich bei der Betrachtung der in den Texten angesprochenen „Dus“. Hier sind auch etwas über 40% nicht markiert, fast aber ebenfalls so viele werden als Frauen bezeichnet. Als Männer sind hingegen nur um die 15% zu identifizieren. Auch hinsichtlich der „ethnischen“ Markierung sehen die entsprechenden Zahlen etwas anders aus: neben den überwiegend unmarkierten „Dus“ gibt es einige wenige eindeutig als „schwarz“ markierte und an die 14% als „Mulatten“ oder „Mulattinnen“ gekennzeichnete direkt angesprochene Personen.

Zieht man nun diese beiden Datengruppen zusammen, so lässt sich feststellen, dass das „Ich“ der frühen brasilianischen Populärmusik in der überwiegenden Mehrzahl entweder gänzlich unmarkiert oder einfach markiert ist, und zwar männlich. Das „Du“ im Gegensatz dazu ist entweder unmarkiert oder weiblich. Wenn es weiblich ist, dann ist es aus „ethnischer“ Hinsicht mehrheitlich unmarkiert; sehr oft wird es aber als *mulata* oder *morena* angesprochen, und zwar deutlich häufiger, als „weiße“ Frauen vorkommen. Wenn das „Ich“ also entweder gänzlich un- oder „ethnisch“ unspezifisch männlich markiert ist, so ist das „Du“ ebenfalls oft gänzlich unmarkiert, sehr oft ausschließlich weiblich markiert, und im Falle einer „ethnischen“ Markierung im weitaus überwiegenden Fall eine *mulata* oder *morena*.

Wenn es in der frühen brasilianischen Populärmusik kaum Menschen gibt, über die in nicht sexuierter Weise gesprochen wird, so gibt es sehr wohl interne Aussagesubjekte und auch im Text Angesprochene, die nicht markiert sind und sich universal/neutral geben bzw. als solche angesprochen werden. Die relativ hohe Absenz von Markierungen bei den internen Aussagesubjekten, verbunden mit der relativ häufigen „männlichen“ Variante im Fall einer Markierung, schließlich die relativ hohe Absenz von Markierungen bei den im Lied angesprochenen Personen, verbunden mit der relativ hohen Präsenz von angesprochenen Frauen, vor allem von „Mulattinnen“, wirft die Frage auf, wie denn die nicht markierten Fälle mehrheitlich „gelesen“ werden. Zunächst ist hier

im Anschluss an das bereits Gesagte anzumerken, dass die brasilianische Gesellschaft der in Frage kommenden Jahrzehnte, so wie auch jene aller anderen westlicher Länder dieser Zeit, von der Vorstellung einer heterosexuellen Norm dominiert wurde. Dies bedeutet, dass ein absolut „neutrales“ Lied, in dem sowohl das „Ich“ als auch das „Du“ nicht markiert sind, zwar auf ersten Blick „offen“ für unterschiedliche Identifizierungen zu sein scheint, die vorherrschende Normheterosexualität aber trotzdem eine Lesart bedingt, die ich als binär, heterosexuell und reziprok bezeichnen möchte: d. h. wenn das „Ich“ vom Hörer oder der Hörerin als Mann markiert wird, so wird in der Folge das „Du“ als Frau gesehen, und umgekehrt. Andere Lesarten, wie eine weiblich oder männlich homosexuelle, scheinen zwar möglich, waren aber sicher immer minoritär. Zweitens ist anzumerken, dass durch die Tatsache, dass die Männer bei den genusmäßig markierten internen Aussagesubjekten weit in der Überzahl sind, der Schluss naheliegt, dass auch die unmarkierten Aussagesubjekte als „männlich“ gelesen werden. Es ist in der Populärmusik in der Regel der Mann, der eine Stimme hat, bzw. dem eine solche zugewillt wird. Die Frau ist hingegen die Angesprochene, wie ja auch die Mehrzahl der hier analysierten Fälle beweist, in der das „Du“ genusmäßig markiert ist.

Besonders deutlich wird die nicht direkt ausgesprochene, sich aber doch indirekt manifestierende männliche Markierung des internen Textsubjektes im wohl bekanntesten brasilianischen Lied des 20. Jahrhunderts, in „Aquarela do Brasil“ des „weißen“ Komponisten Ari Barroso, das bei uns besser unter dem einfacheren (englischen) Titel „Brazil“ bekannt ist. In diesem Lied, das man als zweite Nationalhymne Brasiliens bezeichnen könnte, wird eine kulturelle Synthese Brasiliens versucht: es geht darin um den männlichen „Mulatten“ Brasilien, wie um die weibliche „morena“ Brasilien, es wird die „schwarze Mutter“ vorgestellt, wie auch der König aus dem Kongo im Tanz der *congados*, schließlich sieht man noch die („weiße“) Herrin der Kolonialtage, die in einem mit Spitzen besetzten Kleid durch die Salons schreitet. Die oben angesprochene Triade von „Schwarzen“, „Weißen“ und „Mulatten“/„Mulattinnen“ wird darin vorgestellt, und Brasilien wird sowohl als Mann als auch als Frau charakterisiert, und jede „ethnische“ Gruppierung kommt in männlicher und weiblicher Gestalt vor, nur eine nicht: die „weiße“. Die „weiße“ Herrin hat kein Pendant auf der Ebene des Inhalts! Dieses kann nur auf der privilegierten Ebene des internen Aussagesubjekts gefunden werden. Das „Ich“ von „Aquarela do Brasil“ ist keines, das bescheiden auftritt oder sich zurücknimmt, sondern macht sich ganz im Gegenteil mit lauter Stimme bemerkbar. Schon das zweite Wort des Liedes ist ein Possessivpronomen in der ersten Person: „Brasil, meu Brasil brasileiro“ („Brasilien, mein brasilianisches Brasilien“). Noch deutlicher wird der ichbezogene Charakter des Liedes durch das Ende des Refrains: „Brasil! Brasil!

Pra mim, pra mim, pra mim!“ („Brasilien! Brasilien! Für mich, für mich, für mich!“). Dieses „Ich“ charakterisiert sich selbst aber nicht näher, denn weder aus der Genus- noch aus der Ethnizitätsperspektive lässt sich eine eindeutige Markierung finden. Eine Stelle gibt aber dennoch Aufschluss über die Verfasstheit des internen Aussagesubjektes. Direkt vor jenem Vers, in dem das „Ich“ die „weiße“ Herrin durch die Salons wandeln sehen möchte, bittet es das „Du“ des Liedes, also Brasilien, um die Erlaubnis, den *trovador* ein Liebeslied singen zu lassen. Das „Ich“ muss als Konsequenz mit diesem *trovador*, wohl einem „weißen“ und „männlichen“ Dichter, identifiziert werden. Er ist der einzige, der auf der Ebene dessen, worüber gesprochen wird, fehlt, der aber vom privilegierten Platz des internen Aussagesubjektes über die anderen spricht. Das Brasilien, über das gesprochen wird, mag im „Schwarzen“ und im „Mittel“-Bereich zwischen „Schwarz“ und „Weiß“ „weiblich“ und „männlich“ sein und es mag auch eine „weiße“ Herrin besitzen, das Brasilien aber, das spricht, ist nur „weiß“ und nur „männlich“. Genauso wie Getúlio Vargas die Integration „schwarzer“ Kultur in eine Nationalkultur der *mestiçagem* förderte und forderte, die Schalthebel der Macht aber „weiß“ und „männlich“ blieben, genauso zeichnet „Aquarela do Brasil“ eine ausgesprochen paternalistische Version der sich selbst zum Ziel gesteckten Darstellung eines Genus- und Ethnizitätsgrenzen übersteigenden Miteinanders.

## Anmerkungen

- \* Um die kulturelle Verfasstheit von „Geschlecht“ und „Ethnizität“ deutlich hervorzuheben, werde ich im folgenden reichlich Gebrauch von Anführungszeichen (für deutsche Begriffe) und Kursivschrift (für fremdsprachige Wörter) machen. Nach Derrida, eigentlich schon nach Saussure, sollte es nicht nötig sein, diese graphischen Hilfsmittel zu verwenden, denn jedes „eigentliche Sprechen“ erweist sich letztlich immer als Fiktion. Da aber die oben genannten Konzepte von enormer sozialer Relevanz sind und naturalisierte Vorstellungen von Geschlecht und auch Rassismen verschiedenster Art aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive längst noch nicht obsolet geworden sind, kann auch hier nicht auf Anführungszeichen und Kursivschrift, deren Zweck es ist, zu relativieren und in Frage zu stellen, verzichtet werden. Ich habe absichtlich den Ausdruck „Ethnizität“ gewählt, da er im Unterschied zu dem höchst negativ belegten Begriff „Rasse“ deutlich macht, dass es sich bei jeder auf äußeren Merkmalen beruhenden Klassifikation von Menschen um kulturelle Konstrukte handelt. Wenngleich ich nicht soweit gehen will, diese verschiedenen Merkmale ausschließlich als kulturell produziert zu bezeichnen, so ist die Fixierung auf diese Merkmale ohne Zweifel ein Effekt sozio-kultureller Vorgaben, von den daraus abgeleiteten Folgerungen ganz zu schweigen (vgl. Banks 1996, 9-10, 187-190).
- <sup>1</sup> Ich erlaube mir, in den folgenden Zeilen das bekannte Ordnungssystem für die genusspezifischen Endungen in romanischen Sprachen, in dem in der Regel die „männliche“ Endung dem Wortstamm direkt angefügt wird und die „weibliche“ nach einem Bei- und einem Bindestrich oder nur nach einem Schrägstrich folgt (z. B. preto, -a oder preto/a), auf chaotische Weise zu unterwandern, und systemlos einmal die „weibliche“, dann wieder die „männliche“ zuerst zu nennen.
- <sup>2</sup> In „Loura ou morena“ („Die Blonde oder die Schwarze“) von Vinicius de Moraes und Haroldo Tapajós wird z. B. zuerst ein Gegensatz zwischen blond und schwarzhaarig aufgebaut, der aber am Ende doch wieder in jenen zwischen „Hautfarben“ mündet.
- <sup>3</sup> Trotz der eingangs gemachten Bemerkungen fällt es schwer, den Ausdruck „Negerin“ zu schreiben; eine andere Übersetzung, die den rassistischen Unterton des portugiesischen Originals herausbringt, der im Vergleich zur deutschen „Negerin“ aber stark gemildert ist, bietet die deutsche Sprache aber nicht an.
- <sup>4</sup> All diese Eigenschaften finden sich selten in einem einzigen Lied, vor dem Hintergrund der allgemeinen Akzeptanz der (realen und diskursiven) Existenz des „Typen“ malandro reichen aber die „bruchstückhaften“ Anspielungen in den einzelnen Liedern dazu aus, um den „ganzen“ malandro zu „sehen“. Vgl. dazu die Lieder „Mulato de qualidade“ („Qualitätsmulatte“) von André Filho, „Meu mulato“ („Mein Mulatte“) von João de Barro und Julio Casado, „Fez bobagem“ („Er hat eine Dummheit begangen“) von Assis Valente oder „De qualquer maneira“ („Auf jeden Fall“) von Noel Rosa und Ari Barroso.

---

**LITERATUR**


---

**Auswahlbibliographie**

- Th. W. ADORNO, Theodor W. Einleitung in die Musiksoziologie: Zwölf theoretische Vorlesungen. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1992.
- E. de ALENCAR, O carnaval carioca através da música. 4. Aufl. Rio de Janeiro 1980.
- M. BANKS, Ethnicity: Anthropological Constructions. London/New York 1996.
- W. BENJAMIN, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie. 10. Aufl. Frankfurt a. M. 1977.
- C. BENTHIEN, Haut: Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse. Reinbek bei Hamburg 1999.
- D. BRACKETT, Interpreting Popular Music. Cambridge 1995.
- D. BURDORF, Einführung in die Gedichtanalyse. Stuttgart/Weimar 1995.
- D. CAYMMI, Cancioneiro da Bahia. 5. Aufl. Rio de Janeiro 1978.
- J. COURTÈS/A. J. GREIMAS, Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris 1979.
- F. J. DAVIS, Who is Black? One Nation's Definition. University Park, PA 1991.
- A. GIER, Musik in der Literatur. Einflüsse und Analogien, in: Peter V. Zima (Hg.), Literatur intermedial: Musik, Malerei, Photographie. Darmstadt, 61–92, 1995.
- C. KLINGER (1995), Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie, in: Hadumod Bussmann/Renate Hof (Hg.), Genus: Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. Stuttgart 1995, 34–59.
- B. LONGHURST, Popular Music and Society. Cambridge 1995.
- M. A. MARCONDES (1998), Marcos A. Enciclopédia da Música Brasileira Popular, Erudita e Folcórica. 2. Aufl. São Paulo 1998.
- Ch. McGOWAN/R. PESSANHA, The Brazilian Sound: Samba, Bossa-Nova, and the Popular-Music of Brazil. Philadelphia 1998.
- R. MIDDLETON, Studying Popular Music. Milton Keynes 1990.
- R. D. MOORE, Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920–1940. Pittsburgh 1997.
- L. A. C. PINTO, O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa Sociedade em Mudança. 1. Aufl. 1953. 2. Aufl. Rio de Janeiro 1998.
- G. SCHÄFFNER, Hörfunk, in: Werner Faulstich (Hg.), Grundwissen Medien. 2. Aufl. München, 235–254, 1995.
- C. SCHREINER, Música popular brasileira: Handbuch der folkloristischen und der populären Musik Brasiliens. 3. Aufl. Darmstadt 1985.
- J. SEVERIANO/ZUZA HOMEM DE MELLO, A canção no tempo: 85 anos de músicas brasileiras. 2 Bde. (1: 1901–1957, 2: 1958–1985). São Paulo 1998/99.
- R. SHUKER, Key Concepts in Popular Music. London/New York 1998.
- Th. E. SKIDMORE, Brazil: Five Centuries of Change. New York/Oxford 1999.
- J. R. TINHORÃO, História social da música popular brasileira. São Paulo 1998.

**Auswahldiskographie**

- Assis Valente, José de, Acervo Funarte da Música Brasileira. ATR 32009, 1986.
- Barroso, Ari, O Mais Brasileiro dos Brasileiros. 1928–1956. Revivendo. RVCD-040, 1997.
- Caymmi, Dorival, Songbook. Prod. Almir Chediak. 4 CDs. LD 05/93 – 08/93, 1993.
- Historia del Carnaval de Brasil 1902–1952, 3 CDs. Ubatuqui, UBCD-20003 – UBCD-20005, 1992.
- João de Barro [Carlos Alberto Ferreira Braga], Braguinha: Carnaval. Sua História, Sua Glória. Bd. 19. 1933–1979. Revivendo. RVCD-113, 1997.
- João de Barro [Carlos Alberto Ferreira Braga], Braguinha: Nasce um compositor. 1929–1931. Revivendo. RVCD-119, 1998.
- Miranda, Carmen [Maria do Carmo Miranda da Cunha], Revivendo. 1929–1935. RCA, CD-003, 1993.
- Silva, Ismael [da], Jards Macalé, Dalva Torres. Acervo Funarte da Música Brasileira. ATR 32054, 1985.
- Sinhô [José Barbosa da Silva], Revivendo. 3 CDs. (1: O Pé do Anjo, 2: Alivia Estes Olhos, 3: Fala Meu Louro). 1919–1930. RVCD-080 – RVCD-082, 1995.
-



## Männergeschichte als Kulturgeschichte

### I

Deutschland im Herbst 2000: „Mutige Väter braucht dieses Land,“ fordert Bundesfamilienministerin Christine Bergmann und wird in den nächsten Monaten eine ‚Väterkampagne‘ starten. Plakate und Werbespots sollen an den tradierten Rollenklischees rütteln und ein neues ‚Väterleitbild‘ entwerfen.“ (Die Zeit Nr. 33, 10. Aug. 2000:49) Trotz aller Angebote, die in vielen europäischen Ländern mittlerweile existieren, bleiben Männer nach wie vor sehr selten zu Hause, um Kinder zu versorgen. Dies bleibt zu über 95% Aufgabe der Frauen.

Das Beispiel ist in vieler Hinsicht aufschlussreich. Soweit es um das faktische Männerverhalten geht, behaupten sich Rollenmuster, von denen nach wie vor viele Männer, aber auch Frauen glauben, sie seien ganz natürlich. Warum etwas ändern, warum sich ‚wider die Natur‘ verhalten!? Der Versuch, ein neues Väterleitbild zu entwerfen und es durch eine Werbekampagne sozial wirksam werden zu lassen, erlaubt ebenfalls eine Analyse. Längst ist durch die geschlechtergeschichtliche Forschung klar geworden, dass die vermeintlich natürlichen Rollenbilder sozialen Konstruktionen entspringen, folglich kulturellen Bedingungen unterliegen und wandelbar sind. Die Strategie, ein Leitbild zu entwerfen und durch eine Kampagne durchzusetzen, erscheint insoweit logisch: Sind Rollenmuster historisch-kulturell konstruiert, lassen sie sich auch dekonstruieren und durch die Konstruktion neuer ersetzen, von denen angenommen wird, dass sie den sozialen Erfordernissen besser gerecht werden.

Allerdings entstehen solche Rollenmuster nicht von heute auf morgen. Kulturelle Konstruktionen gehören in die Kategorie der historischen Prozesse der langen Dauer. Sie betreffen auch nicht alle Männer in der gleichen Weise. Klassen- und Schichtunterschiede, Zugehörigkeit zu verschiedenen Ethnien haben hochdifferenzierende Funktionen. Bourdieu hat hierzu den Habitus-Begriff entwickelt und auch speziell in seinen Analysen der „männlichen Herrschaft“ eingesetzt (Bourdieu 1998). Es ist gerade die Nicht-Beliebigkeit kultureller Konstruktionen – und ein Habitus ist Folge kultureller Konstruktionsprozesse –, die die einmal entstandenen Rollenmuster oder den einmal entstandenen Habitus mit einer gewissen Langlebigkeit auszeichnet. Letztlich muss sich immer das gesamte soziale Umfeld wandeln, um ein Rollenmuster oder einen Habitus zum Verschwinden zu

bringen. In der gegenwärtigen Männersoziologie wird bei aller Betonung der Tatsache, dass nicht von Männlichkeit im Singular, sondern von Männlichkeiten im Plural zu reden ist, dennoch in den Gesellschaften, die durch das westliche Gesellschaftsmodell charakterisiert sind, von einem Kerntypus von Männlichkeit ausgegangen, der aufgrund seiner historischen Herkunft als bürgerlicher männlicher Geschlechtshabitus bezeichnet werden kann. „Bürgerlich“ wird dabei sicher überdehnt. Hierzu gehört die Definition von Männlichkeit über folgende Eigenschaften und Rollen: Familienoberhaupt, Beschützerrolle, Gewaltanwendung, Hypermaskulinität, viriler Egoismus und „äußerste Opfer der Hingabe und der Uneigennützigkeit“ (Bourdieu 1997:216), schließlich auch die Attitüde des Kavaliers u.a.

Im verfeinerten soziologischen Modell nach Böhnisch und Winter (hier nach Willi Walter referiert) lassen sich acht Kategorien aufzählen, die heute einen Kerntypus von Männlichkeit definieren:

1. *Externalisierung/Außenorientierung* (als grundlegendes Verbot, sich mit der emotionalen Innenwelt zu befassen),
2. *Gewalt* (gegen Frauen, gegen andere Männer und gegen sich selbst),
3. *Benutzung* (Funktionalisieren/Abwerten von anderen Menschen, aber auch der Umwelt),
4. *Stummheit* (aufgrund des fehlenden reflexiven Selbstbezugs über alles reden können, nur nicht über sich selbst),
5. *Alleinsein* (Zwang zur Autonomie, mit allem fertig zu werden),
6. *Körperferne* (Nichtwahrnehmen des eigenen Körpers, Angst vor körperlicher Nähe/Intimität mit anderen Jungen/Männern, Objektivierung von Frauen),
7. *Rationalität* (Abwertung und Verdrängung von Emotionalität) und
8. *Kontrolle* (Selbstkontrolle und Kontrolle der Umwelt) (Walter 2000:103).

Hinter diesen letztlich komplexen Kategorien stecken rund 200 Jahre Männlichkeitskonstruktionen. Es begann mit dem anthropologischen Diskurs der Aufklärungsepoche, setzte sich mit der Entwicklung eines bürgerlichen Männlichkeitsmodells seit der Revolutionsepoche fort und kulminierte im Ideal des sportgestählten Soldaten. Freilich reichen manche Elemente sehr viel weiter zurück. Die Definition von „Männlichkeit“ über die Anwendung von Kraft und Gewalt durch einen Mann war auch dem 16. Jahrhundert schon geläufig. „Männlichkeit“ deckte insbesondere diesen Aspekt ab, hatte allerdings noch nicht die moderne Bedeutungsbreite von Männlichkeit. Auch die Beschützerfunktion ist selbstredend dem 16. Jahrhundert bekannt, sie wird aber weniger unter dem Begriff der „Männlichkeit“ als unter dem Begriff der „Ehre“ gefasst. Die Aufklärung erfindet Männlichkeit und Weiblichkeit nicht vollständig neu, aber sie konstruiert ein System der Geschlechtertrennung, das

der Frühen Neuzeit unbekannt und im Zweifelsfall ziemlich fremd gewesen wäre. Die Frühe Neuzeit kannte eine Vielzahl gesellschaftlicher Trennlinien, die nicht der „Geschlechterlinie“ folgten. Das im neuen Aufklärungsdiskurs wurzelnde sog. bürgerliche Modell der Geschlechter(rollen)trennung setzte sich zunächst und vorwiegend in den bürgerlichen Milieus durch, während es im Bauern- und Arbeiterhaushalt sehr viel länger dauerte, bis es Gültigkeit beanspruchen konnte. Dieser Prozess war mit der Konstruktion weiterer Männlichkeitsbilder im Zuge der Nationalstaatspropaganda verknüpft. Allzu viel Hoffnung, das legt vorstehende Skizze nahe, sollte sich die oben zitierte Ministerin nicht machen, dass ihr Leitbilddiskurs soziale Verhaltensweisen rasch und quantitativ signifikant ändern wird.

Männergeschichte als Kulturgeschichte hat die skizzierten historischen Konstruktionen von Männlichkeiten sowie deren Auswirkungen in der Gesellschaft zum Gegenstand. Die Analyse von Männlichkeiten kann darüber hinaus der Analyse von Kulturen insgesamt dienen. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Sinn- und Bedeutungskonstruktionen von Gesellschaften sehr eng auch an die Kategorie Geschlecht gebunden sind. Die heutige Männergeschichte hat also nichts zu tun mit dem Verständnis von Geschichte als von Männern gemachte Geschichte. Dieses Verständnis wäre ohne die Geschlechtertrennung, die in der Aufklärung diskursiv fabriziert wurde, nicht denkbar gewesen und kennzeichnet große Teile der Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts. Der Mann wurde zur Norm des Menschlichen. In der Praxis wurde weder die Kategorie der Weiblichkeit noch die der Männlichkeit als geschichtskonstitutive Kategorie anerkannt. Eine kritische Reflexion dieser Form von Geschichtsschreibung ist freilich Teil von Männergeschichte als Kulturgeschichte, weil sie konstruierte Männlichkeitsbilder widerspiegelt und ihre soziale Wirkungsweise beispielsweise im Bereich der Wissenschaft als männlichem Reservat erhellt. Der ganze Wissenschaftsdiskurs folgte einer männlichen Grammatik.

Was gab den Anstoß zur modernen Männergeschichte? Es gab mehrere parallele Anstöße. Die wichtigsten kamen zunächst aus den USA, und sie waren politischer Natur. Die Protest- und Befreiungsbewegungen der Homosexuellen attackierten genau jene seit dem 18. Jahrhundert konstruierten Männlichkeitsbilder, die Homosexuelle als Männer, die sich an der Natur vergingen, brandmarkten und sie überhaupt aus den Definitionen von Männlichkeiten ausschlossen. In der Psychologie und Medizin hatten sich in Europa wie in Amerika längst andere Diskurse entwickelt, die Homosexualität als ebenso natürlich charakterisierten wie Heterosexualität, die aber in der sozialen und erst recht in der politischen Praxis nicht durchgedrungen waren. Die Ziele der Homosexuellen trafen sich durchaus mit den Zielen des amerikanischen Feminismus, weil auch die

Feministinnen die betonierten Rollenklischees aufzubrechen versuchten. Beide haben entscheidenden Anteil an der Entstehung von *women's* bzw. *men's studies*, wobei letztere in der Regel weniger historisch als aktuell ausgelegt sind. In Europa, jedenfalls im deutschsprachigen Raum, war der Konnex zwischen den feministischen und Homosexuellenbewegungen weniger klar ausgeprägt, hier verlief die Entwicklung eher in den Bahnen der Soziologie und anderer Wissenschaften, die den Feminismus unterstützten. Die Männerforschung stellt sich wenigstens zum Teil als Reaktion auf wie auch als Kind der kritischen Frauenforschung dar. Seit einigen Jahren steht sie auf eigenen Beinen, insbesondere auch als historische Männerforschung, dies aber in enger Verbindung mit der Frauen- und Geschlechtergeschichte.

## II

Anders als die Männersoziologie der Gegenwart hat die Forschung zur Männergeschichte noch nicht zu klaren Rastern, mit denen etwa frühneuzeitliche Männlichkeiten erfasst werden können, geführt. Das ist z.T. schlicht über eine zu geringe Forschungsdichte zu erklären. In der Frühen Neuzeit existiert so etwas wie eine dogmatische Ebene – theologische Normen, Ehezuchtbüchlein usw. –, die zuweilen den Eindruck vermittelt, als habe sie die der Aufklärung zugeschriebene Geschlechter(rollen)trennung auf Basis einer spezifischen Interpretation dessen, was natürlich sei, vorweggenommen. Dem ist entgegenzuhalten, dass die einschlägige Literatur weder aufklärerisch-systemischen Charakter besitzt (auch nicht besitzen kann), und dass insgesamt eine große Bandbreite von Positionen vertreten wurde. Sehr viel mehr als heute waren in der Frühen Neuzeit bestimmte Ausprägungen von Männlichkeit an die jeweilige Lebensphase und an den gesellschaftlichen Stand gebunden. Männlichkeit wurde dabei über die spezifischen Elemente von Ehre, die den betreffenden Stand kennzeichneten, definiert. Auch wenn es sich um ein banales Beispiel handelt, so zeigt es doch, worum es geht: die Ehre eines Adligen und noch mehr die eines Fürsten sind kaum mit der Ehre des Bauern, der selbstverständlich aber Ehre besitzt, zu vergleichen. Die Männlichkeit des Adligen ist eine andere als die des Bauern, selbst wenn für beide in der Lebensphase der Ehe ihre Zeugungsfähigkeit zentral zur Bestimmung der Männlichkeit zählt. Bei Impotenz konnte die Ehe kirchlich aufgelöst werden, egal, ob es sich um einen Bauern oder einen Adligen handelte. Die große Unterschiedlichkeit der ständisch gebundenen Ehre bedingte folglich eine große Unterschiedlichkeit der adelig-fürstlichen und bäuerlichen Männlichkeit. Es ist in der Frühen Neuzeit gar nicht denkbar, dass beide dieselbe Männlichkeit haben. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird allenthalben in Europa das Soldatsein standesunabhängig zum Schlüsselement von Männlichkeit erhoben. Dass der Offizier im Ansehen

höher steht als der einfache Soldat, bewegt sich auf einer anderen Problemebene.

Um den Vergleich mit dem bürgerlichen Modell des 19. und 20. Jahrhunderts zu erleichtern, empfiehlt sich für die Frühe Neuzeit ein Blick auf das Ehepaar und das Haus. Der frühneuzeitliche Haushalt ist kaum mit dem des 19. Jahrhunderts zu vergleichen. Er heißt zeitgenössisch eigentlich auch nicht Haushalt, sondern es ist die Rede vom Haus, vom „ganzen Haus“. Gemeint ist die Einheit von Wirtschaften und Leben und Bewahrung der Ehre durch das Ehepaar. Die das Hausregiment führende Frau ist wiederum nicht mit der Hausfrau der 1950er Jahre zu vergleichen. Sie hatte eine Vielzahl von Rechten und Pflichten, die nur ihr und nicht dem Mann zukamen. Die Regeln, wie ein Haus im Innern zu führen ist, stehen in der ständischen Gesellschaft weitestgehend fest und entziehen sich dem willkürlichen Zugriff des Mannes. Die Frau trägt auf unterschiedliche Weise zum Gesamteinkommen bei. Die Beschaffung eines Einkommens ist keine ausschließliche Männer Sache. Auf der dogmatischen Ebene sind schon im 16. Jahrhundert Tendenzen zu erkennen, Ehefrauen aus dem Erwerbsleben, beispielsweise in Handwerkerhaushalten, hinauszudrängen, aber zumindest im 16. Jahrhundert war diesen Versuchen in der Praxis noch kein durchschlagender Erfolg beschieden. Das frühneuzeitliche Ehepaar war kein Paar von *égalité*, aber auch kein Paar absoluter *inégalité*. Sicher wurde höchst eifrig über die Unterschiede von Mann und Frau diskutiert; Topoi wie eine geringere Vernunftfähigkeit der Frau usw. waren gängig, aber es ist schwer, die Durchschlagskraft solcher dogmatischer Überlegungen auf das alltägliche Geschlechterverhältnis nachzuweisen, zumal auch völlig entgegengesetzte Auffassungen möglich und verbreitet waren. Korrespondenzen zwischen Ehepaaren konnten in eine völlig andere Welt des Geschlechterverhältnisses führen, als es dogmatische Schriften glauben machen wollen. Bei längerer Abwesenheit der Männer treten im bäuerlichen, handwerklichen oder fürstlichen Haushalt die Ehefrauen in die Funktion der ‚Regentin‘ ein. Bis weit ins 17. Jahrhundert war dies eine Selbstverständlichkeit, die erst danach zunehmend in Frage gestellt wurde. Die Trennlinien zwischen Attributen des Weiblichen bzw. des Männlichen waren in der Lebenspraxis oft unscharf, bzw. es gab keine Trennlinien, sondern Trennpunkte. Die Eigenart, Lebensverhältnisse durch die Brille scharfer trennender Linien zu sehen, entwickelte sich erst im Lauf der Frühen Neuzeit. Entsprechend ‚offen‘ war die Bestimmung von Männlichkeit.

Um zu einer strikten Geschlechterrollentrennung zu gelangen, wie sie die Aufklärung propagierte, bedurfte es mehr als nur einer Reflexion über Mann und Frau. Es bedurfte einer fundamentalen Veränderung des Weltbildes. Im 16. und frühen 17. Jahrhundert existierte hinsichtlich der Auffassung vom Menschen keine strikte Trennung in weiblich oder männlich. Die Renaissance wertete den

männlichen und weiblichen Körper auf. Beide wurden im positiven Sinn erotisiert – positiv im Gegensatz zu andeutungsweise pornographischen Landsknechtsbildern oder offen pornographischen Hexenbildern. Die von Albrecht Dürer und anderen führenden Künstlern der Zeit entwickelten Schönheitsideale waren nahezu androgyn. Körpergröße und -bau wurden bei der Darstellung beider Geschlechter stark angenähert, aus heutiger Sicht eindeutig weibliche Körperattribute wurden in männliche Körper eingefügt und umgekehrt. Die Normierung bestimmter Attribute als rein weiblich oder rein männlich war wesentlich weniger umfassend als in späteren Zeiten. Auch der medizinisch-anatomische Blick auf den Körper und seine Sexualorgane traf im 16. Jahrhundert noch nicht die trennenden Unterscheidungen, die sich im 18. Jahrhundert durchsetzten. Erst im 18. Jahrhundert erlangten der männliche und weibliche Körper den Status getrennter Körperwelten. Das setzt nicht zuletzt die Wende zum modernen Individualismus voraus.

Der Bezug auf das Paar und das Haus war nicht zufällig. Während die kontraktualistische Gesellschaftstheorie der Aufklärung vom (männlichen) Individuum als Grundlage von Staat und Gesellschaft ausging, galt für den größten Teil der Frühen Neuzeit das Haus (im Sinne von Familie) als Kernzelle von Staat und Gesellschaft. Metaphorische Bilder vom Staat bedienten sich des Bildes der Familie und reproduzierten die im Haus verfügbaren Rollen. Bis ins 17. Jahrhundert waren dabei z.B. die Ehefrauen der Fürsten nicht einfach Ehefrauen und Gebärende, sondern Persönlichkeiten, die an der Leitung des Hauses mitbeteiligt waren. Eine rein auf den Mann bezogene selbstreferentielle Definition von Männlichkeit war in der Frühen Neuzeit unmöglich, solange die Welt nicht vom Individuum her gedacht, sondern als Kosmos verstanden wurde, in dem Haus/Familie, Gemeinden, Korporationen usw. die kleinsten Einheiten darstellten.

Der Wandel von Weltbild und Gesellschaftslehre machten diesen Zuständen den Garaus und schufen die Grundlage für selbstreferentielle Männlichkeitsdefinitionen. Die Vielzahl der praktischen Lebensverhältnisse, die eine erstaunliche Bandbreite an lebhaften Geschlechterrollen zuließ, wurde von der Obrigkeit allenthalben als Bedrohung der öffentlichen Ordnung angesehen. Der Prozess ist zu komplex, um hier ausführlich dargestellt zu werden, aber am Beispiel der Definition des ‚Homosexuellen‘ im 18. Jahrhundert kann vergegenwärtigt werden, wie sich allmählich das Spektrum dessen, was als männlich sozial akzeptabel war und was nicht, verringerte – und zwar drastisch.

Forschungen zu mann-männlichem Sexualverkehr haben gezeigt, dass dieser in der frühneuzeitlichen Gesellschaft weit weniger tabuisiert war, als es Theologen und Juristen auf der dogmatischen Ebene glauben machen wollten. Bisexuelle Lebensweisen waren sicher nicht die Regel, aber auch nicht vollständig ungewöhn-

lich. Ungeachtet dogmatischer Diskurse waren Männer bis weit in das 17. Jahrhundert hinein nicht ausschließlich auf einen heterosexuellen Lebensstil festgelegt, zumindest nicht in den Städten. Körperliche Nähe zwischen Männern war in der gesellschaftlichen Praxis zunächst nicht tabuisiert. Es lässt sich auch nicht einfach sagen, dass der erlaubte mann-männliche Körperkontakt beim Sexualverkehr in die Tabuzone geriet. Diese wurde im Sinne einer eindeutigen Grenzziehung erst durch die Obrigkeit errichtet. Im neuen Geschlechterdiskurs seit der Zeit um 1700 wurden nicht nur Frauen und Männer geschlechtsspezifisch definiert und getrennt, sondern es wurden auch neue Kriterien für Männlichkeit entwickelt. In England wurde nach 1700 der Kuss unter Männern verpönt, Männer, die dennoch küssten, wurden als effeminiert angesehen. Der Kuss galt nun als ein gesellschaftlicher Code für Männer, die mit anderen Männern sexuelle Beziehungen unterhielten. War es früher umständebedingt absolut üblich gewesen, dass sich mehrere Männer ein Bett teilten, wurde nun auch dies verpönt und ggf. als Zeichen für „sodomitische“ Männer gewertet.

Die Definition von Weiblichkeit und Männlichkeit im aufklärerischen Geschlechterdiskurs erzwang bis zu einem gewissen Grad die Definition einer homosexuellen Identität, weil homosexuelle Verhaltensweisen aus der Definition von Männlichkeit ausgeschlossen wurden. Die Zeit um 1700 stellt eine Übergangsphase dar, in der auf verschiedene Weise auf den neuen Geschlechterdiskurs reagiert wurde. Eine der Reaktionen war offensichtlich: Männer, die sich dem neuen Zwang zu definierter Männlichkeit entziehen wollten, ohne mann-männliche sexuelle Beziehungen aufgeben zu müssen und ohne als „weiblich“ zu gelten, mussten bewusst die ausschließliche Rolle des Penetrierenden annehmen. Das galt als männlich, während sich penetrieren lassen als effeminiert eingestuft wurde. Die Definition von Männlichkeit gliederte allerdings den Bereich mann-männlicher Sexualität aus. Die soziale Durchschlagskraft des aufklärerischen Geschlechterdiskurses war auf Dauer ungleich höher, als die mit den Scheiterhaufen der Inquisition kombinierten theologischen Dogmen! Es gab einen repressiven Diskurs über mann-männliche Sexualität, der sich aus einem „Willen zum Wissen“, nicht jedoch aus einem unbedingten Willen zur strafrechtlichen Verfolgung nährte. Gerade darin lag die langfristige Durchschlagskraft des die Heterosexualität privilegierenden Geschlechter- und Sexualdiskurses der Aufklärung. Das genauere Wissen über mann-männliche Sexualität wurde genutzt, um diese zu isolieren und zu marginalisieren und aus dem Bedeutungsspektrum von Männlichkeit auszuschließen.

### III

Nach diesen „Vorklärungen“ der Frühaufklärung und

Aufklärung wurden weitere Schritte zur Definition von Männlichkeit in strikter Abgrenzung zu Weiblichkeit gesetzt. Es entstand das Modell der bürgerlichen Familie, in dessen Rahmen die neuen Parameter der Männlichkeit verankert wurden. Der Mann wird zum ausschließlichen Ernährer der Familie und damit zum ausschließlichen Oberhaupt der Familie. Frühneuzeitliche Rollenteilungen fallen weg und werden durch die Schaffung eines neuen Raumes der Privatheit, dem Exklusivraum der Frau, ersetzt. Dort spielte sich Mutterschaft ab, seit Rousseau als Erfüllung der weiblichen Existenz entsprechend ihrer Natur ausgegeben. Deshalb entwickelt sich die Stellung des Ehemannes gegenüber der Ehefrau auch weitaus hierarchischer, als es bis dahin der Fall gewesen war. Der Ehemann wird zum Sinn des Lebens der Ehefrau, nicht aber umgekehrt. Zwar gehört männliche Zärtlichkeit gegenüber Frau und Kindern zur Vorstellung von Männlichkeit, aber zärtliche Männerfreundschaften werden dem Verdacht einer homosexuellen Beziehung ausgesetzt. Das hat viele Dichter des 19. Jahrhunderts wie Heinrich von Kleist nicht gehindert, genau dieses Problem dichterisch aufzugreifen und der zärtlichen Männerfreundschaft Lanzen zu brechen. Zur Männlichkeit gehörte, dass der Mann bzw. schon der Junge ein aktives Weltleben führt, beide wurden in der pädagogischen und Familien-Ikonographie der Zeit immer gerne in einer aktiven Haltung gezeigt, während die Frau bzw. das Mädchen geistig-sinnlich-kontemplativ, oft sitzend, repräsentiert wurde. Das aktive Prinzip der Weltbeherrschung, angedeutet z.B. durch eine Weltkugel, mit der Knaben wie spielerisch umgehen, blieb der Definition von Männlichkeit vorbehalten. Daraus resultierte auch eine Gleichsetzung von Mann und Kultur. Als kulturschaffender Mensch verändert und beherrscht der Mann die Natur, während die Frau Natur ist und Natur bleibt. Als Ehemann ist der Mann der ständige Erzieher seiner Ehefrau.

Zu den bezeichnendsten und weit tragendsten Entwicklungen gehörte der Ausschluss der Frauen aus der politisch-öffentlichen Sphäre. Der allmähliche Ausschluss der Frauen hieraus reicht in die Zeit des Absolutismus zurück, in der die erwähnten kontraktualistischen Staats- und Gesellschaftslehren entstanden, erhielt aber erst im Zeitalter der französischen Revolution systematischen Charakter. Ute Frevert benutzte sehr treffend das Wort von der „politischen Topographie der Geschlechter“: so wurde beispielsweise die Nation zum „Mann“ erklärt, was in gewisser Weise mit der Tradition weiblicher Allegorien in der Frühen Neuzeit radikal brach. Politik, auch im Dorf, wurde zur reinen Männersache. Man kann dies an den Funktionsveränderungen bestimmter Formen der Soziabilität nachvollziehen, die ursprünglich einmal beide Geschlechter zusammengebracht hatten, dann aber zu rein männerbündischen Veranstaltungen mutierten. So die *chambrées* in der Provence der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf denen sich früher Frauen und



Männer im Dorf trafen, aus denen dann aber die Frauen ausgeschlossen wurden. Die *chambrées* mutierten zu Männerabenden, an denen Dorfpolitik betrieben wurde. Dabei ist nicht zu übersehen, dass bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch viele Männer wegen des Zensuswahlrechts aus dem männlichen Feld der Politik ausgeschlossen waren. Im Sinne der Herstellung einer Männergleichheit (Appelt 1999) wurde in den meisten europäischen Ländern bis ca. 1900 das allgemeine und gleiche Männerwahlrecht eingeführt.

„Feministische Theoretikerinnen haben darauf hingewiesen, daß das neuzeitliche Verständnis von Nation analog zur Vorstellung des männlichen Individuums als autonom handelnder Akteur konstruiert wurde. (...) Autonome Männer rufen ein neues politisches Gebilde ins Leben; männliche Individuen schließen sich zu einer politischen Gemeinschaft zusammen, in der sie ihre Interessen aufgehoben sehen. Im Zuge der Schaffung einer politischen Gemeinschaft, einer *Nation*, setzte sich die Vorstellung durch, daß Männern ein a priori gegebenes Recht auf Selbstbestimmung bzw. ein Anspruch auf Autonomie zukomme.“ (Appelt 1999:134)

Die oben zitierten acht Kernelemente von Männlichkeit sind letztlich alle auch auf diesen Gedanken der Autonomie des männlichen Individuums zurückzuführen. Da das politische Konzept der Nation immer noch sehr stark diesen vor ca. 200 Jahren ausgebildeten Männlichkeitsvorstellungen folgt – Modifizierungen schließt das ja nicht aus –, brauchen uns Zählebigkeit jener Parameter, an denen sich Männlichkeit erweist, nicht wundern.

Zu den nachhaltigsten Einflussnahmen auf die Formung einer alle Männer umfassenden Männlichkeit geriet die neue Körperpädagogik aus dem späten 18. Jahrhundert, die exakt auf das autonome Individuum zielte. Hier sind erstmals unter dem Vorwand der Wissenschaftlichkeit solche Parameter ausgeformt worden, wie sie noch heute teilweise gelten. Johann Christoph Friedrich GutsMuths formulierte in seiner Schrift „Gymnastik für die Jugend (...) ein Beitrag zur nötigsten Verbesserung der körperlichen Erziehung“ solche Parameter, die, wie es das folgende Zitat zeigt, auf einer Reihe von Vorurteilen aufbauten (GutsMuths, *Gymnastik für die Jugend*, Schnepfenthal 1793, zit. nach Welle 2000):

„Von Personen, die von Jugend auf an Luxus gewöhnt, nur immer auf Befriedigung ihrer sybaritischen Wünsche und sogenannten Bedürfnisse denken, deren Hauptgeschäft es ist, nur zu verdienen, um jene Befriedigung veranstalten zu können; von Personen, die in einem bequemen, *weichlichen* Körper stecken, der alles Unge-  
mach auf tausend Schleichwegen zu vermeiden sucht; von Kränklichen und Schwachen läßt sich *gewöhnlich* keine heroische Liebe fürs Vaterland, keine Aufopferung fürs allgemeine Beste und zur Hilfe des Nebenmenschen, kein männlicher Mut, keine unerschütterliche Wahrheitsliebe, kein hohes Emporstreben zu edelmütigen Taten erwarten.“

Aha! Wollte man glauben, dass dieser und andere tapfere Streiter für eine neue Männlichkeit die Zustände ihrer Zeit richtig erkannt hätten, dann hätte es damals, modern ausgedrückt, nur „Weicheier“ gegeben. Rousseau, GutsMuths usw. waren sich nicht im Klaren, dass sie lediglich eine Karikatur der Männlichkeitskonzepte ihrer Zeit lieferten, aber auf lange Sicht hat die Strategie, den Männern vorzuhalten, sie seien verweichlicht und weibisch, propagandistisch im 19. Jahrhundert Früchte getragen. Dennoch: es bedurfte mehrerer Generationen unablässiger Propaganda durch die Nationalpädagogen, um schließlich die Mehrheit der Männer umzubiegen. Damit erhalten Männer nun nicht den Heiligenschein des Opfers, aber die inzwischen beachtliche Forschung zur Militarisierung des Mannes im 19. Jahrhundert zeigt die Mühseligkeit des Propagandaprozesses. Manche Studie, die das Innenleben von Männern aufgrund von Tagebüchern oder Briefen darlegt, dokumentiert, dass es sich bei der Militarisierung in der Tat um einen Prozess handelt, der an viele Männer von der Gesellschaft herangetragen wurde, und dem sie sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch durchaus erfolgreich entziehen konnten. Mit dem Eintritt in die Phase der Kombination aus Nationalismus und Imperialismus wurde der politische Druck auf die Männer, dem Idealbild des durchtrainierten, gegen seinen eigenen Körper unnachgiebig harten Mannes und Soldaten, auch zu entsprechen, unerträglich groß. Die vaterländische Publizistik machte sich die Propagierung der Kernelemente des neuen Mannes gerne zur Aufgabe. Eine neuere Untersuchung über die Vermittlung solcher Männlichkeitsbilder in der Presse der Weimarer Republik illustriert diesen Generalangriff auf etwa verbliebene alternative Auffassungen von Männlichkeit sehr gut (Schmidt 2000).

#### IV

Die zwei vorangehenden kurzen chronologischen Schnitte (Frühe Neuzeit und 18./19. Jahrhundert) haben gezeigt, dass Männlichkeit eine Folge kultureller Konstruktionsprozesse ist und diese so komplex wie die Gesellschaften selber sind, in denen die Konstruktionsprozesse ablaufen. Männlichkeit wird sich nicht durch einzelne Kampagnen und auch nicht in Folge vernünftiger Einsicht wandeln. Kulturelle Konstruktionsprozesse sind mehr als nur rationale Vorgänge. Männergeschichte als Kulturgeschichte hat die Funktion, diese historisch-kulturellen Konstruktionsprozesse offen zu legen. Damit werden strukturelle Zusammenhänge deutlich, bei denen der einzelne manchmal, wenn er sich aus ihnen zu befreien sucht, ohne sie genau zu kennen, zerbricht. Männergeschichte als Kulturgeschichte ist so gesehen keine rückwärtsgewandte Disziplin, sondern angewandte Geschichtswissenschaft. So kann der angesprochene Zusammenhang zwischen der Vorstellung vom autonomen männlichen Individuum und der

Nationswerdung genutzt werden, um die Diskussion um die Fortentwicklung von Demokratie im Sinne der Geschlechtergleichheit in der Praxis (nicht nur auf dem Papier) voranzutreiben. Es müssen die strukturellen Momente der heutigen Demokratie aufgezeigt werden, die immer noch offen oder versteckt den Männlichkeitsentwürfen von vor 200 bzw. 100 Jahren verpflichtet sind. Der Sportunterricht hat sich in den meisten Schulen noch immer nicht von den fragwürdigen Grundsätzen der aufklärerischen Körperpädagogik befreit, so dass von dieser gesellschaftlich essentiellen Institution wenig Hilfe zu erwarten ist, wenn männlichen Jugendlichen ein Körperverständnis beigebracht werden sollte, das nicht mehr auf den Faktoren gemäss der eingangs zitierten Liste (Gewalt gegen sich selbst; Zwang zur Autonomie;

Körperferne) beruht.

Das sind zwei von hundert möglichen Beispielen einer Direktanwendung von Männergeschichte als Kulturschichte.

## LITERATUR

### Kleinere Literaturauswahl:

- E. APPELT, *Geschlecht – Staatsbürgerschaft – Nation. Politische Konstruktionen des Geschlechterverhältnisses in Europa*. Frankfurt a. M. 1999.
- S. BACKMANN/H.-J. KÜNST/B. A. TLUSTY u.a. (Hg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*. Berlin 1997.
- BauSteineMänner (Hg.), *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie*. Berlin/Hamburg 1996.
- L. BÖHNISCH/R. WINTER, *Männliche Sozialisation. Bewältigungsprobleme männlicher Geschlechtsidentität im Lebenslauf*. Weinheim 1993.
- P. BOURDIEU, *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt a. M. 1997, 153–217.
- R. W. CONNELL, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeit*. Opladen 1999.
- U. FREVERT, „Mann und Weib, und Weib und Mann“. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*. München 1995.
- J. SCHMIDT, „Sich hart machen, wenn es gilt“. *Männlichkeitskonzeptionen in Illustrierten der Weimarer Republik*. Münster 2000.
- A. TAEGER, *Intime Machtverhältnisse. Moralstrafrecht und administrative Kontrolle der Sexualität im ausgehenden Ancien Régime*. München 1999.
- W. WALTER, *Gender, Geschlecht und Männerforschung*, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), *Gender-Studien. Eine Einführung*, Stuttgart 2000, 97–115.
- F. WELLE, *Der Körper ist nur Werkzeug: Die Konstruktion bürgerlicher Subjekte durch die Philanthropen*. München 2000: Magisterarbeit.

### Sammelbände zur Geschichte der Männlichkeit:

- M. DINGES (Hg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Göttingen 1998.
- W. ERHART/B. HERRMANN (Hg.), *Wann ist der Mann ein Mann? Zur Geschichte der Männlichkeit. Stuttgart (19. und 20. Jahrhundert)* 1997.
- Th. KÜHNE (Hg.): *Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*. Frankfurt a. M. (19. und 20. Jahrhundert) 1996.
- W. SCHMALE (Hg.), *Mannbilder. Ein Lese- und Quellenbuch zur historischen Männerforschung*. Berlin (Frühe Neuzeit, 19. und 20. Jahrhundert) 1998.

## „Nicht nur den Rechtsgelehrten und Gebildeten, sondern auch dem schwachen Geschlecht“ – Charitas Pirkheimer über Hrotsvit von Gandersheim, weibliches Talent und männlichen Hochmut

Dass eine Klosterfrau zu den literarischen Werken einer anderen Stellung nimmt, kommt höchst selten vor. Dass sie darüber hinaus noch zu einer Analyse ihrer Situation als schreibende Frau ansetzt, ist geradezu einzigartig. Um einen solchen glücklichen Fall und um die Geschichte von zwei Klosterfrauen soll es im Folgenden gehen, zugetragen hat er sich im Frühjahr 1502 in Nürnberg:

Die eine Klosterfrau war Charitas Pirkheimer (1467–1532), das weibliche „Aushängeschild“ der deutschen Humanisten um Conrad Celtis und ihren Bruder Willibald Pirkheimer: Hochbegabt und höchst gelehrt, des Lateinischen mächtig in Wort und Schrift, Mitglied des elitären und in strenger Klausur lebenden Konvents der Klarissen in Nürnberg, zu dessen Äbtissin sie 1503 aufstieg. Ihr widmete Celtis 1502 ein Exemplar eines ganz besonderen Buches: Die von ihm besorgte *editio princeps* der Schriften einer anderen Klosterfrau, auf die Charitas' Ruhmesprädikate ebenfalls haargenau passten.

Diese andere war Hrotsvit von Gandersheim, die erste deutsche Dichterin, dazu noch lateinisch schreibend – ein in ruhmvoller deutscher Vergangenheit schon beinahe begrabenes Ideal der literarisch tätigen deutschen Klosterfrau, ein gutes halbes Jahrtausend alt. Damit ist Charitas Pirkheimer die erste namentlich bekannte Leserin Hrotsvits seit dem 10. Jahrhundert – und das hat sie dazu bewogen, mit ihrer Situation als gelehrsame und schreibende Frau im Kloster einmal ins Gericht zu gehen.

Zuerst freilich war Celtis am Wort. Stolz stellt er die beiden schreibenden Nonnen in eine gemeinsame Traditionslinie: Im lateinischen Widmungsbrief dieser *editio princeps* von Hrotsvits Werken aus dem Jahr 1501 an Kurfürst Friedrich II. von Sachsen kommt Celtis auf den *sexus* seiner Autorin Hrotsvit zu sprechen, und der Rahmen, in den er sie stellt, ist das „topische Repertoire in der humanistischen Frauendiskussion des 16. Jahrhunderts“ (Hess 1988:124) voller Beispiele einzigartiger Tugend oder/und Gelehrsamkeit: Neben den *Cymbricae mulieres* – den mythischen Germaninnen *Velada* und *Aurinia* aus Tacitus (Tacitus, *Germania*: 8) – sind das *Sapho*, *Cloelia*, *Hieronymi Paulina* et *Eustochium*, *apud Hebraeos Ruth*, *Judith* et *Hester*, sowie seine Zeitgenos-

sinnen *Anna Germania* und *Agnula Phrisia*. An letzter und exponiertester Stelle erwähnt er – eben als deutsches Aushängeschild – „Charitas, die Schwester unseres Gastfreundes Willibald Pirkheimer, in der römischen Sprache und beim Schreiben von Briefen gewandt und routiniert.“ (Rupprich 1934:465)<sup>1</sup> Das, worauf Celtis hinauswill, ist Folgendes:

„Kein Geschlecht und kein Lebensalter, an jedem Ort der Welt, ist für Tugend und Bildung zu dumm und ungeeignet, wenn ihm nur Begabung, Fleiß, Erziehung und Unterweisung zur Seite steht.“<sup>2</sup>

Celtis' Thesen sind zu seiner Zeit keine Selbstverständlichkeiten. Die Tugend-, Bildungs- und Wissensfähigkeit der Frau, des *fragilis sexus*, war seit Thomas von Aquin – immerhin eine der höchsten theologischen Autoritäten – diskreditiert (Hassauer 1994:21ff): Nur der Mann sei von Gott zu geistigem Erkennen befähigt, nicht die Frau; diese sei vom Schöpfer einzig zur Hilfe des Mannes bei der Fortpflanzung geschaffen worden (Thomas v. Aquin, *Summ. Theol.*: quaestio 92, 2). Die intellektuelle Fähigkeit der Frau erfährt nun eine Rehabilitation, von einem Mann und unter bestimmten Bedingungen: „Fleiß“ und „Unterweisung“ konnte es nur für jene Frauen geben, die dadurch nicht von ihren Pflichten in Ehe und Familie abgehalten wurden – das bedeutet in Celtis' Vorstellungshorizont: *monialis et Virgo*, „Klosterfrau und Jungfrau“. Bei Celtis konkurrieren in punkto „Frau“ drei Typen (Hess 1988:121ff): Die Ehefrau und Mutter im Haus; das *iucundum malum*, das erotische Zerstreuung und Anregung zwischen Familie und Büchern bietet, sowie die *virgo docta*, die gelehrte Klosterfrau, mit der – wegen der Klostermauern in Form eines Briefwechsels – eine humanistische Partnerschaft gepflogen wird. Hrotsvit und Charitas erfüllen beide die Kriterien für letzteres. Aber zwischen Hrotsvit, der adeligen ottonischen Kanonissin, und Charitas, der Klarissin aus der bürgerlichen Elite Nürnbergs, liegen satte 500 Jahre – das Mittelalter.

Bedeutete für die beiden tatsächlich alles dasselbe? Was hielten sie – im Abstand von einem halben Jahrtausend – von ihrem *sexus*? Oder – abstrakter gefragt: Wer hat den Vorrang: die Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Stand (ORDO) oder jene zu einem Geschlecht (GENUS)? Wie ist das Verhältnis zwischen ORDO und GENUS jeweils bei Hrotsvit und Charitas?

Als erstes: Charitas dankt Celtis überaus demütig für Buch und Ehre. Im März 1502 schreibt sie ihm einen lateinischen Brief. Sie nutzt die Gelegenheit, um Celtis' Hrotsvit-Edition eine besondere Bedeutung zuzuschreiben, indem sie sie in den größeren Kontext ihrer eigenen GENUS-Situation stellt. Charitas hat Hrotsvit genau gelesen. Hier die Stelle, die gleichzeitig den Abschluss des Briefes bildet (Pfanner 1966:101):

„Außerdem habe ich vor einiger Zeit auch die liebenswerten Schriften der hochgebildeten Jungfrau Rosuita bekommen, die mir von Eurer Herrlichkeit – trotz mei-

ner verschwindend winzigen Verdienste – zugeeignet wurden, wofür ich Euch unsterblich dankbar bin und bleibe. Ich freue mich jedoch, dass der Spender der Begabungen nicht nur den Rechtsgelehrten und Doktoren tiefe Weisheit zuzuteilen pflegt, sondern manchmal auch dem schwachen Geschlecht und niedrigen Personen die Brosamen, die vom Tisch der reichen Doktoren fallen, nicht versagt. In jener so gescheiten Jungfrau ist das Wort des Apostels wahr geworden: Gott wählt die Schwachen der Welt, um die Starken zu vernichten. Zu loben ist sicher die Gnade des Heiligen Geistes, die dieses jungfräuliche Talent mit einem solchen Glanz des Wissens und des Fleißes geziert und verherrlicht hat. Zu loben und zu preisen ist eure demütige Fürsorge, mit der ihr es fertiggebracht habt, die Schriften und Lieder der Frau ans Licht zu bringen und sie der Druckerkunst zu übergeben. Überhaupt kann ich nicht verschweigen, dass ihr gegen die Gewohnheit vieler Gelehrter – oder wohl eher Hochmütiger – gehandelt habt, die missbräuchlich danach trachten, Worte, Taten und literarische Arbeiten von Frauen so sehr geringzuschätzen, als ob nicht beide Geschlechter ein und denselben Schöpfer, Erlöser und Retter hätten, wobei ihnen entgeht, dass die Hand des höchsten Künstlers wohl nicht so verkürzt ist. Er selbst hat den Schlüssel zur Weisheit, indem er sie den einzelnen zuteilt, wie er will; denn er schaut nicht auf das Ansehen der Person. Demgegenüber aber ahmt ihr, o Weisester der Weisen, den göttlichen Hieronymus nach, der auch unser Geschlecht niemals verachtet hat und auch nicht davor zurückscheute, Gott geweihte Jungfrauen die Schrift zu lehren auf ihre Nachfrage hin, die unnütze und faule Männer vor ihm nicht unterweisen wollten; bitte verzeiht meinen Wagemut – ich habe mich erdreistet, eure Herrlichkeit mit ungebildeten Kleinmädchen-Briefen aufzuhalten. Tatsächlich bedecken Scham und Verwirrung mein Gesicht, während ich so ungeschlachte, unpassende Briefe schreibe, aber es geschieht aus Liebe zu meinem geliebten Bruder, der ganz besonders an euch hängt – und diejenigen, die er liebt, liebe auch ich; jene charitas aber, die alles erträgt, möge – so hoffe ich – meine Fehler verzeihen. Lebt wohl in ewigem Heil!“<sup>3</sup>

Charitas Pirckheimer steckt in diesem Abschnitt – am Ende des Briefes – die GENUS-Koordinaten ab, in denen sie sich bewegt. Die Referenz auf insgesamt vier männliche Gegenüber markiert Charitas' Situierung im Schriftbetrieb:

1. Ihr Briefpartner Celtis erscheint darin als unparteiischer Neuerer und Grenzüberschreiter, der göttlich begabte Frauen wie Hrotsvit – und Charitas selbst – fördert und ihre Arbeiten publiziert, auch wenn er dadurch männlichen Gepflogenheiten im Kreis der *doctores* zuwiderhandelt; der Weg der Frauen in den Schriftbetrieb führt über ihn. Diesen Weg beschreibt Charitas im Fall von Hrotsvit in den Formulierungen *in lucem producere atque arti impressoriae tradere*.

2. Seine Antipoden sind namentlich nicht genannte *eruditi*, die von Charitas eines christlichen Kardinalfehlers bezichtigt werden: des Hochmuts (*superbi*). Dieser Kardinalfehler – und nicht etwa die Berufung auf die kirchlichen *auctoritates* des Differenzdiskurses – erscheint als Motivation für den von diesen hochmütigen Männern betriebenen Ausschluss der Frauen aus dem Schriftbetrieb. Sie spricht den Männern, die ihr *qua* Frau die Teilnahme am Schriftbetrieb verweigern, die moralische und theologische Qualifikation für diesen Schriftbetrieb ab.
3. Charitas stellt Celtis und sich selbst in die Tradition des Kirchenvaters Hieronymus (ca. 345–420), nicht nur DER kirchliche Bibelübersetzer, sondern auch eine institutionell akzeptierte und kanonisierte *auctoritas* in Sachen (Kloster-)Frauenbildung und Briefpartnerschaft mit Frauen wie Paula und Eustochium. Wie Celtis' Verhalten wird auch jenes von Hieronymus gegenüber Frauen im Schriftbetrieb mit jenem von *virii inertes ac desides* kontrastiert, womit die Trägheit als ein weiterer christlicher Kardinalfehler angesprochen ist. In der Formulierung erscheinen *spernere* und *horrere* als die konventionellen Reaktionen von Männern gegenüber gebildeten Frauen. Charitas bezieht sich dabei explizit auf Frauen aus dem Kloster, *virgines Deo dicatae*.
4. Als letzter Mann in diesem Szenario erscheint Charitas' Bruder Willibald Pirckheimer, und im Zusammenhang mit ihm schreibt sie von *amor* und im Anschluss daran von *charitas*. Der *amor fratris mei amantissimi* ist die Motivation für Charitas' Schreiben; der Bruder erscheint als Bezugspunkt für ihre Orientierung im Schriftbetrieb: „Wen er liebt, den liebe mit gutem Grund auch ich.“ An anderer Stelle bezeichnet sie ihn als ihren *praeceptor* und *dimidium animae meae* – „Hälfte meiner Seele“ – einem berühmten Horaz-Zitat, das dort in Bezug auf Vergil steht (Horaz, *carm.* I, 3, 8). Während in diesem Brief an Celtis in puncto Willibald von *amor* und *amare* die Rede ist, reklamiert Charitas für sich und eventuelle Fehler ihrerseits in einem wörtlichen Zitat aus dem von ihr bereits zitierten *apostolus* die christliche *charitas* – Name, Auftrag, Programm und rhetorisches Spiel in einem.

Charitas inszeniert ihren Eintritt in den Schriftbetrieb demnach als von Männern konditioniert. Dabei stehen sich auf der einen Seite Celtis sowie ihr Bruder Willibald mit Hieronymus als Autorität im Hintergrund und auf der anderen Seite anonyme *eruditi* gegenüber, die eine Präsenz von Frauen im Schriftbetrieb ablehnen. Die Gründe, die sie dafür anführen, weist Charitas polemisch als nichtig und falsch zurück: „Wie wenn nicht beide Geschlechter ein und denselben Schöpfer hätten,“ der Begabungen nach seinem Willen zuteilen kann, unabhängig von Ansehen und Geschlecht der Person – so stellt sie mit Blick auf die Geschlechterverhältnisse fest



und erweist sich dadurch als theologische Verfechterin der Egalität von Mann und Frau.

Diese Egalitätsposition war sowohl zu Charitas' Zeit als auch in der gesamten Geschichte des christlichen Abendlandes tendenziell eine Minderheitenposition. Der „Mainstream“ neigte eher zur Position der binären Geschlechterdifferenz, in der sich weibliche „Schwäche“ und männliche „Stärke“ gegenüberstehen – mit der Konsequenz, dass die „Stärke“ die „Schwäche“ beherrscht und den Frauen die Fähigkeit zum Denken, Schreiben und Sprechen abgesprochen wird. Beide Positionen – Egalitäts- wie Differenzdiskurs – lassen sich jeweils auf alt- und neutestamentliche Autoritäten gründen. Charitas bezeichnet die Verfechter dieses Differenzdiskurses jedenfalls polemisch als *superbi*, und gerade diese „Hochmütigen“ sind es, die sie *qua* Frau behindern; Charitas sieht sich *qua* Frau hier offensichtlich nicht in der Lage, diesem Missstand ohne die Hilfe von Männern wie Celtis abzuhelpen und Hrotsvit (und sich selbst) das Wort zu verschaffen.

Wie steht es mit ORDO bei Charitas? Welche Rolle spielt ihre Zugehörigkeit zum ORDO der *clerici*? Das Szenario stellt sich folgendermaßen dar: Charitas und Hrotsvit sind klar als Mitglieder der christlich-lateinischen Klerikerkultur markiert, auch Hieronymus gehört in diesen Kontext; Celtis und Willibald Pirckheimer jedoch waren keine Kleriker, sondern Teilnehmer jener bürgerlich-städtischen Elitekultur, die gerade durch ein sehr differenziertes Verhältnis zu klerikalen Institutionen und Werten sowie einer großen Faszination für die nicht-christliche Tradition der Griechen und Römer charakterisiert war. Daraus erschließt sich eine Bedeutungsverschiebung des Begriffes *doctus*: Es handelt sich bei den *docti* – den Mitgliedern der Schrift- und Buchkultur – nicht mehr ausschließlich um *clerici*, da auch Laien wie Celtis und Willibald Pirckheimer Zugang haben, wohl aber um Männer. Offensichtlich öffnen nur diese nicht-klerikalen *docti* die Schriftkultur für Frauen, die ihrerseits jedoch sehr wohl Klerikerinnen sind. Charitas' Schriftbetrieb ist demnach kein rein klerikaler, denn es haben nicht nur *clerici* aktiv daran teil; Celtis und Willibald Pirckheimer sind Charitas' Adressaten und Förderer, obwohl sie beide Laien sind und teilweise in kritischer Distanz zur Kirche stehen; sie haben die Fähigkeit, die Möglichkeit und die Macht, Frauen wie Charitas und Hrotsvit in diesen Schriftbetrieb zu integrieren. Die *virgo docta* Charitas sichert durch die Analogisierung mit Hieronymus Celtis und Willibald nicht nur ORDO-spezifisch für sich ab, sondern kooptiert sie geradezu in den ORDO der *clerici*, da die Leistungen eines Hieronymus, der selbst zu den *clerici* gehörte, offensichtlich für Charitas innerhalb ihres eigenen klerikalen Gefüges – der beiden franziskanischen Orden – nicht zu haben sind. Im Gegenteil: Noch nach ihrer Wahl zur Äbtissin 1503 verboten ihr ihre franziskanischen Ordensoberen das Latein-Schreiben,

wie aus einem Brief Willibald Pirckheimers an Johannes Reuchlin (Pfanner 1966:258) hervorgeht, ein Verbot, an das sich Charitas nicht gehalten hat und als Äbtissin – im Fall von Briefen nach Rom beispielsweise – auch nicht halten konnte. Die *superbi*, die den Eintritt der Frauen in den Schriftbetrieb blockieren wollen, werden von Charitas keinem ORDO klar zugeordnet.

Die neben Charitas einzige Frauenfigur in diesem Szenario ist Hrotsvit, die – vordergründig – als von Celtis gerettetes, potenzielles Opfer des Ausschlusses von Frauen aus dem Schriftbetrieb erscheint. Im Hintergrund steht das Faktum, dass Charitas Hrotsvit in den Rang einer *auctoritas* erhebt, indem sie sie zitiert und sich auf sie beruft, und zwar in genau jenen Worten und Wendungen, in denen Hrotsvit selbst ihren Eintritt in den Schriftbetrieb inszeniert, nämlich erstens im rhetorischen Demutsgestus, der sich in Begriffen wie *rusticitas*, *muliercula*, *ingeniolum meum*, *humilis oratrix* („ungeschliffene/bäuerliche Einfachheit“, „kleine Frau“, „mein Talentchen“, „bescheidene Beterin“) manifestiert. Zweitens übernimmt Charitas von Hrotsvit auch das biblische Motiv des *fortia confundat* („die Starken zu Fall bringen“), das durch den weiblichen Schwäche-Gestus einerseits eine Zementierung des Differenzdiskurses und damit einen ORDO-Kompetenzerweis darstellt, andererseits aber als Kampfansage an ebendiesen Differenzdiskurs lesbar ist.

Was die Demutshaltung betrifft, die sich verschiedener Begriffe aus dem Wortfeld von *rusticus* und *humilis* bedient, so handelt es sich dabei um ein Charakteristikum der gesamten lateinischen Literatur des Mittelalters; nach Hieronymus entspricht der *sermo rusticus/humilis* dem Stil des Neuen Testaments (Auerbach 1958: 37ff, 42f). In einem zentralen Punkt folgt Charitas Hrotsvits Argumentation ebenfalls: im Rekurs auf den *largitor ingenii*, den „großzügigen Spender der Begabung“, der ohne Rücksicht auf Person und Geschlecht die Talente verteilt und dem man den Einsatz des verliehenen Talents schuldet; das Talent-Argument kommt aus der allerhöchsten Autorität, nämlich dem Neuen Testament, Mt 25, und ist der Kern von Hrotsvits Begründung für ihren Eintritt in den Schriftbetrieb. Charitas gebraucht Hrotsvits Worte und das Argumentationsschema aber nicht nur bezogen auf Hrotsvit, sondern auf sich selbst; sie macht deutlich, dass für Hrotsvit – wie altherwürdig auch immer – dieselben Regeln gelten wie für Charitas selbst, wenn Celtis 1502 ihr 500 Jahre altes Buch publiziert: Frau bleibt Frau, ob Klerikerin oder nicht, und Celtis handelt gegen die Gewohnheit, wenn er ihr zum Eintritt in den Schriftbetrieb verhilft. Oder abstrakter gesagt: GENUS kommt vor ORDO.

### Aber was steht eigentlich bei Hrotsvit? Was bekam Charitas zu lesen?

Hrotsvits Werk entstammt dem Kontext der Kaiserfamilie der Ottonen und entstand in der zweiten Hälfte des

10. Jahrhunderts; es besteht aus drei Teilen: einem Buch mit Verslegenden, einem Buch mit hagiographischen Dramen und einem Buch mit zwei Versepen, von denen das eine die ottonische Kaiserfamilie, das andere die Gründung des Klosters Gandersheim besingt. Alle drei Bücher beginnen mit einem Vorwort in Prosa, das jeweils Motivation, Entstehungsbedingungen, GönnerInnen und FörderInnen nennt. Als Schlüsselfigur – bezogen auf das gesamte Oeuvre – für ihren Eintritt in den Schriftbetrieb erscheint eine Frau aus dem ORDO der *oratores/clerici*: ihre Äbtissin Gerberga, die sie als ihre Lehrerin bezeichnet, als ihre Anregerin und Auftraggeberin anruft und der sie ihre Arbeiten widmet. Gerberga ist es auch, die dafür sorgt, dass Hrotsvits Arbeiten den engeren Kreis des Klosters verlassen. Gerberga ist – bei einem Blick auf Charitas – das funktionale Äquivalent von Celtis als Förderer und Willibald als Lehrer. An den Positionen, die bei Charitas durchwegs von Männern besetzt sind, stehen 500 Jahre vorher Frauen (Gerberga und andere Lehrerinnen, die Hrotsvit nennt) und gelegentlich auch Männer (die Kaiser Otto I. und Otto II. sowie einige namentlich nicht genannte Kleriker). Dennoch entzieht sich auch Hrotsvit nicht der Aufgabe, gegen das Verdikt des *fragilis sexus* anzuschreiben. Was ihre eigene Tätigkeit als Schriftstellerin betrifft, fährt sie ein gewichtiges Argument auf, das in keinem Zusammenhang mit ihrem *sexus* steht; denn die Motivation für Hrotsvits Eintritt in den Schriftbetrieb liegt – wie bereits erwähnt – in ihrem von Gott verliehenen *ingenium* und *talentum* zum *dictare* und auch zum GENUS-untypischen *praedicare*, einem *talentum*, das nicht brachliegen darf, ohne dass sich sein/e Empfänger/in Gott gegenüber versündigt.

Der für den ORDO/GENUS-Zusammenhang dichteste Text ist das Vorwort zu Buch II, zu den Dramen. Im Gegensatz zu Charitas' Brief ist er an niemanden konkret adressiert. Er beginnt vielmehr mit einer Kritik an einer bestimmten Rezeptionsform antiker Dichtung, exemplifiziert am römischen Komödiendichter Terenz. Viele gebildete Leute, so heißt es da, lesen Terenz und ergötzen sich an seiner sprachlichen Anmut, vergessen dabei jedoch, wie niedrig und schimpflich der Inhalt der terenzischen Stücke sei. Hrotsvit fährt fort:

*„Daher habe ich – der kräftige Ruf aus Gandersheim – mich nicht gescheut, ihn dichtend nachzuahmen, während die anderen ihn ehren, indem sie ihn lesen, und so wird in derselben Dichtungsgattung, in der die schmähhlichen Schandtaten schamloser Weiber beschrieben werden, auch die löbliche Keuschheit heiliger Jungfrauen gefeiert, freilich nach der Möglichkeit meines Geistes. Das lässt einen zwar nicht selten zurückscheuen und tief erröten, weil ich ja – aufgrund der Beschaffenheit dieser Art von Dichtung – den argen Wahnsinn der unerlaubt Liebenden und schlimmerweise ihre süßlichen Reden, die unsereinem ja nicht zu Gehör kommen dürfen, im Kopf erwog und mit dem Griffel aufzeichnete. Aber hätte ich mich errötend geweigert,*

*dann wäre ich meinem Vorsatz nicht nachgekommen und hätte nicht die Lobestaten der Unbefleckten nach allen meinen Möglichkeiten dargestellt; denn: je verlockender die Schmeicheleien der Verirrten zur Schande sind, desto erhabener dann der Ruhm des höchsten Helfers und der Sieg der Triumphierenden, besonders dann, wenn weibliche Schwäche siegt und männliche Stärke unterliegt.“<sup>4</sup>*

*Ego, Clamor Validus Gandeshemensis* – „ich, der kräftige Ruf aus Gandersheim“ – so latinisiert Hrotsvit ihren Namen in ein grammatikalisch männliches Substantiv, und „der kräftige Ruf“ stellt sich seiner Aufgabe: Terenz ersetzen. Die „Dichtungsart“, in der traditionell die sprachliche Anmut, aber auch die moralische Schande zuhause sind, bekommt neue Inhalte. Kein laszives *recitare* mehr, sondern produktives *celebrare* neuer Ziele; in einem perfekten kontrastiven Parallelismus stehen sich hier schändliches IST und löbliches SOLL gegenüber – Schmähhliches wird löblich, Schamloses heilig, Schandtaten werden zu Keuschheit, Weiber werden Jungfrauen. Beides – Negativum und Positivum – ist auf Frauen beschränkt: Ein älterer schlechter Frauentyp wird durch einen neuen besseren Frauentyp substituiert. Der vorgeschlagene neue Frauentyp unterscheidet sich vom alten im Gebrauch der Geschlechtlichkeit: Die „unkeusche“ Laien-Frau wird durch die „keusche“ Kleriker-Frau ersetzt, denn die Keuschheit ist das ORDO-Spezifikum für Klosterfrauen schlechthin. Für die Verbreitung des neuen Frauentyps nimmt der „kräftige Ruf aus Gandersheim“ einiges in Kauf, muss er doch dafür tief in die Niederungen des alten Frauentyps herabsteigen – für eine Klosterfrau eine klare Grenzüberschreitung, die strategisch legitimiert wird: Größte Authentizität ist gefragt bei der Darstellung des Übels, denn der Triumph des Guten wird noch viel größer wirken, wenn das Übel auch wirklich übel dargestellt wird. Diesmal freilich geht es nicht nur um Frauen, sondern auch die Männer kommen ins Spiel: „Männliche Stärke“ unterliegt „weiblicher Schwäche“ – die klassischen Epitheta abendländischer Geschlechterbinarität stehen sich gegenüber, und paradoxerweise behält das Schwächere im Wettkampf die Oberhand. Dadurch gelten die Zuschreibungen „stark“ und „schwach“ für die Geschlechter nicht mehr – denn bei der Schwäche einer Siegerin kann es sich höchstens um eine vermeintliche Schwäche handeln, niemals um eine tatsächliche. „Stärke“ und „Schwäche“ werden dadurch zu Etiketten, die von den mit ihnen verbundenen GENUS-Konstruktionen abgekoppelt werden: Frauen beweisen eine vermeintlich männliche „Stärke“, und Männer unterliegen in vermeintlich weiblicher „Schwäche“. Wie schaut der Sieg der Frauen in Hrotsvits Dramen konkret aus? Edle Jungfrauen werden von heidnisch-grausam-geilen Männern beispielsweise in Gestalt eines Römerkaisers mit dem Tod bedroht, demütigen ihren Angreifer und Versucher – und erleiden das Martyrium. Ihre männliche „Stärke“, die sie bei der Verteidigung der

ORDO-Ideale Keuschheit und Jungfräulichkeit beweisen, macht sie jedoch nicht zu Männern; ihre Zugehörigkeit zum GENUS „Frau“ wird dadurch nicht suspendiert, wohl aber relativiert; das ORDO-Ideal der Jungfräulichkeit macht stark – und so kommt ORDO vor GENUS. Freilich geht es hier in einem ersten Schritt „nur“ um die Figuren von Hrotsvits Dramen – über Hrotsvits Selbstverständnis ist damit noch gar nichts gesagt. Nur: „männliche Stärke“ und „weibliche Schwäche“ stehen sich auch auf der Autoren-Ebene gegenüber – hier der berühmte Römer Terenz und dort die sächsische Nonne Hrotsvit, hier der moralisch verwerfliche Mann, dort die Frau mit einem triumphierenden Gegenprogramm.

Hrotsvit, „der kräftige Ruf“, schreibt ihr Dramen-Vorwort weiter und verwahrt sich gegen mögliche Vorwürfe und Tadel wegen formaler und ästhetischer Fehler. Dabei wird klar, dass es eine Frau ist, die hier spricht:

*„Ich strebe einzig danach, dass ich – mag ich auch noch so ungeeignet sein – die Begabung, die ich mit demütigem Sinn empfangen habe, ihrem Spender zurückerstatte. Daher bin ich nicht so sehr eine Liebhaberin meiner selbst, dass ich – nur, um Tadel zu vermeiden – aufhöre die Kraft Christi, die in den Heiligen wirkt, zu predigen. Gefällt jemandem mein Dienst an Gott, freut es mich. Wenn er aber – wegen meiner Niedrigkeit oder wegen der fehlerhaften Ungehobeltheit der Sprache – niemandem gefällt, so freut mich selbst dennoch, was ich gemacht habe, denn während ich in den anderen kleinen Werken meines Unwissens meine geringe Kraft ins Heldenmaß band, so übe ich sie hier in dramatischer Gattung und meide die schädlichen Vergnügungen der Heiden.“<sup>45</sup>*

Hier erscheint wieder das Motiv des *talentum/ingenium*, mit dem Hrotsvit ihr *dictare* legitimiert. Der *sexus* Hrotsvits ist kein Thema, doch durch die grammatikalische Markierung zeigt sich, dass hier ein weibliches Ich spricht, eine *amatrix*, eine Liebhaberin. Mit der Referenz auf Christus bezieht sie sich dezidiert auf ihre Aufgaben im ORDO-Gefüge der Kirche, und überraschenderweise findet sich hier ein Wort, das im Zusammenhang mit einer Frau in der Kirche eigentlich nichts zu suchen hat: *praedicare*. Keine Spur von dem berühmten Wort aus Paulus' erstem Brief an die Korinther (1 Kor 14:33–36), das den Frauen das Sprechen explizit verbietet. Offensichtlich ist es nicht nötig, hier auf den *sexus* des „kräftigen Rufs aus Gandersheim“ einzugehen. Im Gegenteil – in gebührender christlicher Demuthaltung, aber sehr explizit – wird auf bereits vollendete Werke verwiesen und die Freude daran. Klosterfrau sein und dichten und predigen widersprechen einander nicht: ORDO vor GENUS.

So weit die Bestandsaufnahmen aus den Texten von Charitas Pirckheimer und Hrotsvit von Gandersheim.

Aus dem „ORDO vor GENUS“ bei Hrotsvit und dem „GENUS vor ORDO“ bei Charitas 500 Jahre später Schlüsse auf die lange und komplexe Geschichte der Geschlechterverhältnisse zu ziehen, würde diese Geschichte sehr

verkürzen und zu sehr vereinfachen. Zweierlei lässt sich abschließend dennoch feststellen:

Die beiden Fallbeispiele Hrotsvit und Charitas, die ich hier expliziert habe, markieren zwei sehr unterschiedliche Zugänge von Frauen zur lateinischen Schriftkultur. Hrotsvit und Charitas haben sich in zwei grundverschiedenen historischen Kontexten bewegt. Diese verschiedenen Kontexte haben sich auch in ihren Auffassungen von Frau-Sein im Schriftbetrieb ausgewirkt. Charitas Pirckheimer und Conrad Celtis haben Hrotsvit nicht kontextualisiert und damit historisiert, sondern sie haben sie wie eine Zeitgenossin gelesen. Die vermeintliche Traditionslinie, die Celtis zwischen Hrotsvit und Charitas zog, war zu seiner Zeit ein relativ starkes geschlechterpolitisches Statement – oder hätte es zumindest sein können. Fakt ist, dass Charitas gut 20 Jahre nach diesem Brief an Celtis in Wort und Schrift ihre ORDO-Ideale sehr vehement und auch erfolgreich verteidigt hat, als sich in Nürnberg die Reformation mehr und mehr durchsetzte und ihr Konvent in seiner Existenz bedroht war. In den – übrigens weitgehend deutschen – Texten und Briefen von Charitas ließe sich da wohl so mancher Beleg für ein „ORDO vor GENUS“ erbringen. Freilich ging es dort um nichts anderes als die Existenz des Lebensmodells Kloster und nicht um den Eintritt in den exklusiven, elitären, präziösen humanistischen Schriftbetrieb.

In der Zeit zwischen Hrotsvit und Charitas wurde der Grundstein gelegt zur „Naturalisierung“ der Kategorie GENUS; das heißt: Zu Hrotsvits Zeit waren die Stereotypen der „weiblichen Schwäche“ und der „männlichen Stärke“ noch nicht mit dem Begriff einer „Natur“ in Verbindung gebracht worden. Diese Geschlechts-„Natur“ war vom sozialen Stand und der sozialen Schichtung (also von ORDO) abstrahierbar. Durch diese Naturalisierung von GENUS wurde in der Folge bei der Handhabung der Geschlechtszugehörigkeit ORDO sekundär, wenn nicht irrelevant. Diese Naturalisierung begann sich im Lauf der Hochscholastik parallel zu einer sehr intensiven Rezeption der Schriften des Aristoteles zu vollziehen – und ging Hand in Hand mit der Diskreditierung der Tugend-, Bildungs- und Wissensfähigkeit des *fragilis sexus*. Freilich sind noch sehr viele Fragen zu diesem jahrhundertelangen Vorgang und zu den Bedingungen, innerhalb derer er sich vollzog, offen. Die Erforschung der Naturalisierung der Kategorie GENUS steht deshalb ganz oben auf der Agenda der Geschlechterforschung.

In Charitas' Brief an Celtis klingt diese Entwicklung bereits sehr deutlich an. Doch sie verlief nicht linear, weder zeitlich noch geographisch. GENUS bleibt eine fragile Kategorie, die immer wieder neu ausgehandelt werden muss(te) und sich jeglicher Universalisierung entzieht. Und dies vollzog (und vollzieht) sich durchaus konfliktreich. Denn: Zur Naturalisierung von Geschlecht gab es Gegenbewegungen, immer wieder, in ganz Europa – und über Jahrhunderte hinweg; prominentesten Ausdruck fanden sie in der QUE-



RELLE DES FEMMES, jenem Streit der Frauen und über die Frauen, der in verschiedensten Ländern, Formen und Medien geführt wurde. Auch Charitas Pirckheimer hat sich aus dem Kloster heraus darin eingeschaltet.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> ... Charitatem Willibaldi Pirckhamers hospitis nostri sororem, in Romana lingua et scribendis epistolis facilem et extemporaneam.
- <sup>2</sup> Nullus sexus et aetas, in omni terrarum loco, ad virtutem et eruditionem imbecillis et indocilis est, si quando ingenium, industria, educatio et praeceptio illi adest.
- <sup>3</sup> Ceterum superioribus diebus accepi etiam scripta amabilia Rosuitae virginis doctissimae, a vostra dominatione mihi exiguae, nullis meritis exigentibus, destinata, unde immortales gratias ago et habeo, gaudeo autem, quod largitor ingenii, non solis iuris sapientibus et doctis profundam sapientiam impartiri solet, sed et fragili sexui abiectisque personis, aliquando non denegat micras de mensa divitum doctorum cadentes. Verificatum est in illa prudentissima virgine illud apostoli: Infirma mundi elegit Deus, ut fortia confundat. Laudanda est pro certo gratia almi pneumatis, quae istud ingenium virgineum tantis splendoribus scientiae et industriae decoravit illustravitque. Extollenda atque laudanda vestra humilis diligentia, quae studuistis scripta et carmina mulierculae in lucem producere atque arti impressoriae tradere, non spernendo fragilem sexum humilemque statum sanctimonialis pauperculae. Plane non possum non fateri, fecisse vos contra consuetudinem multorum eruditorum vel forte potius superbiorum, qui abusive nituntur omnia verba, facta ac dictamina mulierum in tantum parvipendere, quasi uterque sexus non unum haberet conditorem, redemptorem ac salvatorem, non animadvertentes manum summi artificis adhuc non esse abbreviatam. Ipse habet clavem scientiae, dividens singulis prout vult, non enim est acceptator personarum. Egregie vero vos, o sapientium sapientissime, imitami divum Hieronymum, qui et ipse nostrum genus nequaquam sprexit nec horruit Deo dicatis virginibus sacras edisserere litteras ad earum requestam, quas viri inertes et desides ab eo investigare negligebant. Dabitis

quaesitis veniam audaciae, quod praesumpsi meis puellaribus et indoctis scriptis v[estram] d[ominationem] occupare. Revera verecundia atque confusio operuit faciem meam in scribendo litteras tam incultas atque incongruas, sed fit hoc amore fratris mei amantissimi, qui singulariter vobis afficitur et quos ille amat merito et ego, illa autem charitas, quae omnia suffert, excuset desidero meos errores. Valete perenni sospitate.

- <sup>4</sup> unde ego, Clamor Validus Gandeshemensis, non recusavi illum imitari dictando, dum alii colunt legendo, quo eodem dictationis genere, quo turpia lascivarum incesta feminarum recitabantur, laudabilis sacrarum castimonia virginum iuxta mei facultatem ingenioli celebraretur. hoc tamen facit non raro verecundari gravique rubore perfundi, quod, huiusmodi specie dictationis cogente detestabilem illicite amantium dementia et male dulcia colloquia eorum, quae nec nostro auditui permittuntur accommodari, dictando mente tractavi et stili officio designavi. sed <si> haec erubescendo neglegerem, nec proposito satisfacerem nec innocentium laudem adeo plene iuxta meum posse exponerem, quia, quanto blanditiae amentium ad illiciendum promptiores, tanto et superni adiutoris gloria sublimior et triumphantium victoria probatur gloriosior, praesertim cum feminea fragilitas vinceret et virilis robor confusio subiaceret.
- <sup>5</sup> ... sed hoc solum nitor, ut, licet nullatenus valeam apte, supplici tamen mentis devotione acceptum in datorem retorqueam ingenium. ideoque non sum adeo amatrix mei, ut pro vitanda reprehensione Christi, qui in sanctis operatur, virtutem, quocumque ipse dabit posse, cessem praedicare. si enim alicui placet mea devotio, gaudebo; si autem vel pro mei abiectioe vel pro vitiosi sermonis rusticitate placet nulli, memet ipsam tamen iuvat, quod feci, quia, dum proprii vilitatem laboris, in aliis meae inscientiae opusculis heroico ligatam strophio, in hoc dramatica vinctam serie colo, perniciosas gentiliū delicias abstinendo divito.

Alle Übersetzungen der lateinischen Belege stammen von mir. Dieser Beitrag entstand im Kontext des Forschungsprojekts „Die Querelle des Femmes in der Iberoromania: Systematizität und Historizität. Zur Theorie- und Diskursgeschichte eines Ordnungsmodells von Geschlechterverhältnissen“ bei Friederike Hassauer am Institut für Romanistik der Universität Wien.

## LITERATUR

- J. PFANNER (Hg.), Briefe von, an und über Caritas Pirckheimer aus den Jahren 1498–1530. Landshut 1966.
- F. RENNER (Hg.), Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer. St. Ottilien 1982.
- H. RUPPRICH (Hg.), Der Briefwechsel des Konrad Celtes. München 1934, 461–467.
- K. STRECKER (Hg.), Hrotsvithae Opera. Leipzig 1906.
- E. AUERBACH, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern 1958.
- U. BEJICK, Deutsche Humanistinnen. In: Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung 1: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Frankfurt a. M. 1996, 152–171.
- E. CESCUTTI, Hrotsvit und die Männer. Konstruktionen von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ in der lateinischen Literatur im Umfeld der Ottonen: Eine Fallstudie (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 23). München 1998.
- K. FIETZE, Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts. Paderborn 1991.
- F. HASSAUER, Homo. Academica. Geschlechterkontrakte, Institution und die Verteilung des Wissens. Wien 1994.
- F. HASSAUER, Sexus der Seele, Geschlecht des Geistes – Zwei Kapitel aus der Geschichte der Konstruktion des Zusammenhangs von Körper und Bewußtsein, in: Huber, J./Heller, M. (Hg.), Inszenierung und Geltungsdrang – Interventionen. Basel/Frankfurt a. M./Zürich 1998, 77–95.
- U. HESS, Lateinischer Dialog und gelehrte Partnerschaft. Frauen als humanistische Leitbilder in Deutschland (1500–1550), in: Gisela Brinker-Gabler (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 1: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München 1988, 113–148.
- N. HOLZBERG, Willibald Pirckheimer. München 1979.
- I. LEICHT, Gebildet und geistreich: Humanistinnen zwischen Renaissance und Reformation, in: Anne Conrad (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb.“ Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59). Münster 1999, 23–48.
- L. KURRAS/F. MACHILEK (Hg.): Caritas Pirckheimer 1467–1532.
- B. NAGEL, Hrotsvitha von Gandersheim. Stuttgart 1965.



## Mapping consumption & media Kontexte historischer Konstruktionen von Geschlecht in der (Post)Moderne

### Vorspann

Globalisierung und gleichzeitig Regionalisierung (von Ökonomie, Kultur und Politik) sind zu Alltags-Vokabeln des Sprechens über die Form des aktuellen Gesellschaftsvertrages geworden. Soziale Differenzen und geschlechtliche Markierungen werden zunehmend über komplexe (technologische) Kommunikationssysteme verhandelt, die das Alltagsleben von immer mehr Menschen ausstatten. Raum- und Zeitordnungen haben sich seit dem 19. Jahrhundert nicht nur durch moderne Transporttechnologien wesentlich verändert, sondern auch und insbesondere durch Technologien zur Herstellung von Simultanität. Die Mobilisierung des Blicks im Kino hat zu veränderten Wahrnehmungsweisen ebenso beigetragen wie Telefon, Radio, Fernsehen oder heute das Internet.

Die Ausdifferenzierung von medialen Dispositiven<sup>1</sup> im 20. Jahrhundert ist ganz grundlegend mit einer zunehmenden Konzentration internationaler Medienkonzerne verknüpft. Diese Firmenzusammenschlüsse haben auf europäischer wie auch auf globaler Ebene seit den 80er Jahren massive ökonomisch-kulturelle Dominanzstrukturen etabliert. Den sogenannten ‚global players‘ stehen heute KonsumentInnenvertretungen gegenüber, die großteils national organisiert sind und nur sehr vereinzelt zu ernst zu nehmenden politischen AkteurInnen geworden sind. Ende 1999 ist allerdings in Seattle massiver internationaler Protest gegen eine unbeschränkte Ausdehnung von WTO-Einflussphären spür- und sichtbar geworden; in Österreich hat sich, wie in vielen anderen Ländern auch, erst kürzlich ein Netzwerk zur demokratischen Kontrolle der Finanzmärkte formiert (zu den Hintergründen der Bedeutung der WTO vgl. Susan George 1999:1 und 16-17, zum Netzwerk vgl. MUND, Medienunabhängiger Nachrichtendienst, 22. 09. 2000).

Die Internationalisierung der Finanzmärkte und die freie Marktwirtschaft gelten in dominanten öffentlichen Diskursen als notwendige Voraussetzungen für weiteres „Wirtschaftswachstum“. Gleichzeitig ist eine Reorganisierung bzw. Rücknahme des nach 1945 in verschiedenen westlichen Industrienationen etablierten wohlfahrtsstaatlichen Modells zu beobachten. Durchgesetzt geglaubte soziale Maßnahmen zur individuellen Existenzsicherung – gerade auch von Frauen – sind unter den ersten wohlfahrtsstaatlichen Errungenschaften,

die wieder sukzessive beschnitten werden. Konsum/tion ist in diesem Zusammenhang als zentrales historisches *Movens/Agens* westlicher Lebensstilgesellschaften zu begreifen. ‚Alle sind heute KonsumentInnen‘ und ‚die Medien sind überall‘ – Alltagspraktiken stellen sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der industrialisierten Welt immer mehr als Medien- und Konsumpraktiken dar. Die Logik der Totalisierung, die darin anklingt, ist mit den audiovisuellen Medien (insbesondere mit dem Fernsehen) ebenso verknüpft wie mit der Logik des Kapitalismus selbst. Totalisierung zielt auf die Löschung der Wahrnehmung von Differenzen und suggeriert die Unveränderbarkeit bestehender Verhältnisse. Demgegenüber zielt eine feministische Beschäftigung mit Medien und Konsum in der Tradition von *cultural studies* auf die Rekonstruktion von Differenzen, Diskontinuitäten und Ambivalenzen, die gegen eine Zwangslogik von Totalität gerichtet ist. In diesem Sinn berührt das historische Interesse an der vieldimensionalen Verschränkung von Konsum, Medien und Geschlecht, von der unser Artikel handeln wird, auch grundlegende Fragen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisses von Ökonomie und kultureller/politischer Ordnung. Feministische Ansätze der Konsum- und Mediengeschichtsschreibung, die die Ökonomie auch als kulturelle Praktiken thematisieren, könnten neue und komplexere Auseinandersetzungen mit teils sehr alten und bekannten (auch verteilungspolitischen) Fragen anregen.

### 1. Gender/Medien/Konsum: Forschungsfelder und Begriffskontexte

Ann Jorunn Berg hat ihren Artikel „Bringing gender into technology (or was it the other way round)“ mit einer interessanten Anekdote eröffnet. Berg berichtet davon, dass sie sehr viel Zeit dafür aufgewendet habe, zu klären, wie Technik zu definieren sei. Nach der Erarbeitung verschiedener theoretischer Konzepte habe sie das definitorische Problem letztendlich damit gelöst, Technik als *sozialen Prozess* zu verstehen. Als sie danach allerdings zu ihrer Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von „technology and gender“ zurückkehrte, war für sie die Bedeutung der Kategorie „gender“ nicht mehr gewiss (Berg 1994:94).

Wir wollen uns diese Anekdote ausleihen, aber an die Stelle von Technik, die Begriffe ‚Medien‘ und ‚Konsum‘ setzen<sup>2</sup>. Damit wollen wir auf Erfahrungen aus der eigenen Forschungspraxis hinweisen, die mit der Historizität von Begriffsbildungen und Konzepten von ‚gender‘ verbunden sind. Wir verwenden den Begriff ‚Geschlecht‘ seit den späten 80er im Sinne eines ‚Gender‘ - Konzepts, das die Analyse der historischen Konstruktion der Geschlechterdifferenz als sozial hierarchisierende und Machtverhältnisse konstituierende Form der gesellschaftlichen Bedeutungsherstellung ermöglicht

(de Lauretis 1987; Scott 1988; Riley 1988). Ein solcher Ansatz, der die kulturelle Konstruiertheit der Geschlechterdifferenz und die Rekonstruktion der Verschiedenheit zwischen Frauen zum Ausgangspunkt nimmt, geht auch davon aus, dass Subjekte niemals allein oder total durch die Positionierung via Geschlecht, sondern durch eine Vielzahl anderer sozialer, generationaler, kultureller Beziehungen und Unterschiede positioniert und identifiziert sind. Dieser Zugang ermöglicht es, epistemologisch dem zu entgehen, was Ian Ang ‚the prison house of gender‘ genannt hat (vgl. dazu: Ang/Hermes 1996:119).

„Doing Gender“ und „Gender Trouble“ als zentrale und viel diskutierte Zugänge feministischer Forschung in den späten 80er und 90er Jahren, die die dynamische und relationale bzw. performative Qualität von Geschlechteridentitäten in den Blick nehmen, haben viel zu dem Bewusstsein über die Probleme essentialistischer oder universalisierender Konzeptionen von Weiblichkeit beigetragen. Dennoch erscheint es uns wesentlich – gerade wenn es um eine Analyse des Zusammenhangs von Konsum und Medien aus feministischer Perspektive geht –, die begrifflichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte – von Frauenforschung bzw. women’s studies hin zu Geschlechterforschung bzw. gender studies – auch historisch zu situieren und kritisch zu reflektieren. Die auf Identitätspolitik gerichteten feministischen Ansätze der 70er Jahre, in denen es ganz wesentlich um das Sichtbarmachen von Frauen, um ihr Ein-/Rückschreiben in die Geschichte gegangen ist, wurden in den feministischen Theoriebildungen führender westlicher Industrienationen zu einem Zeitpunkt partiell von anti-identitären und dekonstruktiven Ansätzen abgelöst, als es in den 80er Jahren ebendort auch auf polit/ökonomischer Ebene zur symbolischen Aufwertung von Differenz (und zum Abbau von Strukturen sozialer Sicherheit) gekommen ist. Es gilt daher, die Konzeptionen der Kategorie Geschlecht immer wieder auch kritisch in Hinblick auf ihre Potentiale von Widerständigkeit oder auch Anpassung gegenüber einer kapitalistischen Postmoderne zu befragen. Jene theoretischen Positionen, die seit den 70er Jahren unter dem Kennwort ‚Postmoderne‘ das Ende der großen Erzählungen in die verschiedenen akademischen Disziplinen und auch in feministische Debatten einführten, sind engstens mit den gesellschaftlichen und ökonomischen Transformationen verschränkt, über die sie reflektieren. ‚Post-Industriell‘ und ‚Post-Modern‘ bezeichnet neben vielem anderem ja auch das, was als Spektakel-/Informations-/Konsum-/Mediengesellschaft in Begriffe zu bringen versucht worden ist.

Welchen Blickpunkt also wählen wir, wenn wir im Jahr 2000 für die historische Analyse von Medien und Konsum eintreten und diesen Zugang als ganz grundlegend mit der Konstruktion und Repräsentation von Geschlecht verbunden sehen? Es ist ein Ort, der ungesichert und in Bewegung ist und sich durch verschiedene Bezugsfelder konstituiert. Es ist ein Ort, von dem aus wir auf eine

Forschungsgeschichte zurückblicken, die uns im Umfeld vornehmlich anglo-amerikanischer Theoriebildung und transdisziplinärer Studien das grundlegende begriffliche Rüstzeug für eine historische Rekonstruktion moderner Konsum- und Medienkultur bereitgestellt hat (u.a.: Williams 1975; Jameson 1983; Modleski 1986, 39-55; Doane 1987; Featherstone 1991; Friedberg 1993; Mann/Spigel 1992; Bowlby 1993; McRobbie 1994).

„Kultur“ wurde in diesen, in der Theorietradition der cultural studies stehenden, Arbeiten hauptsächlich als ein Feld von Signifikationsprozessen begriffen, in dem sich Machtverhältnisse ganz wesentlich in der Durchsetzung dominanter Bedeutungen realisieren (Williams 1976:91). Ein prozessualer und dynamischer Kulturbegriff, der die hierarchisierende Dichotomie von ‚Hochkultur‘ und ‚Populärkultur‘ sprengt, war für feministische Zugänge interessant, weil damit einer Kulturkritik entgegnet werden konnte, die die Effekte von Konsum und Medien primär als Passivisierung, als Löschen von kritischer Distanz beschrieb und gleichzeitig mit abwertenden Konnotationen von Weiblichkeit verband. Cultural Studies, Filmwissenschaft und feministische Theorie haben demgegenüber zu einem Verstehen von Medien, Konsum und Geschlecht beigetragen, das die Frage nach Handlungsräumen/potentialen von Konsumentinnen und Zuschauerinnen in den Mittelpunkt einer großen Anzahl grundlegender Forschungsarbeiten stellte (Radway 1984; Friedberg 1993; Mayne 1993). Als ein Beispiel seien in diesem Zusammenhang jene konsumhistorischen Arbeiten genannt, die die im 19. Jahrhundert entstandenen Warenhäuser wesentlich als neue bzw. erste (bürgerliche) Öffentlichkeiten für Frauen interpretierten (Williams 1982; Wolff 1985; de Grazia/Furlough 1996; Nava 1996). Es ist, wenn wir hier so zentral auf anglo-amerikanische Arbeiten zu Konsum und Medien verweisen, notwendig festzuhalten, dass im Feld der angloamerikanischen cultural und gender studies den Themen Konsum und Medien ein hoher Stellenwert zukommt. Die europäische Orientierung an oder Abgrenzung von den U.S.A. ist nicht nur eine Konstante der Transformationsprozesse von Produktions- zu Konsumgesellschaften (Grazia 1997), sondern strukturiert gleichzeitig auch die Ausrichtung inter/nationaler Wissenschaftskulturen und Wissensproduktionen der Humanwissenschaften über Konsum/Gesellschaft/Kultur mit. ‚Amerika‘ bezeichnet dabei eine imaginäre Dimension, einen Vorstellungsraum, der in Europa nach 1945 auf vielfältige Weise mit den U.S.A. als politischer, kultureller und ökonomischer Bezugsgröße für ein am Konsum orientiertes Leben verbunden worden ist.

Das gilt nicht nur für die aktuellen Trends der anglo-amerikanischen Orientierung ‚kulturwissenschaftlicher Studien‘, sondern auch für die Geschichte der von der Industrie beauftragten sozialwissenschaftlichen ‚Erfassung‘ von Konsumentinnen seit den 1920er Jahren (vgl. dazu detaillierter: Bernold/Ellmeier 1997). Während

also in den anglo-amerikanischen cultural studies die Publikationen zu den Themen ‚Media‘ und ‚Consumption‘ seit mehr als zwanzig Jahren ein unüberblickbares, nahezu inflationäres Ausmaß angenommen haben, sind Medien und Konsum in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft immer noch neue und periphere Forschungsfelder. Medien und Konsum wurden bisher kaum disziplinübergreifend analysiert, sondern sie wurden gewissermaßen en passant in Forschungsbereichen wie Alltagsgeschichte, Technikgeschichte oder Wirtschaftsgeschichte mitbehandelt. Erst vor wenigen Jahren wurden diesbezügliche Fragen unter dem Titel Mediengeschichte und Konsumgeschichte vereinzelt institutionalisiert (vgl. die Publikation der ersten großen deutschsprachigen Konsumgeschichte-Tagungen: Siegrist/Kaelble/Kocka 1997). Der Begriff der ‚visuellen Kultur‘ wurde dabei für HistorikerInnen zu einem operablen Begriff, um den Primat der schriftlichen Dokumente als Grundlage historischen Arbeitens in Frage zu stellen (vgl. Jordanova 2000:7).

Auch im Feld der Frauen- und Geschlechtergeschichte wurden Fragen nach dem Zusammenhang von Medien und Konsum kaum verhandelt. Wenn, so lag der Schwerpunkt des Interesses eher auf Konsum als auf Mediengeschichte oder gar deren strukturellen Zusammenhängen. Die sich parallel zur Zweiten Frauenbewegung entwickelnde deutschsprachige feministische Forschung der 1970er Jahre stand ja wesentlich im Zeichen einer kritischen Marx-Rezeption, d.h. im Zeichen des Versuchs der Einschreibung von unbezahlter und deshalb gesellschaftlich nicht-registrierter Reproduktionsleistungen in einen nationalökonomischen Theorie- und Praxiskanon. Die feministische Forschung wies in ihren bis Mitte der 80er Jahre energisch vorangetriebenen Reproduktionsdebatten – die sich zentral um den Begriff „Hausarbeit“ als gesellschaftliche Reproduktionsleistung gruppierten – darauf hin, wie wenig sich historische, soziologische und wirtschaftswissenschaftliche Forschung bislang mit dem beschäftigt hatte, was immer mehr ins Zentrum rückte: konsumieren. Das die theoretischen Diskussionen wie auch die Politik prägende Paradigma der Produktion wurde mit den keinen Mehrwert schaffenden und damit für Ökonomie und Politik unsichtbaren Haus- und Konsumarbeiten konfrontiert (Grubitzsch 1985; Heinrich 1984).<sup>3</sup>

Die thematischen Schwerpunkte von ‚klassischen‘ deutschsprachigen konsumhistorischen Arbeiten lagen – vielleicht nicht zuletzt aufgrund einer sehr ausgeprägten generellen Konsumskepsis – bei der Nahrungsmittelversorgung, wohingegen der kulturellen Bedeutung von Konsum(tions)prozessen weniger Beachtung geschenkt wurde (als grundlegende Arbeiten für Österreich vgl. Sandgruber 1982 und 1985; für Deutschland z.B. die Arbeiten von Teuteberg 1986 und 1992; vgl. zu dieser These auch Aufsätze in: Siegrist/Kaelble/Kocka 1997). Die historisch überaus reiche

deutschsprachige (aber auch internationale) Literatur zur Entstehung und Entwicklung von Konsumgenossenschaften verdankt sich wohl auch diesem Interesse an der Grundversorgung einer breiten Bevölkerung, die zudem durch die vielfach vorhandene Nähe der Konsumvereine zu sozialdemokratischen Parteien eine politische Dimension enthalten hatte. „Gerechter Preis“ und „antikapitalistische Konsumtion“ waren zwei wirtschaftspolitische Vokabel der (west)europäischen Kapitalismusedwicklung im Umfeld einer bis Ende der 1980er Jahre real „anderen“ gebrauchswertorientierten sozialistischen Ökonomie.

Welche möglichen Forschungsfragen/felder ergeben sich aus den Angeboten und Defiziten der genannten unterschiedlichen Wissensfelder für weiterführende Ansätze, die den Zusammenhang von Konsum und Medien in einer geschlechterpolitischen und kulturhistorischen Perspektive reflektieren?

1. Die Rekonstruktion der (historischen) *Vielfalt von (Konsum)Praxen*, die die kulturellen, politischen und ökonomischen Partizipationsprozesse des 19. und 20. Jahrhunderts begleiteten. Dazu gehören nicht nur die sich wandelnden Formen des Einkaufens, sondern auch die Geschichte der Organisierung und Politisierung des Konsums, die Geschichte der Konsumgenossenschaften und der Durchsetzung von Konsumentenvertretungsorganen im Kontext von ArbeitnehmerInnenvertretungen, die Geschichte des Konsumboykotts oder dessen Gegenteil, der Kleptomanie. Dazu gehört die Frage nach dominanten Ausprägungen medialer Dispositive ebenso wie die nach alternativen oder auch nicht realisierten Gebrauchsweisen von Medientechnologien, etwa die im Nationalsozialismus propagierte kollektive Fernsehrezeption oder das in den 50er Jahren propagierte Fernsehzimmer (zur historischen Vielfalt von Anordnungen und Gebrauchsweisen des Fernsehens vgl. u.a. Bernold 1998; Zielinski 1989).
2. Die Analyse historischer *Diskurse und kultureller Bedeutungen*, die in spezifischen historischen Kontexten (post)moderner Konsum- und Medienkultur ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ konstituierten. Dazu gehört etwa die Dekonstruktion von Diskursen, die Konsum und ‚Massenkultur‘ mit Konnotationen von Weiblichkeit verbunden haben und darin die hierarchisierenden Dichotomien von Konsum/Produktion, aktiv/passiv, männlich/weiblich befestigten.
3. Die historische Analyse von *Handlungs-, Vorstellungs- und Wahrnehmungsräumen*, die sich durch veränderte ökonomische und technologische Rahmenbedingungen eröffneten und in denen Identitätspolitik wirksam wurden, die die Konstituierung von Subjekten zu einem zentralen Schauplatz des Effektiv-Werdens gesellschaftlicher Machtverhältnisse werden ließ (vgl. dazu eine aktuelle Arbeit zur Geschichte der Selbstbedienung in der Schweiz: Brändli 2000).



## 2. looking/shopping/voting – Kino, Warenhaus und Wahllokal

In unseren bisherigen, oft gemeinsam durchgeführten Arbeiten haben wir rekonstruiert, wie Geschlecht in ausgewählten historischen Diskursen mit Bedeutung versehen wurde, Verschiedenheiten, Hierarchien und Machtverhältnisse (mit)konstituierte (zu Kino und Warenhaus in den 1920er Jahren und zu Konsumpolitik und Fernsehen in den 1950er und 1960er Jahren vgl. exemplarisch Bernold/Ellmeier 1997 und 1997b). Am Beispiel der österreichischen Entwicklung wurden dabei dominante Bedeutungen von ‚Weiblichkeit‘ beschreibbar, die sich in der Genese der modernen Konsumgesellschaft in spezifischen historischen Kontexten artikulierten, überlagerten und veränderten. Der Kampf um diese Bedeutungen war kein linearer Prozess, sondern eine dynamische, konfliktreiche und oftmals widersprüchliche Bewegung, wie sich an den untersuchten Diskursen zu Warenhaus und Kino eindrücklich zeigen ließ.

In einer konsumhistorischen Klassifizierung John Brewers wird die Zeitspanne von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1920er Jahre als die Periode der „aufkommenden Moderne“, die Zeit „der Arkaden und Warenhäuser, der Grammophone, Radios und Massenpresse“ bezeichnet (Brewer 1997). Das Warenhaus faszinierte alle: zeitgenössische BefürworterInnen wie auch GegnerInnen: neue urbane Architektur, noch nie gesehene Arrangements aus Licht und Glas, neue Produkte und Präsentationsformen. Die mit dem Warenhaus verbundenen Diskurse sind in ihrer Wortwahl, den verwendeten Imaginationen und Assoziationen für die Frage nach der Bedeutung von Weiblichkeit von grundlegendem Interesse. In dem Maße nämlich, in dem Einkaufen als eine Frauen zugewiesene (Freizeit) Tätigkeit – nicht Arbeit – wahrgenommen und definiert wurde, war auch eine geschlechterpolitische Aufladung und Konnotation dieser Orte moderner Urbanität in der Tages-/Fachpresse wie auch in der Literatur zu beobachten. Besonders prägnant zeigt sich dieser spezifische Diskurs der Verknüpfung von Weiblichkeit und Konsum in Emile Zolas Roman *Paradies der Damen*, in dem viele der später auch in der wissenschaftlichen Literatur auffällig häufig reproduzierten Versatzstücke von ‚modernen Konsumerzählungen‘ enthalten waren. Der Roman handelt von dem Aufstieg einer mittellosten, aus ärmlichen Verhältnissen stammenden jungen Verkäuferin mit Namen Denise und von den aufregend neuen Verkaufspraktiken und -techniken, die im Warenhaus zum Einsatz kamen. Der Plot will es, dass nach vielen Beweisen und Missverständnissen Denise doch noch Ehefrau des Romanhelden, des Entrepreneurs und Warenhausbesitzers Mouret wird. Diese klassische Aschenputtel-Geschichte gruppiert sich um eine bürgerliche – dem weiblichen Geschlecht zugewiesene – Zuschreibung der Zurückweisung von Begehren. Den

im Paradies der Damen zahlreich vertretenen Konsumentinnen, die dem Warenangebot und -arrangement des Warenhauses wahrnehmbar positive Qualitäten abgewinnen konnten, wie sie auch als ihnen ausgeliefert beschrieben wurden, wird mit Denise eine diszipliniert „beherrschte“, in Konsum- wie auch Liebesangelegenheiten zurückhaltende Heroine gegenübergestellt. Damit waren zwei eng verknüpfte Darstellungsformen von konsumierenden, einkaufenden Personen weiblichen Geschlechts angesprochen: Einerseits Begehren und Verführung, andererseits Zurückweisung derselben. Dieses immerwährende gegeneinander Ausspielen von Positiv- und Negativ-Szenarien trug entscheidend zu einer gesellschaftspolitisch wirksamen und (ver)handelbaren Konstruktion „der Konsumentin“ bei: aktive Konsumentinnen wurden – je nach Bedarf – als passive Akteurinnen wahrgenommen und als solche behandelt. Konsumentinnen, die sich nahmen, was angeboten wurde, ohne das dafür notwendige Tauschmittel, fanden sich in einem biologistischen Pathologisierungsdiskurs über Kleptomanie wieder (grundlegend dazu Abelson 1989).

Bedeutungsverschiebungen von dominanten Interpretationen ‚der Konsumentin‘ fordern und forcieren hingegen aktuelle Arbeiten mit Titeln wie „*just looking*“ oder „*window shopping*“, in denen die zentrale Bedeutung des Blicks (gaze) für die entstehende Konsumkultur thematisiert wird (Bowlby 1985; Friedberg 1993; für Österreich Bernold 1987 und 1990). Die zunehmende Hegemonie des Visuellen in der Moderne, die Veränderung von Wahrnehmungsformationen durch technische Apparaturen (Panorama, Photographie ...) und parallel dazu die Konstituierung eines ‚männlichen‘ und ‚weiblichen‘ Blicks in der Moderne untersucht die Filmwissenschaftlerin Anne Friedberg in „*Window Shopping*“. Die in vielen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Konsum ignorierten Möglichkeiten von Frauen, sich Öffentlichkeiten zu erschließen, beantwortet Anne Friedberg mit der Entdeckung der „*Flâneuse*“, einer Gegenfigur zu der von Walter Benjamin eingeführten Figur des Flâneurs. Die Flâneuse ist Trägerin eines aktiven, bis dahin allein dem Flâneur zugestandenen „*moblized gaze*“. „*As consumers, women had a new set of social prerogatives in which their social powerlessness was crossed with new paradoxes of subjective power*“ (Friedberg 1993:35). Die Warenhäuser erhalten in dieser Perspektive, wenn sie nicht nur unter dem Aspekt der „Weckung falscher Bedürfnisse“ bzw. als Sedierungsinstanz der Vernunft oder als Schauplatz übervorteilter Konsumentinnen gesehen werden, durchaus emanzipierende Konnotationen: Was dem Flâneur die Arkaden, waren für die Flâneuse die Warenhäuser: öffentliche Kommunikationsorte, ungehinderte, aktive Bewegung in Warenumgebungen, die alle Sinne beanspruchen und fördern: sehen, greifen, fühlen, riechen. Von der hohen Attraktivität der Warenhäuser als Frauentreffpunkte handelt zum Beispiel die auf Tagebuchaufzeichnungen



von New Yorker (bürgerlichen) Frauen basierende Arbeit von William Leach (Leach 1984).

Viele dieser selbstbewussten Flâneusen kann es im Österreich der Jahrhundertwende nicht gegeben haben. In Österreich stand nämlich der Durchsetzung der Warenhäuser als neuer Distributionsform von Waren vieles im Wege: Die seit den 1890er Jahren massive antisemitische Agitation der Kaufleute gegen diese neue Form der Präsentation und des Verkaufs von Waren (diskutiert wurde eine spezifische Warenhaussteuer) wie auch das Gegenmodell des genossenschaftlichen Einkaufs in (sozialdemokratischen) Konsumvereinen (zu den in ihrem wirtschaftlichen Grundverständnis differenten Einkaufsorten vgl. Ellmeier 1995, 1998). In diesem Zusammenhang ist auf eine zentrale Grundvoraussetzung des Konsumierens, auf die verfügbaren finanziellen Ressourcen und die daraus entstehenden sozialen Differenzen zwischen Frauen hinzuweisen. Die sehr unterschiedlichen Verkaufsorte Greißler, Warenhaus und Konsumverein versuchten „ihre“ Konsumentinnen trotz dieser Differenzen mit ein und demselben Slogan anzusprechen, der den Prozess der Konstituierung „der Konsumentin“ deutlich werden lässt. Die Werbenden sprachen gerne von „der Macht der einkaufenden Hausfrau“. In dieser spezifischen Kombination von „Hausfrau“ und „Konsumentin“ wurden in den Diskursen der 1920er Jahre die nach Einkommen, Klasse und Lebensform divergierenden Lebensverhältnisse von Frauen unsichtbar gemacht.

Bereits Ende des 19. Jahrhunderts etablierten sich nicht nur Warenhäuser, sondern auch Kinos als öffentliche Orte und moderne Warenwelten. Technische Reproduzierbarkeit hatte als Grundlage einer sich entwickelnden industriellen Massenkultur eine Vielfalt von kulturellen Rezeptionskontexten ermöglicht, von denen Frauen nicht mehr ausgeschlossen werden konnten, beziehungsweise für die Frauen zunehmend zum bevorzugten Marktsegment avancierten. Das gilt für die Frauenzeitschriften des 19. Jahrhunderts genauso wie für das Kino seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts (Feminismus und Medien 1991). An dieser Stelle sei kurz daran erinnert, dass zur gleichen Zeit als Warenhaus und Kino für viele Frauen zu erreichbaren, öffentlichen Orten des Vergnügens wurden, die Frauenbewegung für das politische Stimmrecht kämpfte (in Österreich erkämpfte sie es 1918/19), womit sich das Versprechen auf den Eintritt in die klassische politische Öffentlichkeit des modernen Staates verband.

Ähnlich dem Warenhaus hat auch das Kino für Frauen einen neuen Erfahrungs- und Wahrnehmungsraum geöffnet, sowohl für Frauen der Mittelschicht wie für Arbeiterinnen. Als ein Ort der Großstadt, etablierte es sich in den 10er Jahren auch in Wien entlang der großen Einkaufsstraßen der Stadt (Bernold 1987). Filmpaläste wurden im Stil der großen Warenhäuser als Architekturen des Spektakels inszeniert, in den Arbeiterbezirken

entstanden kleinere sogenannte Laden- und Vorstadtkinos. Mitte der 20er Jahre gab es etwa allein in Wien 170 Lichtspieltheater (Schwarz 1992). Die klassenspezifischen Differenzen in den Ausschlüssen von Frauen aus den öffentlichen Orten der Unterhaltung waren im Dunkel des Kinos getilgt. Der Stummfilm bot zudem bis in die späten Zwanziger Jahren auch jenen Frauen und Männern, die als ImmigrantInnen von den deutschsprachigen kulturellen Kontexten sonst ausgeschlossen waren, eine Möglichkeit, an einem populären Vergnügen teilzuhaben (für die U.S.A. Ewen 1980). Das Kino war auch ein Ort für die imaginäre Vermittlung zwischen traditionellen Vorstellungen und Träumen von Modernität, eine Arena, in der ‚neue‘ Weiblichkeitskonstruktionen sich herstellten, die sowohl von dem physischen Raum des Kinos wie von dem imaginären Raum der Leinwand definiert gewesen sind. Filmwirtschaft und Werbeindustrie erkannten sehr früh das Potential von Frauen als zukünftige Konsumentinnen und Verwalterinnen des Haushaltsbudgets. Ein Starsystem, das vom weiblichen Star determiniert war, Film und Fanmagazine, die eindeutig Frauen adressierten – Frauen waren in den werbenden Diskursen, die im und rund um Kino und Film entstanden, massiv präsent (Bernold 1990). Andererseits wurden Frauen in den 20er Jahren sowohl in den pädagogischen Diskursen der bürgerlichen Kulturkritik, wie auch in den sozialdemokratischen zu Kino und Film ganz massiv als Kinobesucherinnen wahrgenommen und als Publikum konstruiert. In den Diskursen über die amoralische Qualität des Marktes wurden Frauen entweder als Verführte/Ausgelieferte oder aber als Hüterinnen/Bewahrerinnen der Moral in einem vom Markt nicht berührten Familienraum dargestellt. In dieser diskursiven Strategie, die die 20er Jahre prägte, werden jene Widersprüche manifest, die mit den einleitend beschriebenen Partizipationsprozessen und den Anforderungen einer modernen Konsumkultur eng verknüpft gewesen sind. Kino, Warenhaus und Wahllokal wurden in den 20er Jahren zu symbolischen und realen Räumen, die drei Prozesse charakterisieren, die in vielfacher Weise korrespondierten und sich gegenseitig bedingten. Der Prozess der zunehmenden Teilnahme und Partizipation von bisher ausgeschlossenen Gruppen an den politischen und kommerziellen Öffentlichkeiten des 20. Jahrhunderts ist hier ebenso zu nennen wie die langsame Transformierung einer produktionsorientierten in eine konsumorientierte Wirtschafts- und Gesellschaftsform. Die Formierung eines ‚Massenpublikums‘ schließlich, primär weiblich konnotiert, avancierte ab den 20er Jahren zum Adressaten von vielfältigen Werbe- und staatlichen Kontrolldiskursen. Moderne Konsumorte wie das Warenhaus und mediale Dispositive wie das Kino und nach 1945 das Fernsehen (für Österreich Bernold/Ellmeier 1997) wurden im 20. Jahrhundert nicht nur zu strategischen Platzierungen in der kapitalistischen Ökonomie, sondern auch zu privilegierten gesellschaft-

lichen Räumen, in denen moderne Subjektivität und Geschlechteridentität/en in komplexer Weise vor-, hergestellt und verhandelt worden sind.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Der Dispositiv-Begriff, von Michel Foucault geprägt und ursprünglich nicht auf den Bereich der Medien zielend, ist über die französische Film-Theorie in die Medienanalyse eingegangen. Fernsehen oder Kino als mediale Dispositive zu denken, bedeutet, nach der Herstellung von Machtverhältnissen zu fragen, die sich in der medien-

spezifischen Anordnung von ZuseherInnen und Bild konkretisieren. Der Dispositiv-Begriff macht es möglich, oft getrennt besprochene Bereiche wie (subjektive) Wahrnehmungsweisen, technologische bzw. institutionelle Rahmenbedingungen zusammenzudenken.

<sup>2</sup> Eine Darstellung der vielfältigen und kontroversiellen Ansätze zum Verständnis von „Medien“ und „Konsum“ kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.

<sup>3</sup> Interessanterweise waren das auch die ersten Jahre der neoliberalen Politik Margaret Thatchers in Großbritannien, in denen Konsum als politisches Argument wie auch als Lebensform massiv an Bedeutung gewann, und zu einer gesellschaftlichen Neudefinition von staatlichen und privaten Ressourcen und Kapitalien führte (vgl. Carter 1990).

## LITERATUR

- E. S. ABELSON, *When Ladies Go A-Thieving. Middle-Class Shoplifters in the Victorian Department Store*. New York/Oxford 1989.
- I. ANG/J. HERMES, *Gender and/in media consumption*, in: Ien Ang, *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences in a Postmodern World*. London-New York 1996.
- A.-J. BERG, *Technological flexibility: Bringing gender into technology (or was it the other way round?)*, in: Cynthia Cockburn/Ruza Fürst Dilic (Hg.), *Bringing Technology home. Gender and Technology in a changing Europe*. Bristol 1994.
- M. BERNOLD, *Die österreichische Fernsehfamilie. Archäologien und Repräsentationen des frühen Fernsehens in Österreich*. Wien (Diss.) 1998.
- M. BERNOLD, *Kino(t)raum. Über den Zusammenhang von Familie, Freizeit und Konsum*, in: Bernold/Ellmeier/Gehmacher/Hornung/Ratzenöck/Wirthensohn, *Familie: Arbeitsplatz oder Ort des Glücks? Historische Schnitte ins Private*. Wien 1990, 135–163.
- M. BERNOLD, *Kino. Über einen historischen Ort weiblichen Vergnügens und dessen Bewertung durch die sozialdemokratische Partei*. Wien 1918–1934. Wien 1987.
- M. BERNOLD/A. ELLMEIER, „Addressing the Public“ *Television, Consumption and the Family in Austria in the 1950s and 1960s*, in: Mica Nava/Andrew Blake/Iain MacRury/Barry Richards (Hg.), *Buy this Book. Studies in Advertising and Consumption*. London/New York 1997.
- M. BERNOLD, *Konsum, Politik und Geschlecht. Zur „Feminisierung“ von Öffentlichkeit als Strategie und Paradox*, in: *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18.–20. Jahrhundert)*, hg. von Hannes Siegrist/Hartmut Kälble/Jürgen Kocka. Frankfurt a. M./New York 1997(b).
- R. BOWLBY, *Just looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing, and Zola*. London/New York 1985.
- S. BRÄNDLI, *Der Supermarkt im Kopf. Konsumkultur und Wohlstand in der Schweiz nach 1945*. Wien 2000.
- J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991.
- J. BREWER, *Was können wir aus der Geschichte der frühen Neuzeit für die moderne Konsumgeschichte lernen?*, in: Hannes Siegrist/Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka (Hg.), *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18.–20. Jahrhundert)*. Frankfurt a. M. 1997.
- E. CARTER, *Vorüberlegungen zur einer Theorie der Wohlstandskultur – Feministische Kritik, populäre Kultur und Konsumismus*, in: *Feministische Studien*, Heft 2/1990, 35–54.
- V. de GRAZIA/E. FURLOUGH (Hg.), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*. Berkeley 1996.
- T. de LAURETIS, *Technologies of Gender*. Bloomington 1987.
- M. A. DOANE, *The Desire to Desire. The Woman's Film of the 1940s*. Bloomington 1987.
- A. ELLMEIER, *Handel mit der Zukunft. Zur Geschlechterpolitik der Konsumgenossenschaften*, in: *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, Heft 1/1995, 62–77.
- A. ELLMEIER, *Konsum als politische Praxis*, in: 3. *Österreichische Zeitgeschichtetage 1997*, hg. von Gertraud Diendorfer/Gerhard Jagschitz/Oliver Rathkolb. Innsbruck/Wien 1998.
- E. EWEN, *City Lights. Immigrant Women and the Rise of the Movies*. in: *Signs* 5, 3/1980.
- M. FEATHERSTONE, *Consumer Culture and Postmodernism*. London 1991.
- A. FRIEDBERG, *Window Shopping. Cinema and the Postmodern*. Berkeley/Los Angeles/Oxford 1993.
- S. GEORGE, *Liberalismus versus Freiheit*, in: *Le monde diplomatique*. November 1999, 1, 16–17.
- G. HEINRICH, *Durch ihre Hände gehen Millionen. Zur Konstruktion der Konsumentin*, in: *Projekt sozialistischer Feminismus* (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik*. Berlin 1984, 131–143.
- F. JAMESON, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London/New York 1991 (1983).
- L. JORDANOVA, *History in Practice*. London/New York 2000.
- W. LEACH, *Transformations in a Culture of Consumption: Women and Department Stores 1890–1925*, in: *Journal of American History* 71, 2/1984, 319–342.
- D. MANN/L. SPIGEL (Hg.), *Private Screenings. Television and the Female Consumer*. Minneapolis 1992.
- J. MAYNE, *Cinema and Spectatorship*. London/New York 1993.

- A. McROBBIE, *Postmodernism and Popular Culture*. London/New York 1994.
- T. MODLESKI (Hg.), *Studies in Entertainment. Critical Approaches to Mass Culture (Theories of Contemporary Culture 7)*. Bloomington-Indianapolis 1986.
- J. RADWAY, *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*. Chapel Hill 1984.
- D. RILEY, *Am I that name? Feminism and the Category of 'Women' in History*. London 1988.
- R. SANDGRUBER, *Die Anfänge der Konsumgesellschaft. Konsumgüterverbrauch, Lebensstandard und Alltagskultur in Österreich im 18. und 19. Jahrhundert*. Wien 1982.
- W. M. SCHWARZ, *Kino und Kinos in Wien. Eine Entwicklungsgeschichte bis 1934*. Wien 1992.
- J. W. SCOTT, *Gender: A useful Category of Historical Analysis*, in: dies., *Gender and the Politics of History*. New York 1988.
- H. SIEGRIST/H. KAEUBLE/J. KOCKA (Hg.), *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18.-20. Jahrhundert)*. Frankfurt a. M. 1997.
- H.-J. TEUTEBERG (Hg.), *European Food History, A research review*. Leicester 1992.
- R. WILLIAMS, *Keywords*. London 1976, 91.
- R. H. WILLIAMS, *Dream Worlds. Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*. Berkeley 1982.
- C. WEST/D. H. ZIMMERMAN, *Doing Gender*, in: *Gender & Society* 1, 1987 (orig. 1977).
- J. WOLFF, *The Invisible Flâneuse: Women and the Literature of Modernity*, in: *Theory, Culture & Society* 2, 7/1985.
- S. ZIELINSKI, *Audiovisionen. Kino und Fernsehen als Zwischenspiele in der Geschichte*. Reinbek bei Hamburg 1989.
-

## Paarweise und zu dritt. Sexualberatungsstellen im Wien der Ersten Republik

### Einleitung

1. Juni 1922: Die Gemeinde Wien gründet die *Gesundheitliche Beratungsstelle für Ehevererber*, die erste ihrer Art in Europa, in der Rathausstraße 9, dem städtischen Gesundheitsamt.

2. November 1922: Der *Bund gegen den Mutterschaftszwang* eröffnet die erste Frauenschutz-Beratungsstelle in der Wiener Königseggasse 10 im 6. Bezirk, einem Verbandsheim der Arbeiterkrankenkassen.

27. Dezember 1928: Der Psychoanalytiker Wilhelm Reich und die Ärztin Marie Frischau rufen die *Sozialistische Gesellschaft für Sexualberatung und Sexualforschung* ins Leben, die unmittelbar darauf die Initiative für sechs Sexualberatungsstellen ergreift.

Solche Initiativen waren in dieser Zeit in Europa und darüber hinaus keine Einzelercheinung: Zürich erhielt beispielsweise 1928 eine *Beratungsstelle für Ehefragen* (Blätter für das Wohlfahrtswesen 26:106), die Weimarer Republik erlebte geradezu einen Boom ähnlicher Einrichtungen, im New York der zwanziger Jahre kämpfte Margaret Sanger, die Gallionsfigur der US-amerikanischen Geburtenkontrollbewegung, gegen in ihre Beratungszentren eindringende Polizei und für die Anerkennung ihrer Aktivitäten durch die medizinische Zunft und die protestantisch-puritanisch geprägte Öffentlichkeit.

Den Wiener und den anderen hier angeführten Initiativen ist – trotz der deutlichen Differenzen – eines gemeinsam: Sie waren sexualreformerisch inspiriert, das heißt, einem wie immer konzipierten „Fortschritt“ verpflichtet, dem sie im Bezug auf die menschliche Sexualität und/oder Fortpflanzung zum Durchbruch verhelfen wollten. Ihr Ziel war sozusagen das Leben selbst, dessen (Re-)Produktion sie beeinflussen wollten.

Der französische Philosoph Michel Foucault hat in seinem Werk *Der Wille zum Wissen*, das (nicht nur) die Historiographie der Sexualität und der Körper revolutionierte (Eder/Frühstück 2000:7), davon gesprochen, dass im 18. Jahrhundert, also zu Beginn der Moderne, das Leben in die Geschichte eingetreten sei (Foucault 1992:169). Die Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, wurden Teil einer neuen

„Bio“-Macht und Ziel politischer Techniken. Das Leben selbst und dessen Schaffung – und nicht mehr wie bis dahin nur der Tod, der zeitweise gleichsam schicksalhaft auftrat – wurden damit von der Kontrolle des Wissens und vom Zugriff der Macht erfasst. Die „Verantwortung für das Leben“ verschaffe – so jedenfalls Foucault – „der Macht Zugang zum Körper“ (ebenda:170).

Zeichen und Effekte dieser „Bio-Macht“ waren eine Vielzahl von nun entstehenden Apparaten, die das Leben, die Fortpflanzung, die Gesundheit verwalteten, denn „[e]ine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen“, um das Normale – in der Doppelsinnigkeit des Wortes, sowohl deskriptiv als ‚normativ‘ – festlegen zu können, an dem die Subjekte auszurichten sind. „Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.“ (ebenda:172)

Von diesen Prämissen ausgehend werde ich auf den nächsten Seiten die Wiener Beratungsinitiativen der Zwischenkriegszeit in den Blick nehmen: Ich beschäftige mich mit der Frage, wer denn ihre GründerInnen und BetreiberInnen waren, die sich solchermaßen an der Produktion der „Bio-Macht“ beteiligten; welche Normen ihr Tun inspirierten, wohin die solchermaßen produzierte „Bio-Macht“ drängte und wohin sie diese zu drängen versuchten. Darüber hinaus interessiere ich mich auch für die Körper, die von den solchermaßen vermittelten Normen produziert wurden. Denn, um nochmals Foucault zu bemühen: In seiner Perspektive, der ich ein Stück weit folgen will, ist „Macht“ nicht destruktiv. Es gilt vielmehr, ihre produktiven Aspekte zu beachten. Diskurse und normierende Praktiken, also Effekte der Macht, begrenzen zwar ihren Gegenstand, sie stellen ihn dadurch aber auch her, ermöglichen sozusagen seine Existenz. Das soll nicht bedeuten, dass es ohne die oder vor der „Bio-Macht“ der Moderne keine materiellen Körper gegeben hätte. Die Art und Weise, wie Menschen Körperlichkeit denken und wie sie darüber sprechen können, welche Bedeutungen sie körperlichen Repräsentationen und Phänomenen verleihen, wie sie täglich, in allen ihren Handlungen im weitesten Sinn Körperlichkeit herstellen, produzieren, diesbezügliche Normen verstärken oder auch verschieben, ist aber historisch, also kulturell definiert. Ein vorgängiges Biologisches ist nicht denk- und beschreibbar, auch wenn es existieren mag.<sup>1</sup>

### Zeitgenössische Kontexte

Die in den zwanziger Jahren in Wien entstehenden Beratungsstellen stellten eine historische Innovation dar. Die Frage drängt sich auf, warum drei verschiedene Gruppen von historischen AkteurInnen – denn dafür stehen die drei unterschiedlichen Initiativen – zur Gründung solcher Einrichtungen schritten: In welchen historischen Rahmenbedingungen fassten sie ihren Entschluss, was



waren ihre handlungsanleitenden Ziele, wen perzipierten sie als AdressatInnen ihrer Beratungsbemühungen?

Der Erste Weltkrieg, der erste die betroffenen Gesellschaften total erfassende Krieg der Geschichte, hatte – neben den menschlichen Tragödien, die notwendige Folge jedes Krieges sind – zu erheblichen Verwerfungen im sozialen und kulturellen Gefüge der involvierten Gesellschaften geführt. Moderne Kriege sind soziale Situationen, die stark polarisierte Geschlechterstereotypen fördern (Introduction 1987:5): männlich konnotierte Front und weibliches Hinterland. Diese Metaphern korrespondierten auf der individuellen Ebene mit je nach Geschlechtszugehörigkeit radikal unterschiedlichen Kriegserfahrungen. Gleichzeitig brachte der Erste Weltkrieg die zwei-polige Balance der Geschlechternormen aber auch aus dem Gleichgewicht: Frauen übernahmen bisher männlich konnotierte Orte, weil diese durch die Rekrutierungen verlassen waren. Die Rückkehr der Männer an diese Orte verlief nicht reibungslos.

Die Kriegsniederlage ging auch einher mit einer allgemeinen Staatskrise und einer (teilweise letalen) Krise der bisherigen Autoritäten: Habsburger-Dynastie und mit dieser aufs engste verbunden katholische Kirche, Militär und Bürokratie. Durch Veränderungen in der Arbeitswelt und die Zunahme industrieller Arbeitsformen verließen immer mehr Menschen, vor allem Frauen, die kontrollierte Sphäre der Hauswirtschaft und der Haushaltsvorstände und gingen „in die Fabrik“, was viele ZeitgenossInnen unsicher und/oder aggressiv machte (Sieder 1988). All das kann auch als grundlegende Krise der bisherigen Männlichkeit interpretiert werden. Auf einer persönlichen, individuellen Erfahrungsebene wiederholte sich diese Erschütterung in einer Destabilisierung privater Beziehungen und deutlicher Verunsicherung, die zum Beispiel dazu führte, dass drastisch weniger Menschen bereit waren, Kinder zu bekommen und Familien zu gründen. Im Unterschied zu anderen AutorInnen (Higonnet/Higonnet 1987:34), die den Krieg nur als temporäre „Störung“ der herrschenden Geschlechterverhältnisse interpretieren, der rasch die Restauration im Frieden folgte, sind aus meiner Sicht Symptome wie das Auftauchen der Beratungseinrichtungen und der Sexualreform-Bewegungen insgesamt Zeichen dafür, dass die normativen Grundlagen des Geschlechterverhältnisses dauerhaft in Frage gestellt waren.

Die Normengebäude, die bisher den sozialen Rahmen und die kulturelle Bedeutung von Sexualität und Prokreation definiert hatten, waren also – durch den Weltkrieg beschleunigt – unter Druck geraten und verloren zusehends an Gültigkeit. Die hier angesprochenen Initiativen können als Versuche interpretiert werden, anstelle der bisherigen, meist katholisch imprägnierten Regeln andere zu setzen. Die verschiedenen Beratungsstellen standen für unterschiedliche Zugänge zur Frage, mit welchen Bedeutungen geschlechtlich konnotierte

Körper – Träger und Medien von Sexualität und Fortpflanzung – versehen werden sollten. Die verschiedenen AkteurInnen waren auch von sehr widersprüchlichen normativen Vorstellungen davon geleitet, wie die sozialen Rahmenbedingungen beschaffen sein sollten, in denen Sexualität und Fortpflanzung zu leben seien und in welchem Verhältnis diese zueinander stünden. Eines hatten die SexualreformerInnen allerdings gemeinsam: das Streben, die von ihnen vertretenen Vorstellungen und Normen als gesellschaftlich hegemoniale, also als Wahrheit zu etablieren. Im Zentrum der folgenden kurzen Vorstellung der Wiener Beratungsstellen stehen also verschiedene Wahrheiten darüber, wie sich geschlechtlich bezeichnete Körper sexuell und prokreativ zu verhalten hätten.

### Die Gesundheitliche Beratungsstelle für Ehemänner

„Alle sozialen Beziehungen wurden Gegenstand der Fürsorge, jeder Schritt im Leben des Menschen sollte überwacht werden. Schließlich griff die Vorsicht selbst auf die Ungeborenen, ja auf die noch nicht Gezeugten über.“ (Kautsky 1925:26)

So beschreibt Karl Kautsky jun., rückblickend das historische Umfeld, in dem die *Eheberatungsstelle* der Gemeinde Wien per Gemeinderatsbeschluss vom 3. März 1922 gegründet wurde. Tatsächlich war das Netz der Fürsorge, das die Gemeinde Wien nach dem Wahlsieg der SDAP im Mai 1919 spann, zumindest von der Intention her umfassend (Byer 1988): Die Eheberatungsstelle war nicht die einzige Institution, die auf das „Leben“ im foucaultschen Sinne zielte: 1930 wurden Schwangerenberatungsstellen gegründet. Die Mutterberatungsstellen wurden von den regierenden SozialdemokratInnen zwar nicht erfunden, aber erheblich ausgebaut. Vorschulkinder wurden von Kindergärten und Krabbelstuben erfasst, im Falle von „auffälligem“ Verhalten auch von der Kinderübernahmestelle und dem Zentralkinderheim (Wolfgruber 1996), der schulärztliche Dienst befürsorgte die schulpflichtigen Kinder, auch Tuberkulosenfürsorge sowie die Beratungsstelle und das Abendambulatorium für Geschlechtskranke fanden ihre spezifische Klientel. Dem gesamten System der Wiener kommunalen Fürsorge liegt ein industriell-ökonomisches Paradigma zugrunde: Die menschlichen Ressourcen sind demnach sparsam zu verwalten, keine Verschwendung an und in „Minusvarianten“ (Julius Tandler) sollte zugelassen werden: In vielen Reden skizzierte Tandler das Grundprinzip seiner Fürsorgepolitik: Es gäbe produktive Ausgaben, z. B. in der Jugendfürsorge, und unproduktive Ausgaben, z. B. die Aufwendungen für die „Irrenanstalten“. Die produktiven müssten immer die unproduktiven Ausgaben überwiegen. Der Topos der Verschwendung, dem gegenüber eine rationelle Wirtschaftlichkeit gestellt wurde, bezog sich aber auch

auf den angestrebten Umgang mit der menschlichen prokreativen Potenz. Einer primitiven, unvernünftigen, verschwenderischen Natur wurde die eugenisch inspirierte „generative Ethik“ eines „neuen Menschen“ (den Tandler allerdings nie so nennt) gegenüber gestellt: „Minusvarianten“ sind auch in diesem Sinn eine Verschwendung, also nicht nur als Adressaten von Fürsorgemitteln, sondern auch als vergeudeter Fortpflanzungsakt.

Obwohl die Eheberatungsstelle nur einen – eher marginalen – Aspekt innerhalb des bio-politischen Kosmos der Wiener Fürsorge darstellt, konzentriere ich mich in der Folge auf sie: Sie richtete sich per definitionem auf Fortpflanzung, auf Menschen(re-)produktion und ist in diesem Sinne mit den anderen zur Debatte stehenden Beratungseinrichtungen vergleichbar.

Eine jahrelange Diskussion war der Gründung der Eheberatungsstelle vorausgegangen. Der Initiator Julius Tandler, seit November 1920 Stadtrat für Wohlfahrts-einrichtungen, Jugendfürsorge und Gesundheitswesen, hatte öffentlich schon während des Krieges über dessen negative Selektionswirkung nachgedacht und die Ansicht vertreten, dass „so wenig in einem Staate Leben eine Privatsache [sei], so wenig [wäre] auch [...] Gesundheit eine solche.“ (Tandler 1916:450). Immer wieder bemühtes Motiv für die Gründung der Beratungsstelle waren dann tatsächlich auch „die schweren Wunden“, die „der Krieg und seine schrecklichen Folgen [...] der Volksgesundheit“ geschlagen hätten (Böhm 1929:9). Ziel sei – analog zum materiellen Wiederaufbau – der Wiederaufbau des „organischen Kapitals“ (Julius Tandler) des Staates bzw. der Kommune Wien. Anfänglich sind die diesbezüglichen Ambitionen groß, der Glaube an administrative Machbarkeit scheint nahezu unerschütterlich:

„Ich bin aber umsomehr der Ueberzeugung, daß diese Dinge durchführbar sind, weil ja nicht nur alle Geschlechtskrankheiten, sondern eine ganze Reihe anderer konstitutioneller geistiger Anomalien die Menschen von der Zeugung ausschließen können. Unter Hinweglassung aller Sentimentalität müssen wir doch schließlich sagen, daß wir das Recht haben, das Schicksal um die Nachkommenschaft in irgendeiner Art sicherzustellen“, sagte Julius Tandler im Dezember 1921 vor dem Gemeinderat (1481), als er für die Einführung von (medizinischen) Ehekonsensen argumentierte.

Folgerichtig war die Frage nach der Zulässigkeit von Zwang keine moralisch zu lösende, sondern wurde nach der zu erwartenden Effizienz einer Maßnahme beurteilt. Anfänglich erschien in Bezug auf die Eheberatung Zwang erfolgversprechender – sowohl was die Behandlung von etwaigen konstatierten Krankheiten als auch Eheverbote und verpflichtende Ehekonsense betrifft (Arbeiter-Zeitung, 3.6.1921:5). Später kamen die Initiatoren offensichtlich von dieser Idee wieder ab: Zwangsmaßnahmen wären leicht zu umgehen, vor allem auch deswegen, weil die Maßnahmen ja nur in Wien gelten konnten (Gemeinderat 21.12.1921:1481).

Als die *Gesundheitliche Beratungsstelle für Ehevererber* am 1. Juni 1922 in den Räumen des städtischen Gesundheitsamtes, dienstags und freitags von fünf bis sechs Uhr (Kautsky 1924:149), tatsächlich ihren Betrieb aufnahm, war das – nach Tandler – vor allem als ein Versuch zu sehen, der die Verantwortlichen „lehren [sollte], ob dergleichen Dinge heute bereits entsprechend dem kulturellen Niveau unserer Bevölkerung den nötigen Anklang finden.“ (Gemeinderat 3. 3. 1922:220) Leiter der Beratungsstelle wurde auf Tandlers Vorschlag hin der Arzt Karl Kautsky jun., der Tandler in vielen Ansichten nahe stand und vor allem seine Haltung zur Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften teilte (Sablik 1983:278).

„Das große Heer derer, die den sozialen Krankheiten unserer Zeit mit Naturnotwendigkeit zum Opfer fallen, soll nicht noch vermehrt werden durch die, die schon von Geburt an den Makel der Krankheit oder Minderwertigkeit auf der Stirne tragen und zu einem Leben der Qual und der Krüppelhaftigkeit verurteilt sind“, beschrieb Kautsky den ursprünglichen Zweck der Einrichtung (Kautsky 1925:26). Das Gesundheitsamt arbeitete zunächst ein Merkblatt aus, einen „Rat für Eheschließende“, und eine „Dienstvorschrift für den beratenden Arzt“ (Das neue Wien 1927:578, 571). Demnach war als wesentlichster Teil der „Beratung“ und als Grundlage von deren Ergebnis eine ausführliche Befragung sowohl des Eheverberers bzw. der Eheverberin als auch von deren behandelndem Arzt gedacht: Fragen nach überstandenen und chronischen Krankheiten (z. B. Geschlechtskrankheiten, Geisteskrankheiten, Epilepsie, Gicht und Diabetes) sind darin ebenso enthalten wie solche nach bestehenden Behinderungen bzw. solchen in der Familie der „Eheverber“ (Schwerhörigkeit, Farbenblindheit etc.). Die „Eheverber“ und deren Arzt sollten darüber hinaus auch Auskunft geben, ob sie (oder ein Familienmitglied) unter „Alkoholismus und andere[n] Suchten“ wie „Cocainismus, Morphinismus, Nikotinismus“, „Hysterie“ oder „Degenerationszeichen und ausgesprochene[n] Mißbildungen“ und „Kongenitale[n] Anomalien“ litten. Aufgrund dieser Anamnese und etwaiger notwendiger weiterer Untersuchungen sollte dann der Beratungsarzt „dem Eheverber seine Ansicht über die Ehefähigkeit in gesundheitlicher Hinsicht mündlich“ mitteilen. Eine schriftliche Mitteilung oder ein Gutachten einer Kommission des Landessanitätsrates waren nur auf Verlangen der EheverberInnen vorgesehen. Auf diesem Wege wurde also der Arzt zum einzigen legitimen Experten für menschliche Fortpflanzung.

Die Eheberatungsstelle nahm allerdings im Lauf ihres Bestehens – am 1. Jänner 1934 wurde sie geschlossen, ihre bürokratischen Spuren, die sich heute in Archiven wiederfinden könnten, weitgehend gelöscht – offensichtlich eine andere Entwicklung, als ihre Initiatoren vorhersahen. Hatte Tandler 1921 noch von zehntausend über ihre Fortpflanzungswürdigkeit beratungswilligen Menschen gesprochen, die er erhoffte (Gemeinderat

21.12.1921:1481), so waren es 1929, das Jahr, für das die Statistiken die höchste Frequenz ausweisen, gerade 892 „Ratsuchende“ (Statistisches Jahrbuch 1930:59). Auch was die Anliegen derer, die Rat suchten, betrifft, verhielten sich die solchermassen Befürsorgten nicht ganz erwartungsgemäß: Der Leiter der Beratungsstelle (der wohl mit dem einzigen Beratungsarzt ident war) stellte schon bald fest, dass sich die Beratungen auf alle Fragen der sexuellen Hygiene bezögen und nicht nur Heiratswillige oder Verheiratete zu den ‚Kunden‘ gehörten. Auch müsse der „Eheberater [...] mit allen Feinheiten der Präventivtechnik vertraut sein und sie auf Wunsch lehren“ (Kautsky 1928:23). In solchen Sätzen kommen die „Ratsuchenden“, die Klienten der Eheberatungsstellen – freilich aus der Sicht der Beratenden – in den Blick: Diese waren zum Besuch der Beratungsstelle möglicherweise weniger durch ihre „generative Verantwortung“ motiviert, sondern wollten Mittel und Wege kennen lernen, um ihre Fortpflanzungsfähigkeit zu kontrollieren. Dass die Nachfrage nach Wissen um Verhütung, das Bedürfnis, Kontrolle über die eigene Prokreativität im Wien der Zwischenkriegszeit deutlich öffentlichen Ausdruck fand, zeigten auch die Auftritte des Arztes Max Hodann, der in Berlin eine Sexualberatungsstelle gegründet und entsprechende Literatur publiziert hatte: Zu einem Vortrag am 16. Dezember 1928 z. B. waren Zeitungsberichten zufolge „mehr als tausend junge Menschen gekommen“ (Arbeiter-Zeitung 18.12.1928:4). Es scheint, als ob dermaßen deutliche Bedürfnisse auch die Praxis der kommunalen Eheberatung beeinflusst und ein Stück weit von den ursprünglichen Intentionen weg verschoben hätte.

Die beratende Praxis hatte, zumindest beim damit befassten Arzt, offensichtlich auch die Einschätzung über die Realisierungschancen der anfänglichen Intentionen vorsichtiger werden lassen: Kautsky stellte das medizinische Monopol auf Fortpflanzung in Frage, indem er beklagte, dass keine psychoanalytische Betreuung zur Verfügung stehe. Angesichts der unsicheren Prognosemöglichkeiten und der „Mannigfaltigkeit des sozialen Seins“ müsse die Entscheidung über eine Eheschließung dem „Wagemut und Temperament der beiden Ehe Kandidaten“ anheim gestellt werden (Kautsky 1928:24) – das ist auch als Distanzierung von den ursprünglichen Macht- und Kontrollfantasien zu lesen.

Soweit die spärlichen Quellen ein Urteil zulassen, war die Praxis der Eheberatungsstelle aber bis zuletzt zumindest ambivalent: Neben den Hinweisen auf die Relativierung der eugenischen Ansprüche, auf Distanzierung vom obrigkeitlichen Versuch, die prokreative Kraft der BürgerInnen zu kontrollieren, scheint es – trotz der Betonung der Freiwilligkeit der Beratung – auch gegengerichtete Aktivitäten hin zur ins Totalitäre gehenden Überwachung gegeben zu haben: Kautsky berichtet von einer engen Zusammenarbeit mit Geschlechtskranken- und Tuberkulosenfürsorge, mit Trinkerheilstätte und

Schwangerenfürsorge (Kautsky 1924:26). Auch würde die Eheberatungsstelle immer häufiger von der Wiener Landesregierung in Anspruch genommen, wenn es um die Erteilung von Ehedispensen (z. B. bei der Wiederverheiratung getrennt Lebender) ging. Deutlich wird die Rolle der Fürsorgeräte als „flächendeckende“ Kontrollorgane: Sie hätten die Aufgabe, alle Heiratswilligen ihres Sprengels, die Zweifel an ihrer „Ehefähigkeit“ hätten, an die Eheberatungsstelle zu verweisen (Kautsky 1930:309).

Versucht man aus den Quellen auf leitende Körperbilder, auf normative Haltungen, was Sexualität und Fortpflanzung anlangt, zu schließen, so wird bei aller Ambivalenz des Unternehmens eine sehr deutliche Vorstellung sichtbar: Die „Ehewilligen“ bzw. ihre Körper erscheinen als Produktionsmittel und Subjekte im Hinblick auf die Heilung der „Wunden“ des Volkskörpers, zur Wiederherstellung des „organischen Kapitals“. Der sexuelle Akt ist in diesem Sinne keine private Angelegenheit oder gar eine Sache persönlicher Lust, sondern Teil eines Produktionsprozesses, den „die Gesellschaft“ zu überwachen das Recht, ja die Pflicht habe. In diesem Sinne wird das Fortpflanzungsverhalten „sozialisiert“ (Foucault 1992:127): Die Fruchtbarkeit der Paare soll gefördert oder verhindert werden. Über das Postulat einer möglichen Vererbung von (vor allem negativen) Eigenschaften wird der/die Einzelne verantwortlich für den gesamten Gesellschaftskörper, für das gesamte „organische Kapital“. Sexuelle Aktivität steht somit am Kreuzungspunkt zwischen dem/der Einzelnen und der Gesellschaft, der Gemeinschaft, der „Bevölkerung“. Genau dieses Verhältnis wird zum Angelpunkt des Disziplinierungsversuches. Sein Ziel ist – so wird unausgesprochen vorausgesetzt – das heterosexuelle Paar. Dabei geht es nicht um eine Veränderung der geschlechtsspezifischen Normen innerhalb dieses Verbandes. Die „Ehewilligen“ erscheinen daher, auch wenn das paradox klingen mag, seltsam geschlechtslos oder geschlechtsunspezifisch: „[...] die Ehe [repräsentiert] eine Institution, welche die Reproduktion des Menschengeschlechtes im Sinne einer durch zielstrebige Auslese günstigen Zeugung und durch eine rechtlich und materiell sichergestellte Aufzucht ermöglicht.“ (Tandler 1924:1) In diesem Sinne ging es um das reibungslose Funktionieren dieser Einheit, denn: „Die Gesundheit der Ehegatten ist für das Glück der Ehe wichtiger als Geld und Gut“ (Das neue Wien 1927:578). Die EhepartnerInnen sollten – mit durch gesellschaftliche Kontrolle erhöhter Effizienz und Rationalität – ihre „Zucht“- und „Aufzuchtsfunktionen“ erfüllen. Die bipolaren Geschlechterrollen wurden in diesem Zusammenhang durchaus in einer unhinterfragbaren, vorgesellschaftlichen „Natur“ legitimiert: Dem Mann fiel die Beteiligung an der Zeugung und der Großteil der Erwerbsarbeit zu, für alles andere war die Frau in Erfüllung ihrer Mutterrolle zuständig. Das verweist auf das von Pirhofer/Sieder (1982:327) für das Rote Wien beschriebene Wohn- und Lebensmodell einer „normativ gesetzten



Arbeiter-Kleinfamilie“.<sup>2</sup> Deren Durchsetzung stand aber nicht im Zentrum der „Wahrheit“ der Eheberatung: Deren „Wahrheit“ war das ökonomisch-rationalistische Paradigma von der „Menschenproduktion“.

Da die Eheberatungsstellen schließlich nicht mit Zwangscharakter ausgestattet wurden, lag die Hoffnung, die gewünschten Verhaltensformen durchzusetzen und das generative Verhalten des Paares dementsprechend zu normieren, auf Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung. Die Aufgabe der Beratungsstelle war es, sich selbst kontrollierende Individuen herzustellen, die das Projekt der rationellen Menschenproduktion „freiwillig“ vorantrieben und umsetzten. An diesem Ziel scheiterte die Einrichtung allerdings an der „Gleichgültigkeit der großen Masse der Bevölkerung“ (Kautsky 1930: 309), also einer Form passiven Widerstands. Es ist eine bittere und irritierende Ironie, dass es Zwang und Gewalt waren, die während des Nationalsozialismus ähnliche Versuche mit wesentlich folgenschwererer Wirkungsmacht ausstatteten.

### Die Frauenschutz-Beratungsstelle

Die Jänner-Nummer 1923 der *Sexual-Reform. Zeitschrift für Sexualreform und Neomalthusianismus* meldete, dass der *Bund gegen den Mutterschaftszwang* nun in der Wiener Königseggasse 10 eine *Frauenschutz-Beratungsstelle* eröffnet habe, die an Dienstagen und Donnerstagen zwischen fünf und sechs Uhr abends „amtiere“. „Jede mittellose Frau (auch Mädchen), die die Verwendung des Frauenschutzes (Pessar mit Irrigator) anstrebt,“ werde an einen Arzt verwiesen, der sie kostenlos untersuche und den Pessar anbringe. Pessar und Irrigator sowie weitere damit in Zusammenhang stehende Konsultationen des Arztes könnten zu ermäßigten Preisen in Anspruch genommen werden. Der *Bund* übernahm die Differenz in den Arztkosten (*Sexual-Reform* 4/13:1). „Bemittelte“ Mitglieder sollten sich schriftlich an den *Bund* wenden, der ihnen dann eine Liste mit Arztadressen zukommen lassen würde. Die Beratung erfolgte anonym, es wurde aber eine Statistik über die Geburten angelegt. Der *Bund* forderte zwar die Aufhebung des strafgesetzlichen Abtreibungsverbots und versuchte, dieses politisch durchzusetzen. In der Zeitschrift wurde aber – wohl um strafrechtliche Verfolgung zu vermeiden – mehrfach darauf hingewiesen, dass Fragen nach Schwangerschaftsabbrüchen nicht beantwortet werden könnten.

Wie schon der Untertitel des Publikationsorgans ankündigte, war das Argument, das für die Legitimität, ja Notwendigkeit geburtenbeschränkender Maßnahmen angeführt wurde, strikt neo-malthusianisch: Schuld am sozialen Elend sei nur die Tatsache, dass die Menschen, vor allem die unteren Schichten, zu viele Kinder zur Welt brächten, weil diese – im Gegensatz zu den Besitzenden – nicht imstande seien, die Geburtenzahl vernünftig

zu beschränken. Aber: „Man erspart Leid, wenn man es nicht entstehen lässt [...]“ (Ferch o. J.:6). Geburtenrückgang sei ein „Erlösungszeichen“ von den katastrophalen Auswirkungen der „Überbevölkerung“: Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Hunger, „Irrsinn der Riesenstädte“ (Ferch 1929:37, 57). „Der Qualitätslehre – als Ausfluß der Vernunft und der Sittlichkeit – gehört die Zukunft. Die Qualitätslehre bedingt die Geburtenbeschränkung.“ (Ferch o. J.:4f)

Alleiniger öffentlicher Sprecher des *Bundes*, der 1925 in *Bund für Geburtenregelung* umbenannt wurde, war Johann Ferch, gelernter Drucker und Schriftsteller, der – neben Broschüren, in denen er Geburtenregelung und die Liberalisierung des Abtreibungsverbots propagierte – vor allem Liebesromane publiziert hatte. Da nach Angaben von Ferchs Frau Betty 1926 in Wien vier (Ferch 1926: 21), zwei Jahre später sogar sieben Beratungszentren (*Birth Control Review* August 1928:289) existierten und es darüber hinaus in anderen Bundesländern noch einmal zwölf gab, muss an dieser Initiative eine größere Gruppe von Menschen beteiligt gewesen, von denen sich allerdings kaum eine Überlieferung findet. Betty Ferch spricht allein von 40 sozial gesinnten ÄrztInnen, mit denen sie als Organisatorin der Wiener Beratungsstellen zusammenarbeite. In den Beratungszentren selbst arbeiteten (weibliche) Freiwillige ehrenamtlich, was die Organisation einfach und kostengünstig mache: Eine Beratungsstelle brauche lediglich eine Leiterin, zwei Räume, gedrucktes Informationsmaterial und eine kleine Liste mit ÄrztInnen. Der *Bund* dehnte bis Ende der zwanziger Jahre seine Tätigkeit bis Klagenfurt und Salzburg aus. Wie viele Ratsuchende die Beratungsstellen tatsächlich aufsuchten, lässt sich in Bezug auf Wien allein nicht feststellen. In einem Brief an Margaret Sanger vom 15. September schrieb Betty Ferch, dass 1932 1.709 Frauen (in ganz Österreich) mündlich beraten worden seien, mit 3.400 habe man brieflich verkehrt.<sup>3</sup> Der politische Bruch 1933/34 brachte allerdings ein rasches Ende: Die damalige Vorsitzende Betty Ferch beantragte in der Sitzung vom 25. Jänner 1934 die Auflösung des Vereines, weil die Beschränkungen der Versammlungsfreiheit die Arbeit des *Bundes* zu stark behindere (Lehner 1989:39). Das dürfte auch das Ende der Beratungsstellen gewesen sein, über die sonst nichts mehr bekannt ist.

Finanziert wurden die Beratungsaktivitäten durch private Spenden, die bei den öffentlichen Vorträgen von Johann Ferch, die – zumindest – nach Angaben der *Sexual-Reform* – sehr gut besucht waren, gesammelt wurden, und durch Beiträge, die für den Einsatz eines Lichtbildvortrags, den Ferch produziert hatte, eingehoben wurden. Eine rege „Öffentlichkeitsarbeit“ zeichnete insgesamt den *Bund* aus. Johann Ferch scheint vor allem ein Meister der Kommunikation gewesen zu sein, was ihm rege internationale Kontakte und beispielsweise große Anerkennung in der US-amerikanischen Bewegung zur Geburtenkontrolle einbrachte.



Das Verhältnis des *Bundes* zu den „bevölkerungspolitischen“ Bestrebungen der Sozialdemokratie war ambivalent: In einigen Bereichen gab es eine Interessenkongruenz und politische Kooperation, vor allem, wenn es um die Aufhebung des gesetzlichen Abtreibungsverbot ging (Lehner 1989:36f). Die MitarbeiterInnen des *Bundes* pflegten ständige Kontakte zu Teilen der Sozialdemokratie, Johann Ferch schrieb z. B. für *Die Frau*. Die Arbeiterkrankenkasse unterstützte den *Bund* zumindest in der Anfangszeit durch Zur-Verfügung-Stellen des Raumes in der Königseggasse. Andererseits polemisierte die *Sexual-Reform* häufig gegen die Tandlersche Beratungsstelle, ohne diese direkt zu nennen, sowie gegen die „Hohlheit des österreichischen Fürsorge-Falschmeldens“ (Sexual-Reform 4/14:1). Die Distanz zu Parteien und die private Organisationsform der *Frauenschutz-Beratungsstellen*, die Medizinalisierung der Fortpflanzung sowie der hohe Stellenwert, den Ehrenamtlichkeit und öffentliches Lobbying besaßen, sind wesentliche organisatorische Merkmale, die deutlich auf das US-amerikanische Vorbild, die Geburtenkontroll-Bewegung der weißen Mittelschichtfrauenbewegung, verwiesen.

Analysiert man die normativen Vorstellungen, die Konzepte von Körper, Prokreativität und Sexualität, die die *Frauenschutz-Beratungsstellen* inspirierten, so wird schnell deutlich, dass Frauen die alleinigen Adressaten der Initiative waren – dem tut auch die Gründung einer Beratungsstelle für Männer, die 1931 angekündigt wurde, von der aber weiter nichts bekannt ist, keinen Abbruch (Die Unzufriedene 9/40:5). Frauen werden als die für Fortpflanzung und Kinderbetreuung allein Zuständigen konzipiert, ihr geschundener Körper steht für die Ausbeutung und Überanstrengung durch zu häufige Geburten und unsachgemäße Schwangerschaftsabbrüche. Frauen, und zwar besitzlose, sind die Opfer der „niederträchtige[n] Gesellschaftsordnung des gemeinsten Egoismus“, sie werden – durch „männliche Ignoranz“ – in das Joch des „Mutterschaftszwangs“ gespannt. Ziel ist: „Die Mutter und Frau, das Weib, soll nicht mehr ein Freiwild der Gedankenlosigkeit, des Leides und der Körperverwüstung sein.“ (Sexual-Reform 4/13:1) Während bei der kommunalen Beratungsstelle der Zielpunkt aller Reformbestrebungen die Gesellschaft bzw. deren „organisches Kapital“ war, war es beim *Bund* die durch Geburtenbeschränkung glückliche Ehe, die eine ideale Zukunft verspreche: „Die Kinder der im Zeichen der Geburtenbeschränkung lebenden liebenden und verständigen Ehe werden eine andere Menschheit schaffen.“ (Sexual-Reform 5/17:6) Beratungsstellen, wie der *Bund* sie betriebe, verhießen „[w]irtschaftliche Sicherung des Heims, eine vom unerträglichen Elend, Streit und Zank befreite Ehe – und ein nicht mehr furchtverzerrtes, oft unnatürliches, sondern ein beglückendes Sexualleben.“ (Ferch o. J.:11)

Den Bestrebungen des *Bundes* lagen somit normative Vorstellungen zugrunde, die die Leitideen der Familien-

planung (Lehner 1989:34), die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg von den USA nach West-Europa kam, vorwegnahmen: Nicht – wie die kommunale Eheberatungsstelle voraussetzte – eine abstrakte „Gemeinschaft“ forderte vom Individuum „Verantwortung“, also Unterordnung unter ein „Gemeinwohl“, sondern das individuelle Glück und das der Kinder wurde durch adäquates Verhalten in Aussicht gestellt. Ein von der Angst vor Empfängnis befreites Sexualleben hätte glücklichere Ehen zur Folge. Weniger, dafür mit mehr Aufwand erzogene Kinder würden zu glücklicheren Menschen (was eine Übernahme bürgerlicher Werte, was Nachkommenschaft betrifft, durch die unteren Schichten postuliert).

### Die Beratungsstellen der Sozialistischen Gesellschaft für Sexualberatung und Sexualforschung

Mit der Genehmigung der Statuten der *Gesellschaft*, die Marie Frischauf und Wilhelm Reich eingereicht hatten, durch den Wiener Magistrat im Dezember 1928 war diese praktisch gegründet. Statutengemäß setzte sich der Verein, der seine Tätigkeit auf Wien beschränkte, ein dreifaches Ziel: Beratung in sexuellen Konflikten, Aufklärung in „Hygiene, sowie Aufdeckung und Bekämpfung von Unzulänglichkeiten bei bestehenden Einrichtungen auf diesem Gebiete“ und, drittens, sexualwissenschaftliche Forschung (zitiert nach Fallend 1988:116). Um das zu erreichen, wurden *Beratungsstellen für Arbeiter und Angestellte* gegründet, öffentliche Vorträge gehalten und statistisches Material gesammelt sowie eine eigene Publikationsreihe, die *Schriften der sozialistischen Gesellschaft für Sexualberatung und Sexualforschung*, herausgegeben.

Ende Jänner 1929 meldete die *Rote Fahne* tatsächlich die Gründung von sechs „Proletarischen Beratungsstellen“, die jeweils in Privatwohnungen und -praxen situiert waren, in denen die Beratung „auf Grund von wissenschaftlichen, insbesondere psychoanalytischen Forschungsergebnissen [erfolgen sollte]. Sie erstreckt[e] sich auf psychische und somatische Untersuchung und die Erhebung eines Befundes.“ (§4 der Statuten, zitiert nach Fallend 1988:116). Jede der Beratungsstellen hatte täglich zwei Stunden offen und war für alle Ratsuchenden zugänglich (Kubes 1981:274). Ein Beratungsgespräch dauerte etwa eine halbe Stunde. In den ersten 18 Monaten des Bestehens wurden etwa 700 Menschen beraten (Reich 1930:78), in den Jahren 1928/29 wurden außerdem etwa 7.000 Personen mit öffentlichen Vorträgen erreicht (Reich 1931).

Im Laufe des Jahres 1930 wurde die Beratungstätigkeit ausdifferenziert. Die Aufzählung der verschiedenen Bereiche vermittelt einen Einblick in die nunmehrigen Schwerpunkte: Marie Frischauf und Isidor Fassler berieten über Empfängnisverhütung und Geschlechtskrankheiten, wobei Frischauf nur Frauen akzeptierte, Wilhelm Reich und Anny Angel führten Beratungen zu sexuellen

Konflikten und Neurosen durch, Lia Swarowsky und Edith Buxbaum waren auf Beratung von Kindern und Jugendlichen spezialisiert, während Eduard Fliegel, der einzige Jurist unter den MedizinerInnen, Beratungen in Rechtsfällen durchführte (Fallend 1988:122). Ob die Beratungsstellen ihre Tätigkeit auch nach der Übersiedlung Wilhelm Reichs nach Berlin im Herbst 1930 fortsetzten, ist unklar, es finden sich nach 1931 jedenfalls keine überlieferten Spuren mehr.

Aufschlüsse über Klientel und Inhalte der Beratungen lassen sich vor allem aus den detaillierten statistischen Angaben ziehen, die Reich selbst veröffentlichte. Demnach seien die Klienten „durchwegs mittellose Arbeiter und Angestellte“, von denen allerdings nur etwa 30 Prozent tatsächlich in „eine[r] oder mehrere[n] Aus-sprachen“ geholfen werden konnten, ihr Anliegen seien vor allem „Onaniekonflikte, die leichten Störungen der Potenz, leichte aktuelle Sexualkonflikte“ und Empfängnisverhütung. Das meist empfohlene Verhütungsmittel war offenbar ein „Pessar und, vor dem Verkehr eingeführt, ein chemisches Schutzmittel“ (Frischauf/Reich 1930:38). 70 Prozent der Beratenen seien „in so hohem Grade neurotisch, daß eine Hilfe ohne gründliche psychotherapeutische Behandlung nicht zu erzielen ist“ (Reich 1929:98). In Bezug auf diese „Fälle“ gibt sich Reich sehr pessimistisch angesichts „der reale[n] Unmöglichkeit, auch nur einen Bruchteil der Kranken einer entsprechenden Behandlung zuzuführen“ (ebenda:100). Auch wäre es eine Illusion zu glauben, dass im „Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft bei den bestehenden mangelhaften Einrichtungen, bei der Masse der Leidenden, bei der sich durch die übliche Familienerziehung unausgesetzt fortpflanzenden Neurosenerzeugung und Schädigung des Sexuallebens eine Lösung der Frage“ möglich wäre (ebenda: 101). „In den Fällen, in denen der Arzt nichts mehr zu sagen hat, muß der Sozialist an seine Stelle treten.“ Reich selbst sei es auch schon „in einer Reihe von Fällen“ gelungen, „solche Arbeiter für die Parteiarbeit zu interessieren“ (ebenda:102).

Versucht man, die normativen Vorstellungen der Mitglieder der *Gesellschaft* in Bezug auf Körper, Sexualität und Fortpflanzung zu analysieren, die Bedeutungen, die mit Sexualität und Geschlecht verbunden waren, so ist man zuerst auf das umfangreiche und auch ausführlich diskutierte Werk von Wilhelm Reich verwiesen. Zielführender für diesen Zusammenhang halte ich es aber, mich auf die Texte zu beschränken, die im Zusammenhang mit den Beratungsstellen in Wien entstanden sind. Ins Auge fällt die umfassende Pathologisierung der gelebten Sexualität: 50 Prozent aller Männer und 70 Prozent aller Frauen hätten neurotische Symptome, etwa die Hälfte aller Männer, aber 90 Prozent aller Frauen litten „geringgeschätzt“ auch unter „Potenzstörungen, beziehungsweise an Störungen der Erlebnisfähigkeit beim Geschlechtsakt“ (Reich 1931:78). Schuld an der „Volkskrankheit Neurose“, der „das Proletariat [...]

hoffnungslos ausgeliefert“ sei (Reich 1929:101), während sich die Wohlhabenden in Privatpraxen behandeln lassen könnten, sei die bürgerliche Ehe- und Sexualmoral, die die sexuelle Betätigung nur zum Zweck der Zeugung von ehelichen Kindern zulasse, sonst aber Enthaltsamkeit fordere.

Aus der Art und Weise, wie Reich beispielsweise auf den letzten Seiten der Broschüre *Sexualerregung und Sexualbefriedigung* Fragen aus seiner beratenden Praxis beantwortet, lässt sich deutlich ablesen, wie aus seiner Sicht Sexualität gelebt werden soll. In Reichs Rede sind Befreiungsrhetorik und normative Vorgaben untrennbar ineinander verwoben. Sexuelle Betätigung sollte von bürgerlicher Sexualunterdrückung befreit, also regelmäßig, lustvoll, befriedigend (also genital und orgasmus-orientiert) sowie heterosexuell sein. Jede andere Form der gelebten Sexualität wird durch die Bezeichnung „neurotisch“ pathologisiert und abgewertet. Menschen mit homosexueller Orientierung seien schlicht „Kranke“, die „Entwicklungsstörungen der Liebe zum anderen Geschlecht“ erfahren haben (Reich 1929a:59). Das Subjekt, das seinen „natürlichen“ Sexualtrieb solchermaßen auszuleben aufgefordert ist, erscheint auf den ersten Blick nicht geschlechtlich spezifiziert. Bei genauerer Lektüre wird aber deutlich, dass es vor allem der unbefriedigte (proletarische) Mann ist, der da befreit werden soll. Dementsprechend ist die „Geschlechtskälte der Frau [...] eine der wesentlichsten Ursachen, daß so viele Ehen sehr bald unglücklich werden“ (ebenda:25). Auch daher soll den Frauen, die durch die Sexualunterdrückung und die Keuschheitsforderung in größerem Ausmaß „gestört“ seien als die Männer, zu „normaler“ Erregbarkeit – und „normal“ bezeichnet hier durchaus auch die „Norm“ – verholfen werden.

Zentrales Ziel Reichs im Zusammenhang mit Sexualität ist deren Befreiung, die zu Lust führen soll. Das kritisiert er auch an den Bevölkerungspolitikern – obwohl, nach seinen Angaben, in anderen Quellen gibt es keine Hinweise darauf – die Beratungsstellen der *Gesellschaft* mit der kommunalen Eheberatungsstelle eng zusammenarbeiten (Reich 1929:98): „Bei allem Eifer und aller Fürsorge für das Wohl und Nichtaussterben der Menschen werden die Menschen vergessen. [...] Es wäre wünschenswert, die Biologen und Bevölkerungspolitiker versenken in den Begriff der Lustprämie als Sicherung der Fortpflanzung.“ (Reich 1922:352) Reich im Gegensatz dazu setzt diese „Prämie“ so absolut, dass sie zur – nicht unbedingt für alle lustvollen – Norm gerinnt.

### Provisorische Schlussfolgerungen

Ohne die Unterschiede zwischen den Initiativen einebnen zu wollen – Tandlers eugenisch inspirierte Vision ist nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus zweifellos irritierender als die bürgerliche Vision der harmonisch geplanten Familie der Ferchs, der wiederum

Reichs utopischer Gesellschaftsentwurf an Radikalität weit überlegen ist –, sind einige Gemeinsamkeiten nicht zu übersehen. Sucht man nach den Autoritäten für die Etablierung sexueller Normen, die die verschiedenen SexualreformerInnen anstelle der früheren – Priester und Jurist – setzten, so fällt auf, dass es die Mediziner (eventuell in der Variante von Psychoanalytikern) waren, für die in allen drei Beratungsinitiativen ein Experten-Monopol etabliert wurde. Das medizinische Paradigma der naturwissenschaftlichen Wahrheit konkurrenzierte den Anspruch nach der göttlichen Wahrheit der (katholischen) Kirche deutlich. Der Arzt (seltener: die Ärztin) machte sichere Verhütungsmittel erst zugänglich, untersuchte, bestimmte das passende, unterwies in der Handhabung etc. In diesem Zusammenhang fällt ein geschlechtsspezifisch interpretierbarer Unterschied ins Auge, auf den ich hier nur hinweisen will, den ich aber nicht deuten kann: Die an den Beratungsinitiativen beteiligten Frauen zeigen sich – in den wenigen überlieferten öffentlichen Äußerungen – wesentlich skeptischer, was das ärztliche Monopol und die Abhängigkeit der als VerhüterInnen gedachten Frauen davon betrifft: In den Äußerungen der durchwegs männlichen Wortführer ist die ärztliche Position unangefochten, während sowohl Betty Ferch (Ferch 1931:269) als auch Annie Reich und Marie Frischau (Frischau/Reich 1930:39) für Verhütungsmittel plädieren, die Frauen von ÄrztInnen unabhängig anwenden können.

Aus heutiger Perspektive verwundert es, dass das (heterosexuelle) Paar als solches das Ziel der Beratungsbemühungen war. Die sozialen Machtverhältnisse innerhalb dieses Paares bleiben aber in allen Überlegungen seltsam ausgeblendet, wurden von den angestrebten Reformen als nicht oder kaum tangiert gedacht – sieht man davon ab, dass die Ehen, auch das ist allen Initiativen gemeinsam, irgendwie glücklicher werden sollten. Wenn man davon ausgeht, dass gerade dieses Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern durch die sozialen und politischen Veränderungen, nicht zuletzt durch die Dynamik des Ersten Weltkriegs, deutlich aus der Balance geraten war, kann dieses Ausblenden nur als Versuch der Affirmation des Paares, seiner Wiederherstellung gelesen werden. Dieser Versuch der Restauration steht allerdings in einem widersprüchlichen Verhältnis zur Rhetorik der radikalen Veränderung, der sich alle, die sich – heute noch nachvollziehbar – öffentlich im Sinne der sexualreformerischen Bewegungen äußerten, bedienten. Ob die Existenz dieses merkwürdigen ‚blinden Fleckes‘ mit der geschlechtlichen Markierung der meisten SexualreformerInnen – überwiegend waren sie männlich – zusammenhängt, muss hier offen bleiben.

Am Ausgangspunkt meiner Überlegungen stand die Annahme, dass der bemerkenswerten zeitlichen Koinzidenz in der Etablierung von sexualreformerischen Beratungsstellen in den 1920er Jahren eine deutliche Erschütterung der bisher dominanten Institutionen der sozialen Normierung und Sinngebung zugrunde lag.

Tatsächlich wandten sich alle hier vorgestellten Initiativen – implizit oder explizit – gegen die in Österreich stark katholisch geprägte bürgerliche Sexualmoral und die damit einher gehenden Ge- und Verbote, sowohl was die Art des öffentlichen Sprechens über Sexuelles als auch die Verfügung über das individuelle Leben betraf. Dem katholischen Postulat des Gottgewollten in der Ordnung menschlicher Reproduktion setzte die Eheberatungsstelle der Gemeinde Wien – eingebettet in einen Versuch der umfassenden, wenn auch (notwendigerweise) aufs Kommunale beschränkten Etablierung einer Gegenwelt rational geplanter Gesellschaft – die ökonomisch-industrielle Planung der Menschenproduktion entgegen. Der *Bund gegen den Mutterschaftszwang* betrieb eine Modernisierung des bürgerlichen Paares bzw. der bürgerlichen Kleinfamilie, die, so forderte es jedenfalls das Ideal, auf gegenseitiger Liebe, Achtung und Erfüllung beruhen sollte. Diese Lebensform sollte allerdings nicht wie bisher auf bürgerliche Schichten beschränkt sein, sondern auch für die sozialen Unterschichten zur Norm werden. Wilhelm Reich setzte der vom bürgerlichen Kapitalismus unterdrückten Sexualität den durch die sozialistische Revolution befreiten, sexuell aktiven Proletarier entgegen.

Alle gesellschaftlichen Visionen hatten, da sie sich – was *Bund* und *Gesellschaft* betrifft explizit – an soziale Unterschichten wandten, auch ein ermächtigendes Element: Die allen katholisch inspirierten Morallehren widersprechende Trennung von praktizierter Sexualität und Fortpflanzung kann auch Handlungsspielräume für Menschen eröffnen. Die ermächtigenden Aspekte der Sexualreformbewegungen der Zwischenkriegszeit waren aber auf ambivalente und aus heutiger Perspektive irritierende Weise mit Normierungsstrategien verbunden, die das heterosexuelle Paar betrafen, während mögliche andere Lebens- und Liebesformen ausgeblendet oder pathologisiert wurden. Diese Ambivalenz war – gerade in der historischen Perspektive – ein wesentlicher Aspekt der sexualreformerischen Beratungseinrichtungen und sollte weder auf die eine noch auf die andere Seite hin aufgelöst werden: Sie war diesen Initiativen inhärent und deutet noch einmal auf die restringierende und produktive Valenz von Normen hin.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Zum Streit zwischen Essentialismus und sozialem Konstruktivismus, auf den hier nicht näher eingegangen werden soll, siehe Eder 1994.
- <sup>2</sup> Die normative Setzung dieses Modells in den Politiken des Roten Wien bedeutet allerdings noch nicht die seine allgemeine Durchsetzung, diese fällt in die fünfziger Jahre. Vgl. Mesner 1997.
- <sup>3</sup> Betty Ferch an Margaret Sanger, 15. September 1933, Margaret Sanger Papers, Microfilm, Series III, Subseries 1 – Correspondence.

## LITERATUR

- A. BÖHM, Wiederaufbau der Volksgesundheit, in: *Blätter für das Wohlfahrtswesen* Jg. 28/271, 1929, 9–11.
- D. BYER, Rassenhygiene und Wohlfahrtspflege. Zur Entstehung eines sozialdemokratischen Machtdispositivs in Österreich bis 1934. Frankfurt a. M./New York 1988.
- F. X. EDER, Die Historisierung des sexuellen Subjekts. Sexualitätsgeschichte zwischen Essentialismus und sozialem Konstruktivismus, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 5/3, 1994, 311–327.
- F. X. EDER/S. FRÜHSTÜCK, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Neue Geschichten der Sexualität. Beispiele aus Ostasien und Zentraleuropa 1700–2000*. Wien 2000, 7–9.
- K. FALLEND, Wilhelm Reich in Wien. Psychoanalyse und Politik. Wien/Salzburg 1988.
- B. FERCH, A Chain of Austrian Clinics, in: *Birth Control Review* 10/January/1926, 20–21.
- J. FERCH, Die Unterbrechung der Schwangerschaft. Wien o. J.
- J. FERCH, Geburtenregelung. Leipzig 1929.
- B. FERCH, The Birth Control Association of Austria, in: Margaret Sanger/Hannah M. Stone (Hg.), *The Practice of Contraception. An International Symposium and Survey*. Baltimore 1931, 268–270.
- M. FOUCAULT, *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M. (1. Taschenbuchauflage 1983, erste Auflage 1977) (= Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Erster Band) 1992<sup>6</sup>.
- M. FRISCHAUF/A. REICH, Ist Abtreibung schädlich? Wien 1930.
- M. R. HIGONNET/P. L.-R. HIGONNET, The Double Helix, in: Margaret Randolph Higonnet/Jane Jenson/Sonya Michel/Margaret Collins Weitz (Hg.), *Behind the Lines. Gender and the Two World Wars*. 1987, 31–47.
- M. R. HIGONNET/J. JENSON/S. MICHEL/M. COLLINS WEITZ, Introduction, in: dies. (Hg.), *Behind the Lines. Gender and the Two World Wars*. 1987, 1–17.
- K. KAUTSKY, Gesundheit und Ehe, in: *Zeitschrift für Kinderschutz, Familien- und Berufsfürsorge* XVI/7–8/1924, 148–149.
- K. KAUTSKY, Die Eheberatung im Dienste der Wohlfahrtspflege, in: *Blätter für das Wohlfahrtswesen der Stadt Wien* 24/248/1925, 26–27.
- K. KAUTSKY, Fünf Jahre öffentliche Eheberatung, in: *Blätter für das Wohlfahrtswesen* 27/265/1928, 23–24.
- K. KAUTSKY, Die Eheberatungsstelle der Gemeinde Wien, in: *Blätter für das Wohlfahrtswesen* 29/282/1930, 309–310.
- U. KUBES, „Moderne Nervositäten“ und die Anfänge der Psychoanalyse, in: Franz Kadrnoska (Hg.), *Aufbruch und Untergang. Österreichische Kultur zwischen 1918 und 1938*. Wien/München/Zürich 1981, 267–280.
- K. LEHNER, Verpönte Eingriffe. Sozialdemokratische Reformbestrebungen zu den Abtreibungsbestimmungen der Zwischenkriegszeit. Wien 1989.
- M. MESNER, Die „Neugestaltung des Ehe- und Familienrechts“. Re-Definitionspotentiale im Geschlechterverhältnis der Aufbau-Zeit, in: *Zeitgeschichte* 1997/5–6, 186–206.
- Das neue Wien. Städtewerk herausgegeben unter offizieller Mitwirkung der Gemeinde Wien, 4 Bände, davon Band II. Wien 1927.
- G. PIRHOFFER/R. SIEDER (1982), Zur Konstitution der Arbeiterfamilie im Roten Wien: Familienpolitik, Kulturreform, Alltag und Ästhetik, in: Michael Mitterauer/Reinhard Sieder (Hg.), *Historische Familienforschung*. Frankfurt a. M. 1982, 326–368.
- W. REICH, Der Koitus und die Geschlechter, in: *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* 8/1922, 343–352.
- W. REICH, Erfahrungen und Probleme der Sexualberatungsstellen für Arbeiter und Angestellte in Wien, in: *Der sozialistische Arzt* 5/1929, 98–102.
- W. REICH, *Sexualerregung und Sexualbefriedigung*. Wien 1929a.
- W. REICH, Die Sexualnot der werktätigen Massen und die Schwierigkeiten der Sexualreform, in: *Sexualnot und Sexualreform. Verhandlungen der Weltliga für Sexualreform. IV. Kongress*, hg. von Josef K. Friedjung/Sidonie Fürst/Ludwig Chiavacci/Herbert Steiner. Wien 1931, 72–87.
- W. REICH, The Socialistic Society for Sexual Advice and Sexual Research, in: Margaret Sanger/Hannah M. Stone (Hg.), *The Practice of Contraception. An International Symposium and Survey*. Baltimore 1931a, 271.
- K. SABLİK, Julius Tandler. Mediziner und Sozialreformer. Eine Biographie. Wien 1983.
- R. SIEDER, Zur alltäglichen Praxis der Wiener Arbeiterschaft im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Habilitationsschrift an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 1988.
- K. v. SODEN, Die Sexualberatungsstellen der Weimarer Republik 1919–1933. Berlin 1988.
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1929 (Neue Folge, 2. Jg.), hg. von der Magistratsabteilung für Statistik. Wien 1930.
- J. TANDLER, Krieg und Bevölkerung, in: *Wiener klinische Wochenschrift* 29/1916, 445–452.
- J. TANDLER, Ehe und Bevölkerungspolitik. Wien/Leipzig 1924.
- G. WOLFGRUBER, Kinder- und Jugendfürsorge im roten Wien zwischen sozialer Kontrolle und Hilfe; dargestellt am Beispiel der Kindesabnahmen. phil. Dipl.-Arb. Universität Wien 1996.



## Geschlecht und Kultur

### Ein Definitionsversuch zweier umstrittener Kategorien

Bis vor wenigen Jahren war die These der feministischen Forschung, dass Geschlecht eine der grundlegenden Kategorien ist, mit deren Hilfe sich Gesellschaften eine Ordnung geben, heftig umkämpft. Auch wenn Geschlecht heute von den allermeisten Sozial-, Kultur- und GeisteswissenschaftlerInnen als zentrale Kategorie anerkannt wird, so ist die Kontroverse um die Kategorie Geschlecht keineswegs beendet. Sie beginnt heute bei der Frage, wie die einzelnen WissenschaftlerInnen Geschlecht theoretisieren. WissenschaftlerInnen, die die „kulturelle und konstruktivistische Wende“ der 80er Jahre initiiert und mitvollzogen haben, sehen die binäre Einteilung von Menschen in Frauen und Männern nicht länger als eine von der Natur festgelegte und damit von Zeit und Raum unabhängige Gegebenheit. Ihrem Verständnis von Geschlecht als sozio-kultureller Konstruktion liegt die Annahme zugrunde, dass die Frage, was Frauen zu Frauen und Männer zu Männern macht, nicht biologisch festgelegt, sondern historisch, sozial, kulturell und diskursiv hergestellt wird. Damit ist eine grundsätzliche Kritik am *sex-gender*-Konzept verbunden.

Zur Erinnerung: Die US-amerikanische Soziologin Ann Oakely hatte Anfang der siebziger Jahre eine analytische Trennung von *sex* und *gender* vorgeschlagen, wobei sie beiden Kategorien folgendermaßen differenzierte:

*„Sex“ is a word that refers to the biological differences between male and female (...) „gender“ however, is a matter of culture: it refers to the social classification into „masculine“ and „feminine“. The constancy of sex must be admitted, but also must the variability of gender“* (Oakely 1972:16).

Die Einführung einer eigenen Kategorie *gender* war eine der Voraussetzungen dafür, die in Gegenwart und Vergangenheit ‚vorgefundenen‘ sozialen Positionen und Verhaltensmuster von Frauen zu historisieren, und durch die Historisierung biologistischen Erklärungsansätzen über das Wesen von Frauen den argumentativen Boden zu entziehen. Nicht die Hirnwindungen, die Nervenstränge, der Hypothalamus, die Gene oder die DNA entscheiden darüber, was und wie Frauen und Männer sind, sondern der jeweilige historische Kontext, also politische und ökonomische, kulturelle und soziale Bedingungen und die durch sie geprägten Wahrnehmungsweisen. Gleichzeitig blieb die Tren-

nung von *sex* als dem anatomischen und *gender* als dem sozio-kulturellen Geschlecht dem traditionellen Dualismus Natur und Kultur verhaftet (vgl. dazu auch den Beitrag von Cornelia Klinger in diesem Heft). Unhinterfragt floß so die Vorstellung, dass das historisch variable *gender* immer und überall an einen von Natur aus vergeschlechtlichten Körper andockt, in die Forschungen ein. Deutlich zeigt sich das etwa dann, wenn historische oder gegenwärtige Menschen einfach in zwei Gruppen – Männer und Frauen – sortiert und die feststellbaren Unterschiede ausschließlich auf die Geschlechterdifferenz reduziert werden. Unberücksichtigt bleibt, dass sozialen und kulturellen Ordnungen Kategorisierungen, Rollenzuschreibungen und -verteilungen vorausgehen, die Geschlecht überhaupt erst herstellen. Was wir mit Herstellung von Geschlecht meinen, soll folgendes Beispiel illustrieren. Die Kunsthistorikerin Daniela Hammer-Tugendhat zeigte, dass Künstlerinnen des 17. bis 19. Jahrhunderts deshalb auf Gattungen wie Stillleben, Genrebilder, Porträts und vor allem die Textilkunst ausgewichen waren, weil ihnen der Zugang zu den Kunstakademien versperrt und das Aktstudium verboten war. Die Historienmalerei, die vom 17. bis zum 19. Jahrhundert den höchsten Rang innerhalb der Hierarchie der Künste einnahm, blieb so ihren männlichen Kollegen vorbehalten. Die traditionelle Kunstgeschichte interessierten diese für Frauen und Männer sehr unterschiedlichen Möglichkeiten nicht, sondern sie definierte die Arbeiten der Künstlerinnen als genuin weiblich. Aber auch die Frauenkunstgeschichte blieb, wie Daniela Hammer-Tugendhat zu Recht feststellte, diesen Denkstrukturen, die den jeweiligen historischen Kontext vernachlässigen, verhaftet. Auch ihre Vertreterinnen nahmen die Arbeiten der Künstlerinnen zum Ausgangspunkt, um eine, nun positiv besetzte, weibliche Ästhetik zu postulieren (Hammer-Tugendhat 1999). Wie sehr solche Kategorisierungen und die damit verbundenen Wertungen mit Machtverhältnissen und hierarchisch begründeten Interessen zu tun haben, zeigt sich in der symbolischen, sozialen und vor allem auch ökonomischen Abwertung sogenannter weiblicher Zuständigkeitsbereiche und Kompetenzen. WissenschaftlerInnen, die Handlungen von Frauen interpretieren, ohne die ihnen vorangegangenen und zugrunde liegenden vergeschlechtlichenden Konstruktionsprozesse zu analysieren, beteiligen sich, ob bewußt oder unbewußt, an der Naturalisierung der Geschlechterdifferenz.

Eine der im deutschsprachigen Raum meistrezipierten KritikerInnen des *sex-gender*-Konzepts ist zweifelsohne Judith Butler (Butler 1991, 1995). Mit ihrem Postulat, dass auch das anatomische Geschlecht nicht als „natürlich“ vorausgesetzt werden könne, es ebenfalls durch symbolische und kulturelle Faktoren konstruiert sei, löste sie zahlreiche Debatten aus. Judith Butlers Zugang, der der Suche nach notwendigen, in biologischen Unterschieden begründeten Erklärungen

und Rechtfertigungen für soziale Ungleichheit und Diskriminierung die argumentative Basis entzieht, ging vielen Wissenschaftlerinnen insofern zu weit, als sie mit der Dekonstruktion von *sex* auch das gesamte Projekt des Feminismus bedroht sahen. Sie wandten ein, dass der von Butler vorgeschlagene Genderbegriff Gefahr liefe, den materiellen Körper auf kulturelle Konstruktionen zu reduzieren. Den physischen und psychischen Empfindungen und Bedürfnissen von Frauen könne man damit nicht gerecht werden. Diesen Einwänden lässt sich unserer Ansicht nach entgegenhalten, dass die Frage, wie der Körper erfahren und empfunden wird, nicht von Zeit und Raum getrennt werden kann. Ob wir uns, um nur ein simples Beispiel zu nennen, als attraktiv empfinden, ist immer auch in Relation zu dominanten Schönheitsidealen zu sehen.

Indem sich die KritikerInnen dekonstruktivistischer Geschlechtertheorien vor allem an Judith Butler abarbeiten, werden die Stimmen von *women of colour* und lesbischen Feministinnen auch im Feld der *gender studies* marginalisiert. Viele von ihnen kritisierten schon zu Beginn der achtziger Jahre die Metakategorie „Frau“ als ein Konstrukt, welches Ein- und Ausgeschlossene produziere und Macht- und Herrschaftsbeziehungen zwischen Frauen verschleierte (Carby 1982; Hooks 1986; Wittig 1984). Gegen die behauptete Dominanz der Kategorie Geschlecht führten sie an, dass in historischen wie in gegenwärtigen Gesellschaften Handlungsräume wie auch Erfahrungen von Frauen nicht nur von ihrem Geschlecht, sondern ebenso von der Farbe der Haut wie auch von ihrer sexuellen Orientierung abhängen, Geschlecht daher immer auch mit ‚race‘ und Sexualität zusammengedacht werden muß (vgl. auch Kossek 1997; Griesebner 2000).

Die vor allem aus einer gegenwärtigen Perspektive formulierte Kritik an der Konstruktion eines kollektiven Subjekts „Frau“ koinzidierte auch mit Beobachtungen von Historikerinnen, deren Blicke nicht dem 19. oder dem 20. Jahrhundert galten. Die Rückprojektion von Geschlecht als zentrale Ordnungskategorie problematisierte zu Beginn der neunziger Jahre etwa Heide Wunder, indem sie darauf verwies, dass „in der ständischen Gesellschaft die ‚Kategorie Geschlecht‘ nicht die universelle Strukturierungskraft wie in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts besaß“ und die zentrale Bedeutung betonte, die Lebensalter, Zivilstand und soziale Schicht für die Handlungsmöglichkeiten von Frauen hatten (Wunder 1992:264). Claudia Ulbrich zeigte in ihrer Studie *Sulamith und Margarete*, wie unterschiedlich sich die Geschichte des von ihr untersuchten Dorfes Steinbiedersdorf im 18. Jahrhundert schreiben lässt, je nachdem, ob die Perspektive der jüdischen oder der christlichen Bevölkerung gewählt wird. Sie plädierte deshalb dafür, Handlungsräume und Erfahrungswelten von Frauen wie auch von Männern in ihrem Zusammenwirken mit anderen Kriterien sozialer Ungleichheit

zu untersuchen (Ulbrich 1999). Wie schwierig es ist, auch nur für eine so kleine Anzahl an Frauen, wie sie ledige Mütter im protestantischen Württemberg des 18. Jahrhunderts darstellten, verallgemeinernde Aussagen zu formulieren, zeigte Ulrike Gleixner. Ihre Analyse von „Unzuchtsprotokollen“ macht deutlich, daß die Erfahrungen der nichtehelich schwangeren Frauen wie auch die Bewertung ihrer Schwangerschaft durch das dörfliche Umfeld je nach Paarkonstellation erheblich differierte (Gleixner 1994). Erinnert sei nicht zuletzt auch an die körpergeschichtlichen Studien der letzten Jahre. Auch wenn einige der genannten WissenschaftlerInnen Geschlecht keineswegs dekonstruktivistisch theoretisieren, so machen sie dennoch sichtbar, wie durchgreifend man sich auch die Historizität von *sex* vorzustellen hat. „Biologie“ und „Kultur“ sind demnach als vielschichtige historische Prozesse aufzufassen, die in komplexen Wechselwirkungen miteinander stehen und deren Effekte „verkörperte“ geschlechtliche Identitäten und Differenzen sind (Duden 1987; Laqueur 1990; Walker-Bynum 1991; Pomata 1993; Lorenz 1999).

Für HistorikerInnen, die aus unterschiedlichsten Überlegungen der analytischen Trennung von *sex* und *gender* skeptisch gegenüberstanden, wurden vor allem die von Joan Wallach Scott erstmals 1986 publizierten Überlegungen zum wichtigen Werkzeug (Scott 1986). Scott verwies in ihrem heute als Klassiker zu bezeichnenden Aufsatz *Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse* auf die Gefahr der Ontologisierung der ‚sexuellen Differenz‘. Sie plädierte für die Historisierung des binären Gegensatzes Mann/Frau und die Konzeptualisierung von Geschlecht als einer analytischen Kategorie. Breite Resonanz fand ihre zweiteilige Definition *Geschlecht ist ein konstitutives Element von sozialen Beziehungen, welches auf wahrgenommenen anatomischen Unterschieden basiert, und Geschlecht ist ein wichtiges Element von Machtbeziehungen*, bislang vor allem in diskursanalytischen Studien. Als einflussreich erwies sich daneben auch das Konzept des *doing gender*, wie es Candace West und Don Zimmerman zu Beginn der neunziger Jahre vorschlugen. In der Theorietradition der Ethnomethodologie beschreiten sie gewissermaßen den umgekehrten Weg, setzen bei der Alltagspraxis der Individuen an. Vereinfachend lässt sich formulieren, dass dem Konzept des *doing gender* die Annahme zugrunde liegt, dass Geschlecht das Produkt einer performativen Herstellung ist, dass die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht in der alltäglichen Interaktion ständig hervorgebracht, bewertet und reproduziert wird (West/Zimmerman 1987). Obwohl dekonstruktivistische und ethnomethodologische Ansätze auf den ersten Blick sehr unterschiedliche Projekte verfolgen, so schließen sie sich unserer Ansicht nach nicht aus. Werden Theorien nicht als abgeschlossene Gedankengebäude, sondern als wissenschaftliche „Werkzeuge“ begriffen, so kommt es auf die konkrete Fragestellung an, welches Werkzeug

am ehesten zu Antworten verhelfen kann.

Wenn Geschlecht als sozio-kulturelle Konstruktion betrachtet wird, so ist angesichts der „Vielstimmigkeit“ des Kulturbegriffes (Conrad/Kessel 1997) auch eine Definition dessen, was konkret unter Kultur verstanden wird, unumgänglich. Ähnlich dem Begriff Geschlecht liegen auch dem Begriff Kultur sehr verschiedene Vorstellungen zugrunde, die sehr oft nicht definiert, sondern vorausgesetzt werden. Im Alltagsverständnis hat sich vor allem der in der deutschsprachigen Wissenschaftstradition Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte Kulturbegriff durchgesetzt. Mit diesem traditionellen Kulturbegriff sind in aller Regel zwei verschiedene Dinge gemeint. Einerseits dient der Kulturbegriff dazu, kulturelle Vorlieben der höheren sozialen Schichten für Theater, Oper, klassische Musik oder Literatur „großer Männer“ als „Hochkultur“ zu definieren. Andererseits wird der Kulturbegriff dazu verwendet, Gruppen von Menschen zu homogenisieren und die homogenisierten Gruppen voneinander abzugrenzen. Die oft unreflektierten Kategorien für die Behauptung gemeinsamer Wertvorstellungen und Denkmuster der so hergestellten ‚Kultur‘ sind Religion, Sprache, Geschichte, geopolitischer Raum (Nationalstaat oder Region), Geschlechterordnung – oder eben „Hochkultur“ bzw. ein „kulturelles Erbe“ im genannten Sinn die manchmal einzeln, oft in Verknüpfung verwendet werden. Dieser sowohl in wissenschaftlichen Formationen wie auch im Alltag immer wieder hergestellte Kulturbegriff ist nicht nur wissenschaftstheoretisch problematisch, sondern er ist, weil vielfach instrumentalisiert, auch politisch gefährlich. Kriege werden heute ethnisiert, der in Europa verstärkt beobachtbare Rassismus verbirgt sich meist im Gewand dieses anthropologisch fundierten Kulturbegriffes. So etwa dann, wenn angeblich unvereinbare kulturelle Differenzen als Begründung und Legitimierung einer restriktiven AusländerInnenpolitik herangezogen werden. Stimmen von EthnologInnen, die sich aus wissenschaftstheoretischen wie auch aus politischen Überlegungen gegen die Konstruktion von Kulturen als homogene, abgegrenzte Einheiten aussprechen, sind in der Geschichtswissenschaft bislang eher unbeachtet geblieben (Abu-Lughod 1998).

Das Unbehagen gegenüber einer unreflektierten Verwendung des Kulturbegriffes teilen wir mit zahlreichen Forscherinnen und Forschern, die zwar das erkenntnistheoretische und methodisch-praktische Potential des *cultural turn* sehen und nutzen wollen, die jedoch dem inflationären und anthropologisch gewendeten Gebrauch von „Kultur“ mit wachsender Skepsis gegenüberstehen (vgl. etwa Lutter/Reisenleitner 1999). Diese Skepsis liegt unter anderem in dem Umstand begründet, dass auch die jüngere Generation von WissenschaftlerInnen die Begriffe und Kategorien, die sie verwendet und die damit Teil ihres Handwerkszeugs sind, oft nicht klar definiert. Darin unterscheiden sich die Vertreter-

Innen „neuer“ wissenschaftlicher Orientierungen und fächerübergreifender Zugänge nicht notwendigerweise von jenen der „traditionellen“ Disziplinen. Theoretisch über die Standortgebundenheit der eigenen Forschungen Bescheid zu wissen und die Ansprüche, objektives Wissen zu produzieren, grundsätzlich in Frage zu stellen, mag mittlerweile zum (rhetorischen) Standard gehören. Die eingeforderte Selbstreflexivität wird dennoch selten in der konkreten akademischen Forschungspraxis in die Tat umgesetzt.

Kritik an den gängigen Gebrauchsweisen des Kulturbegriffes übt beispielsweise Gadi Algazi in einem kürzlich publizierten Beitrag „Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires“ (Algazi 2000). Er stellt zunächst den klassischen „engen“ Kulturbegriff, der Kultur explizit oder implizit ausschließlich als Hochkultur definiert, dem gegenwärtig beliebten „umfassenden“ Kulturbegriff gegenüber: Während die Gegenstände des „engen“ Kulturbegriffs ausdrücklich „Monumente“ seien, deren Sinn es zu erschließen gelte, sei der alternative Kulturbegriff uferlos und biete keine klaren Fragestellungen oder Forschungsparadigmata an (Algazi 2000: 106). Mehr noch, in der Schwammigkeit des neuen Kulturbegriffs finden sich letzten Endes immer noch Annahmen und Denktraditionen, die dem klassischen Kulturbegriff zugrunde liegen, wenn etwa *„die Vorstellung von ‚Kultur‘ als einem homogenen Ganzen, als ausreichende Erklärung für das Handeln historischer Akteure verwendet wird. Die Reduktion von ‚Kultur‘ auf Texte, Symbole oder Bedeutungsgewebe, schließlich die damit einhergehende Tendenz, ihre Aneignung auf Interpretation zu beschränken und Praxis als interpretierbaren ‚Text‘ zu begreifen“* (ebd.).

Algazi expliziert seine Bedenken gegenüber einem solchen rein hermeneutisch gewendeten Kulturbegriff am Beispiel des Ansatzes von Clifford Geertz, der zu Beginn der siebziger Jahre Kulturen als Texte bzw. Symbole konzeptionalisiert hat, deren tiefe Bedeutungen „gelesen“ bzw. in Form von „dichten Beschreibungen“ zugänglich gemacht werden könnten (vgl. Geertz 1975). Das Geertz'sche Kulturkonzept gehört nach wie vor zu den am breitesten rezipierten Modellen kulturwissenschaftlicher Analysen. Gerade auch in kulturalistischen Spielarten der cultural studies wurde die Formel Kultur = Text paradigmatisch für zahlreiche Varianten der „kritischen Lektüre“ von Kultur, für den Versuch, im Gegensatz zu dominanten Interpretationen „subversive“ Lesarten anzubieten. Die damit verbundene Vernachlässigung der politischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen kultureller Praktiken wie auch ihrer unmittelbaren Wirkungen auf das konkrete Leben von Menschen bildet seit Jahren einen Hauptkritikpunkt an diesen Zugängen (Überblick bei Lutter/Reisenleitner, <sup>2</sup>1999:v.a. 44-49; für eine Kritik an Geertz in diesem Zusammenhang vgl. Hunt 1994). Bei seiner Kritik an derartigen auf „Interpretationen“ oder „Lesar-



ten“ beschränkten kulturwissenschaftlichen Analysen konzentriert sich Algazi besonders auf den Begriff der „Bedeutung“. Zu Recht wendet er sich gegen Ansätze, die menschliche Handlungen ausschließlich in Hinblick auf ihren „tiefen Sinn“ befragen und gegen die einseitige interpretierende Suche nach solchen Bedeutungen in Symbolen. Solche Zugangsweisen würden der sozialen Situation der AkteurInnen nicht gerecht und reduzierten „Kultur auf Produkte, auf vollzogene Handlungen und realisierte Artefakte“ (Algazi 2000:111). Damit wird letztlich der enge, an Monumenten orientierte Kulturbegriff fortgeschrieben: Zu kurz kommt dabei nicht nur die Frage nach den Prozessen der Herstellung und Aneignung kultureller „Produkte“, sondern vor allem die nach den sozialen und politischen Machtverhältnissen, die für die Rezeption mitentscheidend sind.

Um diese vernachlässigten Aspekte verstärkt in den Blick zu bekommen, betont Algazi die „Dimension von Kultur als System produktiver Optionen“, als „Repertoires“ oder Modelle, die das Handeln von Menschen und damit kulturelle Praktiken bedingen und sie gleichzeitig möglich machen. Solche Modelle können ganz unterschiedliche Formen haben: Sie können durch „äußere“, materielle Bedingungen strukturiert sein oder auch als selbstverständlich erscheinende, unbewusste Handlungsmuster, wie das gerade an Geschlechterordnungen und Rollenbildern deutlich wird. Ein derart gewendeter Kulturbegriff ist keineswegs beliebig. Er ist allerdings insofern offen und heterogen, als verschiedene AkteurInnen die vorhandenen Optionen unterschiedlich nutzen und sie durch ihren Gebrauch verändern können. Kultur wird damit nicht auf die Vermittlung von Bedeutung reduziert und Kulturforschung nicht auf die Suche nach den besten Wegen, diese Bedeutungen zu finden.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob man sich deshalb notwendigerweise von den Begriffen „Bedeutung“, „Sinn“ oder „Symbol“ verabschieden muss. Denn auch im Alltag wird ständig interpretiert. Wie Algazi selbst konzediert (ebd. 110), gehen wir ständig bewusst oder unbewusst mit Symbolen um, ergeben Dinge Sinn oder haben eine Bedeutung, gerade weil sie Wirkungen auf unser Leben haben, was sich im Übrigen auch im alltagssprachlichen Gebrauch dieser Begriffe äußert. Bewusstes Deuten und Verstehen stellen sicherlich nur „einen Aspekt des sozialen Gebrauchs von Kultur dar“ (ebd. 115), „Bedeutung“ liegt nicht in Texten an sich, sondern entsteht in und durch ihren Gebrauch. Für diesen Zugang steht etwa in den britischen cultural studies das von Stuart Hall entwickelte encoding/decoding-Modell des alltäglichen Gebrauchs von Medien (Hall 1999/1980). In einer Fülle von Forschungsarbeiten zum Lese- und Fernsehverhalten oder anderen Formen populkulturellen Konsums von Frauen, Jugendlichen, Unterschichten etc. wurde Fragen nachgegangen, welche ideologischen Subtexte, insbesondere Geschlechterstereotype, diese Medien transportieren und wie diese

kodierten Botschaften bei den RezipientInnen ankommen (vgl. den Beitrag von Monika Bernold und Andrea Ellmeier in diesem Heft). Ähnlich wie Fernsehen, Radio und neuerdings das Internet oft aber auch dazu genutzt werden, um den Alltag zu strukturieren oder ihm zu entkommen, gilt es auch historische Medien auf ihre möglichen Gebrauchsweisen zu befragen, auch wenn sich diese aufgrund der Überlieferung nur begrenzt und oft gar nicht erschließen lassen.

Die weitere Verwendung der Begriffe „Bedeutung“ und „Sinn“ in einer Weise, die für Prozesse und Praktiken, Gebrauchsweisen und Wirkungen sensibel ist, muss unserer Ansicht nach keinen Verlust der analytischen Schärfe darstellen (Algazi 2000:116, Anm. 29). Vielmehr kann sie die Möglichkeit eröffnen, die dahinterstehenden Konzepte zu differenzieren und aufeinander zu beziehen. Fragt man etwa danach, in welchen spezifischen Kontexten dem Frau- oder Mannsein Bedeutung beigemessen wurde, wird die Bedeutung von Geschlecht nicht vorausgesetzt, wie dies oft in jenen empirischen Forschungen der Fall ist, wo sich auch unter dem Etikett Geschlechterforschung wenn schon nicht die Suche nach „der Frau“, so doch zumindest nach dem Gemeinsamen zwischen Frauen verbirgt und Geschlecht in seiner Bedeutung universalisiert und über alle anderen Kategorien der Zugehörigkeit gestellt wird. Gilt das Interesse den konkreten Handlungsräumen und Erfahrungswelten von Frauen und Männern, so wird sehr schnell sichtbar, dass binäre Geschlechterkonzeptionen an der Lebenswirklichkeit vorbeigehen. Dies gilt umso mehr, wenn unsere Forschungsfragen vormoderne Gesellschaften betreffen. Wird Geschlecht dagegen als eine Kategorie verstanden, die ihre Bedeutung immer auch in Relation zu anderen Differenzkategorien erhält, so geht es immer auch um einen Vergleich der Möglichkeiten, die konkrete, mehrfach verortete Menschen in spezifischen historischen Kontexten hatten. Damit lässt sich die konkrete Bedeutung des Frau- oder Mannseins nicht ‚fixieren‘, sondern sie ergibt sich aus spezifischen, sich historisch ändernden Bedingungen, Strukturen und Werten.

Mit dem hier vorgeschlagenen Verständnis von Geschlecht als sozio-kultureller Konstruktion verändern sich die Fragen, die wir an die Vergangenheit stellten. So lässt sich beispielsweise nach dem Verhältnis der Kategorien Geschlecht und Schriftlichkeit in mittelalterlichen Gesellschaften fragen (vgl. den Beitrag von Eva Cescutti in diesem Heft): Welchen Stellenwert hatten die Fähigkeit und die Praxis des Lesens und Schreibens bei der Definition von Lebensformen und Lebenswirklichkeiten von Frauen und Männern in der Vorstellungswelt des Mittelalters? Wie wirkten sich Konzepte von Geschlecht, Wissensfähigkeit und Bildung auf die alltägliche Praxis aus? Ist „Schriftlichkeit“ eine Kategorie wie Geschlecht, sozialer Stand, Zugehörigkeit zu einer geistlichen Gemeinschaft, Alter, Generation etc.



und wenn ja, in welchem Verhältnis stehen diese Kategorien zueinander: Wirkten sie verstärkend, kompensierend oder vielleicht je nach Kontext auch widersprüchlich? Mittels welcher Praktiken wurden sie wirksam, angepasst, festgeschrieben oder verändert? So unbestreitbar die Konzeption einer geschlechtsspezifischen Unterordnung von Frauen unter Männer gerade auch in Hinblick auf die als unterschiedlich aufgefasste Wissensfähigkeit im dominanten antik-christlichen Diskurs ist, so sehr ist es notwendig, diesen Diskurs nicht absolut zu setzen, sondern in Verbindung mit anderen für den jeweiligen Zeitraum der Untersuchung relevanten Vorstellungen zu sehen. Kategorien wie Religiosität, Frömmigkeit oder Spiritualität spielten etwa im Leben von Menschen im Mittelalter oder in der Frühen Neuzeit eine ganz andere Rolle als in dem von europäischen ForscherInnen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Die Annahme von Wünschen nach „Unabhängigkeit“ oder „Freiheit“ im modernen Sinn ist, um nur ein Beispiel zu nennen, für eine christlich begründete und legitimierte ständisch-hierarchische Gesellschaft anachronistisch. Das christliche Weltbild beruht auf dem grundsätzlichen Prinzip, dass zwar alle Menschen vor Gott und im Jenseits gleich seien, die irdische und ebenfalls gottgewollte Ordnung jedoch jedem seinen Platz und Stand zuweise. So lautet etwa eine Bestimmung der Synode von Rom aus dem Jahr 853, die sich unter anderem mit Fragen des klösterlichen Zusammenlebens auseinander setzte, dass Nonnen und Mönche die gleichen Bußen für ihre Sünden tun sollten, weil sie – wenn auch in Hinblick auf ihr Geschlecht verschieden – hinsichtlich ihrer Demut ohne Unterschied seien (zit. bei Goetz 1999:32).

Die Vorstellung der grundsätzlichen Ungleichheit der Menschen auf Erden hieß aber auch, zumindest in den normativen Konzepten, dass dem sozial Schwächeren Schutz oder in Hinblick auf die Geschlechterordnung Ehre und Achtung durch den Stärkeren zukommen sollte. Lebensgestaltung im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit scheint oft weit mehr eine Frage von Religion, Stand und Stellung gewesen zu sein als des Geschlechts. Um nicht missverstanden zu werden: Damit wollen wir keineswegs die Bedeutung der Kategorie Geschlecht negieren, sondern die Frage eröffnen, welche Relevanz ihr im Zusammenwirken mit anderen relevanten Kategorien jeweils zukam. Zu reflektieren gilt es, ob nicht Kategorien, die für uns selbst weniger wichtig sind, oft einen größeren Stellenwert für das Leben von Männern und Frauen in vormodernen Gesellschaften hatten, als wir uns heute vorstellen.

Die Annahme, dass Geschlecht auch etwas ist, das Frau bzw. Mann tut (*doing gender*) ermöglicht es, von den Handlungs- und Interaktionsformen von Frauen und Männern auf die Bedeutung von Geschlecht zu schließen. Da wir über die Handlungen der nichtprivilegierten Schichten meist nur aus obrigkeitlicher Perspektive informiert sind, erfordert eine solche Analyse ein sehr

feines methodologisches wie theoretisches Instrumentarium. Während wir für die „westlichen“ Gesellschaften der Gegenwart recht genau im Kopf haben, welche Handlungen und Verhaltensmuster weiblich oder männlich konnotiert sind, ist diese Analyse für historische Gesellschaften, die Geschlecht vorwiegend sozio-kulturell begründeten, recht kompliziert. Argumente, die vorschnell als geschlechtsspezifisch erscheinen, können sich bei genauerer Betrachtung als ständische, altersspezifische etc. Zuschreibungen erweisen (vgl. Mommertz 1997; Griesebner/Mommertz 2000).

Wie sich Menschen wahrnehmen und von anderen wahrgenommen werden, drückt sich in einer Vielfalt von Zugehörigkeiten aus, die in der Praxis sowohl zu verschiedenen Zeitpunkten wie auch in verschiedenen Situationen unterschiedlich waren. So werden Frauen in vormodernen Gesellschaften je unterschiedlich über ihren Stand, über ihre gesellschaftliche Funktion, über ihre Beziehungen innerhalb der Familie oder sozialen Gemeinschaft etc. sichtbar, und dies gilt auch für Männer. Uns erscheint es einerseits wichtig, die Vielfalt an Kategorien sichtbar zu machen, sie zu differenzieren und in ihren Überschneidungen darzustellen. Gerade deshalb ist es so notwendig, normative Quellen und solche, die Alltagspraktiken dokumentieren, aufeinander zu beziehen. Nur auf diese Weise kann eine Annäherung an die komplexen und oft widersprüchlichen Wechselbeziehungen zwischen der Herstellung von Vorstellungen und den Weisen, wie sie wirksam werden, erfolgen. Die Kategorie Geschlecht ist daher Forschungsobjekt im Sinn der Suche nach Frauen und Männern, sie ist gleichzeitig aber auch ein analytisches Instrument der Untersuchung und damit methodisch begründet (vgl. Griesebner 2000). Im Sinn des bisher Ausgeführten geht es uns dabei vor allem darum zu fragen, wie Menschen innerhalb der spezifischen politischen und ökonomischen Strukturen, die ihr Leben bestimmen, Möglichkeiten für individuelles Handeln fanden, welche Repertoires und Optionen (Algazi 2000) ihnen dafür zur Verfügung standen, ob und wie sie diese nutzten und damit ihre konkreten Lebenswirklichkeiten mitgestalteten und veränderten. Es geht daher immer um Macht- und Herrschaftsverhältnisse, innerhalb derer diese Realitäten konstruiert und gelebt werden, und ihre Wirkungsweisen, die meist widersprüchlich sind (Grossberg 1999:24).

Das konkrete Arbeiten mit den Quellen erlaubt es auch, die jeweiligen Bedeutungen, den jeweiligen Stellenwert der zur Debatte stehenden Kategorien anhand konkreter sozialer Interaktionen zu überprüfen. Im Sinn der Definition von Algazi „Kultur ist how to do what“ (Algazi 2000:113) heißt das, dass diese Bedeutungen, vor allem aber ihre unmittelbaren Wirkungen für die betroffenen Menschen vor allem in der Praxis entstehen. Die Metakategorie ‚Frau‘, deren Konstruktion wissenschaftspolitisch auch deshalb notwendig war, um den Blick der HistorikerInnen dafür zu schärfen, dass die

Vergangenheit nicht nur von Männern bevölkert wurde, ist eine politische Kategorie (vgl. Hohkamp 1999:19). Gerade weil Individuen an Schnittpunkten heterogener Diskurse konstituiert werden und sich selbst konstituieren, ist es wichtig, die Erkenntniswerkzeuge, sprich die einzelnen Kategorien, immer wieder selbst zum Erkenntnisgegenstand zu machen. Mit dem Verständnis von Geschlecht als sozio-kultureller Konstruktion verbindet sich nicht nur die Verabschiedung eindimensionaler Erklärungen, sondern auch eine Dezentrierung der Kategorie Geschlecht. Vermutlich im Kontrast zu manchen Feministinnen und VertreterInnen des Forschungsfeldes Männerforschung sehen wir in der Dekonstruktion von Geschlecht die Chance, Frauen und Männer als Individuen ernst zu nehmen und stereotypen Geschlechterzuschreibungen entgegenzutreten. Dass

dieses Projekt nicht einfach ist, verdankt sich der paradoxen Grundkonfiguration feministischer Positionen: ein Paradox, das sich daraus ergibt, dass zuerst Frauen und neuerdings auch Männer die ihnen von ihrer jeweiligen Gegenwart zudiktierten Formen der „Weiblichkeit“ oder „Männlichkeit“ verweigern, ihren Protest jedoch im Namen des weiblichen oder männlichen Geschlechts und damit im Namen des ‚Produkts‘ dieser Zuschreibungen formulieren; ein Paradox, welches, wie Scott in ‚Only paradoxes to offer‘ zeigt, dem Projekt der Moderne konstitutiv eingeschrieben ist (Scott 1996).

## LITERATUR

- L. ABU-LUGHOD, Gegen Kultur Schreiben, in: Ilse Lenz/Andrea Germer (Hg.), Wechselnde Blicke. Frauenforschung in internationaler Perspektive. Opladen 1996, 14-46.
- G. ALGAZI, Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires, in: L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, 11/1 (2000), 105-119.
- J. BUTLER, Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M. 1991 (engl. 1990).
- H. V. CARBY, White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood, in: Centre for Contemporary Cultural Studies (Hg.), The Empire Strikes Back. London 1988, 212-235 (reprint von 1982).
- Ch. CONRAD/M. KESSEL, Blickwechsel: Moderne, Kultur, Geschichte, in: dies. (Hg.), Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Stuttgart 1998, 9-42.
- B. DUDEN, Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart 1987.
- C. GEERTZ, The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London 1975.
- U. GLEIXNER, ‚Das Mensch‘ und ‚der Kerl‘. Die Konstruktion von Geschlecht in Unzuchtsverfahren der Frühen Neuzeit (1700-1760). Frankfurt a. M./New York 1994.
- H.-W. GOETZ, Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung. Darmstadt 1999.
- A. GRIESEBNER, Konkurrierende Wahrheiten. Malefizprozesse vor dem Landgericht Perchtoldsdorf im 18. Jahrhundert. Wien/Köln/Weimar 2000.
- A. GRIESEBNER/M. MOMMERTZ, Fragile Liebschaften? Methodologische Anmerkungen zum Verhältnis historischer Kriminalitätsforschung und Geschlechtergeschichte, in: Andreas Blauert/Gert Schwerhoff (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne. Konstanz 2000, 205-232.
- L. GROSSBERG, Globalization and the „Economization“ of Cultural Studies, in: The Contemporary Study of Culture. Kulturstudien heute. Symposium, 4.-6.12.1997, Wien (Hg. Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr und Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften). Wien 1999, 23-46.
- St. HALL, Kodieren/Dekodieren, in: Roger Bromley/Udo Göttlich/Carsten Winter (Hg.) Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg 1999, 92-110 (engl. 1980).
- D. HAMMER-TUGENDHAT, Geschlechterbeziehungen in der Kunst. 24 Dias mit einem Begleitheft für Bildnerische Erziehung, Deutsch, Geschichte und Philosophie. Wien (Medienservice des BmfUK) 1999.
- S. HARK, Einsätze im Feld der Macht. Lesbische Identitäten in der Matrix der Heterosexualität, in: L'Homme. Z.F.G. 4/1 (1993), 9-17.
- M. HOHKAMP, Herrschaft in der Herrschaft. Die vorderösterreichische Obervogtei Triberg von 1737-1780 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 142). Göttingen 1999.
- hooks bell, Yearning. Race, Gender and Cultural Politics. Boston 1986.
- L. HUNT, Geschichte jenseits von Gesellschaftstheorie, in: Conrad/Kessel, 1994, 98-122.
- B. KOSSEK, Überschneidungen, Zwischenräume und Grenzziehungen, in: Gerlinde Schein/Sabine Strasser (Hg.), Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität. Wien 1997, 177-230.
- Th. LAQUEUR, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Frankfurt a. M. 1994 (engl. 1990).
- M. LORENZ, Kriminelle Körper – Gestörte Gemüter. Die Normierung des Individuums in Gerichtsmedizin und Psychiatrie der Aufklärung. Hamburg 1999.
- Ch. LUTTER/M. REISENLEITNER, Introducing History (in)To Cultural Studies, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde. Sondernummer 1999, 47-57.
- Ch. LUTTER/M. REISENLEITNER, Cultural Studies. Eine Einführung. Wien 21999.

M. MOMMERTZ, Handeln Bedeuten Geschlecht. Konfliktaustragungspraktiken in der ländlichen Gesellschaft der Mark Brandenburg von der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zum Dreißigjährigen Krieg. Dissertation, Europäisches Hochschulinstitut Florenz 1997.

A. OAKLEY, Sex, Gender and Society. New York 1972.

G. POMATA, Die Geschichte der Frauen zwischen Anthropologie und Biologie, in: Feministische Studien, Heft 2/1993, 113-127.

J. W. SCOTT, Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: Nancy Kaiser (Hg.), Selbst Bewusst. Frauen in den USA. Leipzig 1994, 27-75 (engl. 1986).

J. W. SCOTT, Only Paradoxes to offer. French Feminists and the Rights of Man. Cambridge/London 1996.

C. ULBRICH, Sulamith und Margarete. Religion, Macht und Geschlecht in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, Wien/Köln/Weimar 1999.

C. WEST/D. H. ZIMMERMAN, Doing Gender, in: Judith Lorber/Susan A. Farrell (Hg.), The Social Construction of Gender, Newbury Park/London-New Delhi 1991, 13-37 (reprint von 1987).

M. WITTIG, Le corps lesbien. Paris 1984.

H. WUNDER, «Er ist die Sonn', sie ist der Mond». Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992.

## AutorInnen

Monika BERNOLD, Dr. phil., Hertha Firnberg – Forschungsstelle am Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien; Lehraufträge an den Instituten für Zeitgeschichte, Geschichte und Kommunikationswissenschaft an der Universität Wien. Veröffentlichungen zu Mediengeschichte, Fernsehen, Geschlechtergeschichte und feministischer Auto/biographieforschung  
E-mail: monika.bernold@univie.ac.at

Eva CESCUTTI, Dr. phil., geboren 1968, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Romanistik der Universität Wien („Die Querelle des Femmes in der Iberoromania“), Veröffentlichungen zu den Feldern Literatur- und Geschlechtergeschichte der Antike und des Mittelalters. E-mail: eva.cescutti@univie.ac.at

Andrea ELLMEIER, Mag. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin der „österreichischen kulturdokumentation. internationales archiv für kulturanalysen“, Wien; Lehrbeauftragte am Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien; Veröffentlichungen zu Konsum- und Geschlechtergeschichte, Europäische Kultur- und Medienpolitik sowie zur Kulturwirtschaftssozialgeschichte. E-mail: andrea.ellmeier@univie.ac.at oder andrea.ellmeier@kulturdokumentation.org

Andrea GRIESEBNER, Dr. phil., geboren 1964, Univ. Assistentin am Institut für Geschichte der Universität Wien, Veröffentlichungen zu den Feldern Kriminalitäts- und Geschlechtergeschichte der Frühen Neuzeit, Theorie und Methodologie der Geschichtswissenschaften. E-mail: andrea.griesebner@univie.ac.at

Cornelia KLINGER, PDDr. phil., geb. 1953, ständiges wissenschaftliches Mitglied am Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien, Privatdozentin am Institut für Philosophie der Universität Tübingen, Veröffentlichungen auf den Gebieten der politischen Philosophie, Ästhetik, gender studies. E-mail: klinger@iwm.at.

Brigitte KOSSEK, Dr. Phil., Charlotte Bühler – Stipendiatin und Lektorin am Institut für Geschichte der Universität Wien, Veröffentlichungen über Kolonialismus und Geschlechtergeschichte sowie über Rassismus und feministische Theorie. E-mail: Brigitte.Kossek@univie.ac.at

Christopher F. LAFERL, Dr. phil., geboren 1963, Universitätsassistent am Institut für Romanistik der Universität Wien. Mitglied des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Veröffentlichungen zur spanischen und lateinamerikanischen Kultur- und Literaturgeschichte im 16., 17. und 20. Jahrhundert und zu den Beziehungen zwischen Österreich und Spanien in der Frühen Neuzeit. E-mail: christopher.laferl@univie.ac.at

Christina LUTTER, Dr. phil., geboren 1970, Organisatorin der Forschungsschwerpunkte Cultural Studies / Kulturwissenschaften und Gender Studies im Wissenschaftsministerium; Lehrtätigkeit an den Universitäten Wien, Linz und Klagenfurt. Veröffentlichungen zur Verfassungs-, Kultur- und Geschlechtergeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit sowie zu cultural studies und gender studies. E-mail: maria-christina.lutter@bmbwk.gv.at

Maria MESNER, Dr. phil., geboren 1960, Historikerin, Charlotte-Bühler-Stipendiatin, Lektorin an den Instituten für Neuere Geschichte und Zeitgeschichte an den Universitäten Wien und Linz, Veröffentlichungen zur Geschichte der Geschlechterverhältnisse und zur politischen Kultur in den USA und in Österreich. E-mail: maria.mesner@univie.ac.at

Wolfgang SCHMALE, Dr. phil. habil., Univ.-Prof. am Institut für Geschichte der Universität Wien. Veröffentlichungen zur Geschichte Frankreichs und Europas, Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Rechts in der Frühen Neuzeit, zur Bildungsgeschichte, zur Geschichte von Männlichkeiten. E-mail: Wolfgang.schmale@univie.ac.at

Birgit WAGNER, geboren 1956, Professorin für romanische Literaturwissenschaft an der Universität Wien. Veröffentlichungen zu Theorie und Geschichte der Avantgardebewegungen, Filmgeschichte der romanischen Länder, Cultural Studies und Gender Studies. E-mail: birgit.wagner@univie.ac.at

Herausgegeben von:  
Andrea Griesebner und Christina Lutter

Mit Beiträgen von:  
Cornelia Klinger | Birgit Wagner | Brigitte Kossek | Christopher Laferl |  
Wolfgang Schmale | Eva Cescutti | Monika Bernold und Andrea Ellmeier |  
Maria Mesner | Andrea Griesebner und Christina Lutter

**Mehr Bank  mehr Chancen.**

**Bank  Austria**