

Dina De Rentiis

Demarkation und Verschiebung

Dispositive und Verfahren kultureller Identitätskonstruktion

Im Mittelpunkt dieses Essays stehen zwei Unterscheidungen, die als stille Fundamente für die Konstruktion kollektiver und individueller Identität grundlegend sind: die zwischen Mann und Frau und die zwischen Mensch und Tier.

Sie im selben Atemzug zu nennen, mag auf den ersten Blick fragwürdig erscheinen – zum einen hinsichtlich der Abstraktionsebenen und zum anderen angesichts der Tatsache, dass der spezifische Unterschied zwischen Mann und Frau – auch nach der analytischen Trennung von *sex* und *gender* und mit Ausnahme der *queer theory* – als letztlich naturbegründet und kulturunabhängig, wenn auch kulturell überformt gilt, wohingegen der Unterschied zwischen Mensch und Tier spätestens seit der klassischen Antike die Unterscheidung von Natur und Kultur konstitutiv voraussetzt, wird der Mensch seitdem nicht etwa über den alternierenden Daumen, sondern über seine geistigen Fähigkeiten und Kompetenzen – Reflexionsfähigkeit, Rationalität, Sprache – wesentlich von den Tieren unterschieden.

Um eine Angleichung bzw. um die Unterstellung einer strukturellen Homologie geht es auch hier nicht, sondern die Kategorienpaare „Mann“/„Frau“ und „Mensch“/„Tier“ stehen deshalb im Mittelpunkt, weil sie (bei aller synchronen und diachronen Vielfalt der Kulturen und Zeiträume) langzeitlich Formen des Seins bezeichnen, die zu den allgemeinsten Konstituenten überindividueller Identität gezählt werden – zu dem, was jedes Lebewesen von Geburt an ist (oder nicht ist) und was nicht kollektiv, überindividuell verändert werden kann, ohne dass die Ordnung der Dinge in ihren Grundfesten erschüttert würde.

Von allen gemeinsamen Nennern, aus denen kollektive – und sodann differenzierend individuelle – Identität konstruiert wird, haben „Mensch“ und „Mann“/„Frau“ mindestens einen besonders hohen und vielleicht den höchsten ontologischen Gehalt. Etwa die Position der *queer theory*, dass nicht nur das *gender*, sondern auch das Geschlecht ein kulturelles Konstrukt sei, hat Ausnahmecharakter. Dominant sind heute einerseits die inzwischen von den *gender studies* breit durchgesetzte Grundhaltung, die das biologische Geschlecht (*sex*) vom kulturellen Konstrukt (*gender*) analytisch trennt, und andererseits das wissenschaftlich überholte, im Alltag aber teils (immer) noch oder (immer) wieder

lebendige Denkmuster der Ineinssetzung von Geschlecht und *gender*. Ausnahmecharakter hat hingegen – trotz aller Differenzierungen, die von der Tierethik und Tierforschung auch in den Alltag hineingetragen hat – die Position, dass die Menschenspezies im Kern eben nur das sei: eine Spezies. Gemeinhin haftet an der biologischen Rubrizierung des Menschen die mentale Notiz, dass der Mensch eben eine Spezies mit besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten sei, die in dieser Ausprägung, Ballung, Stärke etc. nur bei ihm gegeben seien.

Solche weitgehend stillschweigend verwendete und geltende Denkmuster und zumal die langfristig bestehenden, also einerseits die Ineinssetzung von *sex* und *gender* und andererseits die bis zum Triumph der Evolutionstheorie allgemein geltende, nichtevolutionistische Auffassung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier, sie stehen hier im Mittelpunkt. Es geht in diesem Doppelprojekt im Kern um den Anteil der kulturellen Konstruktion an dem Unterschied zwischen „Mann“ und „Frau“ einerseits und dem zwischen „Mensch“ und „Tier“ andererseits und um die Rolle der Denk- und Wahrnehmungskategorien Raum und Zeit¹ bei der kulturellen Konstruktion dieser Unterschiede.

Dass diese Unterschiede reine Konstruktionen seien, wird hier ebenso wenig vorausgesetzt wie dass sie begriffliche Abbilder ontologischer *realia* seien. Grundlage für die Überlegungen in diesem Projektverbund ist vielmehr

1. die Annahme, dass die Denkkategorien „Mensch“ und „Tier“, „Mann“ und „Frau“, wenn nicht nur, so doch in jedem Fall wesentlich auch kulturelle Konstrukte sind, und
2. die Grundthese, dass die Denk- und Wahrnehmungskategorien Raum und Zeit bei der kulturellen Konstruktion, Etablierung und Veränderung des Unterschieds zwischen Mann und Frau einerseits und zwischen Mensch und Tier andererseits langfristig eine besondere Rolle spielen, die bis heute nicht systematisch untersucht wurde, aber so wichtig ist, dass sie systematische Untersuchung verdient.

Diese Rolle zu beleuchten, ist Aufgabe des hier skizzierten Doppelvorhabens.

Sowohl in Hinblick auf Mensch und Tier als auch in Hinblick auf Geschlecht und *gender* kann das Vorhaben an Vorhandenes anknüpfen. Die „Grenzen des Menschseins“ und die „Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann“ überschreiben nicht nur metaphorisch den achten und den fünften Band der Veröffentlichungen des Instituts für

¹ Raum und Zeit werden hier – kurz gesagt – als relational produzierte (vgl. v. a. Lefebvre 1974), kulturell konstruierte und dabei physisch, performativ, diskursiv und sprachbildlich (symbolisch, metaphorisch) gestaltete Wahrnehmungsformen begriffen.

Historische Anthropologie,² sondern räumliche Kategorien spielen bei diesen Studien eine wichtige Rolle. Das DFG-Graduiertenkolleg 1599/1 stellt die „Wechselwirkungen von Raum und Geschlecht“ bei der Gestaltung des kulturellen Raums und bei der kulturellen Konstruktion des Geschlechts/*gender* in den Mittelpunkt und untersucht die „Dynamiken von Raum und Geschlecht: entdecken – erobern – erfinden – erzählen“ in drei interdisziplinären Forschungsschwerpunkten über „Dimensionen der Verkörperung“, „Dimensionen der Verortung“ und „Dimensionen der Verflechtung“. Demgegenüber geht dieses Vorhaben einen Schritt weiter und beleuchtet kulturelle und diskursive Dimensionen wie Verkörperung, Verortung und Verflechtung nicht nur als Dimensionen der Dynamik von Raum und Geschlecht, sondern grundlegender als Teilmuster eines langfristig bestehenden, stillen kulturellen Denk- und Handlungsmusters, das anhand seiner Eckpfeiler hier als „Demarkation und Verschiebung“ rubriziert wird.

Mit Denk- und Handlungsmuster ist hier nicht eine langfristig, oder gar überzeitlich bestehende Tiefenstruktur des Denkens und Handelns gemeint. Gemeint ist vielmehr konkret,

- dass grundlegende Unterscheidungen wie „Mann“ / „Frau“ und „Mensch“ / „Tier“ nicht nur durch Definitionen und Reflexion, sondern wesentlich durch kollektives und individuelles Handeln und durch – nicht notwendigerweise verbalisierte bzw. diskursivierte – kollektive und individuelle Vorstellungen, Überzeugungen, Haltungen und Kenntnisse bestimmt werden, kurz: durch Handeln und Denken,
- dass dieses Handeln und Denken immer wieder vergegenständlicht wird in Erzeugnissen und Artefakten,³ die wiederum, wenn sie unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Beschaffenheit, Gestaltung, Funktion und Bedeutung untersucht werden, Rückschlüsse auf Denk- und Handlungsweisen ermöglichen, und
- dass Raum und Zeit nicht nur als äußere Bedingungen des Handelns und Denkens, sondern vor allem auch als Denk- und Wahrnehmungskategorien eine Rolle bei der Konstruktion von grundlegenden Unterscheidungen wie „Mann“ / „Frau“ und „Mensch“ / „Tier“ spielen, die systematisch untersucht werden sollte, weil sie langfristig konstitutiv ist.

Mit „Demarkation und Verschiebung“ wird einerseits der Grundgedanke überschrieben, dass der Unterschied zwischen „Mann“ und „Frau“ wesentlich

- a) durch Dispositive und Verfahren der Demarkation (Konkret etwa: Begrenzung, Eingrenzung, Ausgrenzung; abstrakt etwa: Denomination, Definition, Normierung, Rubrizierung, Deskription) konstruiert und etabliert wird und

² Vgl. *Grenzen des Menschseins* (2005) und *Aufgaben, Rollen und Räume* (1989).

³ „Erzeugnisse“ und „Artefakte“ meint hier Kulturprodukte i. w. S., also nicht nur Gegenstände, sondern etwa auch Gärten, Staudämme und sonstige Veränderungen des Lebensraums.

- b) durch Dispositive und Verfahren der Verschiebung (Konkret etwa: Subjekt- und Objekt-Verschiebung innerhalb eines begrenzt bleibenden Raums, Verschiebung und Überschreitung der Grenzen eines Raums; Abstrakt etwa: Dynamisierung, Modifikation, Transgression) verändert wird, wobei das Moment des Prozessualen und Dynamischen den Unterschied tendenziell destabilisiert.

Andererseits wird unter diese Überschrift der Grundgedanke subsumiert, dass der Unterschied zwischen „Mensch“ und „Tier“ wesentlich

- a) durch Dispositive und Verfahren der Demarkation (s. o.) und
- b) durch Dispositive und Verfahren der Verschiebung (s. o.) konstruiert und etabliert wird, wobei das Moment des Prozessualen und Dynamischen Konstituens des Unterschieds ist.

A. Mann und Frau

1. Grundüberlegungen

Nach allgemeinem Verständnis ist der Geschlechtsunterschied zwischen Mann und Frau überzeitlich und raumunabhängig gegeben. Ob die *queer theory* Symptom bzw. Motor eines grundlegenden Wandels dieser stillen Annahme sein wird oder sein kann, muss sich noch erweisen. Bis dato gilt im Alltag stillschweigend: Die (biologischen) Geschlechter Mann und Frau gab und gibt es „immer“ und „überall“, und man ist, wenn man ein „normaler“ Mann oder eine „normale“ Frau ist, sein Leben lang und an jedem Ort ein Mann oder eine Frau. Die zeitliche und die räumliche Dimension gelten als phylogenetisch und ontogenetisch irrelevant – in Hinblick einerseits auf den Ursprung des Unterschieds, den man beim Menschen, ob theologisch oder wissenschaftlich betrachtend, auf die Erschaffung „als Mann und Frau“ im Eden oder auf die sexuelle Reproduktion auf Erden zurückführend, mit der Entstehung der Menschheit gleichsetzt, und in Hinblick andererseits auf die individuelle Geschlechtspermanenz, die als von seltenen Ausnahmen bestätigte Regel gilt und den Gedanken, dass aus einem „normalen“ kleinen Mädchen einmal spontan ein „normaler“ großer Junge werden könnte, als kleinkindliche Vorstellung und wiederum die Vorstellung, dass derselbe Mensch in Rhodos eine Frau, in Athen aber ein Mann sei, als absurd erscheinen lässt.

Daraus folgt: Je enger *sex* und *gender* im Denken einer Kultur bzw. eines Zeitraums gekoppelt sind, desto mehr betrifft das Invarianz-Prinzip nicht nur das biologische Geschlecht, sondern auch den kulturellen Rollenunterschied zwischen Mann und Frau. Werden *sex* und *gender* ineins gesetzt, dann gilt: Der Unterschied zwischen Mann und Frau besteht immer und überall.

In Bezug auf Raum und Zeit wird diese Invarianz allerdings sehr unterschiedlich gehandhabt, da das männliche und das weibliche Geschlecht/*gender* gerade auch in Kulturen, die *sex* und *gender* als untrennbare Einheit betrachten, zeitlich als uneingeschränkt kopräsent, aber räumlich als nur unter Bedingungen, Vorgaben und Einschränkungen koexistent gelten. Konkret ausgedrückt: Mann und Frau sind in Kulturen, die Geschlecht und *gender* als Einheit betrachten, „immer und überall“ Mann und Frau, und keine Einteilung der zeitlichen Dimension in Epochen, *saecula*, Alters- oder Entwicklungsstufen und der räumlichen Dimension in Regionen, Gebiete oder wie auch immer geartete begrenzte Räume kann etwas daran ändern. In diesem Punkt werden die Zeit- und die Raumkategorie in gleicher Weise verwendet. Geht es aber um die kulturelle Etablierung und Umsetzung des Unterschieds zwischen Mann und Frau, die auf diesem Denkmuster basiert, so spielen die Einteilung/Gliederung der Zeit und die Einteilung/Gliederung des Raums zwei sehr unterschiedliche Rollen. Die Einteilung und Gliederung der Zeit in Abschnitte ist in Bezug auf den Unterschied zwischen Mann und Frau langzeitlich ebenso irrelevant wie die zeitliche Dimension selbst: Sie ändert nach allgemeinem Verständnis (bis zum Aufkommen der *queer theory*, die mit dem Aspekt der Entscheidung und der Option hier ihren Hebel ansetzt) nichts am Unterschied zwischen Mann und Frau. Die Einteilung und Gliederung der Raumdimension in Abschnitte und Gebiete hingegen spielt eine wesentliche Rolle bei der Konstitution und kulturellen Umsetzung (bzw. aus Perspektive der *gender studies*: Konstruktion) des Unterschieds zwischen Mann und Frau.

Auf eine einfache Formel gebracht lautet die Ausgangshypothese dieses Projekts: Etwa in den antiken und in den christlichen Kulturen Europas⁴ besteht die Unterscheidung zwischen Mann und Frau aus zwei Seiten, die untrennbar zueinander gehören wie die zwei Seiten des berühmten Saussure'schen Blatts Papier: Eine (über-)zeitliche Seite, die nach allgemeinem Verständnis unter den Begriff „Natur“ subsumiert wird, und eine bis heute als solche kaum beachtete räumliche Seite, die unter „Kultur“ zu rubrizieren ist. Ob sie ineins gesetzt oder getrennt betrachtet werden: Geschlecht und *gender* werden langzeitlich aus einer überzeitlichen, als unveränderlich geltenden Naturseite und aus einer räumlich, durch Dispositive und Verfahren der Demarkation⁵ konstruierten

⁴ „Etwa“ bedeutet: Die Beschränkung auf die abendländischen Kulturen der klassischen Antike und auf das (christliche) Westen Europas impliziert hier keine Spezifik oder gar Einzigartigkeit dieser Kulturräume gegenüber z. B. fernöstlichen Kulturen. Der Befund kann hier nur partiell sein und die Ebene der historisch-anthropologischen Generalisierung kann nur interdisziplinär erreicht werden.

⁵ „Demarkation“ wird hier zwar nicht ohne Bezug auf die Psychologie („Ich-Demarkation“), aber weder als psychologischer Begriff verwendet noch auf der Grundlage psychologischer Ansätze

Kulturseite, wobei die Kulturseite je nach Zeitraum und herrschender Grundhaltung als einfaches Abbild oder als (gottgewollte bzw. naturgegebene) unmittelbare Konsequenz der Naturseite betrachtet werden kann und wird.

Ob die Kulturseite des Unterschieds zwischen Mann und Frau primär deshalb durch Dispositive und Verfahren der Demarkation konstruiert wird, weil Unterschiede immer durch Begrenzung konstruiert werden und weil die Relation der Geschlechter zueinander langfristig wesentlich als Machtverhältnis gestaltet wurde und die Einteilung der Raumdimension – in Form der (geographischen, städtebaulichen bzw. architektonischen, diskursiven und symbolischen) Demarkation von Herrschaftsgebieten – bei der Erstellung von Machtverhältnissen generell eine wesentliche Rolle spielt, während die Zeitdimension im Denken möglichst ausgeschaltet wird – zur Perpetuierung des einmal etablierten Machtverhältnisses –; ob und inwiefern dies so ist, sei hier als Frage notiert, aber vorerst dahingestellt. Festgehalten sei zunächst nur der Gedanke, dass die Einteilung und Gliederung der Zeit in Abschnitte bei der kulturellen Konstruktion des Unterschieds zwischen Mann und Frau langfristig stillschweigend als irrelevant betrachtet und behandelt wird, wohingegen die Einteilung, Gliederung und kulturelle Gestaltung des Raums eine wesentliche Rolle bei der Umsetzung/Konstruktion dieses Unterschieds spielt, wobei das Geschlecht typischerweise als Fundament und Ursache für Raumgliederung behandelt wird, etwa: die Frau wird in spezifische kulturelle Räume (Haus, Gynäzeum, definierte Seite des Gotteshauses etc.) verwiesen bzw. ist an freier Bewegung durch den Raum gehindert mit der Begründung, dass sie eben eine Frau ist. Die Dispositive und Verfahren der Demarkation, die das Fundament der Geschlechterordnung bilden, werden als Ergebnis und Konsequenz des Unterschieds zwischen Mann und Frau betrachtet und behandelt.

Betrachten wir den Umgang mit der Zeit- und der Raumdimension etwas genauer, so ergeben sich weitere Gesichtspunkte.

Die überzeitliche Naturseite des Unterschieds zwischen Mann und Frau galt (und gilt) in (dominant) christlichen Kulturen langfristig als gottgewollt. Als Mann und Frau erschaffen, werden die Menschen zunächst durch Gottes Hand und sodann durch weitere *generatio* Männer und Frauen – so die stille kollektive Annahme, die unabhängig von den Entwicklungen, Veränderungen und Krisen der kirchlichen Institutionen und der christlichen Theologie bestand und besteht. Der in der Schöpfung begründete Naturzustand gilt, wie gesagt, als unveränderlich: Man wird als Mann oder Frau erschaffen bzw. geboren. Physische Abweichungen von dieser Dichotomie wie zum Beispiel die

definiert. Der Begriff bezeichnet hier ganz allgemein das Abstecken, Ein- und Begrenzen eines Raums durch Setzen von Markierungen und Referenzpunkten.

Intersexualität (Hermaphroditismus) oder der Pseudohermaphroditismus (Androgynität)⁶ gelten als Anomalien. Physisch-performative Abweichungen wie die Homosexualität wiederum gelten über lange Zeit hinweg als vom Willen abhängige und daher vom (gottgewollten) Naturzustand willentlich divergierende Abweichungen, als (sündhafte) Perversionen. Der Unterschied zwischen Mann und Frau hat etwa in den christlichen Kulturen Europas bis zum 18. Jahrhundert somit keine konstitutive zeitliche Dimension. Dass Eva vor Adam vom Baum der Erkenntnis kostete und er erst nach ihr, stellt zwar eine mit gravierenden Folgen behaftete punktuelle zeitliche Umkehrung der ursprünglichen Reihen- und Präzedenzfolge der Geschlechter,⁷ ändert aber nichts an der Gesamtqualität des Sündenfalls: Adam und Eva werden gemeinsam aus dem Eden vertrieben, und der wesentliche Unterschied zwischen ihrem Zustand vor und nach der Erbsünde ist primär räumlicher Art, nicht zeitlicher Art – Eden vs. Erde, nicht etwa „Eden davor“ und „Eden danach“. Die wichtigste zeitliche Konsequenz der Vertreibung aus dem Eden – die Sterblichkeit – folgt aus der räumlichen – dem Hinauswurf.

Auf den ersten Blick scheint sich die klassische Antike in Bezug auf den Unterschied zwischen Mann und Frau nicht wesentlich anders zu verhalten als die christlichen Epochen, die nach ihr folgen. Das „natürliche“ – bzw. in modernerem Vokabular ausgedrückt: das biologische – Geschlecht⁸ bildet für die klassische Antike ebenso wie etwa für das christliche Mittelalter eine untrennbare Einheit mit der kulturellen *gender*-Bestimmung „Mann“ oder „Frau“. Menschen werden als Männer oder Frauen geboren, und es gilt – natürlich/biologisch ebenso wie kulturell – die Grundannahme, ja: das Faktum der Unveränderlichkeit dieses Unterschieds. Die enge Kopplung des *sex* und des

⁶ Als Pseudohermaphroditismus versteht man gemeinhin Zustände, bei denen das chromosomale Geschlecht und das gonadale Geschlecht (die inneren Geschlechtsorgane) nicht mit dem Aussehen der Genitalien (dem genitalen Geschlecht), sowie den sekundären Geschlechtsmerkmalen übereinstimmen.

⁷ „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ (Gen 27. Zitiert wird hier stets die Einheitsübersetzung).

⁸ Die Frage, ob das biologische Geschlecht („sex“) ein unabhängig von Denkkonstruktionen bestehendes Faktum ist, wie etwa auch die klassischen *gender studies* annehmen, oder auch ein bloßes Konstrukt, wie die *queer theory* voraussetzt, wird hier nicht diskutiert. Gegen diese rein konstruktivistische Grundposition lässt sich ebenso argumentieren wie gegen die rein ontologische Annahme der Identität von Geschlecht und *gender*, doch ist diese Grundsatzdiskussion weder Gegenstand des vorliegenden Essays noch für die hier formulierten Thesen und Argumentation nötig. Relevant ist für das vorliegende Projekt die Frage, welche Implikationen, Konsequenzen und Weiterungen die Annahme der Einheit von „sex“ und „gender“ einerseits und die unmittelbare Kopplung der „sex“-Bestimmung an die Erfordernisse und Modalitäten der Fortpflanzung andererseits hat, wenn diese Annahmen im Alltagsdenken – zumal langfristig und stillschweigend – gelten.

gender, genauer: des *sex* als biologischer Rollenverteilung bei der Fortpflanzung, die mit Geschlechtsmerkmalen einher geht, und des *gender* als kultureller männlicher und weiblicher Rolle, diese Kopplung sorgt über lange Zeit hinweg wesentlich dafür, dass der Unterschied zwischen Mann und Frau als unveränderlich gilt und somit in der kollektiven Wahrnehmung keine konstitutive zeitliche Dimension hat.

Das gilt ebenso für die christlichen Kulturen Europas, allerdings mit einer wesentlichen Diskrepanz. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist in der Antike eine Form und Art des Seins, die in der Natur überzeitlich besteht, aber nicht durch Schöpfungsakt Eines Gottes entstanden ist. Selbst wenn man nicht die Platonische Philosophie bemüht, die den Zustand der Geschlechterunterscheidung sogar als vorübergehenden – und recht eigentlich suboptimalen – darstellt, so ist auch im Alltagsdenken der Antike der Unterschied zwischen Mann und Frau etwas So-Seiendes, nicht weniger, aber auch nicht mehr. In christlichen Kulturen hingegen gilt der Unterschied zwischen Mann und Frau nicht als nur so-seiend, sondern vor allem auch als von Gott gewollt, und eine Veränderung dieses Zustands im Diesseits kann sich nicht ohne Spannungsverhältnis zu Gottes Willen ergeben. Daher hat selbst die imaginierte Vorstellung der Verzeitlichung des Unterschieds zwischen Mann und Frau im christlichen Denken ein destabilisierendes Potential, das sie in der klassischen Antike nicht hat. Konkret ausgedrückt: Dass Männer eine homosexuelle Orientierung zeitweise wählen, ist in der griechischen und römischen Antike eine gängige Vorstellung und Praxis. Dass etwa die Knabenliebe bisweilen belächelt wird und zuweilen gesellschaftliche und persönliche Probleme erzeugen kann, ist dabei allgemein bekannt. Sie ist, wie Liebe überhaupt, regelungsbedürftig und zugleich schwer kontrollierbar – so lautet die allgemeine stille Annahme – und kann den Einzelnen vollkommen aus der Bahn werfen, sein Weltbild, sein Verhalten und seine gesellschaftliche Stellung in ihren Grundfesten erschüttern; und sie kann, wenn der Einzelne ein Herrscher ist, auch seine Herrschaft und den Frieden im Staat stören.⁹ Destabilisierend für die allgemeine Ordnung der Dinge und des Diskurses überhaupt ist sie aber deshalb noch lang nicht. Der Einzelne kann (andere mitreißend) an der Liebe untergehen; die Ordnung der Dinge nicht.

Ganz anders verhält es sich in den christlichen Kulturen, in denen die in der Antike in Bezug auf die Geschlechterordnung ungefährliche Vorstellung und Praxis, dass Homosexualität von Männern zumindest zeitweise praktiziert wird, zur Gotteslästerung und somit zur grundsätzlichen Verletzung und Gefährdung der gottgewollten Ordnung wird. Sodom, im Alten Testament Symbol für Hochmut und Geiz oder Bruch der

⁹ Etwa die Dido-Episode in der *Aeneis* verweist den Grenzfall der punktuellen Liebeserschütterung einer Person, die so mächtig ist, dass ihre Destabilisierung auf den Staat übergreifen kann, doppelt ausgrenzend in den Bereich des Weiblichen und Nichtrömischen.

Gastfreundschaft, wird in späteren christlichen Kulturen zum Beweis für die Gotteslästerlichkeit der Homosexualität bzw. des Sexualverkehrs mit Tieren – physisch-performative Abweichungen von der Geschlechterordnung, die so gravierend gegen Gottes Wille verstoßen, dass ewige Verbannung in die Hölle, die ultimative Form der Ausgrenzung, notwendig erscheint, um das Gleichgewicht wiederherzustellen. Schon der Travestie und der ohne Wirkung auf die Physiologie bleibenden Maskerade haftet ein giftiger Ruch des Verderbens an, der noch im 19. Jahrhundert in der Luft schwebt und durch performative Eingrenzung (etwa auf das Theater), durch thematische, diskursive und gattungstypologische Begrenzung (etwa auf Mythos oder Farce) und im Ernstfall durch Verbot (Concilium Aquisgranense 816) und Ausgrenzung (etwa als Hexerei und Teufelswerk) neutralisiert wird.

Solche explizite, verbalisierte und diskursivierte Be-, Ein- und Ausgrenzungen lassen – so die Grundhypothese dieses Projekts – ein kulturelles Grundmuster zutage treten, das auch in weniger brisanten Fällen wirkt, dann aber kaum sichtbar ist. Ist die „Naturseite“ des Unterschieds zwischen Mann und Frau überzeitlich, so wird *gender*-Identität im Allgemeinen und weibliche Identität im Besonderen in den christlichen Kulturen Europas primär räumlich bestimmt, durch Gestaltung und Gliederung des Raums, durch Eingrenzung und Begrenzung des Aktionsradius¹⁰, der Bewegungsfreiheit und der Wirkungsstätten/Wirkungsmöglichkeiten der Frau aufgrund ihres Frau-Seins,¹⁰ der vonseiten der Frauen erst ab der Spätmoderne zunehmend mit Verschiebung und (ggf. transgressiver) Ausweitung begegnet wird. Diese Eingrenzung und Begrenzung ist physikalischer Art etwa bei der Gestaltung und Gliederung gestalteter kultureller Räume, physischer Art bis hin zum Einsperren und zum Schauverbot bzw. zum Verhüllen, damit zusammenhängend auch physisch-diskursiv etwa im Sinn der *gender*-bedingten Zuordnung und Regulation von Gesprächsräumen, Gesprächssituationen und Gesprächsformen, diskursiv-symbolisch im Sinn der Imagination von genderspezifischen (bzw. genauer: *gendered*) Orten und Räumen, und mitunter allegorisch im Sinn des *gendering* von nicht genderspezifischen Orten und Räumen, wofür etwa die Synagoge im Bamberger Dom ein eindrückliches Beispiel bietet. Auf eine Formel gebracht: In den christlichen Kulturen Europas wird *gender* langfristig durch Einteilung, Gliederung und Regulierung des lebensweltlichen, diskursiven und symbolischen Kulturraums im

¹⁰ Gemeint ist die Gestaltung und Gliederung des Raums, durch Eingrenzung und Begrenzung des Aktionsradius¹⁰, der Bewegungsfreiheit und der Wirkungsstätten/Wirkungsmöglichkeiten nicht nur der Frau, sondern natürlich auch des Mannes; doch ist die gesellschaftliche Machtverteilung hier, historisch gesehen, bekanntlich unterschiedlich, und eine gleichgewichtige Betrachtung erst ab dem Ende des 20. Jahrhunderts ansatzweise begründet.

Diesseits konstruiert. Die zeitliche Dimension hingegen wird (nach dem Schöpfungsakt, „als Mann und Frau schuf er sie“¹¹) als irrelevant betrachtet.

Der Unterschied zwischen Mann und Frau wird primär durch Dispositive und Verfahren der Demarkation konstruiert, und die Verschiebung, die das Räumliche mit einem zeitlichen Moment anreicht und modifiziert, ist das Grundmuster der Dynamisierung – und ggf. Destabilisierung – dieses Unterschieds. Das Räumliche ist dabei primär physikalisch im Sinn der Konstruktion, Gestaltung und Zuordnung von Wohn-, Aufenthalts- und Tätigkeitsräumen und der Regulierung der Bewegungs- und Aktionsfreiheit, sekundär diskursiv und tertiär symbolisch. Etwa die Zuordnung des Manns zum Außenraum und der Frau zum Innenraum¹² ist weniger das einfache Abbild eines geschlechtsbezogenen So-Seins als einer der Ableger dieses großen und vielfältigen Denkmusters.¹³

Hinweise darauf, dass die kulturelle Konstruktion des Unterschieds zwischen Mann und Frau von einem räumlichen Prinzip getragen wird und das zeitliche Moment nicht einfach nur irrelevant ist, sondern als destabilisierend wahrgenommen wird, bietet zum Beispiel die Alltagsmetaphorik. Etwa der Vorgang der Frauenemanzipation wird traditionell mit *loci communes* der Grenzüberschreitung veranschaulicht wie das „Eindringen“ bzw. „Vordringen“ der Frau in „männliche Domänen“ und die „Eroberung traditioneller männlicher Tätigkeitsgebiete“. Komplementär dazu sind sprachliche Bilder, in denen die Relation zwischen Mann und Frau primär zeitlich gestaltet wird, wie zum Beispiel Transformations- und Entwicklungsbilder – „Vermännlichung der Frau“/„Verweiblichen des Mannes“, oder „die Frau entwickelt sich allmählich zum Mann (oder umgekehrt)“ – in aller Regel negativ, mindestens jedoch ambivalent konnotiert und werden oft als komisch bzw. lächerlich entschärft. Wiederum auf eine Formel gebracht: Die zeitliche Dynamisierung der räumlichen Grundmuster des Unterschieds zwischen Mann und Frau wirkt tendenziell destabilisierend, und Frauen wurden nicht nur aus wirtschaftlich-ökonomischen Gründen wörtlich, sondern auch aus denkmusterökonomischen Gründen noch im 20. Jahrhundert metaphorisch gern immer wieder „an den Herd“ zurückgeschickt. Die Verzeitlichung des Unterschieds zwischen Mann und Frau wiederum wird bis heute gern in den geschützten Raum des Komischen

¹¹ Gemeint ist der Schöpfungsakt in der Form, die im christlichen Europa allgemeine Verbreitung fand.

¹² Vgl. hierzu aus historisch-anthropologischer Sicht *Aufgaben, Rollen und Räume* (1989), u. a. auch mit Behandlung der Zuweisung der Geschlechter zu Außenraum und Innenraum im ländlichen China, 371 passim.

¹³ Eine weitere Ausprägung dieses Musters wird im zweiten Teil dieses Projekts behandelt.

verbannt, wofür etwa Filmerfolge wie *Tootsie* oder *Switch* zeugen, und des Mythischen, wofür Tiresias paradigmatisch steht.

Solche Verbalisierungen und Diskursivierungen sind allerdings weniger tragende Pfeiler als sekundäre und tertiäre Konstituenten eines Grundmusters, das im Kern nonverbaler Art ist und von unausgesprochenen Denkweisen und unreflektierten Verhaltensweisen wesentlich getragen wird. Wiederum auf eine Formel gebracht: Je nonverbaler und den Körper unmittelbar betreffend die Dispositive und Verfahren der Demarkation sind, anhand derer der Unterschied zwischen Mann und Frau konstruiert wird, je weniger sie verbalisiert bzw. sprachlich ausgedrückt oder reflektiert werden, desto stärker und stabiler ist ihre kulturelle Wirkung. Die Verbalisierungen des Unterschieds zwischen Mann und Frau stehen wiederum, je expliziter sie sind, umso mehr an der Antipode des Körpers mit seinen Geschlechtsmerkmalen, da sie aufgrund ihrer sprachlichen Form auch die Möglichkeit der Reflexion, Diskussion und Infragestellung bzw. Relativierung wesentlich leichter eröffnen als das rein Körperliche und das nichtverbalisierte Physische. Nicht umsonst ist die Rolle der Sprache bei der *gender*-Konstruktion und die Verbalisierung kultureller Muster seit Anbeginn ein wichtiger Schwerpunkt feministischer Literatur und Forschung. Aber auch bei nichtfeministischen Autoren und Autorinnen, die sich mit der kulturellen Konstruktion der Männlichkeit und Weiblichkeit intensiv beschäftigen, stehen die Relation und das Spannungsverhältnis von Körper, Raum und Sprache, Körper und gesellschaftlichen bzw. moralischen Werten im Mittelpunkt. Davon zeugen zum Beispiel Federico García Lorcas Dramen *Yerma* oder *Bodas de sangre*, in denen die Ineinssetzung von unmittelbarer Körperlichkeit (Jungfräulichkeit, Mutterschaft) und Wert des Individuums (Ehre) reflektiert wird, und *La casa de Bernarda Alba*, in dessen Mittelpunkt die Relation von Raum, Körper und Diskurs steht.

An den Verbindungen und den Diskontinuitäten, den Suturen und den Rissen zwischen physisch-nonverbaler und sprachlicher Konstruktion und Reflexion setzt auch dieses Vorhaben an und soll, wie in Einleitung erwähnt, zeigen, dass der Unterschied zwischen Mann und Frau

- a) durch Dispositive und Verfahren der Demarkation (Konkret etwa: Begrenzung, Eingrenzung, Ausgrenzung; abstrakt etwa: Denomination, Definition, Normierung, Rubrizierung, Deskription) konstruiert und etabliert wird und
- b) durch Dispositive und Verfahren der Verschiebung (Konkret etwa: Subjekt- und Objekt-Verschiebung innerhalb eines begrenzt bleibenden Raums, Verschiebung und Überschreitung der Grenzen eines Raums; Abstrakt etwa: Dynamisierung, Modifikation, Transgression) verändert wird, wobei das Moment des Prozessualen und Dynamischen den Unterschied tendenziell destabilisiert.

Diese Konstruktion, Etablierung, Modifikation und Destabilisierung wird an einem konkreten Beispiel unter Beweis gestellt und untersucht: der Darstellung von Frauen als Reisenden und der von Frauen verfasste Reiseliteratur.

Begreift man „Reise“ i. w. S. als „bewegung von einem orte zum andern“ (DWB) und „Frau“ als kulturelles *gender*, das auf der Grundlage des biologischen Geschlechts konstruiert wird, dann ergibt sich aus den bisher formulierten grundsätzlichen Überlegungen das folgende Forschungsvorhaben.

2. Wenn Frauen reisen – *gender*-Demarkation und *gender*-Verschiebung am Beispiel der Romania

Die reisenden Frauen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit führen ein Schattendasein in der Forschung. Reiselinguistik und Reiseliteratur sind seit langer Zeit prominente Forschungsthemen und über Frauen als Reisende in der Spät- und Postmoderne gibt es inzwischen einige systematische Studien;¹⁴ aber über das Mittelalter und die Moderne bis zum 18./19. Jahrhundert schweigt die Forschung. Auf den ersten Blick scheint es mangels Quellen und Zeugnisse – durchsucht man etwa die umfangreiche Datenbank des „Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages“,¹⁵ so findet man keinen weiblichen Autorennamen aus Epochen vor dem 17. Jahrhundert.

Dass Frauen schon vor dem 17. Jahrhundert häufig den Standort wechseln, dass sie in eine fremde Stadt oder Region als Begleitung von Familienmitgliedern reisen, oder aus anderen Gründen – Verheiratung, Entführung, Verkauf – mit oder ohne Rückkehr in die Fremde kommen, das alles ist bekannt und selbstverständlich. Aber die Standortwechsel, Reisen und Migrationen der Frauen scheinen keine textuelle Spuren hinterlassen zu haben, die Anlass zu wissenschaftlicher Untersuchung bzw. hinreichend Material dafür liefern.

Die vielen Pilgerinnen aus Spätantike und Mittelalter, die sich auf Wallfahrt begaben und von denen einige namentlich, die Jungfrau Aetheria sogar durch einen eigenen Bericht, bekannt sind, waren schon wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen;¹⁶ aber Pilgern, Wallfahren bzw. einen spirituellen Weg auf Erden

¹⁴ Vgl. etwa Adickes (1991), *Anthology of Women's Travel Writings* (2000), *Aufbruch* (1995), Bassnett (2002), Bohls (1995), *Erzählter Raum* (2001), Foster (1990), *Frauenreisen in den Orient* (1996), *Gender, Genre, and Identity* (2004), Harper (2001), Hodgson (2004), Lawrence (1994), Mills (1991), Rajotte (1987), Robinson (1994), Rottloff (2007), Scheitler (1999), Schulz (2007), Smith (2001), *Travel Writing* (2001), Turner (2001), Ueckmann (2001), Wehinger (1986), Wolfzettel (1986) und (2003).

¹⁵ http://www.crlv.org/swm/Page_recherche_viatique.php (17.07.2010).

¹⁶ Vgl. etwa Rottloff (2007) oder Schulz (2007).

Nachvollziehen ist eine sehr spezifische und darum zunächst gesondert zu betrachtende Art der Reise. Dementsprechend wird etwa Christine de Pizans *Livre du Chemin de Longue Estude* herkömmlich nicht unter dem Blickwinkel der Reise, sondern unter dem der Jenseitsreise, die ja keine physische, sondern eine metaphysische und aus heutiger Perspektive imaginäre Reise ist, betrachtet und nach dem Vorbild von Dantes *Commedia* rubriziert. Der Aspekt „Reise“ wird somit rein als Funktion der textuellen Filiation und Gattungswahl betrachtet. Ebenso verhält es sich bei der Betrachtung etwa der Abenteuerreise von Enide an Erecs Seite in Chrétien de Troyes gleichnamigem *roman*: Auch hier geht es nach herkömmlichem Verständnis ja nicht um Reise, sondern speziell um die ritterliche *aventure*.

Für diese Ein- und Ausklammerungen gibt es freilich gute Gründe: Der Begriff „Reise“ ist kein sprachliches oder gar ontologisches Universale, und Jenseitsreise, ritterliche *aventure* und Pilgerfahrt dürfen nicht einfach „in einen Topf geworfen“ werden. Doch wird bei der isolierten Betrachtung weitgehend ausgeblendet, dass sie keine kulturgeschichtliche und diskursive Monaden sind, die ohne Relation zueinander bestehen, sondern die Pilgerfahrt als physischer Mit- und Nachvollzug des spirituellen *itinerarium in deum* mit der Jenseitsreise und diese wiederum als spannungsvolles Komplement und Figuration der eigentlichen christlichen Zielstellung ritterlichen Daseins mit der *aventure* verbunden ist. Auf die feinen Verbindungslinien kommt es ebenso sehr an wie auf die Diskontinuitäten, und die Unterschiede nicht zu vernachlässigen ist wichtig; aber ebenso wichtig ist es, die Suturen und Überschneidungsbereiche aufzuzeigen.

Ein wesentlicher Überschneidungsbereich, ein gemeinsamer Nenner kann fokussiert werden, wenn das Augenmerk auf das Räumliche und räumlich Bedingte gerichtet wird, von dem weiter oben schon die Rede war.

Gerade dann, wenn es um den Lebensweg des Christenmenschen auf Erden geht bzw. um das irdische *itinerarium mentis in Deum*, gerade dann wird der Unterschied zwischen Mann und Frau im langzeitlich herrschenden christlichen Verständnis räumlich markiert, nicht zeitlich – und das schon allein deshalb, weil es beim Seelenheil gerade nicht darum geht, dass jeder Mensch einen und denselben Weg mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten oder zu unterschiedlichen Zeitpunkten beschreiten soll, sondern darum, dass jeder Mensch eben den ihm gemäßen Weg findet und einschlägt. Kurz gesagt: Die richtige Orientierung auf unwegsamem Gelände und nicht die optimale Zeitabstimmung auf festgelegter Strecke ist die entscheidende Fähigkeit, die den guten Christen ausmacht. Das Geschlecht-*gender* spielt dabei eine wesentliche Rolle. Der Weg der Frau im Leben und zu Gott ist (nach allgemeinem Verständnis der christlichen Kulturen Europas bis zum 20. Jahrhundert) aufgrund ihres Geschlechts nicht, ja: er kann nicht und darf nicht derjenige des Mannes sein; im Gegenteil: um Gottes Wille und ihre

Bestimmung zu erfüllen, müssen die Geschlechter ihr jeweiliges irdisches Leben gemäß ihrem *qua* Schöpfung „als Mann und Frau“ gottgewollten und durch die unterschiedliche Bestrafung nach der Erbsünde vertieften¹⁷ Unterschied fristen. Insbesondere im Rahmen des Lebens- und Glaubensideals der *imitatio Christi* wird der Unterschied zwischen Mann und Frau nicht zeitlich, sondern räumlich bestimmt – ebenso wie der individuelle Unterschied zwischen Mensch und Mensch.¹⁸

In dem Maß, in dem die Geburt als Ausgangspunkt des irdischen Lebens und der Tod als Ziellinie des physischen Lebenswegs begriffen wird, ist die Identitätskonstitution des Mannes und der Frau letztlich eine jeweils andere Reise zu Gott,¹⁹ deren Sinn sich erst nach der Überschreitung der Grenze des Physischen, nach dem Übertritt ins Jenseits, in den anderen Raum *par excellence*, offenbart.

Vor diesem Hintergrund betrachtet erscheinen die Reiseberichte von Frauen, die ab dem 17. Jahrhundert die Szene der romanischen Literaturen betreten, in einem neuen Licht. Frauen reisen und schreiben auch vor diesem Zeitpunkt – nicht in großer, aber in nennenswerter Zahl. Doch berichten sie anscheinend kaum von Ortswechsel noch von Reisen an fremde Orte – außer dann, wenn es um ihre Selbstkonstitution, Selbstreflexion und Selbstinszenierung als Autorinnen geht. Betrachtet man die Werke schreibender Frauen aus der Romania, die es bis zum 17. Jahrhundert zu Bekanntheit, wenn auch nicht zu mit den männlichen Kollegen vergleichbarem Ruhm gebracht haben, so stellt man bereits auf den ersten Blick fest, dass die „bewegung von einem orte zum anderen“ darin prominent thematisiert bzw. inszeniert wird. Etwa Christine de Pizan lässt ihr textuelles Ich die irdische und die jenseitige Welt bereisen und Frauen einen eigenen Stadtraum erbauen. Marguerite de Navarre lässt – dem Vorbild Boccaccios nicht nur folgend, sondern seine Rahmenhandlung dabei wesentlich modifizierend und ihre Andersartigkeit

¹⁷ „Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen. Zu Adam sprach er: Weil du auf deine Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem zu essen ich dir verboten hatte: So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens.“ (Gen. 3,16-17).

¹⁸ Die Frau wird etwa in der *Imitatio Christi* nur einmal genannt, und das Maß der Relation zwischen den Geschlechtern ist auch bei Thomas a Kempis, wie generell in kirchlicher Literatur, (körperliche) Distanz bzw. Nähe – auch dies ein räumliches, nicht zeitliches Kategorienpaar, dessen Primat schon allein durch den theologisch problematischen Stellenwert der körperlichen Vereinigung der Geschlechter bedingt wird. Vgl. hierzu etwa *Imitatio Christi* 8,1.

¹⁹ „Reise“ wird hier durchaus i. e. S. verwendet: die Reise des von Gott erschaffenen und durch die Erbsünde von seinem Schöpfer entfremdeten Menschen führt, theologisch gesehen, zu Ihm zurück. Sie kann allerdings eine Reise ohne Rückkehr werden, wenn der Mensch die richtige Orientierung, wie Dante sagt: die „diritta via“, verliert und nicht wiederfindet.

gegenüber der Vorlage am Gegenstand markierend – ihre Frauen ebenso wie ihre Männer reisen und durch Reiseunfälle an den Ort des Erzählens kommen. Bis zum fortgeschrittenen 17. Jahrhundert bieten weibliche Autoren allerdings nur imaginierte Reisen, die sie genealogisch zu den ritterlichen Abenteuern und Jenseitsreisen der männlichen Autoren dazugesellen – zu Dantes *Commedia*, oder zu den *roman courtois*, in denen zum Beispiel Chrétien de Troyes Ehemann und Ehefrau, Erec und Enide, zusammen in die *aventure* schickt und dabei zeigt, wie ihre Relation dadurch dynamisiert wird, oder im *Chevalier de la Charrette* einen Bogen spannt, an dessen Anfang die Bewegungsfreiheit, der Aufenthaltsort und der Aktionsradius der Hohen Frau *par excellence*, der Königin Guenièvre, durch Männer bestimmt wird, und an dessen Ende die Bewegungsfreiheit, der Aufenthaltsort und der Aktionsradius des Ritters *par excellence*, Lancelot, als Konsequenz seines eigenen Handelns ausweglos begrenzt sind.

Geht es ums Reisen in der Literatur, so ist der Unterschied zwischen Mann und Frau zwar einfach und vermutlich bis heute deshalb nicht systematisch beleuchtet, weil banal erscheinend, aber sehr wichtig. Bei der literarischen Thematisierung bzw. (narrativen) Inszenierung reisender männlicher Gestalten und Autoren wird die Geschlecht-*gender*-Komponente, wie zu erwarten, weder problematisiert noch als wichtiges Element hervorgehoben. Wenn Männer reisen, dann ist ihr Mann-Sein lediglich eine der impliziten Voraussetzungen für die Bewegung von einem Ort zum anderen, und der grundsätzliche Unterschied zwischen Mann und Frau wird durchs Reisen ebenso wenig modifiziert wie er in der Reisedarstellung problematisiert wird.²⁰ Das ist schon allein deshalb nicht verwunderlich, weil männliche Reisende in den epischen bzw. narrativen Werken der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit topisch, ja: die Regel sind, und die Bewegung von einem Ort zum anderen, die Reise i. w. S. eine wichtige Rolle bei der Inszenierung von Helden und der Selbstinszenierung von Autoren spielt, auf die nicht erst seit Hans Blumenberg immer wieder Bezug genommen wird. Ob zur Staatsgründung, zum Erreichen der perfekten Liebe oder zur Autorwerdung: Die Reise führt an das materielle bzw. symbolische Ziel – nach Rom, an Artus' Hof, oder auch, in negativen *exempla* wie Dantes Ulisse, in den Untergang – und männliche literarische Gestalten, die niemals Haus und Hof verlassen, spielen bis zum 18. Jahrhundert keine Hauptrollen in romanischen Werken, mit denen Autoren zu großen Dichtern aufsteigen. Bei weiblichen literarischen Gestalten hingegen wird der Ortswechsel bis zum 18./19. Jahrhundert als Ausnahmesituation präsentiert, bei der die reisende Frau nicht nur als

²⁰ In diesem Zusammenhang sei am Rand daran erinnert, dass Achilles' Verkleidung vor der Abreise nach Troja stattfindet und der Verhinderung dieses militärischen Unternehmens gelten soll.

Königin, hohe Dame oder Autorin, sondern stets auch unter Hervorhebung ihres Geschlechts thematisiert und dargestellt wird.

Das ist wiederum keine Spezifik der Reisetematik: Bis zum fortgeschrittenen 20. Jahrhundert ist das weibliche Geschlecht literarisch in aller Regel das markierte, wohingegen das männliche unmarkiert ist und das Mann-Sein als solches dementsprechend in der Regel unthematisiert bleibt.²¹ Interessanter als diese allgemeine Beobachtung ist aber der Befund, dass die *gender*-Demarkation des weiblichen Geschlechts gegenüber dem männlichen im Zusammenhang mit der Reisetematik spezifische literarische Formen aufweist, deren genaue Betrachtung Einblicke in die stumm geltenden und verwendeten kulturellen *gender*-Demarkationsmuster, in ihre Konstruktion, Etablierung und Verschiebung bietet.

Festzuhalten ist hier zunächst: Bis zum 18. Jahrhundert werden Frauen nur im Ausnahmefall bzw. in Ausnahmesituationen literarisch als Reisende in Szene gesetzt – man denke an die bereits erwähnte Enide und an Christine de Pizans dichterisches Autor-Ich, an Isolde oder an Ludovico Ariostos Angelica – und eine wesentliche Komponente des Ausnahmecharakters ihrer jeweiligen Lage vor, während bzw. nach der Reise betrifft ihr Geschlecht bzw. die Relation zwischen den Geschlechtern. Auf eine Formel gebracht: Reisen Frauen in der Lebenswelt der christlichen Kulturen Europas, dann ändert sich dadurch bis zum fortgeschrittenen 19. Jahrhundert nichts am allgemeinen Verständnis des Unterschieds zwischen Mann und Frau. Aber werden Frauen als Reisende literarisch dargestellt oder inszeniert, dann geht diese Reisedarstellung in der Regel mit der Darstellung einer Verschiebung der Relation zwischen den Geschlechtern einher – weniger, wenn die Frauen geraubt, getauscht oder verkauft werden (Helena), stärker, wenn sie als Begleitung reisen (Enide), noch stärker, wenn sie Ziel und Zweck der Reise mitbestimmen (Boccaccios „lieta brigata“), und am stärksten, wenn sie sich aus freien Stücken auf den Weg machen (Christine, Ariostos Angelica, aber auch die unter dem Blickwinkel *gender*-Demarkation und -Verschiebung sehr interessanten Pilgerinnen und Missionarinnen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit). Etwa bei der Konstituierung und Selbstinszenierung der Autorin Christine de Pizan als doppelt (durch Tätigkeit und Geschlecht) markierte schreibende Frau spielt die Dynamisierung (Verschiebung) der räumlichen Demarkationen, die den Unterschied zwischen den Geschlechtern bestimmen, eine wichtige Rolle. Ob im *Livre du Chemin de Long Estude*, im *Livre de la Cité des Dames* oder im *Livre de la Mutacion de Fortune*: die Bewegung von einem Ort zum anderen und die Konstruktion bzw. Erfahrung neuer Räume sind zentrale Elemente von

²¹ Ausnahmen von der Regel sind Verletzungen des *gender*-spezifischen Verhaltenscodex wie das Anlegen von Frauenkleidern.

Christine de Pizans Selbstinszenierung als Frau und Autorin und von ihrer Darstellung gelehrter Weiblichkeit.

In Bezug auf den Zusammenhang von Geschlecht-*gender* und Identität hat die Thematisierung und Inszenierung der Reise i. w. S., der Bewegung von einem Ort zum anderen, eine weitere wichtige Komponente. Die Kopplung von Identitätskonstitution und Reise führt allgemein dazu, den prozessualen Aspekt der Identitätskonstitution zu betonen, die Werdung und Veränderung in den Vordergrund zu rücken. Ob die Reise mit oder ohne Widerkehr ist, ob sie ein gutes oder ein schlechtes Ende findet: Der Seinszustand des dargestellten Individuums bzw. Kollektivs ist nach der Ankunft ein anderer als vor der Abfahrt – und sei es nur dadurch, dass es um das während der Reise Erlebte angereichert ist. In Bezug auf Geschlecht und *gender* bedeutet dies in dem Maß, in dem sie als Einheit betrachtet und behandelt werden, dass der invariante und zeitindifferente Unterschied zwischen Mann und Frau in einen Kontext der Werdung und Veränderung getaucht wird. An der Invarianz und Zeitindifferenz des Unterschieds ändert sich deshalb in aller Regel nichts – aber die Demarkations- und Interaktionsformen, die Denk- und Handlungsweisen der Reisenden müssen sich von Ort zu Ort, von Raum zu Raum, und während der gesamten Bewegung an neue Kontexte anpassen. Sollen sie invariant bleiben, so müssen sie *tales quales* von Kontext zu Kontext verschoben werden, und ihre Anwendung im Denken und Handeln wird schon allein durch die Ent- und Rekontextualisierungsbewegung prozessual dynamisiert. Können oder sollen sie wiederum nicht invariant bleiben, so zieht die räumliche Verschiebung ihre zeitliche Dynamisierung nach sich – je fremder die Räume, um so deutlicher.

Diese Betonung des Prozessualen und des Zeitlichen hat je nach Zeitraum unterschiedliche Auswirkungen auf die Art und Weise, wie der Unterschied zwischen Mann und Frau gedacht wird. Dem Forschungsprojekt liegen die folgenden, an den Texten zu überprüfenden Hypothesen zugrunde:

In dem Maß, in dem Geschlecht und *gender* ineins gesetzt werden und der Unterschied zwischen Mann und Frau als naturgegebenes So-Sein begriffen wird, sind reisende Frauen ein sehr seltenes und von den Denk- und Handlungsmustern, die ihr Geschlecht definieren, reguliertes literarisches Phänomen. In den klassisch-antiken Literaturen werden Frauen geraubt, verkauft, getauscht, auf fremden Inseln ausgesetzt und zur Ehe in fremde Gebiete geschickt. Eine zeitliche Dynamisierung oder gar Destabilisierung der Geschlechterordnung ergibt sich dadurch nicht. Troja mag an Helenas Bewegung von Ort zu Ort zugrunde gehen – die Geschlechterordnung wird dadurch, dass Paris Menelaos Gattin nach Troja bringt, nicht dynamisiert, sondern im Gegenteil nur bestätigt. Nicht die Reise, sondern das Verhalten der Frauen daheim, innerhalb des geschlossenen Haus- oder Stadtraums kann je nachdem destabilisierendes oder re-stabilisierendes Potential in Bezug auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft haben, was etwa in Aristophanes' Komödien

Lysistrata, *Thesmophoriázousai* oder *Ekklesiázousai* pointiert dargestellt wird. Bei diesen Komödien geht es allerdings eben um die Art und Weise, wie Frauen ihre Rolle in der Gesellschaft ausfüllen, und die punktuelle Dynamisierung oder gar Destabilisierung der Geschlechterordnung, die bei Aristophanes inszeniert wird, findet im geschlossenen diskursiven und ästhetischen Bereich der Komödie statt, durch die ästhetische Form und durch das Lachen der Zuschauer eingegrenzt. Im herrschenden Denk- und Handlungsmuster der Antike gehört die Frau „daheim“, der Mann „draußen“, und diese räumliche Zuweisung gilt nicht als Konstrukt, sondern als Daseinsform, zu der es seltene Ausnahmen geben kann, die allerdings die ontologisch begründete Normalität letztlich nur bestätigen.

In dem Maß, in dem Geschlecht und *gender* ineins gesetzt werden und der Unterschied zwischen Mann und Frau nicht nur als naturgegebene, sondern vor allem auch als gottgewollte Form des Seins betrachtet wird, wirkt sich jede prozessuale und zeitliche Dynamisierung stärker destabilisierend aus. Ist der Geschlechtsunterschied und die Geschlechterordnung in der Antike noch ein So-Seiendes, zu dem es keine Alternative gibt – es sei denn, die Natur würde sich grundsätzlich verändern –, so sind dieser Unterschied und diese Ordnung in dem Maß der Durchsetzung des Christlichen in Europa eine naturgegebene, weil gottgewollte Seinsform, die auf Erden nicht einfach nur besteht, sondern die es dabei zu erfüllen gilt. Selbst den theologisch völlig unbewanderten ist im christlichen Europa ab der Durchsetzung des Christentums als dominanter Religion ohne Worte klar: Will man nicht gegen Gottes Wille verstoßen, so bedarf das menschliche Sein auf Erden des richtigen Handelns, Sprechens, Denkens und – vor allem – Wollens – „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt, 7/21) – und zu dem richtigen Wollen gibt es auf Erden immer Alternativen: Versuchungen, Verführungen, teuflische Gefahren, vor denen sich der gute Christ zwar zu schützen und zu hüten weiß (oder wissen sollte), die es aber darum nicht weniger gibt. Somit hängt über allem, was gottgewollt ist, und also auch über der gottgewollten Geschlechterordnung der Schatten der Gottlosigkeit als gefährlicher anderer Form des Seins, die als ebenso möglich gilt und also als Möglichkeit ebenso vorhanden ist wie das Richtige – existent in der kollektiven Vorstellung wie der Gehörnte, dessen Name gerade von einfachen Menschen im Mittelalter, in der Frühen Neuzeit und – abnehmend, aber langzeitlich verbleibend – noch bis zum 20. Jahrhundert in dem Maß am liebsten nicht ausgesprochen wird, in dem er als existierend gilt und das Wort sein Erscheinen beschwören könnte.

In dem Maß, in dem der Mensch allgemein und unhinterfragt als *ad imaginem Dei* erschaffen gilt, ist sein Mensch-Sein und in dessen Rahmen sein Mann- oder Frau-Sein ein Vorgegebenes – Vorbestimmtes –, aber auch auf Erden richtig zu Erfüllendes – und zwar nicht allein durch Äußerlichkeiten, nicht nur durch richtiges Handeln und Sprechen,

sondern vor allem auch durch richtiges Denken, Fühlen und Wollen. Der Willensaspekt, verankert in der Gottgewolltheit und entfaltet in dem Maß, in dem der (freie) Wille betont wird, macht nicht nur aus dem Mensch-Sein, sondern auch aus dem Mann- oder Frau-Sein ein So-Sein, das in dominant christlichen Kulturen implizit die Gefahr des Abweichens von Gottes Wille, der Sünde oder gar der Wahl einer gottlosen Andersartigkeit birgt. Somit wird in christlichen Kulturen der naturgegebene Unterschied zwischen den Geschlechtern mit einem prozessualen, in Denk- und Handlungsweisen verankerten Aspekt des Erfüllens angereichert, der in der klassischen Antike so nicht gegeben ist.

Eine analytische Trennung von *sex* und *gender* entsteht dadurch noch lange nicht; aber das Bewusstsein, dass das richtige, gottgewollte Mann-Sein und Frau-Sein, ebenso wie das Christ-Sein und das gottgefällige Mensch-Sein überhaupt, nicht ohne aktives Zutun des Menschen geschieht und der Mensch überall dort, wo er Gottes Wille erfüllt, auch mit seinem Willen und mit seinen Anstrengungen in der Pflicht ist und in Gefahr schwebt, vom rechten Tun und Denken abzuweichen, den rechten Weg zu verlieren, in die Irre zu gehen: Dieses Bewusstsein ist tief verankert im christlichen Denken.

Wollte man plakativ auf die Grundlinien reduzieren, so könnte man diesen Aspekt auf die Formel bringen: Das Christentum hat in dem Maß, in dem es die Geschlechterordnung entsprechend seinen Denkschemata und stillen Annahmen gestaltet, etabliert und erhalten hat, zugleich eine wesentliche kulturelle Voraussetzung für die prozessuale und dynamische Betrachtung des Mann- und Frau-Seins und letztlich die erste Voraussetzung für die analytische Trennung von Geschlecht und *gender* im Denken erschaffen.²²

In dem Maß, in dem der Mensch allgemein und undiskutiert als *ad imaginem Dei* erschaffen gilt, ist sein Mensch-Sein und in dessen Rahmen sein Mann- oder Frau-Sein ein Vorgegebenes – Vorbestimmtes –, aber auch auf Erden richtig zu Erfüllendes. Dem als Einheit begriffenen Geschlecht-*gender* wohnt somit in dominant christlichen Kulturen eine latente prozessuale und zeitliche Komponente inne, die diskursiv zwar kaum expliziert oder reflektiert wird – der Diskurs betont im Gegenteil die zeitliche und räumliche Invarianz –, aber bei entsprechendem Kontext ihr Potential entfalten (als historische Veränderung) bzw. auch intentional genutzt werden kann, etwa in Diskurskritik, Theoriebildung und am sichtbarsten bei den modernen Emanzipationsbestrebungen.

Freilich ist von einer solchen intentionalen Nutzung in Mittelalter, Früher Neuzeit und noch bis zum fortgeschrittenen 17. Jahrhundert allenfalls vereinzelt zu sprechen; eine wesentliche Verschiebung gegenüber der Antike ergibt sich aber.

²² Zur Thematisierung der Geschlechterrollen im Koran vgl. den Artikel von Harald Motzki in *Aufgaben, Rollen und Räume* (1989), 607 passim.

Auch für das christliche Europa gilt: In dem Maß, in dem Geschlecht und *gender* ineins gesetzt werden und der Unterschied zwischen Mann und Frau als naturgegebenes So-Sein begriffen wird, sind reisende Frauen wie in der Antike ein sehr seltenes und den Denk- und Handlungsmustern, die ihr Geschlecht definieren, in aller Regel entsprechendes literarisches Phänomen. Auch in den christlichen Literaturen des sogenannten Mittelalters und der folgenden Zeiten bis zur Spätmoderne werden Frauen geraubt, verkauft, getauscht, auf fremden Inseln ausgesetzt und zur Ehe in fremde Gebiete geschickt. Eine zeitliche Dynamisierung oder gar Destabilisierung der Geschlechterordnung ergibt sich dadurch ebenso wenig wie in der klassischen Antike. Aber das prozessuale und zeitliche Moment, das Moment des Wollens und Erfüllens, des Wählens und Handelns, ist bei der literarischen Darstellung der Reise konstitutiv und die vordergründige, explizite prozessuale und zeitliche Komponente der Reise verbindet sich nun mit der latenten, stummen prozessualen und zeitlichen Komponente des Geschlechts-*gender*.

Mit jedem Mann, dem Ariostos Angelica, nachdem sie auf dem Rücken eines gestohlenen Pferds vor zwei um ihre Inbesitznahme streitenden Rittern geflohen ist, in ihrer rastlosen Bewegung von Ort zu Ort begegnet, tritt nicht nur die zeitliche und dynamische Dimension des invariant sein sollenden Ritterideals und der Kreuzzug-Ideologie in den Vordergrund, sondern auch die zeitliche und dynamische Dimension des gesellschaftlichen Frau- und Mann-Seins. Das So-Sein der Geschlechter wird darob nicht infrage gestellt, sondern bleibt invariant; aber es wird auch als prozessual und mit einem konstitutiven Moment des Wollens und Erfüllens, des Wählens und Handelns behaftet dargestellt und so gleichsam in den Strom der Zeit getaucht, in dem breitbeinig stehend fünf Jahrhunderte später Italo Calvinos Bradamante (nun schon intentional) als Ritter von der Taille aufwärts und Frau von der Taille abwärts der Natur freien Lauf lassen wird, den kulturellen Weg der Ritter und der Damen, der Männer und der Frauen von der frühen in die späte Moderne ironisch begießend.

Die zeitliche und dynamische Dimension des Mann- und Frau-Seins wird umso häufiger thematisiert, umso expliziter diskursiviert und umso intensiver reflektiert je mehr Männlichkeit und Weiblichkeit auch als kulturelle Phänomene und Konstrukte (etwa: als Produkt von Erziehung und Bildung) reflektiert und betrachtet werden. In diesem Maß, in dem die Konstituierung der Männlichkeit und Weiblichkeit im Alltagsdenken als Entwicklung und Prozess betrachtet wird, bei dem das Mann- und Frau-Sein auf der Grundlage des naturgegebenen Geschlechts kulturell konstruiert werden (und werden sollen und müssen), wird der Unterschied zwischen Mann und Frau auch im Alltagsdenken um eine wesentliche zeitliche Dimension angereichert. Die Entwicklung

des biologischen Geschlechts zum kulturell voll entfaltetem *gender* wird dabei zwar zunächst noch deterministisch gesehen, aber als Prozess angesehen.²³

Deutliche Spuren dieses Wandels lassen sich spätestens im 17./18. Jahrhundert erkennen. Sie sind allerdings – auch das soll in diesem Forschungsprojekt gezeigt werden – nicht einfach Ausdruck eines keimenden Feminismus oder einer Emanzipation der Frau, obgleich sie im Ergebnis sowohl den frühen Feminismus als auch die ersten Emanzipationsbestrebungen der Frauen in Teilen Europas mit befördert haben –, sondern sie sind Ausdruck und Resultat eines allgemeinen kulturellen Wandels, im Zuge dessen das Primat des Räumlichen bei der Konstruktion von ontologischen Unterscheidungen im gelehrten Denken vom Vorrang des Zeitlichen und schließlich von der Vorherrschaft nichthierarchischer raumzeitlicher Raster abgelöst wird. Aber diese allgemeinen Überlegungen müssen vorerst *cura posterior* bleiben. Erinnerung sei nur daran, dass die Konzentration auf den Geschlecht-*gender*-Unterschied in diesem Teilprojekt keineswegs eine Abgeschlossenheit, geschweige denn Alleinstellung dieses Unterschieds impliziert.

Zum Thema zurück: In dem Maß, in dem der phylogenetisch nach wie vor als überzeitlich und invariant angesehene Unterschied zwischen Mann und Frau ontogenetisch als Entwicklung des biologischen Geschlechts zum kulturell voll entfaltetem *gender* und also als kultureller Prozess angesehen wird, in diesem Maß bekommen auch die Darstellung reisender Frauen und die von Frauen verfasste Reiseliteratur zunehmend den Stellenwert eines prozessualen und dynamischen Teils des nunmehr insgesamt als prozessual und dynamisch begriffenen Geschehens der kulturellen *gender*-Konstitution und des konstituierten, kulturell wirkenden *gender*. So wird die Selbst- und Fremddarstellung reisender Frauen zu einem immer wieder gern literarisch verwendeten Kristallisationsthema für Selbstreflexion und Fremdreflexion des Weiblichen, Männlichen und Menschlichen.

Bei Autorinnen und Autoren des 18. und vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts, bei denen die *gender*-Frage im Mittelpunkt steht bzw. die eine Diskussion, Infragestellung oder gar Revision der allgemein herrschenden Auffassung der Geschlechterrollen anstreben, ist die reisende Frau bzw. allgemeiner die Frau, die sich von einem Ort zum anderen bewegt, häufiger anzutreffen. Das hat die Reiseliteratur-Forschung bereits registriert.²⁴ Aber auch für männliche und weibliche Autoren, die das *gender* nicht als Problem oder Thema fokussieren, bietet die Darstellung reisender Frauen bzw. die

²³ Vgl. z. B. die post-68er Diskussionen, ob durch Erziehung allein oder durch Vererbung, oder durch beide in verschiedenen Anteilen der Junge und das Mädchen unterschiedlich würden. Siehe hierzu etwa die Kritik von Johanna Hopfner und Hans-Walter Leonhard (*Geschlechterdebatte* (1996)) an das populäre Sachbuch von Marianne Grabrucker (1985).

²⁴ Vgl. hier D. Literaturhinweise.

Selbstdarstellung als reisende Frau in der Spät und Postmoderne viele Möglichkeiten, über kulturelle und individuelle Alterität und Identität nachzudenken. Als konkretes Beispiel sei hier, da von der Forschung bisher nicht unter diesem Gesichtspunkt beachtet, Marguerite Yourcenar genannt, deren Werk bekanntlich so bar feministischer Züge ist und sich so indifferent gegenüber *gender*-Fragen zeigt, dass es deshalb wiederholt kritisiert wurde.

Ganz entsprechend der traditionellen *gender*-Zuordnung der Frau zum Innenraum und des Mannes zum Außenraum, bewegen sich in Yourcenars Werk in aller Regel die Männer von einem Ort zum anderen, während die Frauen fast ausnahmslos²⁵ daheim bleiben bzw. in kleinem Radius sesshaft sind. Einige wenige Frauenfiguren werden als Reisende präsentiert. Damit geht allerdings weder eine Problematisierung noch eine Infragestellung der *gender*-Rollen einher; aufgezeigt werden vielmehr dadurch Verschiebungen, Risse und Diskontinuitäten, die auch, aber nicht primär das *gender* betreffen. Etwa in *L'Œuvre au Noir* wird der Entschluss der Kaufmannsgattin Hilzonde, ihrem Mann Simon in das belagerte anabaptistische Münster zu folgen, als kleine Verschiebung gegenüber dem (zumal zur Handlungszeit des Romans geltenden) Gebot, dass die Frau stets ungefragt dem Mann zu folgen habe, dargestellt. Der liebende Ehemann überlässt der Gattin die letzte Entscheidung und sie spricht sich seinem Willen entsprechend für die Bewegung vom sicheren Heimatort zur gefährdeten fremden Stadt aus. So siedeln die Eheleute nach Münster um, die Ehefrau voran, der Ehemann erst später, ja: zu spät, da er zuvor vergeblich versucht, Kredite einzutreiben, um der aufständischen Stadt zu helfen. Der Ort, an dem Hilzonde kommt, das belagerte Münster, steht im Zeichen der unumkehrbaren Grenzüberschreitung und des Überschreitens aller sozialen und kirchlich institutionellen Schranken. Und auch Hilzonde gibt sich an diesem Ort der Transgression und dem Exzess bis hin zur Perversion hin. Aber sie findet darin ebenso wenig wie die übrigen Stadtbewohner die Freiheit von den Zwängen und Beschränkungen ihrer traditionellen *gender*-bedingten bzw. gesellschaftlichen Rolle; vielmehr wird die Kaufmannsgattin gerade dadurch, dass sie die elementaren Gebote ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter übertritt, ganz rollengerecht dem Anführer der Anabaptisten hörig und ihrem Ehemann untreu. Die Verschiebung an einen völlig anderen, unvertrauten und von Daheim wesentlich verschiedenen Ort, geht bei Simon und Hilzonde ebenso wenig mit einer Änderung der Geschlechterrollen und der sozialen Rollen einher wie sie bei den umstehenden Aufständischen zu einer wesentlichen

²⁵ Die prominenteste Ausnahme ist das textuelle Ich Yourcenars, das viel reist und diese Reisen auch literarisch inszeniert bzw. reflektiert. Dieses textuelle Ich wird allerdings betont als geschlechtsneutral, ja als ent-*gendered* inszeniert – eine Textstrategie, die den Umgang mit Yourcenar den Kritikern schon oft schwierig gemacht hat.

Änderung ihrer angestammten Denkweise und Grundhaltung führt; aber sie lässt die Schwächen, die Risse, die Unzulänglichkeiten der hergebrachten Rollen- und Denkmuster gnadenlos zu Tage treten. Simons Ehefrau spielt dabei eine paradigmatische Rolle: Wovon Hilzonde Daheim nicht einmal träumte, das tut sie in Münster; aber das Ergebnis ihres radikal anderen Verhaltens ist nicht die (sei es verfehlte) Konstruktion eines neuen Selbst oder das Finden (selbst im Scheitern) des eigenen wahren Selbst, sondern die Transposition der angestammten Rolle als Frau ihrer Zeit und Kaufmannsgattin in den anderen Kontext Münster. Am Ende des Kapitels steigt Hilzonde in ihrem schönsten Repräsentationsgewand auf das Schafott und hält nach einem gleichgültigen Blick auf die Leichen ihrer Münsteraner Begleiter und Freunde den Hals dem Henker hin.

Die Reise ohne Wiederkehr endet – wie von Beginn an vorausgesagt – in Tod und Verderben und der Untergang Münsters wird als Unternehmen dargestellt, das deshalb scheitert, weil es den Akteuren – teils durch eigenes Unvermögen, teils unter dem übermächtigen Druck der umgebenden, stärkeren Gesellschaft – nicht gelingt, eine Neue Ordnung herzustellen, sondern sie lediglich alte Denkmuster in neuem Gewand betreiben und Münster somit nicht zur verwirklichten Utopie – zur Verschiebung des Anderen Orts ins Hier und Jetzt –, sondern zum Zerrbild der hergebrachten Ordnung gerät. Der Untergang Hilzondes und der Stadt wiederum wird bei Yourcenar auf kollektiver Ebene als Auslöschung der gescheiterten Abweichler, als gewaltsame Wiederherstellung der Alten Ordnung und als Rückkehr zum Alltag dargestellt; aber auf individueller Ebene fokussiert das Ende des Kapitels Hilzondes Ehemann Simon und schildert wie sich die Eigenschaft, die den Kaufmann von Anfang an auszeichnete, sein Mitgefühl, in tiefes Miterleben, in Teilhabe am Leiden des anderen, in eine kaum noch christlich untermauerte unmittelbar körperliche *compassio* wandelt.²⁶ Die Verschiebung von Mitgefühl zu Mitleid ist einerseits klein, andererseits sehr groß; einerseits zeit- und mentalitätstypisch, andererseits aber die Grenze des Christlichen in ihrer von allen metaphysischen Implikationen entkleideten Sensorialität überschreitend: Simon, der einerseits immer schon die Fähigkeit hatte, mit anderen mitzufühlen, und andererseits im Bewusstsein der *imitatio Christi*, des physischen und emotionalen Nachvollzugs der Passion Christi lebte, erlebt in Münster zum ersten Mal am eigenen Leibe die Folterung eines anderen Menschen körperlich und emotional mit, wobei dieser andere nicht Christus oder einer seiner Heiligen ist, sondern der Anführer der Münsteraner Häretiker

²⁶ „Soudain l'idée que la chair du nouveau Christ était chaque matin en proie aux pinces et au fer rouge de la question extraordinaire s'empara de lui, révoltant ses entrailles; enchaîné au risible Homme desdouleurs, il retombait dans cet endre des coprs voués à si peu de joie et à tant de maux; il souffrait avec Hans comme Hilzonde avait joui avec lui.“ (617).

– einer, der „wie alle Menschen ein Christus sein könnte“, sinniert Simon, die theologische Grenze zwischen *imitatio* und *essentia* überschreitend.²⁷

Intradiegetisch wird die wiederhergestellte Ordnung der Dinge allerdings in keiner Weise durch dieses innere Erleben des sterbenden Kaufmanns gefährdet oder auch nur berührt. Simon Adriaansens verschobene Passion spielt sich in der Einsamkeit einer stillen Kammer ab, ohne äußerlich sichtbare Spuren zu hinterlassen, und der Kaufmann ist am folgenden Tag nicht ein anderer geworden, sondern kehrt wie nach langer Reise („comme par un long voyage“, ON 618) zu seinem Alltag zurück – nicht wesentlich verändert, sondern nur müde, ausgelaugt, ja: seiner treuesten Bediensteten gegenüber zum ersten Mal unausgeglichen und ungerecht.

So führt die Reise ohne Rückkehr des Simon Adriaansen und seiner Gattin Hilzonde weder zu einer wesentlichen Veränderung ihrer Grundhaltung oder ihrer Rollen noch überhaupt zu einer wesentlichen Änderung der Ordnung der Dinge; aber die Bewegung der Eheleute von einem Ort zum anderen wird zum Träger einer Darstellung der Brüche, Risse und Diskontinuitäten des Selbstverständlichen, die das So-Seiende als Konstruktion entlarvt und reflektiert, freilich – dem Titel des Werks entsprechend – ohne hoffnungsvolle Alternativen zu entwerfen.

In der Geschichte von Hilzondes Reise ohne Wiederkehr greift Marguerite Yourcenar auf ein vertrautes Denk- und Erzählmuster zurück: Die Bewegung der Frau von einem (vertrauten) Ort zum (fremden) anderen Ort als Ausnahmesituation, die ein latentes, ihr Mensch- und Frau-Sein betreffendes, in der Fremde dann ausbrechendes Transgressions- und Destabilisierungspotential birgt. Aber Yourcenar aktualisiert dieses Muster so, dass sie es umkehrt: Die Reise ohne Wiederkehr nach Münster widerspiegelt das Prozessuale und Dynamische des gesellschaftlichen Seins und der Tod in Münster entlarvt das Festhalten und das Nicht-Ausbrechen-Können aus den herkömmlichen Denk-, Wertungs- und Verhaltensmustern als Ursache für das Scheitern der Münsteraner Aufständischen. In einem Wort: In *L'Oeuvre au Noir* wird die Invarianz und Zeitindifferenz der sozialen Rollen und des *gender* als kulturelles Konstrukt, die zeitliche Dynamik und ewig unbeständige Veränderlichkeit des Seins aber als Naturzustand dargestellt. Dabei spielt das Kapitel *La Mort à Münster* eine zentrale Rolle: Stumm geltende Denkmuster werden darin abgerufen und umgekehrt am Beispiel der Bewegung einer Frau von einem Ort zum anderen, von Daheim in die Fremde.

²⁷ „Hans pour Simon restait un Christ, au sens où chaque homme pourrait être un Christ.“ (617). Der Erzählerkommentar, der Simons inneren Zustand so erklärt, dass für den Leser kein Anlass besteht, an der Richtigkeit der Erklärung zu zweifeln, annulliert den Abstand zwischen erzählter Vergangenheit und erzählender Gegenwart.

In dem Maß, in dem das *gender* stillschweigend als Rolle und Konstrukt gilt, das auf der Grundlage des biologischen Geschlechts kulturell herausgebildet und geformt wird, in diesem Maß bekommt die Darstellung von Frauen als Reisenden und die von Frauen verfasste Reiseliteratur den Stellenwert eines prozessualen und dynamischen Teils des nunmehr insgesamt als prozessual und dynamisch begriffenen Geschehens der *gender*-Konstitution und des kulturell wirkenden *gender*. Auch diese Entwicklung ist nicht einzigartig, sondern sie ist eingebettet in ein gesamtgesellschaftliches und kulturelles Geschehen, im Zuge dessen sich nicht nur der Stellenwert, die Rollen und die Relation der Geschlechter, sondern bekanntlich auch die Bedeutung und der Stellenwert der Reise i. w. S. und – schließlich, aber vor allem – die Verwendung der Wahrnehmungs- und Denkkategorien Raum und Zeit ändert.

In der Literatur des 20. Jahrhunderts ist die reisende Frau zur Normalität geworden, und die Migrantin gehört heute zum literarischen Standardpersonal narrativer Werke. Die Geschlechterrollen und die Geschlechterordnung verändern sich, von Feminismus und Frauenemanzipation wesentlich angestoßen, aber nicht nur wegen ihnen unaufhaltsam, und das Fortleben traditioneller Denk- und Handlungsmuster ist spätestens seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts flächendeckend in einem höchst dynamisch gewordenen Kontext eingebettet. Schon allein deshalb verschiebt sich die Relation von Reise und *gender* – aber nicht nur deshalb. Von den vielen gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren, die bei dieser Verschiebung eine Rolle spielen, wird hier ein grundlegendes und allgemeines beleuchtet: Die Verwendung, die Bedeutung und der Stellenwert der Wahrnehmungs- und Denkkategorien Raum und Zeit in Bezug auf die Unterscheidung der *gender*.

Je allgemeiner die prozessuale, kulturelle und nicht mehr zeitindifferente Komponente des *gender* als Konstituente des Unterschieds zwischen Mann und Frau gilt, desto weniger können die traditionellen Dispositive und Verfahren der Geschlecht-*gender*-Demarkation, die langzeitlich stillschweigend angewendet wurden, auf der Grundlage der ontologischen Annahme konstruiert werden, „Mann-Sein“ und „Frau-Sein“ sei ein überzeitlich existierendes (gottgewolltes) So-Sein. Gerade in dem Maß, in dem die Unterscheidung der Geschlechter weiter durch Dispositive und Verfahren der Demarkation konstruiert, etabliert und umgesetzt wird, muss darin die prozessuale, zeitliche und dynamische Qualität des *gender* integriert werden. Das führt dazu, dass die räumliche und die zeitliche, die „natürliche“ bzw. „biologische“ und die kulturelle und soziale Dimension des Geschlecht-*gender* immer stärker in Relation zueinander gedacht und verwendet werden. Dabei entwickelt sich ein breites und dynamisches Spektrum von kollektiven und individuellen Haltungen, die nebeneinander gelten, existieren und wirken – vom Festhalten an traditionellen Vorstellungen des natürlichen und überzeitlich so-seienden Mann-Sein und Frau-Sein und gar vom in den USA gerade wieder traurige Urständ

feiern den *gay bashing* über verschiedene Formen der Trennung und Relationierung von *sex* und *gender* bis hin zur konstruktivistischen Position der *queer theory*, die das räumliche Demarkationsmoment als reine Konstruktion bezeichnet und die zeitliche, prozessuale und dynamische Dimension des *gender* als einzige ontologische Realität anerkennt.

B. Mensch und Tier

1. Grundüberlegungen

Anders als der Unterschied zwischen Mann und Frau, der traditionell mit der Natur und im modernen Zeitalter mit dem biologischen Geschlecht begründet wird, wird der spezifische Unterschied zwischen dem Menschen und den Tieren seit der klassischen Antike geistig und kulturell begründet. Mit seiner berühmten Definition des Menschen als in der *polis*-Gemeinschaft lebendes und auf diese Lebensform wesensmäßig ausgerichtetes Lebewesen (*zōon politikón*), drückt Aristoteles keinen in Bezug auf seine Zeit wesentlich vom allgemeinen Verständnis abweichenden Gedanken, sondern bringt im Gegenteil – wie bei ihm üblich – dieses allgemeine Verständnis explizierend und strukturierend auf eine knappe Formel. Allgemein geteilt wird in der klassischen Antike die Auffassung, dass der Mensch im Unterschied zu den Göttern sterblich und wie die Tiere ein Lebewesen sei, welches sich aber durch seine besonderen geistigen Eigenschaften, Fähigkeiten und Kompetenzen – Reflexionsfähigkeit, Rationalität, Sprache – von den übrigen Lebewesen wesentlich unterscheiden. Stillschweigend angenommen wird, dass diese Spezifik des Menschen einerseits ab Entstehung der Menschheit begründet sei und so lange wie die Menschheit bestehen werde, aber andererseits nicht nur durch *generatio*, sondern auch durch Nachahmung, Erziehung und Bildung weitergegeben werde.

Mit dem langfristig stabil bestehenden Kerngedanken, dass der spezifische Unterschied zu den übrigen Lebewesen in den geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten begründet sei, geht einher, dass die „Grenze zwischen Mensch und Tier“ – wie Annetta Alexandridis in Bezug auf die Antike resümierend formuliert – traditionell anhand zweier Denkmodelle gezogen wird: eines dichotomischen Modells, „welches ‚das Tier‘ als ‚das Andere‘ denkt“, und „ein je nach Kontext mit unterschiedlichen Kategorien arbeitendes Modell der graduellen Differenzierung, in dem die Grenzen stärker verschwimmen“.²⁸

Somit wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier seit der Antike als zeitlich invariant hinsichtlich seines Fundaments und seines Wesens angesehen, beinhaltet aber

²⁸ Tagungsbericht zum altertumswissenschaftlichen Kolloquium „Mensch und Tier in der Antike“, <http://www.theaterforschung.de/mitteilung.php4?ID=146> (04.10.2010), Tagungsband: *Mensch und Tier in der Antike* (2008).

dabei konstitutiv eine anerkannte prozessuale und dynamische Komponente der Enkulturation, Nachahmung, Erziehung und Bildung, bei der Zeit- und Raumindifferenz nicht möglich, ja: im Zweifelsfall kontraproduktiv sind. Das Wesen des Unterschieds zwischen Mann und Frau gilt hingegen als im Kern naturbegründet und Invariant, und diese Invarianz besitzt noch bis heute, nachdem sich die Trennung von *sex* und *gender* auch im Alltagsdenken weitgehend durchgesetzt hat, eine unmittelbare Evidenz. Die Enkulturation, Nachahmung, Erziehung und Bildung spielt natürlich auch bei der kulturellen Umsetzung des Unterschieds zwischen Mann und Frau eine wichtige Rolle. Aber sie wird als (notwendige) Konsequenz des Unterschieds betrachtet, gegen die zu verstoßen – etwa durch andersgeschlechtliche Erziehung des Mädchens „als wäre sie ein Junge“, oder durch nichtunterscheidende Erziehung von Jungen und Mädchen – niemals dazu führen kann, dass aus der Frau hinsichtlich des Geschlechts ein Mann wird, oder umgekehrt. Die Versuche etwa der *queer theory*, die überzeitliche und nur durch *generatio*, nicht aber durch Enkulturation, Erziehung oder Bildung weitergebbare „Naturseite“ oder biologische Seite des Unterschieds zwischen den Geschlechtern zu relativieren, scheitern selbst noch in Zeiten der Genmanipulation leicht am körperbasierten Argument, dass ein Mann niemals spontan, ohne massiven ärztlichen Eingriff, ein Kind austragen und gebären können wird. Die Versuche, die letzte Bastion des Geschlechts (man beachte die räumliche Alltagsmetaphorik), die natürliche Reproduktion durch Sammeln und Auswerten von Einzelfällen zu Fall zu bringen, haben bis heute nicht das Alltagsdenken im Kernpunkt verändert: Nach wie vor setzt sich die Unterscheidung zwischen Mann und Frau im Alltagsdenken aus einer überzeitlichen Seite, die als Fundament gilt, und einer zum Teil zeitspezifischen kulturellen Seite, die als Konsequenz gilt. Dass der Unterschied möglicherweise durch Demarkation konstruiert wird, die überzeitliche Seite ein auf Demarkation basierendes Konstrukt ist und das *gender* also kein kulturelles Konstrukt auf der Basis des natürlichen Geschlechts ist, sondern *sex* und *gender* beide auf für das menschliche Selbstverständnis wichtigen körperlichen Gegebenheiten und ihrer kulturellen Wertung basierende Konstrukte sind, das kann man in einem wissenschaftlichen Essay äußern und wird zum Teil dabei Zustimmung erfahren – aber es gilt so im Alltagsdenken nicht.

Grundsätzlich anders verhält es sich beim Unterschied zwischen Mensch und Tier. Wenn der vorsokratische Philosoph Anaximander den Gedanken formuliert, dass der Mensch aus anderen Tieren hervorgegangen sei, so ist er kein Beispiel der frühen Vorahnung späterer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern seine Hypothese bringt das prozessuale und dynamische Konstituens des Menschenbildes seiner Zeit zum Ausdruck und zur Geltung. Wiederum bringt Platons Äußerung, dass der Mensch als solcher von den Göttern erschaffen worden sei, ebenfalls Komponenten dieses Bildes zum Ausdruck: die Raum- und Zeitinvarianz der konstitutiven Einzigartigkeit des Menschen.

Die wiederkehrende Bezeichnung des Menschen als „Zwischenwesen“ zwischen Göttern und Tieren resümiert das komplexe Bild. Der spezifische Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht für die klassische Antike immer und überall, zumindest soweit die kollektive Erinnerung zurückreicht; aber das Mensch-Sein gilt dabei stillschweigend als konstitutiv prozessuales und dynamisches So-Sein. Anschaulich ausgedrückt: Der Unterschied zwischen Mensch und Tier hat in der klassischen Antike konstitutiv doppelte Gestalt, er ist zeit- und rauminvariant, weil und insofern er zeitlich und räumlich prozessual und dynamisch ist.

Die räumliche, physische, diskursive und symbolische Demarkation (Begrenzung, Eingrenzung, Ausgrenzung, Denomination, Definition, Normierung, Rubrizierung, Deskription...) ist auch bei der kulturellen Konstruktion des Unterschieds zwischen Mensch und Tier das tragende Verfahren. Aber sie wird nicht – wie beim Unterschied zwischen Mann und Frau – langfristig als bloße Konsequenz dieses Unterschieds, sondern von vorn herein als bewusste Setzung und als Maßnahme der Selbstermächtigung und des Selbstschutzes vorgenommen und betrachtet. Die Verschiebungen wiederum (Subjekt- und Objekt-Verschiebung innerhalb eines begrenzt bleibenden Raums, Verschiebung und Überschreitung der Grenzen eines Raums, Metamorphose, Hybridisierung, Anverwandlung, Dynamisierung, Modifikation, Transgression...) stellt nicht nur keine potentielle Gefährdung des Unterschieds dar, sondern sie ist seiner Konstruktion notwendig innewohnend.

Der Kernpunkt ist die Ansiedlung des spezifischen Unterschieds zwischen dem Menschen und den übrigen Lebewesen nicht wesentlich in körperlichen Merkmalen, die nach allgemeinem Verständnis als bei Geburt bzw. Erschaffung gegeben und als sodann unveränderlich gelten, sondern in geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten, die zwar von Natur aus angelegt sind, aber durch Nachahmung und Belehrung, Erziehung und Bildung erworben bzw. zur Entfaltung gebracht werden müssen – Reflexionsfähigkeit, Rationalität, Soziabilität, Sprache. Kraft seiner spezifischen geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten ist der Mensch – spätestens die anthropologische Wende der klassisch-griechischen Philosophie bringt dieses Selbstverständnis klar zum Ausdruck – in den eigenen Augen wesentlich ‚anderswertig‘, mehr Wert als die Tiere, aber er ist als *zōon* nicht wesentlich andersartig. Die Körperlichkeit, die langfristig als Fundament für die dichotomische Trennung von Mann und Frau dient, fungiert umgekehrt als starker gemeinsamer Nenner zwischen Mensch und Tier und als Brücke für die Assimilation von Fähigkeiten und Eigenschaften und für wechselseitige Anverwandlung, bis hin zur punktuellen Verschmelzung oder zur Metamorphose.

In Rom und den Provinzen wie in Athen – der prinzipielle spezifische Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht „immer und überall“; aber die einzelnen, konkreten Menschen und Tiere sind in der klassischen Antike durchaus nicht immer und überall

Menschen und Tiere. Kann der Mann nur als einmalige Ausnahme – Tiresias – zur Frau werden, so nimmt die wechselseitige Anverwandlung und Assimilation von Mensch und Tier viele Formen in der Vorstellungswelt der Antike an, von denen der Mythos reiche Zeugnisse liefert.²⁹

Auch der Unterschied zwischen Mensch und Tier hat bis zum Aufkommen der Evolutionstheorie zwei Seiten, die untrennbar zueinander gehören – aber nicht, wie der Unterschied zwischen Mann und Frau, eine (über-)zeitliche Seite, die nach allgemeinem Verständnis unter den Begriff „Natur“ subsumiert wird, und eine räumliche Seite, die unter „Kultur“ zu rubrizieren ist. Der gemeinsame Nenner, nicht der Unterschied ist im physischen Sein der Lebewesen verankert. Riss und Naht verläuft nicht zwischen Natur und Kultur, sondern zwischen Prinzip und Tat(sache), Anspruch und Einlösung, Setzung und Umsetzung.

So verwundert es nicht, dass eine grundsätzliche Destabilisierung der Welt- und Denkordnung für die klassische Antike nicht durch punktuelle Aufhebungen des Unterschieds zwischen Mensch und Tier (Metamorphose, Hybridisierung) entsteht, sondern dann, wenn grundlegende konstitutive Bedingungen der Menschlichkeit – Werte, Normen, Usus u. ä. – von einzelnen Menschen ohne Verlust der Vernunft, der Soziabilität oder der Sprache und also ohne Abgleiten ins Tierhafte willentlich oder unwissentlich außer Kraft bzw. infrage gestellt werden. Etwa Lykaons Verwandlung in einen Wolf ist nicht destabilisierend, sondern stellt im Gegenteil die Ordnung der Dinge wieder her; Antigones humane Haltung dagegen gefährdet die Ordnung der Stadt.

Die Tragödie ist der performative und diskursive Raum *par excellence*, in dem solche Erschütterungen (willentliche wie in der *Orestie* oder in *Antigone*, unwissentliche wie in *Ödipus*),³⁰ unter dem Schutz der physischen und diskursiven Eingrenzung ausagiert und erlebt werden. Der Gedanke liegt nahe, dass die Aristotelische Poetik auch deshalb wirkungs- und rezeptionszentriert ist, weil darin vor allem beschrieben werden soll, wie die *mimesis* kraft ihrer Besonderheiten existentielle Erschütterungszustände des Mensch-Seins im geschützten Raum zu erzeugen und dabei zu verhindern vermag, dass die Erschütterung die Raumgrenze sprengt und durch unkontrollierte Rezeption ins Leben hineingetragen wird, sich mit den realen Erschütterungen des Mensch-Seins verbindend und diese (wiederum unkontrolliert) verstärkend. Die ästhetische Form ist Regulativ nicht nur der Performanz, sondern vor allem auch ihrer Wirkung.

²⁹ Vgl. hierzu etwa *Mensch und Tier in der Antike* (2008).

³⁰ Unter diesem Blickwinkel betrachtet erscheint Ödipus besonders interessant, da an seinem Beispiel vorgeführt wird, dass die vernunft- und soziabilitätsbasierte Ordnung der menschlichen Dinge nicht im Wissen und Wollen des Einzelnen begründet ist, sondern unabhängig davon und ohne Rücksicht darauf waltet.

Das Tier in definierte und kontrollierte physische, diskursive, symbolische bzw. metaphorische Räume zu verweisen, bannt auch in der Antike reelle und alltägliche, in der lebensweltlichen Interaktion zwischen Menschen und Tieren begründete Ängste. In der Tat: Geht es um Mensch und Tier, so bietet die physische Begrenzung, Ein- und Ausgrenzung, die Mauer, der Zaun, die Stadt- und die Stallgrenze oft genug keine Garantie vor gewaltsamem Eindringen und die Bewaffnung oft genug keinen wirksamen Schutz vor einem Angriff des gejagten Tiers auf seinen menschlichen Jäger. Das ausgesperrte Raubtier bricht in den Menschenraum ein, in den Stall, in die Stadt, und das eingesperrte Haus- bzw. Nutztier entflieht, das nachträgliche Schließen der Stalltür als Alltagsmetapher für vergeblichen Späteingriff hinterlassend. Die (primär) räumliche, (sekundär) diskursive und (tertiär) symbolische Demarkation ist in noch evidentere Form als bei Mann und Frau der Königsweg der kulturellen Konstruktion, Etablierung, Umsetzung und Erhaltung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier. Aber die zeitliche Dynamisierung – Verschiebung, Aufhebung bzw. punktuelle Übertretung – der Grenzen zwischen Mensch und Tier stellt keine potentielle Erschütterung der Weltordnung dar, sondern das Prozessuale und Dynamische ist konstitutiver Bestandteil der Konstruktion, Etablierung und Erhaltung dieses Unterschieds.

Die Grenze zwischen Mann und Frau ist somit, kulturhistorisch gesehen, im Denken wesentlich klarer und der Spielraum für Ausnahmen wesentlich kleiner als bei der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Die Vorstellung des schwangeren Manns hat als *irrealis* einen klar begrenzten Platz im Denken und vermag nicht die geschlechtliche Ordnung der Dinge zu erschüttern; das intelligente, vernunft- oder seelenbegabte Tier und der „vertierte“ Mensch bzw. die menschliche Bestie hingegen sind nicht als *irrealia* rubrizierbar,³¹ und ihre Vorstellung ist nicht klar auf das bloße Denken begrenzt, sondern kann Realität im Denken abbilden, deren Existenz im Leben eventuell bewiesen werden kann, bzw. gedachte Realität erschaffen, deren Nichtexistenz im Leben erst bewiesen werden muss, was noch schwieriger und im Zweifelsfall unmöglich ist. Der Übersprung von menschlichen Fähigkeiten auf das Tier und die Assimilation tierischer Eigenschaften durch den Menschen wiederum gehören teilweise zum Alltag der vorclassischen Antike und sind selbst in den Hochzeiten der griechischen und später der römischen Klassik präsent in der kollektiven Vorstellungswelt.³² Der gemeinsame Nenner „Lebewesen“ ist stark, und ob der Mensch spricht oder nicht, ob er ein Selbstbewusstsein hat oder nicht: Der Löwe wird ihn reißen, wenn er nichts Besseres findet oder sich bedroht fühlt.

³¹ Im Gegenteil: die christliche Nachantike geht selbstverständlich von der Seelenbegabung der Tiere aus.

³² Vgl. hierzu etwa Hellmann, 183-204 und Tornau, 243-264 in *Mensch und Tier in der Antike* (2008).

Aber als Setzung bleibt der Unterschied zwischen Mensch und Tier unantastbar bzw. kann selbst dann, wenn einmal grundsätzlich in Frage gestellt oder erschüttert, im Denken immer wieder rekonstruiert und durch neue Taten wiederhergestellt werden. Das ist bis heute so geblieben. Kein punktueller Übergriff, keine Übertretung, keine Tat, kein Phänomen und selbst die unerhörteste Aufhebung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier, das Menschtier, der Tiermensch, das Monster, das die Mythen und die Künste immer wieder beschwören und mit der Gentechnik nur zwei Schritte entfernt ist,³³ Minotaurus, Wolfsmensch, Schlangenfrau, Hundeherz, nichts von alledem konnte bis heute das kulturelle Prinzip der Unterscheidung von Mensch und Tier aus den Angeln heben – und wie könnte es anders sein, ist doch der Selbstwert des Menschen sein wichtigstes Proprium?³⁴

Aber neben dieser Kontinuität sind wichtige Brüche und Diskontinuitäten zu beachten. Die Christianisierung hat gegenüber der klassischen Antike ebenso wenig etwas an der Verankerung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier im Bereich der geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten und an dem Setzungscharakter des Unterschieds verändert wie am gemeinsamen Nenner „Lebewesen“. Die Setzung ist aber für den gläubigen Christen zuerst und zuvörderst nicht des Menschen, sondern Gottes.³⁵ In der

³³ Nicht umsonst ist Spiderman als „guter Mensch“ und Beschwörungsformel der Menschlichkeit ein Kind der Genforschung.

³⁴ Dagegen: Würde die überzeitliche Naturbasiertheit des Unterschieds zwischen Mann und Frau einmal vollends zerbrechen, dann gäbe es kein Zurück mehr, nur die Flucht nach Vorn in die Konstruktion eines kulturellen, an spezifischen Eigenschaften und Fähigkeiten gebundenen Konstrukts und Prinzips „Mann/Frau“, das sich allerdings – ohne Naturgrundlage – ebenso breit durchsetzen müsste wie das Prinzip „Mensch“, um die gleiche kulturelle Stabilität zu erlangen.

³⁵ Notiert sei hier am Rand und mit Fragezeichen des fachfremden Blicks, dass in den Koran-Suren, in denen es um die Welterschöpfung geht, der Unterschied zwischen Mensch und Tier anscheinend ebenso wenig thematisiert wird wie der Unterschied zwischen Mann und Frau. Der Allmächtige erschafft die Welt und „aus dem Wasser alles Lebendige“ (31,30). Gesondert genannt wird nur der Mensch, der an seiner Entstehung durch Gott mahnend erinnert wird („Haben die Ungläubigen nicht gesehen, daß die Himmel und die Erde eine Einheit waren, die Wir dann zerteilten? Und Wir machten aus dem Wasser alles Lebendige. Wollen sie denn nicht glauben?“ 31,30) und an den appelliert wird, „Wahrlich, euer Herr ist Allah, Der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf, (und) Sich alsdann (Seinem) Reich majestätisch zuwandte: Er sorgt für alles. Es gibt keinen Fürsprecher, es sei denn mit Seiner Erlaubnis. Dies ist Allah, euer Herr, so betet Ihn an.“ (10,3). Der Unterschied zwischen dem Mensch und den übrigen Lebewesen ist hier stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht thematisiert. Die textuelle Kollokation und der Äußerungsmodus des Unterschieds zwischen Mann und Frau einerseits und zwischen Mensch und Tier andererseits scheinen im Koran grundsätzlich anders zu sein als in der christlichen Bibel.

Genesis werden zuerst die Tiere, geteilt nach ihren Lebensräumen Wasser, Luft und Land,³⁶ am vierten und fünften Tag erschaffen und nach ihnen der Mensch, explizit *ad imaginem Dei* und hinsichtlich dieser metaphysischen Besonderheit einzigartig. Wiederum explizit wird dem Menschen die Herrschaft über die Tiere als Gottes Wille und Auftrag erteilt. Nach wie vor geht Riss und Naht nicht einfach zwischen Natur und Kultur, sondern zwischen Prinzip und Tat, Anspruch und Einlösung. Aber die Setzung ist Gottes Wille und der Anspruch ist ein göttlicher Auftrag, der nicht nur die Menschheit betrifft, sondern dabei auch jeden einzelnen Menschen.

Somit gewinnt der prozessuale und dynamische Charakter des Unterschieds zwischen Mensch und Tier eine neue Qualität, die drei Hauptkomponenten hat:

Das dichotomische Denkmuster, das schon in der klassischen Antike bestand, wird nun zur Einen Wahrheit erklärt. Der Mensch wird als solcher erschaffen, die Tiere als solche, und das ist Gottes Wille. Die Erhaltung des Setzungscharakters, und der Begründung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier in geistigen Eigenschaften, deren metaphysische und eschatologische Komponente sich gegenüber bereits in der Antike (etwa in der Orphik) gegebenen Tendenzen weiter verstärkt, bewirkt, dass die prozessuale und dynamische Seite des Unterschieds zwischen dem Menschen und den übrigen Lebewesen weiterhin konstituierend bleibt; zugleich erhält aber der Unterschied einen starken metaphysisch begründeten überzeitlichen Charakter. In dem Maß, in dem Europa christianisiert und das Christentum institutionalisiert wird, ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier konstitutiv doppelt und dialogisch, überzeitlich und prozessual/dynamisch, fremde Setzung und eigene Verantwortung.

Damit zusammenhängend: Nunmehr geht es bei diesem immer auch implizit um den Glauben und die Erlösungsfähigkeit, und in dem Maß, in dem es um die Erlösung des Einzelnen geht, bedeutet jedes Geschehen, das den spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Tier punktuell erschüttert oder aufhebt, für die betroffenen Menschen virtuell die Gefährdung und womöglich der Verlust des Seelenheils. Dass die metaphysische Grundlage und die Prinzip-Seite des Unterschieds nicht durch punktuelle Erschütterung zerstört werden kann, das gilt absolut, aber rettet im konkreten Zweifelsfall nicht vor der Hölle, sondern macht die Verdammnis, greift die Göttliche Gnade nicht, erst recht unentrinnbar. Die Gefahr für den Einzelnen oder für diejenigen, auf die seine Taten ausstrahlen, erhält in dem Maß eine neue Qualität, in dem sie eine eschatologische Dimension innehat. Die punktuelle Aufhebung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier projiziert sich so für den Einzelnen, wenn sie nicht geheilt wird bzw. heilsgeschichtlich begründet werden kann, bis in alle Ewigkeit – und die Heilung kann niemals unabhängig von Gottes Wille, geschweige denn gegen Ihn erfolgen. Der antike

³⁶ Das Einteilungsprinzip ist auch hier räumliche Demarkation.

Minotaurus war durch kluges Handeln (*ratio*) und Zusammenarbeit (Soziabilität) zerstörbar; der christliche Gehörnte, Vater aller Monster, ist im Diesseits nicht zerstörbar, wenn man an seine Existenz glaubt.

In Alltagssituationen wird der Mitmensch im Christentum wie in der klassischen Antike – und noch heute – an seiner physischen Erscheinung und seinem Verhalten als solcher erkannt bzw. eingeordnet. Bei der Begegnung am Kreuzweg in verlassener Gegend entscheidet das, was man sieht, hört und riecht. Aber je weniger es um Situatives und je mehr es um Grundsätzliches geht, je mehr um Wertungen als um punktuelles Handeln, desto weniger ist das Erscheinungsbild und desto mehr sind die Eigenschaften und Fähigkeiten entscheidend, die, geht man stillschweigend davon aus, dass sie vom Einen Gott aus und an den Wahren Glauben gekoppelt sind, nicht einfach von diesem getrennt werden können, was Tür und Tor nicht nur für die Frage öffnet, ob und inwiefern auch die Tiere eine (sterbliche oder unsterbliche) Seele haben, sondern auch die für die Frage, ob Kreaturen, die Sprache, Hände, Sinne, Organe, Empfindungen, Leidenschaften haben wie ein Christ, aber den „wahren Glauben“ nicht kennen oder nicht teilen, auch Menschen sind und nicht seelenbegabte, aber wie die Tiere dem Menschen unterstellte und ihm zur Nutzung (und gegebenenfalls zum Schlachten) überlassene Lebewesen – die Frage, die Shakespeares Shylock wie einen Spieß umdreht und gegen die ob des Perspektivenwechsels entsetzten Christen richtet.

Die naturwissenschaftliche Wende des 18. Jahrhunderts und die Säkularisierung, die das Alltagsdenken in den industrialisierten Ländern der Ersten Welt seitdem zunehmend erfasst hat, bis der Glaube den Status einer Option und einer Wahl, nicht einer Notwendigkeit und einer Pflicht hatte; die Toleranz als neuer Wert und – um bei wenigen Stichworten zu einer sehr komplexen Entwicklung zu bleiben – schließlich, aber nicht zuletzt, der langsame aber unaufhaltsame Siegesmarsch der spätmodernen Tierethik, sie haben die prozessuale und dynamische Seite der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier um immer wieder neue Komponenten und Aspekte bereichert. Aber erst die Evolutionstheorie hat der kulturellen Konstruktion eine wesentlich neue Qualität verliehen, indem sie nicht nur den gemeinsamen Nenner, sondern auch den spezifischen Unterschied zwischen dem Menschen und den Tieren erstmals klar auf biologischer Ebene angesiedelt hat.

In dem Maß, in dem man den Menschen rein auf biologischer Grundlage definieren kann, in diesem Maß kann sowohl der gemeinsame Nenner als auch der spezifische Unterschied zwischen dem Menschen und den Tieren auch allein auf biologischer Ebene bestimmt werden. Und wenn man den Menschen als Zwischenstation in einer Evolution ansieht, die weitergeht und womöglich Besseres hervorbringen könnte als den Menschen, dann entkoppeln sich wesentliche Spezifik und spezifischer Wert. Die traditionelle Definition des Unterschieds zwischen Mensch und Tier auf der Grundlage der

Fähigkeiten und Eigenschaften, die immer schon prozessualen und dynamischen Charakter hatte, wird nun von einer ebenso prozessualen und dynamischen biologischen Definition gedoppelt. Die Ansiedlung des spezifischen Unterschieds zwischen Mensch und Tier auf der Ebene der Kultur, der Eigenschaften und Fähigkeiten, sie wird dadurch nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Aber in dem Maß, in dem die Zuordnung zur menschlichen Spezies biologisch bzw. genetisch möglich ist und in dem Maß, in dem in dieses biologische bzw. genetische Proprium wissenschaftlich eingegriffen werden kann, ist die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier anhand spezifischer geistiger Eigenschaften und Fähigkeiten nur noch eine Option, und das Prinzip Mensch mit seinen Grundkomponenten Reflexionsfähigkeit, Vernunft, Soziabilität, Sprache, auch Glaube... verliert seinen Status, ja: es kann im Zweifelsfall irrelevant sein.

Hinzu kommt der Wandel des Setzungsaspekts, der besonders interessante und komplexe Komponenten aufweist. Die Definition des Menschen war in der Antike im Kern eine (kulturbasierte) Setzung des Menschen, ein Akt der Selbstermächtigung und Selbstaufwertung. Auch im christianisierten Europa war die Setzung bis zum Triumph der Evolutionstheorie eine Setzung des Einen Gottes und des Menschen. Mit der Durchsetzung des Evolutionsgedanken im Alltag verschwindet der Setzungscharakter. Das Mensch-Sein ist erstmals nicht unbedingt eine Setzung oder ein Auftrag, sondern ein sich ergeben habendes evolutionäres So-Sein, das aus der Perspektive der Zukunft zurückblickend womöglich eine Durchgangsstation gewesen sein wird. Damit ist die Setzung freilich nicht aus der kollektiven Vorstellungswelt verschwunden. Danach gefragt, was den Menschen als solchen ausmacht, antwortet das 19./20. Jahrhundert wie eh und je – und innbrünstiger denn je: das Selbstbewusstsein, die Vernunft, die Reflexionsfähigkeit, die Sprache. Aber der Gedanke hat sich eingeschlichen, dass der Einzelne auch unabhängig von alldem, einfach qua genetische Ausstattung als Mensch geboren wird und selbst dann Mensch ist, wenn er keine einzige der spezifischen Fähigkeiten des Menschen aufweist. Der Link zwischen Körper und Geist, zwischen den Eigenschaften und Fähigkeiten einerseits und dem Körper, Gehirn, Gang, Hand, Fuß, Daumen, Gaumen, er wird immer wichtiger, und der Schritt von der Setzung und vom Auftrag zum unentrinnbaren Sein-Müssen wird immer kleiner. Mensch sein zu müssen – nicht weil es mehr Wert ist als alles Andere und nicht, weil Gott es so gewollt hat, sondern einfach deshalb, weil man als dieses eine Glied in der evolutionären Kette geboren wurde – das wird das Faszinosum, aber auch der Albtraum der Spät- und Postmoderne.

Frankensteins Kreatur – der neue Mensch, der alles von Mitmenschen hat und gerade deshalb nicht Mensch sein kann – ist das vielleicht berühmteste Menetekel der Option, den Menschen nach Belieben biologisch und/oder durch Eigenschaften und Fähigkeiten zu bestimmen. *Hundeherz* des Arztes und Schriftstellers Mikhail Bulgakow reflektiert die doppelte Gefahr, die daraus hervorgeht, wenn man den Neuen Sozialistischen Menschen,

der doch durch Erneuerung der Gesellschaft, durch kollektive Setzung und Selbstauftrag entstehen sollte, auf der medizinisch-biologischen Überholspur zu erzeugen versucht. Der französische Existentialismus, der jede der Existenz vorangestellte Sinnbestimmung des Mensch-Seins kritisiert und der Wesensbestimmung die nackte Existenz und das Absurde entgegenhält, ist vor allem auch ein kulturgeschichtliches Kind seiner Zeit. Und die Vampire, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert die Literatur und die Filmkunst immer reicher bevölkern, erzählen unentwegt von der Lust und dem Fluch, als Mensch geboren zu werden, biologisch Mensch sein zu müssen und deshalb damit zurechtkommen zu müssen, dass Mensch-Sein wesentlich eine Setzung und ein Auftrag – aber nun wessen? – ist.

Während der westliche Mensch in der Spät- und Postmoderne mit seinem Mensch-Sein ringt, verweist er das Tier in immer genauer definierte, begrenzte und kontrollierte Räume, Zoos, Reservate, Naturschutzgebiete, Ökofarms – gerade so als seien dies die einzigen Schutz- und Rettungsmöglichkeiten für die Tiere und nicht die für den Menschen bequemste Möglichkeit, andere Spezies nicht auszurotten, ohne sich wesentlich einzuschränken. Die räumlich-physische Demarkation erreicht den Höhepunkt ihrer Effektivität und Effizienz in dem Zeitalter, in dem das Mensch-Sein nicht prozessualer und dynamischer sein könnte. Die Monster verschwinden aus der geographischen Landschaft und der Mensch bleibt langsam aber unaufhaltsam als „vielleicht das letzte Monster“ zurück, zeigt in *Notre-Dame de Paris* seine bemitleidenswerte Fratze, lacht in *Frankenstein Junior* über sich selbst und begründet in der Post-Postmoderne am Ende der *Twilight*-Saga ein neues menschlich-unmenschlich-tierisch-politisch korrektes Reich, in dem endlich wieder alle Gesetze gelten, auf die zu lang schon kein Verlass war – *purity*, Toleranz, Postkolonialismus und diplomatische statt militärische Wiederherstellung der Weltordnung.

Eine Schneise im Dickicht dieser sehr komplexen Entwicklung zu schlagen, zu zeigen und zu erkunden, wie der Unterschied zwischen Mensch und Tier durch Dispositive und Verfahren der Demarkation und Verschiebung gesetzt, etabliert, gestaltet und reflektiert wird, das wird im folgenden Teilprojekt angestrebt.

2. Wolf und Wer – Alterität des Eigenen und Zugehörigkeit des Fremden in der Fabel und im Bestiarium

Sind die reisenden Frauen bis zum fortgeschrittenen 18. Jahrhundert eine literarische und künstlerische Seltenheit, so sind die Tiere nicht nur im Lebensraum und in der kollektiven Vorstellungswelt, sondern auch im Mythos, in der Literatur und in den anderen Künsten allgegenwärtig. Schon allein aufgrund dieses rein quantitativen Umstands steht dieses zweite Teilprojekt unter ganz anderem Vorzeichen als das erste.

Auch dieses Vorhaben setzt an den Verbindungen und den Diskontinuitäten, den Suturen und den Rissen zwischen physisch-nonverbaler und sprachlicher Konstruktion und Reflexion an und soll, wie in der Einleitung erwähnt, zeigen, dass die Konstruktion des Unterschieds zwischen Mensch und Tier

- a) durch Dispositive und Verfahren der Demarkation (Konkret etwa: Begrenzung, Eingrenzung, Ausgrenzung; abstrakt etwa: Denomination, Definition, Normierung, Rubrizierung, Deskription) und
- b) durch Dispositive und Verfahren der Verschiebung (Konkret etwa: Subjekt- und Objekt-Verschiebung innerhalb eines begrenzt bleibenden Raums, Verschiebung und Überschreitung der Grenzen eines Raums; abstrakt etwa: Dynamisierung, Modifikation, Transgression) konstruiert und etabliert wird, wobei das Moment des Prozessualen und Dynamischen Konstituens des Unterschieds ist.

Die Konstruktion des Unterschieds zwischen Mensch und Tier wird anhand zweier aufgrund der Form begrenzbarer, wenn auch umfangreichen Korpora, die jeweils eine große langzeitliche Kontinuität aufweisen: Fabel und Bestiarien. Der Schwerpunkt liegt auf den jeweils sehr gut erschlossenen, aber bis heute noch nicht systematisch verglichenen französischen und italienischen Fabeln und Bestiarien,³⁷ die vor dem Hintergrund der wichtigsten antiken und mittellateinischen Werken und im Zusammenhang mit den Diskursentwicklung der Theologie und Philosophie einerseits und der Naturwissenschaften, allen voran der Zoologie und der Biologie,³⁸ andererseits betrachtet werden. Untersucht wird vor dem Hintergrund der oben formulierten Überlegungen der Zusammenhang von kulturellem Umgang, ästhetischer Darstellung und naturwissenschaftlichem Diskurs. Die Detailbetrachtung wird sich, nach breiter Sichtung und vergleichender Auswertung des Korpus, auf eine überschaubare Zahl von Tieren konzentrieren, wobei die Auswahlkriterien natürlich von der Sichtung wesentlich abhängig sein werden.

Fabel und Bestiarium sind nicht nur wegen ihrer langzeitlichen Präsenz, ihrer (in der Fabel freilich größeren) relativen gattungstypologischen und thematischen Homogenität und ihrer vor allem auf der Ebene der symbolischen Dimension schon verschiedentlich konstatierten thematischen Nähe sehr gute komplementäre Gegenstände für die erste Annäherung an diesen Problemkomplex, sondern auch aus den folgenden Gründen, an denen die zentralen Ausgangshypothesen des Projekts anknüpfen:

³⁷ Iberoromanische Werke – wichtig sind etwa Augusto Monterroso, Jorge Luís Borges und Julio Cortázar – werden vorerst punktuell zum Vergleich herangezogen.

³⁸ Grundlegend hierzu den Band „Biologie“ aus *Mathematik Naturwissenschaften in der Antike* (1999). Vgl. ferner *Antike Naturwissenschaft* (1990), *Aristotelische Biologie* (1997), Föllinger (2010), Kullmann (1998), *Philosophy and the Sciences* (2005).

Raum und Zeit spielen in der Fabel eine bis heute unbeachtete, aber wichtige Rolle. In der Fabel werden menschliche und animalische Eigenschaften und Fähigkeiten, ineinander gespiegelt, über das Personal und über sparsame Hinweise in Lebensräumen verortet, die nur scheinbar unspezifisch bleiben und an sich unwichtig sind, tatsächlich aber die Kopplung von Eigenschaft/Fähigkeit und Lebensraum inszenieren und die Entkopplung als Textstrategie nutzen. Die Zeit steht nicht einfach still oder ist unerheblich in der Fabel, sondern das „ewig“, weil prinzipiell „Menschliche“ wird in Momentaufnahmen eingefangen und reflektiert, die zeitenthoben wie das Prinzip und konkret wie die Umsetzung, überzeitlich wie der Anspruch und situativ wie die Einlösung sind.

Im Bestiarium wiederum sind einerseits der Lebensraum, die Verortung der Tiere und Beschreibung ihrer Lebensräume einerseits, und andererseits die Interaktion, die prozessuale und dynamische Seite sowohl der spezifischen Unterschiede als auch der Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier, wichtige Konstituenten. Ob in den Bestiarien des christlichen Mittelalters oder in der dekonstruktivistischen Enzyklopädie von Jorge Luis Borges, die Michel Foucault in *Les Mots et les choses* an den Ausgangspunkt seiner Überlegungen stellt – bei der Beschreibung und Klassifikation von Tieren spielen drei Aspekte die zentrale Rolle: räumliche Verortung (Lebensraum bzw. Lebensräume), Eigenschaften/Fähigkeiten und Verhalten. Die symbolische Funktion, die etwa in den Fabeln und in den christlichen Bestiarien sehr wichtig ist, besteht nicht darin, dass Tiere (etwa: der Löwe) als konkrete Erscheinungen auf geistige Eigenschaften des Menschen (etwa: auf Mut, Stärke und Stolz) verweisen, sondern die Tiere werden als konkrete Erscheinungen beschrieben, Lebewesen, die spezifische Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhaltensweisen aufweisen, die wiederum mit menschlichen Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhaltensweisen in Beziehung gesetzt werden, den Zusammenhang von äußerem Sein (Erscheinung, aber vor allem auch Handeln und Verhalten) und innerem Sein, von Phänomen und Wesen darstellend und reflektierend.

Die zentrale Frage ist in beiden Gattungen die nach geistigen und physischen Eigenschaften (Aggressivität, Altruismus, Hochmut, Körperbau und -wuchs...) und Fähigkeiten (geschickt reden, fliegen, schwimmen...) und ihrer Wertung. Um Menschentypen und Tierarten geht es natürlich, die Fabel übt immer wieder auch sehr konkrete Sittenkritik aus und die christlichen Bestiarien erklären Gottes Schöpfung mit dem Ziel, dem Menschen den richtigen Weg auf Erden zu weisen. Aber weder Fabel noch Bestiarium erschöpfen sich in diesen konkreten Aspekten, sondern beleuchten immer auch prinzipiell und jenseits des Punktuellen und Konkreten, aus der Perspektive des Prinzips und der Setzung die Frage nach den Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen einerseits und der Tiere andererseits.

Im Bestiarium steht bis zur Spätmoderne die Relation zwischen dem Physischen und dem Metaphysischen im Mittelpunkt. Die Erscheinungsformen der Tiere, ihre Lebensräume, ihr Verhalten, ihre Interaktion mit den Menschen und die vielfältigen Lehren, die aus ihrer Beobachtung und Beschreibung gezogen werden können, sie sind das langzeitliche Leitthema. Die Gattung weist eine hohe diskursive und epistemologische Polyvalenz auf und vollzieht mit, gestaltet mit und reflektiert den Wandel der naturkundlichen Vorstellungen und der Naturwissenschaften, des gebildeten Alltagswissens und der (moral-)philosophischen, theologischen und ästhetischen Diskurse.

Die Aufwertung des Physischen und insbesondere des Körpers als Träger und Sitz des Metaphysischen, die im 11./12. Jahrhundert ihren ersten Höhepunkt erreicht, das Aufkommen der empirischen Naturwissenschaften im 16./17. Jahrhundert, die langsame, aber unaufhaltsame Verbreitung der Absage an der Metaphysik bzw. der Abkehr von ihr als akzeptierter Grundhaltung der Gelehrten im 18. Jahrhundert und die Koexistenz unterschiedlicher, ja konträrer Positionen gegenüber der Metaphysik im 19./20. Jahrhundert, die Etablierung der Psychologie als Leitwissenschaft der Konstruktion individueller Identität und der Aufstieg der Biologie – und später der Genetik – zur Leitwissenschaft des Lebens: Als ästhetischer und naturkundlicher Ort des Andersartigen, als Ort des diskursiv eingebundenen Sprechens über das Andere und des anderen Sprechens hat das Bestiarium all die kulturgeschichtlichen Entwicklungen, die das Verständnis des Unterschieds zwischen Mensch und Tier wesentlich verändert haben, mit vollzogen und reflektiert. In der Spät- und Postmoderne, nach der endgültigen Spezialisierung des naturwissenschaftlichen Diskurses, hat die nunmehr rein literarische Gattung ihre naturwissenschaftliche Valenzfähigkeit verloren, aber nicht die psychologische, die, im Gegenteil, etwa in den Bestiarien Apollinaires, Cortázars und Buzzatis ins Zentrum gerückt wird. Die zugrundeliegenden Denk- und Diskursmuster, die literarische bzw. ästhetische Form und die Themen der Bestiarien ändern sich zwischen dem *Physiologus* und Borges' Enzyklopädie erheblich. Aber die Eckpunkte der Reflexion und Gestaltung bleiben *mutatis mutandis* Erscheinungsform, Lebensraum, Verhalten, Interaktion der Tiere und der Menschen und die vielfältigen Lehren bzw. Erkenntnisse, die aus ihrer Beobachtung und Darstellung gezogen werden können. Die langsame Entwicklung vom naturkundlichen, (moral-)philosophischen und theologischen Atlas der Lebewesen hin zum vergleichenden und das Spannungsfeld des Eigenen und des Fremden erkundenden Psychogramm des Menschlichen und Animalischen ist eine besonders faszinierende Phase der Gattungsgeschichte des Bestiariums.

In der Fabel spielen die naturkundliche und die naturwissenschaftliche Dimension einerseits und die theologische Dimension andererseits eine wesentlich geringere Rolle als im Bestiarium, und das Ziel – Sittenkritik und moralische Lehre – ist enger gefasst. Der

Unterschied zwischen Mensch und Tier wird in der Fabel nicht reflektiert, sondern die Gattung lebt seit den Anfängen von der doppelten Verortung der Gestalten im Animalischen und im Menschlichen – als uneigentlich Tiere, da wie Menschen handelnd und sprechend, und zugleich uneigentlich Menschen, da eben Tiere.

Diese Gestaltung hat einerseits immer wieder praktische, situative Vorteile gehabt – dass Fabeln in Tiergestalt von Schichten, Typen oder gar konkreten Menschen handeln, lässt sich bisweilen vermuten, aber in aller Regel kaum beweisen. Darüber hinaus hat die doppelte Uneigentlichkeitskonstruktion (uneigentlich Mensch / uneigentlich Tier) der Fabel aber auch die Konsequenz, dass sie den Aspekt der Eigenschaften, der Fähigkeiten und des Verhaltens vom Aspekt der naturgegebenen körperlichen Form trennt. In einer christlichen Gesellschaft, die den Menschen als das einzige *ad imaginem Dei* erschaffene Lebewesen betrachtet und deren Alltagsvorstellung dieser Ebenbildsetzung nicht die körperlose metaphysische ist, sondern das sichtbare Menschenbild Christi und Gottes, mit Haar, Gesicht, Bart, Körper und Gewand, hat die Separation von Erscheinungsform und Eigenschaften/Fähigkeiten/Verhalten zur Konsequenz, dass das Denkmuster „Menschsein ist gleich Gottes Setzung und Menschenverantwortung“ nicht automatisch greifen muss, da es nicht unmittelbar anwendbar ist. Zwischen theologischem Fundament und moralphilosophischer Reflexion entsteht so ein spezifisches Hiat, das nichts in Frage stellt oder ändert, ja kaum wahrnehmbar ist und wenn, dann jederzeit durch die Setzung „es geht eigentlich nicht um Tiere, sondern nur um Menschen“ vom gedanklichen Tisch gewischt werden kann (und zum Beispiel in der Forschung über die Fabel auch oft genug wird), aber der Vorstellung und dem Nachdenken Spielräume eröffnet, um Wertungsfragen zugleich entsprechend den waltenden Normen und Vorstellungen und haarscharf neben dem zentralen Punkt der religiösen Vorstellungswelt, der Kopplung von Erscheinungsform des *ad imaginem Dei* erschaffenen Menschen und menschlichen Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhalten zu beleuchten. So gesehen, verwundert es nicht, dass im französischen 17. Jahrhundert, einem Zeitalter, in dem die Reflexion über gesellschaftliche Normen, ihre Grundlage, ihre Geltungsbedingungen, ihre Umsetzung und ihre Durchbrechung zur zentralen Frage avanciert, die Tierfabel eine epochale Blütezeit erlebt. Die Tierfabel enthält ein Hiat zwischen Gottes Setzung und Menschenverantwortung, die es ermöglicht, Riss und Naht zwischen Prinzip und Tat, Anspruch und Einlösung, Setzung und Umsetzung im Zeichen der Alterität des Eigenen und Zugehörigkeit des Nichteigenen zu reflektieren, die eigenen sittliche Normen und Werte aus der Distanz der Alterität zu sehen und sie sich erneut, aus freiem Entschluss und als eigene Wahl zu eigen zu machen, nachdem man sie bewusst beleuchtet, reflektiert und beurteilt hat. Mit anderen Worten: Die Fabel hat den gerade für das französische 17. Jahrhundert großen Vorteil, normbegründend und zugleich genuin spielraumerzeugend

wirken zu können, bewusste und relativ freie Norm- und Umsetzungsreflexion zu ermöglichen, ohne ein zu großes Transgressionsrisiko zu bergen.

Die Tiere sind in der Fabel ebenso wenig wie im Bestiarium nur uneigentliche Masken oder Hüllen, hinter denen bzw. unter denen sich – vermutlich, aber unbeweisbar – eigentlich Menschliches und menschliches Eigentliches verbirgt, das *sub specie animalium* betrachtet und beleuchtet wird, sondern sie sind im Kern Assimilationsfiguren, in denen sich der gemeinsame Nenner und das jeweilige Proprium des Menschen und des Tiers verbinden, um die Grundlage des Menschlichen und der Lebewesen: die (vor allem sittlichen, kognitiven und sprachlichen) spezifischen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen im Vergleich zu den Tieren, ihre Konstruktion, Etablierung und Umsetzung zu reflektieren.

Symbole sind die Tiere in der Fabel nicht einfach nur in dem Sinn, dass ein gegebenes Tier für eine oder einige wenige gegebene Eigenschaft(en) steht, sondern vor allem auch in dem Sinn, dass sie als definierbare und eingrenzbare konkrete Erscheinungsformen auf komplexe, nicht auf einen Blick erfassbare, aber ebenso konkrete Phänomene verweisen. Der assertorische bzw. moralisierende Duktus kann überwiegen – und tut es bis zur Spätmoderne oft, Wahrheiten und Lehren übermittelnd. Aber der Kern bleibt bei aller belehrenden Exemplarität prozessual und dynamisch: So wie in den Bestiarien nicht nur das Aussehen, sondern vor allem auch das Verhalten der Tiere beschrieben und bewertet wird, so sind handelnde und sprechende Tiere das Personal der Fabel, und die Interaktion zwischen Mensch und Tier ist das allgegenwärtige Thema. Sowohl in der Fabel als auch im Bestiarium wird ein doppeltes Eigentliches – menschliche und animalische Eigenschaften und Fähigkeiten – mit einem doppelten Uneigentlichen – sprechenden und menschlich handelnden Tiere – kombiniert. Das Ergebnis sind Mensch-Tier-Konstellationen, die sich nicht auf eine einfache Trennung von Eigentlichem und Uneigentlichem reduzieren lassen, sondern die Konstruktion des Eigentlichen, des spezifisch Menschlichen, begründen und reflektieren.

Spätestens in der Spätmoderne nähern sich diese Konstellationen einander. Je mehr das Bestiarium seine naturwissenschaftliche Valenz verliert und als literarische, dem Fiktionalen nahe und dem Wissenschaftlichen ferne Gattung betrachtet wird, und je mehr sich der Schwerpunkt der Fabel von der Moral zur Psychologie verlagert, desto diffuser werden die diskursiven Grenzen zwischen den beiden Gattungen. Die Fabel verschwindet schließlich dem Titel nach von der Bildfläche und wird gleichsam vom Bestiarium assimiliert, das noch im 20. Jahrhundert etwa in der Malerei,³⁹ bei Apollinaire, Buzzati oder Borges surrealistische bzw. postmoderne Früchte trägt, wobei der Aspekt der

³⁹ Vgl. in jüngster Zeit etwa die Ausstellung *Pagine da un bestiario fantastico. Disegno italiano nel XX e XXI secolo*, Galleria Civica di Modena, Mai-Juli 2010.

räumlichen Verortung an Bedeutung verliert, während der Aspekt der Verkörperung mehr und mehr im Vordergrund steht. Die in engerem Sinn symbolische Dimension der im Bestiarium inszenierten Tiere wird erst im Zug dieser Entwicklung dominant, während die Assimilation Mensch-Tier zunehmend an Bedeutung verliert. Am Ende steht Bestiarium etwa beim barceloninisch-lissabonischen Unternehmen „Bestiario“ als Chiffre für einen virtuellen Vernetzungsraum, in dem sich nicht mehr Mensch und Tier, sondern das Gegebene, das Mögliche und das Vorstellbare verbinden mit dem Ziel der „creation of spaces for the collective creation of knowledge“ unter dem Motto „making the complex comprehensible“.⁴⁰

C. Ausblick

Die Überlegungen und bisherigen Ergebnisse des hier vorgestellten Projektverbunds lassen einen Forschungshorizont erkennen, der über die in dieser Projektbeschreibung vorgestellten konkreten Fragestellungen, Hypothesen und Thesen hinausgeht. In groben Umrissen hier zum Schluss, als Ausblick:

Michel Foucault sprach von den Epistemen der Ähnlichkeit, der Repräsentation und der Tiefe, und es hat sich inzwischen gezeigt, dass für seine – in Detailspekten freilich nicht zu Unrecht kritisierte – alternative Epocheneinteilung einiges spricht. Aber die Fokussierung von Raum und Zeit in Bezug auf die kulturelle Konstruktion von grundlegenden Kategorien wie Mensch und Tier, Mann und Frau lässt eine andere Möglichkeit erkennen.

Nehmen wir einmal an, dass das, was man gemeinhin „Realität“ – „die Welt“, „das was ist“ oder ähnlich nennen – im Denken und Handeln des sogenannten Abendlands seit der klassischen Antike aus drei Grundkomponenten besteht:

- Dem Gegebenen, d. h.: dem, was hier und jetzt wahrnehmbar bzw. als existierend bekannt ist,
- dem Möglichen, d. h.: dem, was zwar nicht hier und jetzt wahrnehmbar oder bekannt ist, aber an anderem Ort oder in anderer Zeit existieren kann bzw. existiert hat,⁴¹ und
- dem Vorstellbaren, d. h.: dem, was weder hier und jetzt wahrnehmbar oder bekannt ist noch entsprechend dem kollektiven Wissen- und Kenntnisstand an anderem Ort oder in anderer Zeit existieren kann bzw. existiert hat, sondern bis auf Beweis des Gegenteils nur in der Vorstellung existiert (hat).

⁴⁰ Vgl. <http://bestiario.org/> (27.11.2010).

⁴¹ Die Nichtunterscheidung zwischen dem zukünftig Möglichen und dem Gewesenen, dem in der Vergangenheit Möglichen, geschieht hier bewusst.

Nehmen wir dies einmal an, dann zeigen die hier vorgestellten Projekte, zusammenhängend betrachtet, voraussichtlich, dass das Gegebene, das Mögliche und das Vorstellbare bis spätestens zum 18./19. Jahrhundert primär räumlich (als konzentrisch angeordnete Gebiete, die vom Gegebenen zum Vorstellbaren immer weiter werden), im 19. Jahrhundert und bis etwa zur Zwischenkriegszeit primär zeitlich (als Fortschrittsbewegung vom heute Gegebenen über das morgen Mögliche hin zum übermorgen Gegebenen, das heute und morgen nur vorstellbar ist), und danach zunehmend raumzeitlich-relativistisch bestimmt werden. Die zwei Übergänge scheinen dabei von sehr unterschiedlicher zeitlicher Ausdehnung zu sein: Während die Dominanz des Räumlichen das Alltagsdenken ebenso wie die Gelehrsamkeit beherrscht und im Lauf eines sehr langen Zeitraums sehr allmählich abnimmt, betrifft das Primat des Zeitlichen das gebildete und wissenschaftliche Denken wesentlich stärker als das allgemeine Alltagsdenken und währt nicht einmal ein Jahrhundert, bevor es – mit dem Alltagsdenken wieder verschmelzend – den Übergang in die Dominanz des Raumzeitlich-Relativistischen vollzieht.

Die kulturellen Großepochen der griechisch-römischen Antike und des christlichen Westen Europas wären dann die sehr lange Zeit der Dominanz des Räumlichen, die Zeit von ca. Ende des 18. Jahrhunderts bis ca. zur Zwischenkriegszeit die kurze Übergangszeit der Dominanz des Zeitlichen und die nach dem Zweiten Weltkrieg endgültig ausbrechende Epoche die Zeit der Dominanz des Relativistisch-Raumzeitlichen, die wer weiß wie lang während wird. Die Übergangszeit – und genauer: das historistische und romantische 19. Jahrhundert – wäre der Zeitraum, in dem „das Mittelalter“ erfunden wurde, als Schatten des verzeitlichten Eigenen. Und der „spatial turn“ des ausgehenden 20. Jahrhunderts hätte nicht nur wissenschaftsgeschichtliche, sondern auch kulturgeschichtliche Wurzeln und würde mit Relokalisierung und erneuter Betonung der räumlichen Dimension auf den „historical turn“ des 18./19. Jahrhunderts und auf die Priorisierung der zeitlichen Dimension im 19./20. Jahrhundert reagieren...

Visionen, in groben Umrissen skizziert. Die Ausarbeitung und Weiterentwicklung wird zeigen, ob und welche Erkenntnisfrüchte sie tragen.

D. Literaturhinweise

Adickes (1991), Sandra: *The Social Quest. The Expanded Vision of Four Women Travelers in the Era of the French Revolution*. New York u.a.: Peter Lang.

Animali simbolici (2002): *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*. Maria Pia Ciccarese (Hg.), Bd. 1: *Agnello – gufo*, Bd. 2: *Leone – zanzara*, Bologna: EDB.

Antike Naturwissenschaft (1990): *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*. Klaus Döring/Georg Wöhrle (Hg.), Wiesbaden: Harrassowitz.

Aristotelische Biologie (1997): *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Wolfgang Kullmann/Sabine Föllinger (Hg.), Stuttgart: Steiner.

Aufbruch (1995): *Aufbruch und Abenteuer. Frauen-Reisen um die Welt ab 1785*. Lydia Potts (Hg.), Frankfurt a. M.: Fischer.

Aufgaben, Rollen und Räume (1989): *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*. Jochen Martin/Renate Zoepffel (Hg.), Böhlau: Freiburg-München. 2 Halbbände.

Baader (1988), Renate: *Das Frauenbild im modernen Frankreich: vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bassnett (2002), Susan: "Travel and Gender", in: *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Peter Hulme/Tim Youngs (Hg.), Cambridge: Cambridge University Press.

Behdad (1994), Ali: *Belated Travelers. Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*. Durham/London: Duke Univ. Press.

Bestiaires (1980): *Bestiaires du Moyen Age*. Gabriel Bianciotto (Hg.), Paris: Stock.

Bohls (1995), Elizabeth A.: *Women Travel Writers and the Language of Aesthetics, 1716–1818*. Cambridge: Cambridge University Press.

Calvino (1962), Italo: *Il Cavaliere inesistente*. Torino: Einaudi.

Charles-Roux (1988), Edmonde: *Un désir d'Orient: jeunesse d'Isabelle Eberhardt: 1877–1899*. Saint-Amand- Montrond: Impr. SEPC.

Clébert (1986), Jean-Paul: *Louise Colet ou la Muse*. Paris: Presses de la Renaissance.

Dobie (2001), Madeleine: *Foreign Bodies: Gender, Language, and Culture in French Orientalism*. Stanford: Stanford University Press.

Estelmann (2006), Frank: *Geheimnis und Suche. Ägypten im französischen Reisebericht von der Aufklärung bis zum Symbolismus*. Heidelberg: Winter.

Föllinger (1996), Sabine: *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr.*. Stuttgart: Steiner.

Föllinger (2010), Sabine (Hg.): *Was ist „Leben“?: Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben*. Stuttgart: Steiner.

Foster (1990), Shirley: *Across New Worlds: Nineteenth-Century Women Travellers and Their Writings*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Anthology of Women's Travel Writings (2000): *An Anthology of Women's Travel Writings*. Mills Foster (Hg.), Manchester/N.Y.: Manchester UP.

Foucault (1966), Michel: *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.

Frauenreisen in den Orient (1996): Deeken, Annette/Bösel, Monika: „An den süßen Wassern Asiens“. *Frauenreisen in den Orient*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Frömming (2006), Heiko: *Die Mensch-Tier-Beziehung. Theorie und Praxis tiergestützter Pädagogik*. Berlin: VDM-Verlag Dr. Müller.

Gasparin (1848), Valérie de: *Journal d'un voyage au Levant* (1848); Neuauflage: dies.: *Voyage au Levant, par l'auteur des Horizons prochains*. 2 Bde., Paris: Calmann Lévy, 1878.

Gender, Genre, and Identity (2004): *Gender, Genre, and Identity in Women's Travel Writing*. Kristi Siegel (Hg.), New York u.a.: Peter Lang.

Geschlechterdebatte (1996): *Geschlechterdebatte: eine Kritik*. Johanna Hopfner/Hans-Walter Leonhard (Hg.), Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Grabrucker (1985), Marianne: „Typisch Mädchen...“ *Prägung in den ersten drei Lebensjahren. Ein Tagebuch*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Grenzen des Menschseins (2006): *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen*. Justin Stagl/Wolfgang Reinhard (Hg.), Freiburg-München/Böhlau.

Grenzgängerinnen (1985): *Grenzgängerinnen: revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert; weibliche Wirklichkeit und männliche Phantasie*. Helga Grubitzsch (Hg.), Düsseldorf: Schwann.

Grzonka (1997), Claudia: *Weibliche Blicke auf den Mittleren Osten im 19. Jahrhundert. Die Erfahrung der Fremde und des Selbst bei Lucie Duff Gordon, Isabel Burton und Anne Blunt*. Trier: WVT.

Erzählter Raum (2001): *Erzählter Raum in den Literaturen der islamischen Welt*. Roxane Haag-Higuchi (Hg.), Wiesbaden: Harrassowitz.

Hahn (1991), Barbara: *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Harper (2001), Lila Marz: *Solitary Travelers: Nineteenth-Century Women's Travel Narratives and the Scientific Vocation*. Madison, N.J./London/Cranbury, N.J.: Fairleigh Dickinson UP / Associated UP.

Hodgson (2002), Barbara: *No Place for a Lady: Tales of Adventurous Women Travellers*. Berkeley: Ten Speed Press.

Hodgson (2003), Barbara: *Women Travelers: A Journal*. Vancouver: Greyson Books.

Hodgson (2005), Barbara: *Dreaming of East: Western Women And the Exotic Allure of the Orient*. Vancouver: Greyson Books.

Höfele (2001), Andreas: „Bestiarium Humanum: Lears Tierwelt“. *Zeitschrift für englische Philologie*. 118/3, 333–351.

Juilliard (1996), Colette: *Imaginaire et Orient. L'écriture du désir*. Paris: L'Harmattan.

Kord (1996), Susanne: *Sich einen Namen machen. Anonymität und weibliche Autorschaft 1700–1900*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Kullmann (1998), Wolfgang: *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. Stuttgart: Steiner.

Lawrence (1994), Karen R.: *Penelope Voyages: Women and Travel in the British Literary Tradition*. Ithaca/London: Cornell UP.

Le Huenen (2004), Roland: „Un hiver à Majorque ou portrait du voyageur en artiste“, in: *Genèses du roman: Balzac et Sand*. Lucienne Frappier Mazur (Hg.), Amsterdam: Rodopi, S. 219-231.

Le Huenen (2006), Roland: "Trauma et écriture dans le voyage romantique: George Sand et Flora Tristan", in: *Les récits de survivance*. Christiane Kègle/Richard Godin (Hg.), Québec: Presses de l'Université Laval.

Lefebvre (1974), Henri: *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Lowe (1991), Lisa: *Critical Terrains. French and British Orientalisms*. Ithaca/London: Cornell UP.

Mathematik Naturwissenschaften in der Antike (1999): *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*. Georg Wöhrle (Hg.), Stuttgart: Steiner.

Meier (2008), Frank: *Mensch und Tier im Mittelalter*. Ostfildern: Thorbecke.

Mensch und Tier in der Antike (2008): *Mensch und Tier in der Antike, Grenzziehung und Grenzüberschreitung*. Annetta Alexandridis u. a. (Hg.), Wiesbaden: Reichert Verlag.

Mercer (1999), Wendy S.: "Gender and Genre in Nineteenth-Century Travel Writing: Leonie d'Aunet and Xavier Marmier", in: *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*. Steve Clark (Hg.), London: Zed, S. 147–163.

Mills (1991), Sara: *Discourses of difference: an analysis of women's travel writing and colonialism*. London: Routledge.

Monicat (1995), Bénédicte: "Écritures du voyage et féminismes: Olympe Audouard ou le féminisme en question", in: *The French Review* 69/1, S. 24–36.

Monicat (1996), Bénédicte: *Itinéraires de l'écriture au féminin. Voyageuses du 19e siècle*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.

Moussa (1995), Sarga: *La relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811–1861)*. Paris: Klincksieck.

Philosophy and the Sciences (2005): *Philosophy And The Sciences in Antiquity*. R. W. Sharples (Hg.), Adlershot: Ashgate.

Planté (1989), Christine: *La petite soeur de Balzac. Essai sur la femme auteur*. Paris: Seuil.

Pollack (2009), Ulrike: *Die städtische Mensch-Tier-Beziehung. Ambivalenzen, Chancen und Risiken*. TU Berlin, Soziale Regeln 6.

Proprietà (1983): *Proprietà degli animali [Le]. Bestiario moralizzato di Gubbio / libellus de natura animalium*. Annamaria Carrega/Paola Navone (Hg.), Genova: Costa & Nolan.

Rajotte (1987), Pierre, avec la collaboration de Anne-Marie Carle et François Couture: *Le récit de voyage au XIXe siècle. Aux frontières du littéraire*. Montréal: Tryptique (insbes. Kapitel 6: "Les récits des voyageuses: écrire hors de la maison du père").

Reisen im Diskurs (1995): *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne. Tagungsakten des internationalen Symposiums zur Reiseliteratur*. Theo Harden/Anna Fuchs (Hg.), University College Dublin, Heidelberg: Universitätsverlag.

Robinson (1994), Jane: *Unsuitable for Ladies. An Anthology of Women Travellers*. Oxford: Oxford UP.

Rottloff (2007), Andrea: „*Stärker als Männer und tapferer als Ritter*“: *Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter*. Zabern.

Scheitler (1999), Irmgard: *Gattung und Geschlecht. Reisebeschreibungen deutscher Frauen 1780–1850*. Tübingen: Niemeyer.

Schulz (2007), Ilse: *Frauen und Pilgerinnen im Werk von Felix Fabri 1441-1502: Begegnungen im Abend- und im Morgenland*, Thorbecke

Smith (1992), Annette: “Madame Agénor de Gasparin ou les délices de la chair”, in: *Romantisme* 22/77, S. 47–54.

Smith (2001), Sidonie: *Moving Lives: Twentieth-Century Women’s Travel Writing*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Sozialistische Frauen in Frankreich (1980): “*Freiheit für die Frauen, Freiheit für das Volk*“: *Sozialistische Frauen in Frankreich, 1830-1848*. Helga Grubitzsch/Loretta Lagpacan (Hg.), Frankfurt a. M.: Syndicat.

Travel Writing (2001): Vita Fortunati u. a. (Hg.): *Travel Writing and the Female Imaginary*. Bologna: Patron.

Turner (2001), Katherine: *British Travel Writers in Europe, 1750-1800: Authorship, Gender, and National Identity*. Aldershot: Ashgate.

Ueckmann (2001), Natascha: *Frau und Orientalismus. Reisetexte französischsprachiger Autorinnen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, S. 27–78.

Wehinger (1986), Brunhilde, “Reisen und Schreiben. Weibliche Grenzüberschreitungen in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 1–2, S. 360–380.

With Women’s Eyes (1999): *With Women’s Eyes: Visitors to the New World, 1775–1918*. Marion Tinling (Hg.), Norman: University of Oklahoma Press.

Wolfzettel (1983), Friedrich: *Flora Tristan, Meine Reise nach Peru*. Übers. u. mit einer Einleitung versehen von Friedrich Wolfzettel. Frankfurt a. M.: Societätsverlag, Nachdruck: Frankfurt a. M.: Insel Verlag 2004.

Wolfzettel (1986), Friedrich: *Ce désir de vagabondage cosmopolite. Wege und Entwicklung des französischen Reiseberichts im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer.

Wolfzettel (2003), Friedrich: *Reiseberichte und mythische Struktur. Romanistische Aufsätze 1983–2003*. Stuttgart: Steiner.

Wyss (1989), Stephan: *AskeSe. Ein Essay zum Selbstverständnis des herrschenden Mannes. Zwei Bestiarien des heiligen Hieronymus von Lucas Cranach dem Älteren*. Fribourg/Brig: Exodus.