University of Bamberg Press

Capri 41 (2008,09) – Capri 50 (2016,05)

In:

Eickels, Klaus van; Eickels, Christine van (Hrsg.) (2024): Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte; Online-Edition. Bamberg: University of Bamberg Press.

Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Sammelwerkes: 10.20378/irb-94442

Datum der Veröffentlichung: 18.01.2024

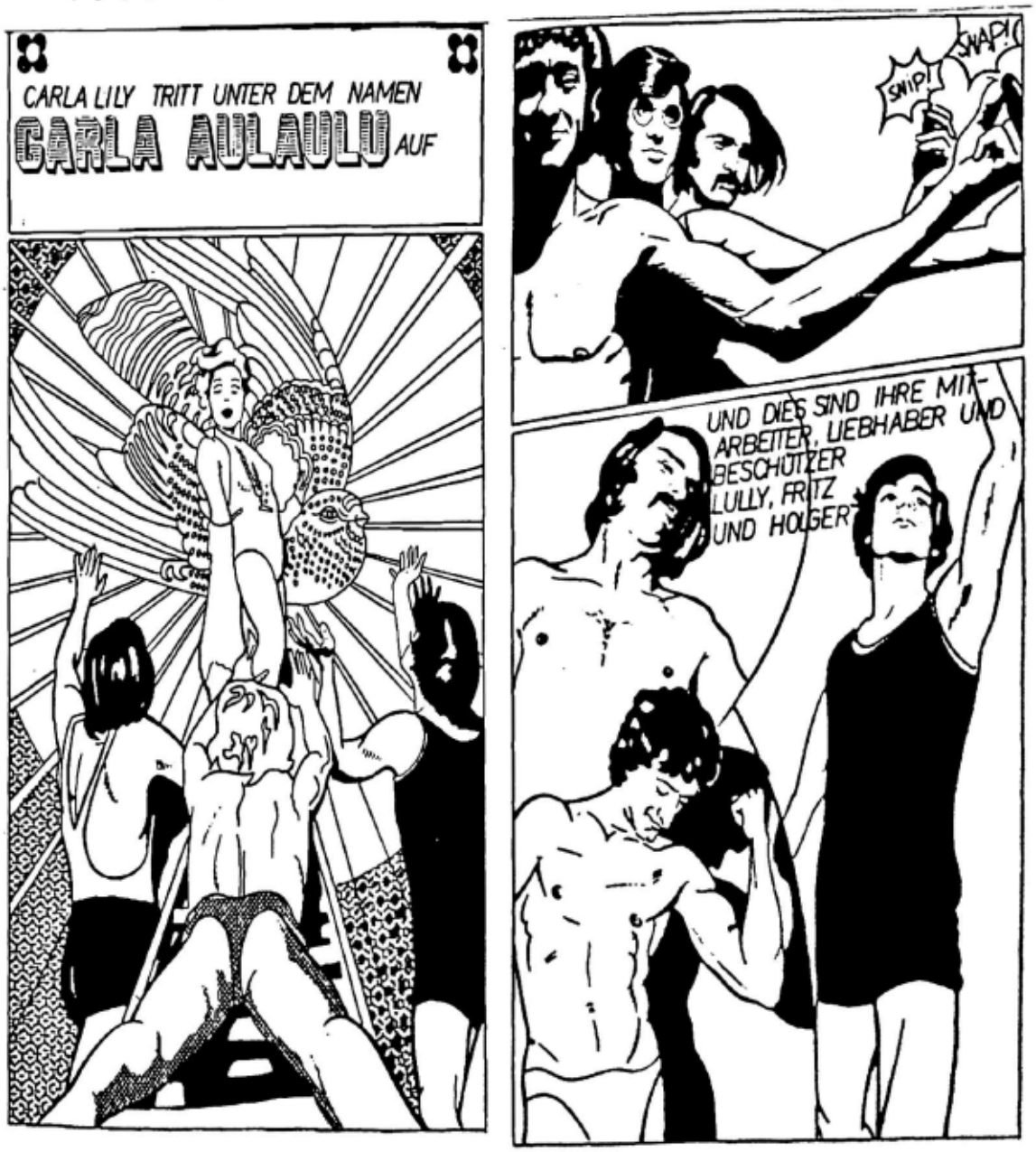
Rechtehinweis:
Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY.**

Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

CAPRI 41

REVUE DES URANIDES SUPÉRIEURS
ISSN 1431-8024 * SEPTEMBER 2008 *



IMPRESSUM

CAPRI – Zeitschrift für schwule Geschichte Nr. 41 wird herausgegeben vom Schwulen Museum Berlin, Mehringdamm 61, 10961 Berlin
www.schwulesmuseum.de

Redaktion: Manfred Herzer, Blücherstr. 61, 10961 Berlin – E-Mail: m-herzer@t-online.de

CAPRI-Internetversion: www.capricapri.eu

Das Titelblatt wurde unter Verwendung zweier aus dem Zusammenhang gerissener Abbildungen aus Meysenbugs GLAMOUR GIRL gestaltet. Es ist zugleich ein Gruß an Holger (der Dritte von links), der in diesem *Portrait of the Artist as a Young Man* von 1968 verewigt ist.

INHALT

M. Meyerfeld: Robert Anstey 5
H. Schroeder: Hermann Freiherr von Teschenberg 17
M. Herzer: Personalbibliografie Isidore Leo Pavia 28
N. Praetorius: Drei Romane von Essebac 31
J.-C. Féray: Ein Leser und sein Schicksal 35
M. Herzer: Schöne homosexuelle Männer 40
M. Herzer: Auf der Suche nach der kritischen Sexualwissenschaft 44



Der Leuchtturm in Dornbusch ist das Wahrzeichen von Hiddensee. (Bild pd)

Capri des Nordens

Ruhige Sommertage auf Hiddensee

Hiddensee: Für viele eine unbedeutende kleine Insel in der Ostsee, für die weit grössere Nachbarinsel Rügen ein willkommener «Wellenbrecher» an der Westküste, für Leute aus Stralsund Erholungsgebiet fürs Inselgefühl, für Gerhart Hauptmann das «Capri des Nordens». In der Literatur unseres frühen Jahrhunderts eine Insel der Tagträumer und Trinker, der Phantasten und Lebenskünstler.

Hiddensee ist nur mit dem Schiff zu erreichen, von Rügen und Stralsund her mit eifrig pendelnden Fährschiffen. Auf der autofreien Insel verkehren Pferdekutschen und Fahrräder; für den Arzt und für Warenlieferungen sind wenige Elektromobile zugelassen. Aber die Jungen dieser so grün-sauberen Insel haben alle ein Auto am Festland stehen – sie lassen sich vom modernen Leben nicht ausklammern. Hier aber ist das Pferd dienstbarer Geist. Ob es nun mit einem kleinen Gespann den eleganten Gast vom Landeplatz zum Hotel führt oder mit dem Planwagen voll Touristen die Insel durchkreuzt – es ist auf Wegen und Strassen Herr und Meister. Auf 1200 Einwohner kommen 250 Pferde. Paradiesische Zustände auf dem knapp besiedelten Gebiet, wo sich die Fremden in wenigen Hotels und in Ferienhäusern «verlieren». Rang und Namen treten in der Ruhe und Abgeschiedenheit in den Hintergrund. Die gefälligen Ferienhäuser, die sich mit einem Reetdach dem lokalen Stil anpassen mussten, gehören, so flüstern die Einheimischen, reichen Leuten vom Festland, von Hamburg vor allem, Ärzten und Anwälten oder so. Unterdessen, lang bevor es zu spät gewesen wäre, werden keine Baubewilligungen mehr erteilt. Der Traum vom Inselparadies Hiddensee soll den schon etablierten Fremden, Hotelgästen und Tagesausflüglern erhalten bleiben. Die Kutscher allerdings stehen dem Paradies nüchtern gegenüber: Nur etwa 120 Tage dauert hier die Saison, und praktisch alle Berufstätigen sind im Tourismus engagiert. In der restlichen Zeit – immerhin rund 8 Monate – arbeiten sie auf dem eigenen Hof und auf dem Festland als Kellner oder Hilfsarbeiter. Viele lassen sich als arbeitslos registrieren und beziehen den Winter über ein stattliches Geld. Folklore auf Staatskosten?

Sanddorn und Ginster

In Vitte, dem Hauptort der Insel, und in Kloster warten bei der Anlegestelle der Schiffe Kutschen und Fahrradverleih. Einige der Ankommenden gehen zu Fuss bald einmal zu «Kaffee und Kuchen» ins erste Gasthaus oder in den Sanddornladen. Neben den wilden Sanddornbüschen werden solche auf Plantagen kultiviert: ein herrlicher Anblick im September und Oktober, wann die Beeren orangefarben aus dem blassgrünen Blätterwerk leuchten. Die Produkte – von Sirup über Konfitüre bis zur Seife – gehen auf den Markt am Festland oder eben in die hiesigen Souvenirshops.

KEINE FORTS.

Bemerkenswert an dem im Folgenden nach mehr als hundert Jahren wieder abgedruckten Einakter *Robert Anstey* ist, dass hier erstmals die tragischen letzten Jahre Oscar Wildes als Vorwurf für einen Bühnentext Verwendung findet. Noch im gleichen Jahr 1912, als die Buchausgabe im Berliner Verlag von Bruno Cassirer erschien, kam es in Frankfurt am Main, in den Kammerspielen des Neuen Theaters, zur Aufführung. Am 16. Dezember war Premiere.[1] Weitere Aufführungen konnten bisher nicht ermittelt werden und haben wohl auch nicht stattgefunden.

Max Meyerfeld, der Autor, wurde 1875 in Gießen geboren. In seiner Heimatstadt, in Straßburg und in Berlin studierte er Neue Sprachen und promovierte 1898 mit einer Arbeit über den schottischen Dichter Burns zum Doktor der Philosophie. Seitdem lebte er in Berlin als freier Schriftsteller und Übersetzer sowie als Theater- und Literaturkritiker, dessen Essays in zahlreichen Zeitschriften und Zeitungen erschienen. Seit 1900 war er Berliner Theaterkorrespondent der *Neuen Zürcher Zeitung*. Nach 1933 durfte er wegen seiner jüdischen Herkunft in Nazi-Deutschland nicht publizieren und auch die Berlin-Berichte für die *NZZ* wurden seltener, bis sie 1938 ganz aufhörten. Zwei Jahre später, am 3. Oktober 1940 starb er laut der vom Bezirksamt Schöneberg ausgestellten Sterbeurkunde in der Bavariaklinik, Münchener Str. 49. Ungeklärt ist, ob es ein natürlicher Tod war oder Selbstmord angesichts des zunehmenden antijüdischen Terrors in der Reichshauptstadt. Über Meyerfelds Leben ist kaum etwas bekannt, über sein Geschlechtsleben erst recht nichts. Er blieb unverheiratet, und heute noch lebende Verwandte erinnern sich, dass Onkel Max als Mensch ohne Sexualität galt.

Robert Anstey war Meyerfelds einzige Arbeit für die Bühne. Mit der Wahl des Stoffs war er seiner Zeit voraus, sozusagen unzeitgemäß. Erst sieben Jahre später, 1919, erschien in Wien ein Stück im Druck, das seltsamerweise eine »Komödie« genannt wurde und den Prozess gegen Oscar Wilde einschließlich Gefängnis und Tod in Paris zum Thema hat. (Bruno Warden und Fritz Löhner: *Der König des Lebens (Oscar Wilde). Komödie in 5 Bildern.*) Nach der Erstaufführung im Wiener Komödienhaus 1919 wurde auch diese Komödie nicht wieder gespielt. Anders erging es dem 1925 in Potsdam gedruckten *Oscar Wilde: sein Drama* von Karl Sternheim. Weil Sternheim ein anerkannter Schriftsteller war, erlebte auch dieses eher schwache Stück nach der Premiere in Berlin mehrere Aufführungen in anderen Städten, und im Zuge der Sternheim-Wiederentdeckung im Westdeutschland der 1960er Jahre wurde auch sein *Oscar Wilde* einige Male inszeniert und sogar als Fernsehfilm gesendet. Ein internationaler Erfolg gelang aber erst 1934 dem Pariser Autor Maurice Rostand mit seinem Stück *Le Procès d'Oscar Wilde*. Es wurde nicht nur in Paris mit einigem Erfolg aufgeführt, es gab Übersetzungen in mehrere Sprachen, nach dem Krieg auch ins Deutsche (*Der Prozess Oscar Wilde*, Hamburg 1951). An Bühnen in der BRD wurde es öfter gespielt und gleichfalls fürs Fernsehen produziert. In der Englisch sprechenden Welt gab es erst spät, 1960, einen Kino-Spielfilm, *The Trials of Oscar Wilde* (deutsch: *Der Mann mit der grünen Nelke*), dem 1988 Ken Russells schräg-schrill-schwule Groteske *Salome's Last Dance* folgte. Zehn Jahre später wurde in London David Hares *The Judas Kiss* uraufgeführt, in dem es um die letzte Begegnung Wildes mit seiner großen Liebe Alfred Douglas in Neapel 1897 geht. Douglas ist in dieser Version der Geschichte der Verräter, der schuld ist an Wildes Unglück, weil er ihn von der rettenden Flucht ins Ausland abgehalten habe.

Den höchst poetischen Grundeinfall in *Robert Anstey* – Oscar Wilde hat seinen Tod am 30.11.1900 nur vorgetäuscht und lebt noch unerkannt weiter – konnte Meyerfeld in der zeitgenössischen Tagespresse finden. Demnach war Wilde 1905 in Amerika gesehen worden, im Stück: »auf dem Broadway in Newyork«.[2] Das Gespräch zwischen dem schwulen, nun aber als asketischer Katholik wieder auferstandenen Wilde alias Robert Anstey alias Pater Sebastiano

[1] Die *Frankfurter Zeitung* Nr. 349 vom 17.12.1912 brachte eine Premierebesprechung. Die Angaben zur Vita Meyerfelds sind dem Aufsatz von Horst Schroeder »The ›Two Early and Disastrous German Productions‹ of *The Duchess of Padua*« in der Londoner Zeitschrift *The Wildean* Nr 31, July 2007, S. 59 f. entnommen.

[2] »In Amerika [ist] das sonderbare Gerücht aufgetreten, daß Oskar Wilde noch am Leben sei. Diesem Gerücht gegenüber veröffentlicht Theodor Wolf im *Berliner Tageblatt* vom 24. Mai einen Artikel darüber ›wie Oskar Wilde starb‹« (Monatsbericht des WhK vom 1. Juni 1905, S. 17.

und einem vollkommen heterosexuellen Wilde-Sohn, der sich inzwischen Edwin Parker nennt, bildet den psychologischen Höhepunkt des Stücks. Anstey-Wilde hat die Begegnung mit dem Sohn in der Hoffnung gesucht, er könne bei ihm Verständnis und so etwas wie Vergebung für das erlangen, was die Kindheit des Sohnes überschattet hatte. Stattdessen gerät das Gespräch aber zu einer Art Abrechnung mit der väterlichen Vergangenheit. Der alte Freund Morton (offensichtlich Robert Ross) warnt ihn zwar, die Begegnung werde seine Sehnsucht nach Sohnesliebe nicht stillen, sondern anfachen und er werde erleben, dass der Sohn »nichts« von seinem Vater wissen wolle. Anstey-Wilde aber antwortet, er wäre dann immerhin um eine Gewissheit reicher und um eine nutzlose Illusion ärmer, und das sei es ihm wert. Es kommt tatsächlich so, wie Morton prophezeite, und die erhebliche rhetorische und pädagogische Anstrengung des Vaters bewirken zwar eine kleine Erschütterung und Irritation in den Ansichten des jungen Mannes, aber letztlich kann er die »absonderlichen Neigungen«, für die der Vater vor fünfzehn Jahren verurteilt worden ist, nicht verstehen, und schon gar nicht billigen. Wenigstens scheint er genauso fromm wie der Papa zu sein, wenn er über dessen Neigungen sagt: »Aber ich danke Gott, daß ich nicht so bin.« Eine reizvolle zusätzliche Spannung erhält dieser Dialog, weil beide Gesprächspartner bis zum Schluss die Fiktion aufrechterhalten, als spreche hier der beste Freund des Vaters und nicht dieser selbst mit dem Sohn. Der Sohn ahnt offenbar bald, mit wem er es zu tun hat, ist aber bereit, das seltsame Spiel mitzuspielen, weil es ihm auf diese Weise leichter fällt, seine Sicht der Dinge, seine Wahrheit, die zur väterlichen Wahrheit konträr liegt, diesem ins Gesicht zu sagen. Die Wahrheit des Vaters besteht in der Hoffnung, der Sohn könne das sein, was er selbst zu werden nicht vermochte: eine Art Gay-Liberation-Kämpfer gegen »die barbarischen Gesetze des Landes«, der aller Welt stolz verkündet, er ist der Sohn eines schwulen Märtyrers und er werde irgendwie Rache an einer »menschlichen Gesellschaft [...] von Heuchlern und Hohlköpfen« nehmen, die den Vater »gleich einem wilden Tier verfolgte [und] ihn ohn' Erbarmen in den Tod trieb«. Voraussetzung hierzu wäre allerdings, der Sohn würde begreifen, dass des Vaters »Neigungen einem Zwang seiner Natur entsprangen«. Die Wahrheit des Sohnes aber sieht ganz anders aus. Es ist die Angst, dass diese menschliche Gesellschaft oder genauer: die Londoner High Society, in der er gerade im Begriff war zu reüssieren, erfährt, wer sein Vater war. Er fürchtet, dass dann »die Menschen mit Fingern auf mich deuten: das ist Robert Ansteys Sohn«. Sein »Glück« wäre dann, so fürchtet er, »zertreten«. Eine Verständigung zwischen diesen unversöhnlichen Positionen ist nicht möglich, es gibt nur ein Agree-to-disagree. So bringt die Aussprache nicht die Versöhnung, sondern für den Vater Trauer über die verlorene Illusion und für den Sohn Erleichterung über die geglückte Abwehr der drohenden Zerstörung seines »Glücks«.

Die durchaus komische Seite am gewiss traurige Ende Wildes kommt in dem Stück nur indirekt zur Sprache: seine unsinnige Weigerung, zu diesem Zeitpunkt ins Ausland zu flüchten, als für jedermann absehbar war, dass der ungleiche Kampf, den Wilde gegen den Vater seines Geliebten und schließlich gegen die englische Strafjustiz führte, nur mit der Vernichtung dieses schwulen Ritters von der traurigen Gestalt enden konnte. Der rechtzeitige Gang ins Exil hätte zwar seine ritterliche Ehre gekränkt, hätte aber seine Ehre als Mensch und Künstler retten können. Bei Meyerfeld wird dieser Aspekt angedeutet, als der Sohn über seinen Vater sagt: »Er hat sein Schicksal selbst heraufbeschworen. Seine Leiden waren nicht unverdient«, und Pater Sebastiano als Märtyrer posierend antwortet: »Selbstverschuldetes Leid ist tragisch, unverdientes Leid nur traurig. Wissen Sie denn, was Ihr Vater gelitten hat?«

Diese Leiden waren insofern nicht völlig absurd, als sie in Berlin für Magnus Hirschfeld und seine Freunde einen Anlass boten, eine soziale Bewegung zur Schwulenemanzipation zu beginnen. »Der beklagenswerte englische Dichter Oskar Wilde«, »der unglückliche Poet« wird von Hirschfeld in eine schwule Ahnengalerie eingefügt, die »von Plato bis Platen« über Ludwig II. bis in die Gegenwart des Jahres 1896 reicht, als die Idee des Wissenschaftlich-humanitären Komitees in die Welt kam (Hirschfeld: Sappho und Sokrates, Leipzig 1896, S. 25). MH

Max Meyerfeld

Robert Anstey. Ein Akt

PERSONEN: DIE HERZOGIN VON EASTMORE / LADY MABEL CARRINGTON / HARRY MORTON / EDWIN PARKER / ERNESTO MARBELLI / PATER SEBASTIANO / COOPER, BUTLER / DIENER, GÄSTE, MASKEN.

ZEIT: GEGENWART. **ORT DER HANDLUNG:** LONDON.

Morning-room im Londoner Stadtpalais der Herzogin von Eastmore. Ein mäßig großer Raum im Queen Anne-Stil. Zwei ziemlich schmale, durch Halbbogen abgeschlossene Türen im Hintergrund, die von grünseidenen Vorhängen teilweise verdeckt sind, führen zu den Prunksälen. Eine kleinere Seitentür links vorn. Die Hinterwand wird in der Hauptsache von einer Mahagonianrichte ausgefüllt, auf der allerlei Getränke wie Claret cup, Limonade, Whisky und Siphonflaschen herumstehn; desgleichen Schüsseln mit Sandwiches. Die zierlichen Stühle, die um den Tisch in der Mitte und an den Wänden stehn, werden durch zwei mit großblumiger Cretonne bezogenen Sessel ergänzt. Reicher Blumenschmuck, von einem gewählten Geschmack angeordnet. Rechts neben de Kamin eine Porträtskizze von Robert Anstey. Sonst Jagd- und Sportbilder an den Wänden. In dieses behagliche, durchaus intime Zimmer ziehn sich die Herren zurück, um eine Zigarette zu rauchen. Damen lassen sich nur selten blicken und verschwinden wieder, sobald sie ihre Neugier befriedigt.

Im Palais findet ein Kostümfest statt. Ganz in der Ferne spielt ein Orchester zum Tanze auf; doch darf die Musik nie mit melodramatischer Aufdringlichkeit die Reden begleiten. Die meisten Herren tragen schwarzen oder bunten Domino über dem Frack; die Damen sind fast ausnahmelos in Phantasiekostümen erschienen. Einige wenige machen von dem Schutz der Maske Gebrauch.

Wenn der Vorhang aufgeht, springt eine Anzahl jüngerer Masken (Pierrots, Kolombinen, Ritter, Mönche, Hofdamen usw.) mit lautem Jubel aus dem Zimmer; der Tanz hat eben wieder begonnen. Harry Morton bleibt allein zurück. Er ist Mitte der Vierzig, kahlköpfig. Ansatz zum Embonpoint, wodurch die Erscheinung unenglisch wirkt. Die schadhaften Zähne sind von einem braunen Schnurrbart bedeckt. In seinem intelligenten Gesicht liegt die lachende Güte eines Silen, der das Bacchusknäblein betreut. Über dem Frack trägt er einen schwarzen Domino. Morton geht zum Buffet, mischt sich Weißwein mit Selterswasser und leert den Becher auf einen Zug. Dann zündet er eine Zigarette an und streckt sich bequem in einen Sessel. – Durch die Tür rechts Ernesto Marbelli, Anfang der Dreißig, elegant, schlank, südländisch schwarz. Er trägt über dem Frack einen altgoldenen Domino.

Marbelli *läßt sich erschöpft in einen Sessel fallen.* Oh, Mr. Morton, diese Fülle! Wie ist es nur zu erklären, daß in England immer mehr Menschen kommen, als eingeladen sind?

Morton. Das Prinzip der offnen Tür.

Marbelli. Im Anfang hat es mich überrascht, wie leicht man Eingang findet in englische Häuser. Meine Freunde haben mich manchmal zu Soupers geschleppt, ohne daß ich die Wirte gekannt hätte. Oder die Wirte mich. So eine Gesellschaft in London hat beinah einen abenteuerlichen Reiz. Die vornehmsten und die zweifelhaftesten Elemente bunt durcheinander gewürfelt.

Morton. Die zweifelhaften Elemente sind vielleicht das einzig Pittoreske, das wir noch in diesem grauen Lande aufzuweisen haben.

Marbelli. Sie vergessen, scheint mir, die englischen Frauen.

Edwin Parker gesellt sich zu ihnen. Er ist jung, hübsch, liebenswürdig, rasiert sich selbst und trägt den Scheitel auf der linken Seite. Er hat das mattblaue Kostüm eines Prince Charming an.

Edwin *bleibt erhitzt auf der Schwelle stehn. Er hat die letzten Worte mit angehört; sich reckend:* Ach ja, die englischen Frauen. Sagen Sie, Marbelli, haben Sie je so viele schöne Frauen gesehn wie heut abend?

Marbelli. Offen gestanden, nur in Bildergalerien. Vielleicht sollte die Schönheit mehr Ausnahme sein.

Morton. Hierzulande tritt eben die Schönheit sozusagen epidemisch auf.

Edwin *zu Morton:* Ich bin ja so selig. Lady Mabel hat versprochen, morgen früh im Park mit mir zu reiten.

Morton. Kind, du! Lady Marbel reitet jeden Morgen mit einem andern.

Edwin. Das verstehst du nicht, Harry. (*Altklug.*) Wer kleine Gunstbeweise der Frauen nicht zu schätzen weiß, wird nie die großen erlangen.

Morton *lächelnd*: Ist dieses aphoristische Gänseblümchen auf deinem eignen Beet gewachsen?

Marbelli *sarkastisch:* Sie sollten ein Buch schreiben, Mr. Parker: »Aus dem Liebesleben eines Zwanzigjährigen«. Zwölf Auflagen wären Ihnen sicher und ungezählte Triumphe.

Edwin. Und ein Dutzend Frauen ging mir in der Zeit verloren.

Morton. Das Leben ist recht lang, Edwin. Auch das Liebesleben.

Edwin. In der Liebe gewinnt man nicht wieder, was man einmal verloren hat.

Morton *in freundlich mahnendem Ton:* Nimm dich vor der Kleinen in Acht, Edwin.

Edwin *selbstbewußt:* Die Kleine mag sich vor mir in Acht nehmen.

Morton *schüttelt, von der Aussichtslosigkeit seiner Bemühungen überzeugt, den Kopf:* Sag einmal: wer ist eigentlich die maskierte Königin der Nacht, die dir auf Schritt und Tritt folgt?

Edwin *erstaunt:* Mir?

Morton. Ja, dir. Vorhin, als du mit der kleinen Carrington den ersten Walzer tanztest, ist es mir aufgefallen.

Edwin *harmlos:* Du siehst Dinge, die nicht sind. Gespenster im Ballsaal. Laß sie immerhin. Ich habe heute abend nur für eine Augen. Ihre Gegenwart berauscht mich. Ich trage ihren Duft an meinen Kleidern. Was scheren mich die andern?

Morton. Du scheinst mir hoffnungslos.

Edwin. Mir scheint es sehr hoffnungsvoll. – Auf in den Kampf! Bis nachher! *Er winkt ihnen mit der Hand zu und verschwindet schnell. Morton sieht ihm nicht ohne Bewunderung nach. Dann gleitet sein Blick, fast automatisch, hinüber zu dem Bild an der rechten Wand, und er seufzt tief auf.*

Marbelli. Ein verheißungsvoller junger Herr. Was treibt er eigentlich?

Morton *zögernd:* Er lebt.

Marbelli. Nicht das Schlechteste auf dieser Welt. Als ich ihn zuerst kennen lernte, hatte ich grenzenloses Mitleid mit ihm. Was muß er für eine Jugend gehabt haben!

Morton. Es ist ihm nie zum Bewußtsein gekommen. Er war achtzehn Jahre alt, als er von der Tragödie seines Vaters erfuhr.

Marbelli. Dann allerdings ... Aber ist es nicht schon an sich eine Tragödie, der Sohn eines berühmten Vaters zu sein?

Morton. Nicht, wenn man die nötige Unbefangenheit besitzt, glaube ich.

Marbelli. Und wie war es möglich, ihm seine Abstammung so lange zu verschweigen?

Morton. Robert Ansteys Sohn wuchs unter dem Namen Edwin Parker auf. Er kam nie auf den Gedanken, seinem Ursprung nachzuforschen. Wie sollte er auch? Ein dreijähriges Kind weiß vielleicht, wie es heißt, aber es weiß nicht, was das heißt. Ein neuer Name ist ihm eine geringere Sensation als ein neuer Kreisel. Der achtjährige Knabe hat es gar nicht erfahren, als sein Vater starb. Für ihn wie für seine Mutter war Robert Anstey tot von dem Tag an, wo sich der Kerker hinter ihm schloß.

Marbelli. Und wie nahm er es auf, als ihm das Geheimnis enthüllt wurde?

Morton. Er hörte es an wie eine abenteuerliche Geschichte. Wie einen Roman. Ohne irgendwie erschüttert zu sein. Er kannte ja den Helden nicht.

Marbelli. Seltsam – höchst seltsam. Der Einfluß der Mutter war wohl so stark, daß das Schicksal des Vaters keinen Eindruck auf den Sohn machte?

Morton. O nein. Mrs. Anstey war schon vor ihrem Mann, bald nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis, gestorben.

Marbelli. Das wußte ich nicht.

Morton. Edwin kam zu einem Onkel mütterlicherseits nach Kanada und ist dort in wilder Freiheit aufgewachsen.

Marbelli. Es muß doch ein merkwürdiges Gefühl für einen jungen Mann sein, wenn ab und zu die Nachricht in den Zeitungen auftaucht, Robert Anstey sei gar nicht gestorben. Zuletzt will man ihn doch in der Umgebung von Neapel gesehn haben. Wie erklären Sie diese phantastischen Auferstehungslegenden?

Morton *mit nervösem Lächeln:* Ich glaube an keinerlei Auferstehung. Aber ich finde alle Auferstehungsmärchen sehr anregend. Leider hatte Robert Anstey keine andere Wahl, als zu sterben.

Marbelli. Es ist beispiellos reizvoll, sich auszumalen, grade dieser Mensch habe seine künstlerische Renaissance erlebt.

Morton. Nein, er mußte sterben, um berühmt zu werden. Wie so viele vor ihm.

Marbelli. Hat man das heutzutage wirklich noch nötig?

Morton. Ich für meine Person finde jedenfalls den Preis zu hoch.

Marbelli. Sie schwärmen also nicht für die Unsterblichkeit?

Morton. Ich schwärme nicht für die Sterblichkeit. – Kömmen Sie, Marbelli, Sie werden sich Unannehmlichkeiten zuziehn, wenn Sie dem Feste so lange fern bleiben.

Sie legen die Zigaretten hin und gehen durch eine der beiden Türen im Hintergrund ab. – Unmittelbar darauf tritt durch die andere Tür ein Mönch herein. Ragende Gestalt, deren Wohlbeleibtheit durch die Kutte verdeckt wird. Er hat die Kapuze hochgeschlagen und trägt außerdem eine schwarzseidene Maske. Sobald er sich allein weiß, läßt er die Kapuze nach hinten gleiten. Sein volles, kastanienbraunes Haar, das nur an den Schläfen leicht angegraut ist, wird sichtbar. Fast instinktiv steuert er auf den Sessel zu, den eben noch Morton eingenommen. Er bindet vorsichtig die Maske los und wischt sich Stirn und Augen mit einem Taschentuch. Dann läßt er den Blick im Zimmer schweifen wie jemand, der alle Gegenstände gesehn, aber längst, längst vergessen hat. Plötzlich scheint ihm eine Erinnerung aufzusteigen. Er sucht mit einer gewissen Erwartung den Fleck an der Wand, wo das Bild von Robert Anstey hängt. Ein heftiges Zittern seiner Hände verrät die innere Erregung. Dann fährt er sich mit dem Rücken der rechten Hand mehrmals über die Augen, als ob sie ihn ein Phantom hätten schaun lassen. Er sieht wieder hin; nein, es war kein Trugbild. Ein erstickter Jubelschrei entfährt seinen Lippen; aber er beherrscht sich sofort wieder. Leise, fast verstohlen, geht er zur rechten Wand hinüber und bleibt geraume Zeit vor dem Bilde stehn, das er am liebsten streicheln möchte. So findet ihn Cooper, der Butler, ein Greis mit silbergrauem Haar – ein lebendiges Familienerbstück sozusagen –, der lautlos rechts eingetreten ist. Der Mönch bindet, als er des Alten ansichtig wird, rasch wieder die Maske vor und kehrt zu seinem Sessel zurück. Cooper stellt die leeren Gläser vom Tisch in der Mitte auf die Anrichte und fragt im gütigsten Ton: Erfrischung gefällig?

Sebastiano. Ja, bitte.

Der Butler füllt aus einer Kanne ein Glas Orangeade und bringt es dem Mönch. Dieser leert es hastig auf einen Zug. Wie jemand, der nicht gewöhnt ist, sich bedienen zu lassen, trägt Pater Sebastiano selbst das Glas zur Anrichte, was dem Butler, der von Jugend auf zu dienen gewohnt ist, einigermaßen befremdlich erscheint. Er ist jetzt damit beschäftigt, die kleineren Aschenbecher behutsam in eine größere Aschenschale umzugießen. – Lady Mabel Carrington kommt hereingestürmt. Sie trägt das rosafarbene Kostüm einer Gainsboroughschen Schäferin mit dem breiten, dunkelbebänderten Strohhut. Die jugendfrische Erscheinung hat etwas so aggressiv Energisches, daß man ihr die pastorale Vermummung nicht recht glaubt.

Mabel *hastig:* Cooper, haben Sie nicht Mr. Parker gesehn?

Cooper. Mylady, ich habe nicht die Ehre, den Herrn zu kennen.

Mabel. Blond – jung – Kostüm: Märchenprinz – hellblau. Er muß hier gewesen sein.

Cooper. Ich habe den jungen Herrn nicht gesehen, Mylady.

Mabel. Wo haben Sie denn Ihre Augen, Cooper? *Er fährt ruhig in seiner Tätigkeit fort und trägt dann die abgestandene Asche durch die kleine Seitentür links hinaus.*

Mabel *die inzwischen den schweigend verharrenden Mönch aufs Korn genommen hat; schelmisch:* Kann mir Bruder Lorenzo vielleicht zu meinem Romeo verhelfen?

Sebastiano *auf den Scherz eingehend:* Er »wußte wohl, dein Lieben sei zwar ein köstlich Wort, doch in den Sand geschrieben«.

Mabel. Wer bist du, undurchdringliches Gespenst?

Sebastiano. Ich such' »aufs neu des Mondes Dämmerschein«.

Mabel. Bald Bruder Lorenzo, bald der Geist von Hamlets Vater ... Was bist du nun – ein Franziskaner oder ein König?

Sebastiano *sich hoch aufrichtend:* Ich war ein König – König des Lebens.

Mabel. So helft mir, lieber Herr König, zu meinem Prinzen.

Sebastiano. Zu dem wird sich das Schäfermädchen selbst verhelfen.

Mabel. Darf ich mir auch in deiner Gegenwart, großmächtige Herr König, zu einer Zigarette verhelfen? *Sie setzt sich auf den Tisch, zieht ein schmales goldenes Etui hervor und zündet eine Zigarette an.*

Sebastiano. Ich habe nur gegen die Stillosigkeit etwas einzuwenden.

Mabel *ihm den Rauch zublasend, übermütig:* Also, Herr König, wie hieß dein Reich?

Sebastiano. Phantasia.

Mabel. Wo liegt das?

Sebastiano. Im Apollinischen.

Mabel. Wie hieß dein Gemahl?

Sebastiano. Marie – Marion – Marionette.

Mabel. War ihr glücklich verheiratet?

Sebastiano. Zum Glück fehlte uns die Sorge.

Mabel. Wie versteh' ich das?

Sebastiano. Wie du willst.

Mabel. Hattet ihr Kinder?

Sebastiano. Einen Sohn.

Mabel. Wie hieß er?

Sebastiano. Desideratus.

Mabel. Wer waren deine Untertanen?

Sebastiano. Böotier. Es gab einige Athener darunter – das waren die allerschlimmsten.

Mabel. Was tatest du, als du regiertest?

Sebastiano. Ich ging im goldenen Garten meines Schlosses Sanssouci spazieren, pflückte die schönsten Blumen und stellte sie in ewig frisches Wasser.

Mabel. Den ganzen Tag?

Sebastiano. Selbst bei Nacht, als ich schlief.

Mabel. War das nicht langweilig auf die Dauer?

Sebastiano. Die Langeweile lockte mich zum Unkraut. Da machte ich das Wüste zum Schönen und das Schöne zum Wüsten.

Mabel. Weiter tatest du nichts?

Sebastiano. Doch – ich führte Krieg.

Mabel. Gegen wen?

Sebastiano *mit diabolischem Lachen:* Gegen die herkömmliche Moral.

Mabel. Das ließen sich deine Untertanen ruhig gefallen?

Sebastiano. Ich ließ mir gefallen, was mich gelüstete, und wurde deshalb in die Verbannung geschickt.

Mabel. Kein Wunder, daß dich dein Volk fortgejagt hat! Heutzutage müssen selbst die Könige einen praktischen Beruf haben.

Sebastiano. Soll es gar keine Ausnahmen mehr in dieser nüchternen Welt geben dürfen?

Mabel. Doch – für die Jugend und die Schönheit.

Sebastiano. Kleine Schäferin, du hättest verdient, neben mir auf dem Throne zu sitzen. Dann wärst du mit mir in die Tiefe gerissen worden ...

Als Cooper von links mit der leeren Kristallschale eintritt, atmet Mabel, der dieses Frage- und Antwortspiel unheimlich zu werden beginnt, erleichtert auf. Sie springt schnell vom Tisch und wirft die Zigarette weg.

Mabel. Jetzt muß ich meinem praktischen Beruf nachgehn. – Wollen Sie mir noch immer nicht sagen, wer Sie sind?

Sebastiano. Frage nicht, sonst laß ich dich die Wahrheit hören.

Mabel. Ein Königreich für die Wahrheit!

Sebastiano. Ich bin – – mein eigner Schatten.

Nach dieser apokryphen Antwort gibt es Mabel auf, weiter zu forschen, und geht rechts ab.

Sebastiano. Cooper, wollen Sie mir einen Gefallen tun?

Cooper. Abergern, Mylord.

Sebastiano. Sie kennen doch Mr. Harry Morton?

Cooper. Ja, gewiß.

Sebastiano. Schicken Sie ihn, bitte, nachher einmal zu mir herein. Aber recht unauffällig. Ich weiß, Sie sind ein Meister in der Kunst diskreter Bestellungen.

Cooper *geschmeichelt:* Zu gütig Mylord. – Mylord kennt mich?

Sebastiano. Wer kennt den trefflichen Cooper nicht!

Cooper. Und ich kenne Mylord? Verzeihn, Mylord ...

Sebastiano *heiter:* Vor zwanzig Jahren hätte Cooper nicht zu fragen gewagt.

Cooper. Ja, ja, das Alter, Mylord. (*Gleich darauf wieder in seinen Fehler verfallend.*) Vor zwanzig Jahren hat Mylord mich gekannt?

Sebastiano *versunken:* Das waren Zeiten, Cooper – damals in Salisbury. (*Cooper horcht gespannt auf.*) Als der junge Herzog noch lebte. Wissen Sie noch: das Gartenfest, zu dem der Prinz von Wales erschien?

Cooper. *strahlend:* Ob ich noch weiß! Und wenn ich hundert Jahre als werden sollt ...

Sebastiano. Dann kam das sinnlose Geschehnis – als der junge Herzog tödlich verunglückte.

Cooper. *mit tränenerstickter Stimme:* Wir haben viel durchgemacht.

Sebastiano. Und doch, der rascheste Tod ist der glücklichste. Nur nicht langsam dahinsterben. Abbröckeln wie eine alte Mauer.

Cooper. *sich zutraulich nähernd:* Mylord war mit unserm jungen Herrn befreundet?

Sebastiano *sanft drohend:* Cooper, Cooper, nicht fragen!

Cooper. Ach, Mylord, was Ihnen Neugier scheint, ist vielleicht nur Anhänglichkeit. Je älter man wird, je mehr hängt man an seinen Erinnerungen. Und ich kann verschwiegen sein wie'n ganzer Kirchhof.

Sebastiano. Wer weiß, ob die Toten so verschwiegen sind! (*Er besinnt sich plötzlich und schüttelt, wie mit einem Ruck, den Gedanken ab, er könne oder wolle sich dem alten Diener anvertraun.*) Also, Cooper, Sie wollten sich nach Mr. Morton umsehn. Aber ohne daß es einer merkt. Tun Sie, bitte, Ihr Möglichstes, daß wir allein bleiben. Ich habe mit Mr. Morton etwas zu besprechen.

Cooper *ein wenig enttäuscht, daß ihm so dicht an der Schwelle die Tür gleichsam vor der Nase zugeschlagen wird, ist im Augenblick wieder ganz Ergebenheit:* Wie Mylord befiehlt. (*Rechts ab.*)

Sebastiano. Noch ist es Zeit. (*Er faßt nach dem Rosenkranz an seiner Seite. Der Gedanke durchzuckt ihn zu beten. Im nächsten Augenblick läßt er aber den Rosenkranz mutlos sinken.*) Nicht so. Nicht in dieser Stimmung. Will das alte Tier denn nie zur Ruhe kommen? Steigt es immer wieder an die Oberwelt? Still, unwürdiger Minierer! – Sei ruhig, wildes Herz. Wappne dich mit Demut ... Soll ich bleiben oder gehen? Ein Zeichen jetzt – wenn mir der Himmel ein Zeichen schickte ... (*Ganz schlicht und innig.*) Doch wie es kommt, es kommt zu Guten. (*Er greift abermals nach seinem Rosenkranz, läßt ihn mechanisch, läßt ihn mechanisch durch die Finger gleiten und versinkt allmählich in Andacht. Nach einiger Zeit kommt Edwin von rechts. Er sucht etwas, zuerst auf der Anrichte, dann auf dem Tisch. Da er es nicht finden kann, wendet er sich an den Mönch.*)

Edwin. Verzeihn Sie gütigst die Störung. Haben Sie vielleicht ein Zigarettenetui gesehn, das eine junge Dame hier hat liegen lassen?

Sebastiano *ohne aufzublicken:* Nein.

Edwin durch dieselbe Tür ab. Sebastiano verharrt in seiner Stellung.

Cooper *lautlos von links eintretend, erstaunt über denbefremdlichen Anblick:* Mylord ... Mr. Morton kommt gleich.

Sebastiano *noch versunken:* Danke, Cooper.

Cooper. Hab ich Mylord gestört? Es tut mir sehr leid.

Sebastiano *mit einer milden Heiterkeit, die Cooper nicht begreifen kann:* Sie sind – ein Engel, Cooper.

Cooper würde, dadurch ermutigt, zu neuen Vertraulichkeiten vorgehn, wenn nicht in diesem Augenblick Morton einträte. Er zieht sich daher schweigend zurück.

Morton. Sie haben mich zu sprechen gewünscht?

Sebastiano *mit stark aerikanischem Akzent, den er während des ersten Teils dieser Szene beibehält:* Mr. Morton?

Morton. Ja.

Sebastiano. Ich bin Mr. Dunbar aus Cleveland in Ohio.

Morton. Womit kann ich Ihnen dienen?

Sebastiano. Mr. Morton, man hat mir gesagt, Sie besäßen die ersten Skizzenbücher Robert Ansteys. Es liegt mir sehr viel daran, sie zu erwerben. Für unser Museum in Cleveland. Kein Preis wäre mir zu hoch.

Morton *über diese amerikanische Renommisterei lächelnd:* Ich bedaure, Ihnen mitteilen zu müssen, daß die Skizzenbücher nicht mehr in meinem Besitze sind.

Sebastiano. Wer ist der jetzige Besitzer?

Morton. Sie sind unverkäuflich.

Sebastiano *dringlicher:* Wer ist der jetzige Besitzer?

Morton. Robert Ansteys Sohn. Aber er denkt nicht daran, sie zu veräußern.

Sebastiano. Um keinen Preis?

Morton. Um keinen Preis der Welt. Sie sind fast das einzige, was ihm von seinem Vater geblieben ist. Es dürfte schwerlich jemand geben, dem diese künstlerischen Erstlinge mehr wert sind.

Sebastiano. Ich könnte mir schon jemand denken.

Morton *ungläubig:* Wen? – wenn ich fragen darf?

Sebastiano. Robert Anstey selber.

Morton *spöttisch:* Ich glaube kaum, daß der Verstorbene dafür noch Bedarf hat.

Sebastiano. Sind Sie sicher, daß er gestorben ist?

Morton. Sie könnten mit demselben Recht fragen: ob ich sicher sei, daß ich lebe?

Sebastiano. Nun – man will ihn doch im vorigen Jahr auf dem Broadway in Newyork gesehn haben.

Morton. Wo hat man ihn nicht gesehn!

Sebastiano. In London. (*Er steht auf, schleppt sich zu Morton hin und legt ihm die Hand auf die Schulter. Mit ganz veränderter Stimme)* Harry!

Morton wankt; seine Knie beben. Er tastet sich zum Tisch und bricht auf einem Sessel zusammen. Lange Pause.

Morton *nachdem er sich ein wenig beruhigt hat:* Das ist – gegen die Abrede. Wir haben ausgemacht –

Sebastiano. Was ich versprochen, werd' ich halten. Die Welt soll nie erfahren …

Morton. Irgendeiner unsrer früheren Freunde oder Cooper braucht jetzt hereinzukommen und du bist erkannt.

Sebastiano. Mein lieber Harry, man erkennt die Toten so leicht nicht wieder.

Morton. Willst du alles wieder aufführen? Willst du mich unglücklich machen? Was willst du hier?

Sebastiano. Edwin sehn – Edwin sprechen – Edwin einmal an meine Brust drücken. Verzeih die Sentimentalität.

Morton. Und was hast du davon?

Sebastiano. Es wird meine Sehnsucht stillen.

Morton. Im Gegenteil, es wird sie wecken.

Sebastiano. Vielleicht. Aber dann erlange ich etwas, was mir aller Glaube nicht geben kann – Gewißheit.

Morton. Robert, ich beschwöre dich: laß ab von deinem Vorhaben. Noch ist es Zeit.

Sebastiano. Wozu?

Morton. – dir und Edwin Enttäuschungen zu ersparen.

Sebastiano. Wenn du Enttäuschungen nennst, was einem Scheindasein den Zweck, einem Leben mit Larven das wahre Gesicht zu geben vermag.

Morton. Und gesetzt den Fall, Edwin wollte nichts von seinem Vater wissen … was dann?

Sebastiano. Dann – wär' ich wenigstens um eine Gewißheit reicher.

Morton. Und um eine Illusion ärmer.

Sebastiano. Illusionen sind dazu da, aufgestochen zu werden.

Morton. Du bist also fest entschlossen, Edwin zu sprechen?

Sebastiano *starr:* So fest entschlossen, wie ich zu dieser Reise war.

Morton. Jeder Widerstand ist zwecklos?

Sebastiano. Es wäre ein Sporn mehr.

Morton *resigniert:* Dann bleibt mir nichts anderes übrig, als Edwin schonend vorzubereiten.

Sebastiano. Laß das. Ich selbst werd' es ihm sagen. Ich hoffe, er ist der Sohn seines Vaters. Sein Vater hat einst einer Welt ins Auge gesehn – und der Sohn sollte seinem Vater nicht ins Auge sehn können! …

Morton. Armer Robert! Lieber Robert! Was mußt du von mir denken! Ich suche, dir deinen Plan auszureden, und finde nichts auf der Welt natürlicher. Mein ganzes Herz gehört dir. Ich habe noch nicht einmal gefragt, wie es dir geht, wie es dir in den fünfzehn Jahren ergangen ist.

Sebastiano *von der Herzlichkeit des Tones bewegt:* Fünfzehn Jahre! Sind es schon fünfzehn Jahre her? Ich habe das Gefühl für die Zeit verloren. Ein Tag gleicht zu sehr dem andern. Ich habe aufgehört, ein Sonderleben zu führen, ich bin ein Mitglied eines Ordens.

Morton *zaghaft:* Bist du glücklich?

Sebastiano. Ich bin stumm geworden … Siehst du, Harry: ich wäre ganz glücklich gewesen, so glücklich, wie ein Mensch hier überhaupt werden kann, wenn – wenn meine Vergangenheit mir nicht überallhin wie mein Schatten gefolgt wäre. Ob ich schlief oder wachte: sie war bei mir, um mich, in mir. Sie war die Rüstung meiner Seele, meine Hülle von Asbest. Unverbrennbar, unauslöschbar. Sie hat mich gehindert, ganz glücklich zu werden, und sie war doch die Ursache, daß ich nicht ganz unglücklich wurde. Kannst du das verstehn? Ich meine nicht die Zeit im Gefängnis. Sondern all das, was ich vorher gesehn und gestaltet, geträumt und geformt hatte. Das war mein Unglück, aber auch mein Glück. Ja, mein Glück: denn nur die Erinnerung an all das, was ich besessen und verloren, hat mich im Elend aufrecht erhalten. »Nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria«, sagt Dante – sagt einer, der selbst viel Ungemach erfahren hat. Ich möchte nicht unglücklich geworden sein, ohne glücklich gewesen gewesen zu sein. Es ist das einzige, was dem Unglück Farbe leiht. Meine Vergangenheit war Himmel und Hölle. Meine Zukunft – ohne Edwin – wäre das Nichts. Das könnte ich nicht ertragen.

Morton. Und die Gegenwart? Ist sie dir so unerträglich?

Sebastiano. Wenn der Prior nicht gewesen wäre, dieser feingebildete Mann – mein Geist wäre längst tot, wie mein Körper für die Welt

gestorben ist. Meiner Kunst freilich vermochte auch er nicht die Sprache wiederzugeben. Aber ihm danke ich, daß über meinem neuen Dasein noch ein letztes Abendrot des alten lag. Doch seitdem ihn seine Leiden ganz in Anspruch nehmen, – und das währt nun schon drei Jahre – mußte ich auf seine Gesellschaft mehr und mehr verzichten. Er bereitet sich auf den Himmel vor. Irdisches findet kaum noch Zugang zu seiner Tür. Ich bin jetzt so gut wie allein.

Morton. Und nicht einen Freund hast du unter den Brüdern …

Sebastiano. Die Brüder – Eitelkeit, Dummheit, Gemeinheit sind bei ihnen fast ebenso zu Hause wie in der großen Welt. Die Klosterbibliothek ist meine einzige Anregung. Da sitz' ich stundenlang, glaube, ein Buch zu lesen, und lese nur im Buche meiner Vergangenheit. Ich habe einen Greis verlassen, einen Vater, den ich vielleicht nicht wiederfinde, um einen Sohn zu suchen, der mich vielleicht nicht finden wird.

Morton. Und der Prior hat dir diese Reise gestattet?

Sebastiano. Du siehst es.

Morton. Und wie hast du von dieser Gesellschaft gehört? Wie bist du nach London gekommen? Wie bist du hier eingedrungen?

Sebastiano *mit einem Anflug von Blague:* Mein lieber Harry, nur in mäßigen Komödien verlangt man wenigstens lückenlose Motivierung. Laß es dir genügen: ich bin da. Ich stehe vor dir – ehedem Robert Anstey, ein vielgefeierter englischer Maler, jetzt Pater Sebastiano, ein Nichts. Du bist der einzige, der von meiner Existenz wußte – du sollst der einzige sein, der versteht, warum ich hierher gekommen bin.

Morton *lavierend:* Ich verstehe schon – aber ich weiß nicht, ob es ratsam, ob es nützlich war … Du sagst, du willst Gewißheit. Ist denn die Ungewißheit nicht manchmal der Gewißheit vorzuziehn? Die Phantasie der Wirklichkeit? Und welche Wirklichkeit könnte mit deiner Phantasie wetteifern?

Sebastiano. Guter Harry! Meine Phantasie reicht nur noch bis zur Wirklichkeit. Mein Herz ist meine Phantasie. Aber warum willst du durchaus die Vermutung in mir erwecken, das Wiedersehn mit meinem Sohne müßte unerquicklich verlaufen? Und wenn er mich verleugnen sollte, wie Petrus den Herrn verleugnet hat – kein Preis schiene mir für diese Begegnung zu hoch. Sprich mir von Edwin! Wie ist er? Was ist er?

Morton. Ein junger Mann …

Sebastiano *als ob er die Antwort überhört hätte:* Trägt er noch meinen Namen?

Morton. Er heißt jetzt Parker.

Sebastiano. Konnte er keinen klangvolleren Namen finden? Warum einen so gewöhnlichen? Gegen einen ererbten Namen ist man wehrlos; in der Wahl eines Namens kann man nicht vorsichtig genug sein. – Und was hat Edwin, deiner Ansicht nach, am ehesten von mir geerbt?

Morton. Ich könnte dir leichter sagen, was er nicht von dir geerbt hat. Er ist ja noch so jung, so entwicklungsfähig. Für die Künste scheint er nicht viel übrig zu haben. Die Malerei interessiert ihn nur so weit, als sie schöne junge Damen darstellt. Dafür reitet er sehr gut, spielt ausgezeichnet Cricket, hat in manchem Tennis-Tournier einen Preis gewonnen.

Sebastiano. Ich freue mich seiner Gesundheit … Es ist mir so fast lieber …

Durch die rechte Tür der Hinterwand tritt, in Begleitung eines älteren rumänischen Diplomaten, die Herzogin von Eastmore ein. Sie ist eine angehende Sechzigerin mit sehr vergeistigtem Gesichtsausdruck und einem herben Leidenszug; fast eine mater dolorosa der primitiven Malerei. Zu einer kostbaren schwarzen Paillettenrobe trägt sie als einzigen Schmuck eine Perlenkette.

Herzogin *zu ihrem Begleiter:* Voilà le portrait de Robert Anstey. (*sie erblickt die Anwesenden.*) Excusez-moi un moment. Ah, Mr. Morton. Ich habe Sie nicht gleich erkannt. Warum lassen Sie sich gar nicht im Tanzsaal sehn?

Morton. Verzeihn Sie gütigst – Pater Sebastiano hat mich hier festgehalten. Er hat mir so interessant erzählt – von meinem verstorbenen Freund Robert Anstey.

Sebastiano. Ich weiß nicht, ob Sie sich meiner noch erinnern?

Herzogin *gespannt aufhorchend:* Diese Stimme – ich habe sie doch schon gehört! …

Sebastiano *ihr rasch ins Wort fallend:* Ich habe die Frau Herzogin damals in der kleinen Kirche von Asnières gesehn, als ich die Messe für den großen Toten las.

Herzogin *ahnungslos:* Gott, wie lange ist das alles her!

Morton. Pater Sebastiano hält sich auf der Durchreise hier auf. Ich habe mir die Freiheit genommen, ihn mitzubringen. Es war sein sehnlicher Wunsch …

Herzogin. Oh, es bedarf keiner Entschuldigung. Wie gern würde ich mehr von Ihnen über Robert Anstey hören. Wollen Sie morgen zum Lunch kommen?

Sebastiano. Herzogin, mein Dampfer fährt mich leider morgen früh schon wieder nach Spanien zurück.

Herzogin. Schade! – Sie kannten Robert Anstey schon früher?

Sebastiano. Nur in seiner letzten Zeit. Er erfreute mich oft mit seinem Besuch. Wenn das Leben gar zu schwer auf ihm lastete, kam er zu mir, um die Segnungen der Religion zu empfangen.

Herzogin. Es ist gewiß ein trostloses Dasen gewesen.

Sebastiano. Vielleicht nicht ganz so schlimm, wie man denkt. Er hatte Freuden, die er vordem nicht kannte. Das Geheimnis des Leidens war ihm aufgegangen. Er ward der göttlichen Gnade teilhaftig. Nichts beseligte ihn so sehr, wie den Armen zu helfen. Seinen letzten Sou hätte er eher weggeschenkt, als den Anblick eines bettelnden Kindes ertragen.

Der Rumäne hat sich, nach eingehender Betrachtung des Bildes, geräuschlos entfernt.

Herzogin. Ich habe immer an sein edles Herz geglaubt. Ich habe ihn gegen eine Welt von Infamie und Prüderie verteidigt. Es war nicht leicht. In diesem Lande gehört fast persönlicher Mut dazu. In Frankreich wird man das kaum begreifen können. Ich ließ mich durch nichts in meiner Überzeugung erschüttern: ein großer Künstler kann kein schlechter Mensch sein.

Sebastiano. Die Welt schien eher geneigt, das Gegenteil anzunehmen.

Herzogin. Haben Sie schon das Bild in der Galerie gesehn, das Robert Anstey von meinem verstorbenen Sohn gemalt hat?

Sebastiano. Ich kenne es nur aus Abbildungen.

Herzogin. Mr. Morton sollte nicht versäumen, es Ihnen zu zeigen. (*Morton nickt.*) Aber den jungen Anstey haben Sie doch gesehn?

Sebastiano *sichtlich bestürzt:* N – nein. Ich fürchte, dem jungen Mann könnte bei so freudiger Gelegenheit die Erinnerung an seinen Vater unerwünscht sein.

Herzogin. Wo ist denn mein rumänischer Anstey-Schwärmer hingekommen? ... Ich war so vertieft. Es klang wie ein Echo der Vergangenheit ... Verehrter Pater, könnten wir nicht nachher, wenn sich der Schwarm verlaufen hat, zusammen plaudern?

Sebastiano. Nichts wäre mir willkommener, Herzogin.

Herzogin. Dann entschuldigen Sie mich jetzt. Ich muß zu meinen Gästen zurück. (*Ihm die Hand reichend.*) Bis später. Ich werde den Augenblick nicht erwarten können. Mr. Morton, Sie leisten uns selbstverständlich Gesellschaft.

Morton. Zu gütig, Herzogin.

Herzogin. Auf Wiedersehn.

Ab. Morton und Sebastiano starren ihr lange nach. Dann blicken sie sich an wie zwei Menschen, die einer Gefahr entronnen sind.

Sebastiano. Und nun, Harry, rufe mir, bitte, Edwin.

Morton. Bist du ihm noch nicht begegnet?

Sebastiano. Du vergißt, daß ich ihn nicht kenne. Sieht er mir so ähnlich, daß ich ihn im Gewühl herausfände?

Morton. Er gleicht seiner Mutter.

Sebastiano. Beneidenswerte Mutter! Das ist ihr Nachruhm! *Er versinkt in Gedanken. Morton ist eben im Begriff, das Zimmer zu verlassen, als Edwin, glühend vom Tanz, hereinkommt und, ohne der Anwesenden zu achten, ans Büffet eilt, um sich zu erfrischen.*

Morton. Edwin, mein Junge, komm mal einen Augenblick her. Ich möchte dich mit Pater Sebastiano bekannt machen. Er war der beste Freund deines Vaters.

Edwin schüttelt dem Pater herzlich die Hand. Sebastiano versucht, sich zu erheben, sinkt aber, als Edwin vor ihm steht, wieder auf seinen Stuhl zurück. Sein Blick hängt mit namenloser Liebe an dem Jungen, ohne daß die tiefe Gemütsbewegung sich äußerlich verriete.

Sebastiano. *stockend:* Das – das ist also Robert Ansteys Sohn. (*Pause.*) Das wellige Haar und die Augen hat er vom Vater. (*Zu Morton.*) Sonst gleicht er wohl seiner Mutter. Die Mutter hab ich nie gekannt.

Edwin *dem diese Musterung unangenehm zu werden beginnt, wendet sich zu Morton:* Hast du die ganze Zeit hier gesteckt? Und deshalb machst du einen Ball mit, um dich hier zu verkriechen?

Morton. Ich habe mit Pater Sebastiano alte Erinnerungen ausgetauscht.

Sebastiano. Sie haben wohl gar keine Erinnerung an Ihren teuren Vater?

Edwin. Keine direkte. Ich habe mich nach seinem Bilde später ein Bild von ihm zurechtgemacht.

Sebastiano. Wie alt waren Sie, als Ihr Vater starb?

Edwin. Mein Vater lebte die letzten Jahre seines Lebens nicht mehr bei uns. Er hatte sich von meiner Mutter getrennt. Deshalb war er für uns tot, lange bevor er wirklich starb.

Sebastiano *gereizt:* Robert Anstey mag für seine Familie gestorben sein, doch er lebt – für die Welt.

Edwin *mit verletzender Heftigkeit:* Aber sein Andenken ist nicht das, was in der Bibel ein Segen genannt wird.

Sebastiano. Sie sprechen bitter, junger Mann. Ich hatte das Glück, Ihren Vater in seiner letzten Zeit zu kennen. Ich war schon vorher ein glühender Bewunderer seiner Kunst. Ich lernte nun seine Persönlichkeit bewundern, und ich habe die üble Nachrede niemals sein Andenken begeifern lassen.

Edwin *förmlich:* Danke. – (*Abbrechend.*) Es tut mir leid, daß ich Sie schon verlassen muß. (*Halb zu Morton gewandt.*) Ich habe versprochen, die Quadrille mit Lady Mabel Carrington zu tanzen.

Sebastiano *sich vergessend:* Die Mutter stand zu meiner Zeit nicht im besten Ruf.

Edwin *verblüfft:* Wie! Sie sind schon früher in England gewesen?

Sebastiano. Ich habe in Cambridge studiert. – Wie wär' es, Mr. Morton, wenn Sie die Quadrille mit Lady Mabel tanzten! Entschuldigen Sie Mr. Parker bei ihr.

Edwin. Nein, wirklich – ich hab' es Lady Mabel versprochen.

Sebastiano. Die bleibt Ihnen. Ich aber gedenke, morgen früh England wieder zu verlassen.

Edwin *macht einen letzten Versuch, sich loszureißen:* Dann will ich es ihr sagen.

Morton. Das kann ich ebenso gut besorgen, Edwin. Ich werde mir Mühe geben, dich bei ihr auszustechen. (*Ab.*)

Sebastiano *bitter:* Ich fürchte, Sie werden auch mein Andenken nicht segnen, da ich Sie um eine Quadrille gebracht habe. Allerdings ein todeswürdiges Vergehn.

Edwin. Vielleicht ist für mich der Tanz, was für Sie das Gebet ist, Pater Sebastiano.

Sebastiano. Doch ich bin wirklich nicht hier, Ihnen etwas zu rauben. Eher das Gegenteil. Können Sie sich vorstellen, Mr. Parker, daß ein Mönch den ganzen weiten Weg von Spanien nach London gefahren ist, um Sie zu sehn? Können Sie sich das vorstellen?

Edwin. Nicht gut.

Sebastiano. Und doch ist es so. Ich habe den Augenblick mit Ungeduld herbeigesehnt, mit allen Fibern meines Herzens. Ich hätte auch eine Reise zum Südpol nicht gescheut.

Edwin *befangen:* Sie müssen meinen Vater sehr geliebt haben?

Sebastiano. Ich habe ihn so geliebt, daß ich noch seinen Sohn liebe.

Edwin. Einen Unbekannten?

Sebastiano *sotto voce:* Vielleicht sogar ein Phantom ...

Edwin. Ich möchte Ihnen nicht weh tun, Pater Sebastiano – aber ich muß Ihnen ein Geständnis machen: Liebe für meinen Vater dürfen Sie nicht von mir erwarten.

Sebastiano. Doch nur, weil Sie ihn nicht genügend gekannt haben. Weil Sie noch ein ganz kleines Kind waren, als – das Unglück über Ihre Familie hereinbrach.

Edwin. Wär' ich zehn Jahre älter gewesen, hätt' ich die ganze Zeit der Schande bewußt miterlebt, hätt' ich eine eigne Erinnerung an all das Furchtbare: ich würde heut meinen Vater hassen. So –– ich kann einen Fremden nicht hassen. Aber ich habe noch weniger Grund, ihn zu lieben. Mein Vater ist mir fremd. Ich spreche möglichst wenig über ihn.

Sebastiano. Und was hat Ihnen Ihr armer Vater getan, daß Sie –

Edwin. Was er mir getan hat! Was uns mein Vater getan hat! Erlassen Sie mir, bitte, die Antwort darauf!

Sebastiano *kopfschüttelnd:* Was hat Ihnen Ihr Vater getan?

Edwin. Wenn Sie das fragen, ehrwürdiger Vater – Sie zwingen mich ... Sie wissen wohl nicht, warum die englische Gesellschaft den Künstler Robert Anstey ausgestoßen hat, warum er zu Zwangsarbeit verurteilt worden ist?

Sebastiano. Das hat er nur sich selbst getan ... Was hat Ihnen Ihr Vater getan? Er hat Ihnen das Leben geschenkt und hat Sie gewiß so innig geliebt, wie nur je ein Vater sein Kind.

Edwin. Und diese »innige« Liebe hat ihn doch nicht davor bewahrt, seinen absonderlichen Neigungen zu frönen ...

Sebastiano *tief verwundet:* Sie sprechen wie der typische junge Mann in England. Sind Sie wirklich Robert Ansteys Sohn?

Edwin. Je weniger ich es bin, um so besser vielleicht.

Sebastiano. Seinen Namen haben Sie ja auch verleugnet –

Edwin. Sie irren, Pater Sebastiano. Ich rühme mich meiner Abkunft nicht, aber ich leugne sie auch nicht. Ich konnte nicht mit diesem gebrandmarkten Namen zeitlebens durch die Welt laufen. Meine Mutter hielt es daher für opportun, einen möglichst unauffälligen statt dessen anzunehmen.

Sebastiano. Die kluge Mutter! Das Andenken des Vaters konnte nicht radikal genug getilgt werden.

Edwin. Kein Wort gegen meine Mutter, bitte. Ihr Andenken ist mir heilig. Selbst Ihnen würde ich nicht gestatten, ein hartes Wort gegen meine Mutter zu äußern.

Sebastiano. Gewiß, Ihre Mutter war eine verehrungswürdige Frau. Sie hat viel gelitten. Schon deshalb. Aber ist Ihnen nie der Gedanke aufgestiegen, daß Ihr Vater mehr gelitten hat – als irgend ein Sterblicher? Sollte Sie das Übermaß dieser Leiden in Ihrem Urteil über Ihren Vater vielleicht nicht milder stimmen?

Edwin. Er hat sein Schicksal selbst heraufbeschworen. Seine Leiden waren nicht unverdient, während meine Mutter –

Sebastiano. Selbstverschuldetes Leid ist tragisch, unverdientes Leid nur traurig. Wissen Sie denn, was Ihr Vater gelitten hat? (*Als Edwin ihm ins Wort fallen will.*) Sie wissen es nicht. Sie können es nicht wissen. Sonst könnten Sie nicht so schroff, so lieblos über ihn urteilen. Alles, was man Ihnen erzählt haben mag, kann nie der Wirklichkeit gleichkommen. Und wenn er das Schlimmste verbrochen hätte, er hat hundertmal dafür gebüßt. Hat man Ihnen auch gesagt, welche Rache die menschliche Gesellschaft, diese Horde von Heuchlern und Hohlköpfen, an ihm nahm? Wie sie ihn außer Landes jagte? Wie sie ihn gleich einem wilden Tier verfolgte? Wie sie sich an seinem Jammer weidete? Wie sie seine Kunst vom Erdboden zu vertilgen, wie sie ihn lebendig zu begraben suchte? Wie sie die Schwingen seiner Seele brach? Wie sie ihn ohn' Erbarmen in den Tod trieb? Hat man Ihnen das alles gesagt? Selbst wenn Sie nicht daran glauben könnten, daß seine Neigungen einem Zwang seiner Natur entsprangen – – wenn Sie nur überlegen, ob die Größe seiner Schuld in irgendeinem Verhältnis stand zu der Größe seiner Leiden – regt sich dann noch immer nicht die Stimme des Mitleids in Ihnen? Edwin Anstey, Sie taten recht daran, sich einen andern Namen beizulegen.

Edwin wendet sich tiefbewegt ab. Lange Pause.

Edwin *gerührt:* Ich bin stolz darauf, daß mein Vater einen solchen Freund gefunden hat. (*Sebastiano macht eine abwehrende Geste.*) Nein, nein, ich unterschätze das nicht. Wie wenig Menschen wird das zuteil!

Sebastiano. Wäre es nicht das natürlichste, er hätte diesen Freund in seinem einzigen Kinde gefunden? ... Stellen Sie sich vor, Ihr Vater träte jetzt vor Sie hin – würden Sie noch mit solcher Bitterkeit und Verbitterung sprechen? Würden Sie noch immer denken: das ist der Mann, der meine Mutter in namenloses Unglück gestürzt hat? Oder würden Sie in ihm den Mann sehn, der selbst namenloses Unglück durchgemacht hat?

Edwin *ohne Besinnen:* Ich glaube: beides.

Sebastiano *mit wehmütigem Lächeln:* Also doch ein kleiner Fortschritt. Könnten Sie sich das vorstellen: Ihr Vater träte jetzt, nach fünfzehn Jahren, vor Sie hin und bettelte um Ihre Liebe? ...

Edwin. Sie sind ein Dichter, Pater Sebastiano: Sie schwelgen in imaginären Situationen.

Sebastiano. Wer weiß! Imaginäre Situationen haben häufig eine höhere Wirklichkeit als reale. Stellen Sie sich vor: Ihr Vater sei gar nicht gestorben. Das ist nicht so unmöglich und nicht so unerhört. Er wäre nicht der einzige Zeitgenosse, an dessen Tod man nicht glauben wollte. Denkbar wär' es immerhin, daß Ihr Vater den Entschluß gefaßt hätte, sich in der Einsamkeit zu vergraben, aber nicht begraben zu lassen, für die Welt tot zu sein – aber zu leben. Der Welt lag nicht das mindeste mehr an ihm. Warum sollte er ihr nicht den Gefallen tun, wenn er durch dies kleine Opfer ein gefriedetes Dasein kaufen konnte? Keiner kümmerte sich mehr so viel um den Lebenden. Seine Frau war vor ihm gestorben. Seine Angehörigen hatte der Kummer, seine Freunde ... der Skandal getötet. Wer blieb ihm denn noch? Sein Kind. Ein unmündiges Knäblein, das man ihm entrissen, das ihm die barbarischen Gesetze des Landes abgesprochen hatten und das in der Obhut mütterlicher Verwandten wohlgeborgen war. Keiner hatte ein Interesse an seinem Leben oder an seinem Tode. Das Kind vielleicht am allerwenigsten. Sie stimmen mir zu?

Edwin *kurz und bündig:* Ja.

Sebastiano. Wie gesagt, es wäre immerhin denkbar.

Edwin *forschend:* Auch ausführbar?

Sebastiano. Das Leben kann alles – sogar sterben. Eine kinderleichte Komödie. Erster Akt: Robert Anstey stirbt für die Welt. Zweiter Akt: die Welt stirbt für Robert Anstey. Der Totgesagte – ein müder, matter Mann – tritt in ein spanisches Kloster ein, richtet alle seine Gedanken auf das Jenseits. Die irdische Welt verblaßt, entschwindet allmählich seinem Blick, versinkt. Will er glücklich werden, so braucht er nur eines: zu vergessen. Und er vergißt mit der Zeit. Vergißt, was er getan und gelitten, was er gesündigt und was man an ihm gesündigt hat. Vergißt seine Eitelkeit und seinen Ehrgeiz. Vergißt selbst seine Kunst, denn was er zu sagen hatte, hat er gesagt. Die Welt ist für ihn tot, wie er für die Welt tot ist. – Nach einigen Jahren erinnert sich die liebe, lustige Welt an den Künstler und bereitet ihm eine glorreiche Auferstehung. Er erlebt seinen eigenen Nachruhm. Doch selbst das vermag den Künstler in ihm nicht zu wiederzuerwecken. Der ist wirklich tot – für alle Zeiten. Die posthume Anerkennung entlockt ihm nur ein Lächeln. Was soll ihm noch das Lob der Lebenden? Zu spät. Er lächelt. Und so könnte er friedlich dahingehn, wenn eines Tages nicht ein spannendes Moment in sein Leben käme. Er besinnt sich auf seinen Sohn. Wie alt mag er jetzt sein? Wie mag er aussehn? Was mag aus ihm geworden sein? Lebt er noch? Ja, er lebt, die innere Stimme sagt es ihm. Sie kann nicht trügen. Sie steht des Morgens mit ihm auf, sie legt sich bei Nacht mit ihm zur Ruhe. Sie folgt ihm auf seinen einsamen Spaziergängen im Klostergarten. Sie folgt ihm in die Kapelle, wenn er zum Gebet niederkniet. Jahrelang kämpft er gegen die Sehnsucht an. Wie einen Verbrecher weist er den Wahn ab. Warum soll er den Fuß hinaussetzen in die rauhe Welt und sich an ihren Dornen ritzen? Kann er nicht glücklich sein im Besitz eines ungekannten Gutes? Alle Vernunftgründe, die ihn halten möchten, werden von der Sehnsucht hinweggeblasen wie ein Blatt vom Sturm. Die Sehnsucht nach einem Menschen – wie ein Nadelstich fängt sie an, wie Blutvergiftung hört sie auf. Die Sehnsucht nach einem Menschen ... Die Sehnsucht nach einem Kinde ... Es gibt keine Rettung als – – Er muß Edwin sehn ...

Edwin *weicht vor ihm zurück; ein Schauder packt ihn:* Pater Sebastiano!

Sebastiano *schnell gefaßt und ohne dem Gefühl zu erliegen:* Eh' er aufbrach, glaubte er: wer wahrhaft Liebe begehrt, der müsse sie finden. Das trieb ihn hinaus – hoffnungsfroh, glückgeschwellt. Aber bald fing der Wurm des Zweifels zu wühlen an. Er raunte ihm ins Ohr: warum eine häßliche Wirklichkeit für einen schönen Wahn eintauschen wollen? ... Und er hat recht – hundertmal recht. Die Liebe, um die niemand weiß, ist am Ende die höchste. Lieben heißt vielleicht: unglücklich lieben. Und darum – – – Mr. Parker, ich habe mich sehr gefreut, Ihre Bekanntschaft zu machen.

Edwin. Ich danke Ihnen, lieber Pater Sebastiano, für die wundervolle Freundschaft, die Sie meinem Vater so selbstlos bewahrt haben. Ich danke Ihnen von ganzem Herzen für dies Gespräch, das mir unvergeßlich bleiben wird. Doch eh' ich von Ihnen Abschied nehme, will ich Ihnen frank und frei die Antwort geben auf die Frage, die Sie vorhin an mich gerichtet haben. Wenn mein Vater heut vor mich hinträte, würde ich zu ihm sagen: fünfzehn Jahre war ich für dich nicht vorhanden. Oder wenn ich es war, hast du es mich nicht wissen lassen. Fünfzehn Jahre hab' ich an meinen Vater kaum gedacht. Und wenn ich an ihn dachte, hab' ich an einen Toten gedacht. Was würdest du gewinnen, wenn du jetzt Anspruch auf mich erheben wolltest? Ich kann dir nicht viel geben. Ich habe kein Verständnis dafür, weswegen du gestraft worden bist. Ich habe auch kein Verständnis dafür, daß du deswegen unmenschlich leiden mußtest. Aber ich danke Gott, daß ich nicht so bin. Wenn du mich wirklich wahrhaft liebst, beweise es mir – beweise es dadurch, daß du meine Kreise nicht störst. Nimm mir nicht, was ich mir erworben habe, was mir die Zukunft noch bietet. Warum willst du die Vergangenheit wieder aufrühren? Willst du, daß die Menschen mit Fingern auf mich deuten: das ist Robert Ansteys Sohn? (*Sebastiano beschattet schweigend die Augen.*) Bis jetzt war ich dir gram, weil ich dich nur mit den Augen der Welt sah. Ich kannte dich nicht. Jetzt kenn' ich dich – jetzt weiß ich: du wirst mich nicht unglücklich machen. Du kannst mein Glück nicht zertreten wollen. Das kann nicht deine Absicht sein. Im Verzichten wird sich deine väterliche Liebe zeigen. Geh, und ich werde dein Andenken segnen. – So spräch' ich zu meinem Vater, Pater Sebastiano. Leben Sie wohl! (*Ab.*)

Pater Sebastiano hat sich kerzengrade aufgerichtet. Kein Muskel seines Gesichts verrät durch das leiseste Zucken die Bewegung seines Gemüts. Sein Blick ist ins Weite gerichtet. Erst als Edwin das Zimmer verlassen hat, wendet er den Kopf nach der Tür, durch die sein Sohn abgegangen ist. Lange starrt er ihm nach, traumverloren. Dann

bewegt er sich zur Tür hin, bleibt aber auf halbem Wege stehn. Der Krampf beginnt sich zu lösen ... Pater Sebastiano greift in die leere Luft, als könne er Edwin fassen; doch der ist fort – für immer. Er schleift sich zur Tür und stößt sie mit einer jähen Bewegung weit auf. Wie eine warme Welle flutet (wenn auch durch die Entfernung gedämpft) ein Walzer ins Zimmer. Als ob er sich gegen die Töne schützen wolle, hebt der Mönch die Arme empor. Einen Augenblick lang umschmeichelt ihn noch einmal die Welt. Er wirft ihr, halb abweisend, halb zärtlich, einen letzten Abschiedsgruß zu. Dann bindet er die Maske vor, schlägt die Kapuze über den Kopf und geht durch die kleine Seitentür links ab.

Vorhang.

Italienische Lichtverhältnisse

Die zunehmende Bedeutung der Beleuchtung am und im Bau macht Licht in der zeitgenössischen Architektur zu einem aktuellen Thema. Lichteffekte bestimmen, ob man sich in einem Raum wohl fühlt oder nicht. Richtig eingesetzt bietet dieses oft verkannte Gestaltungselement ein vielseitiges Instrumentarium für Innen- und Außenräume, mit dem man erstaunliche atmosphärische Wirkung erzielen kann. Seit mehr als 40 Jahren versteht die Artemide-Gruppe Licht als einen Begleiter des Menschen und als Quelle des körperlichen und seelischen Wohlbefindens. Im Rahmen des im Frühjahr stattfindenden Workshops „La Luce di Artemide" lädt das Unternehmen zusammen mit AIT vom 3. bis 6. Juni 2005 15 namhafte deutsche Architekten und Innenarchitekten aus dem Bereichen Office, Shops/Showrooms und Hotel/Gastronomie ein, sich mit dem Thema Licht und Architektur kritisch auseinanderzusetzen. Eine außergewöhnliche Architekturreise nach Capri wird die geeigneten Voraussetzungen dafür bieten. Der Workshop wird in der Casa Malaparte stattfinden, die durch ihre einzigartige Architektur zu den berühmtesten Bauten der europäischen Moderne zählt. Das Unternehmen Artemide wird sich während des Workshops mit seinerlangjährige Erfahrung im Bereich der Leuchtenentwicklung in die Diskussionen mit einbringen. Wer sich für eine Teilnahme an der viertägigen Veranstaltung auf Capri interessiert, sollte sich per Faxantwort anmelden.

Artemide

Horst Schroeder

Der erste Herausgeber der Vierakt-Fassung von *The Importance of Being Earnest*: Hermann Freiherr von Teschenberg

Es ist seit langem bekannt, daß Oscar Wilde seine Komödie *The Importance of Being Earnest* ursprünglich als Vierakter geschrieben hatte und daß er nur aufgrund der dringenden Aufforderung George Alexanders, des männlichen Hauptdarstellers und Leiters des St. James's Theatre in London, das Stück auf drei Akte kürzte.[1] In dieser Form wurde das Stück im Februar 1895 uraufgeführt und im Februar 1899 unter Wildes Aufsicht veröffentlicht. Was noch nicht so lange bekannt ist – zumindest nicht auf den britischen Inseln und in Amerika –, ist die Textgestalt der ursprünglichen vieraktigen Fassung. In der Tat dauerte es bis in die 40er Jahre des vorigen Jahrhunderts, ehe man begann, dies Thema zu erörtern. Den Anstoß gab der englische Theaterkritiker James Agate (1877-1947), der 1940/1942 bzw. 1947 erstmals darauf aufmerksam machte, daß die Vierakt-Fassung seit 1903 im Druck vorliegt, nämlich in einer deutschen Übersetzung mit dem Titel *Ernst sein!* von einem gewissen Hermann Freiherrn von Teschenberg.[2]

Der nächste Schritt bei der Erforschung des Ur-*Earnest* erfolgte 1956, als Sarah Augusta Dickson von der New York Public Library *The Importance of Being Earnest* [...] *In Four Acts As Originally Written by Oscar Wilde* herausbrachte. Grundlage der Ausgabe war Wildes erster handschriftlicher Entwurf der Komödie. Die Edition enthielt aber auch eine genaue Untersuchung von Teschenbergs Übersetzung, aus der hervorging, daß dem deutschen Text ein sehr spätes Typoskript als Vorlage gedient haben muß und daß einige seiner Eigentümlichkeiten offensichtlich der Dreiakt-Fassung von 1899 entlehnt waren. (Am augenfälligsten ist die Widmung an Robert Ross, Wildes Freund und Nachlaßverwalter [1869-1918].)[3]

Dicksons Ausgabe war eine beachtliche Leistung; aber da es sich bei ihr um eine limitierte Edition von nur 500 Exemplaren handelte, erreichte sie noch nicht die Wilde-Leserschaft insgesamt. Dies gelang ein Jahr später erst Vyvyan Holland, Wildes zweitem Sohn (1886-1967), mit seiner Ausgabe *The Original Four-Act Version of »The Importance of Being Earnest«*, zumal diese Ausgabe 1966 vom Verlag Collins in die *Complete Works of Oscar Wilde* in einem Band aufgenommen wurde. Im Unterschied zu Dickson interessierte sich Vyvyan Holland nicht so sehr für den ersten handschriftlichen Entwurf von Wildes Komödie als vielmehr für ihre Endfassung, und da er überzeugt war, daß Teschenbergs Übersetzung »zweifellos« auf einem Typoskript der Endfassung basierte, machte er sie zur Grundlage seiner eigenen Ausgabe: »Es ist diese deutsche Übersetzung, die es uns ermöglicht, die vieraktige Fassung des Stückes zu rekonstruieren. Ich habe die Übersetzung Wort für Wort mit den Manuskripten und Typoskripten in London und New York sowie mit der Dreiakt-Fassung von 1899 verglichen und habe festgestellt, *daß es kaum ein einziges Wort in der Übersetzung gibt, das nicht in dem einen oder anderen jener Dokumente enthalten wäre*. Ich bin mir daher sicher, daß das Stück, so wie es hier rekonstruiert ist, mit der ursprünglichen Fassung nahezu hundertprozentig übereinstimmt.«[4]

Unzufrieden mit den Grundannahmen sowohl von Sarah Augusta Dickson als auch von Vyvyan Holland, legte Ruth Berggren 1987 noch einen weiteren Text der Vierakt-Version vor: die Abschrift des Typoskripts, das Wilde im November

[1] Der Aufsatz erschien zuerst – zusammen mit vier Fotos – in *The Wildean*, der Zeitschrift der Oscar Wilde Society (London), wo er den Titel trug: »The First Editor of the Four-Act Version of *Earnest*: Hermann Freiherr von Teschenberg« (Heft 32, Jan. 2008, S. 8-28). Mit Einwilligung der Oscar Wilde Society erscheint erhier nun auf deutsch – allerdings ohne die Fotos –, übersetzt vom Verfasser. – Für wertvolle Hilfe, die mir bei vorliegender Untersuchung zuteil wurde, danke ich Michael Bacon, Timothy d'Arch Smith, Ernst Helmut Dost, Manfred Herzer, Merlin Holland, Donald Mead sowie der Staatsbibliothek Berlin, dem Kollegium Kalksburg, der Bodleian Library Oxford, der Österreichischen Nationalbibliothek, dem Archiv der Universität Wien und dem Österreichischen Staatsarchiv.

[2] *Ego 4* (London 1940), S. 127; *Ego 5* (London 1942), S. 52; »Oscar Wilde and the Theatre«, *The Masque: a theatre notebook*, Nr. 3 (London 1947), S. 5-21 (wieder abgedruckt in: *James Agate: An Anthology*, ed. Herbert Van Thal [London 1961], S. 262-266).

[3] »Introduction«, S. 17-21. – Siehe auch Russell Jackson, ed., *The Importance of Being Earnest* (London 1980), S. xliii und Anm. 66.

[4] Holland, S. xii. (Kursivschrift im Original.)

1894 an den amerikanischen Theateragenten Charles Frohman (1860-1915) geschickt hatte und das erst kurz vorher wieder aufgetaucht war. Und da dies Typoskript nach Berggrens Auffassung »die bis ins Einzelne ausgearbeitete Endfassung des Stückes« darstellte, »so wie es nach Wildes Intention aufgeführt werden sollte,« nannte die Herausgeberin ihre Edition selbstbewußt *The Definitive Four-Act Version of »The Importance of Being Earnest«*.[5]

Es läßt sich sicherlich vieles für Berggrens Auffassung ins Feld führen; doch sollte man nicht vergessen, daß Vyvyan Hollands – auf Teschenbergs Übersetzung von 1903 fußender – Text nach wie vor die Szene beherrscht: 1994 erschien der Collins-Band in einer neuen Auflage, und 1999 wurde er unter dem Titel *Centenary Edition* [Jahrhundert-Ausgabe] noch ein weiteres Mal aufgelegt. Angesichts dieser Umstände erscheint es mir höchste Zeit, sich die Frage zu stellen, die man sich schon längst hätte vorlegen sollen: wer war eigentlich dieser Hermann Freiherr von Teschenberg?

•

Hermann Freiherr von Teschenberg wurde am 6. Juli 1866 in Teschenberg (Mähren) geboren, das damals zu Österreich-Ungarn gehörte und heute Teil von Tschechien ist. Hermann war das zweite Kind von Ernst von Teschenberg und seiner Frau Rosa, geb. Peetz.[6] Der Junge war kaum ein halbes Jahr alt,[7] als seine Mutter am 15. Dezember 1866 bei einem Ball der Wiener Künstler-Gesellschaft *Hesperus* plötzlich zusammenbrach und auf der Stelle tot war. Die *Neue freie Presse* berichtete über das Ereignis *en detail*:

„Wien, 16. Dezember. In den Sälen der Gartenbau-Gesellschaft hatte gestern der Verein *Hesperus* eine Soirée, oder, wie es hier genannt wird, einen ›Damenabend‹ veranstaltet. Der Abend würde zu den schönsten des Vereins zählen, wäre nicht zuletzt der Saal der Schauplatz eines erschütternden Ereignisses geworden. [...] In heiterster Stimmung zerstreute sich die Gesellschaft um Mitternacht in die Speisesäle. Nach 1 Uhr, gewissermaßen schon auf dem Heimwege, versuchten es einige Paare, dem Advent ein Schnippchen zu schlagen; ehe man sich's noch recht versah, saß Einer am Flügel und lockte zum Walzer. Wie war da zu widerstehen? Schon schwebten die Paare durch den Saal. Da, mit einem Male ward der Tanz unterbrochen: eine Ohnmächtige wurde durch den Saal in ein Nebenlokal getragen. Teilnahmsvoll erwartete die Gesellschaft, über das Befinden der Dame Bericht zu erhalten, und mußte bald das Schrecklichste vernehmen. Die junge Frau, die soeben noch heiter im Freundeskreise gescherzt und den Tanz begonnen, lag schon als Leiche auf dem Ruhebette! Es war die Gattin des Redakteurs der Wiener Zeitung, Herrn Ernst v. Teschenberg, welche den Tanzsaal als Tote verließ. Die junge Frau, die Tochter des k. k. Majors Peez – sie mag kaum über 22 Jahre alt sein – hatte der Akademie in unbefangenster Heiterkeit beigewohnt; bei Tisch scherzte sie, wie der Berichterstatter, als ihr Tischnachbar, selbst wahrzunehmen Gelegenheit hatte, noch in liebenswürdigster Art; sie erhob sich vom Tisch, um den Tanzsaal auf dem Heimwege zu passieren; dort mit ihren Freundinnen einen Augenblick festgehalten, reichte sie scherzend dem Gatten die Mantille und flog im Walzer davon. Ein paar flüchtige Sekunden später, noch hatte sie nicht einmal den Tanzraum zum ersten Male umkreist, bat sie ihren Tänzer, einen Augenblick einzuhalten, und im nämlichen Momente brach sie zusammen. In einem Nebengemache fand sich unverweilt ärztlicher Beistand ein; alle Versuche, sie ins Leben zurückzurufen, blieben wirkungslos; es währte nicht länger als eine Viertelstunde, und die Ärzte mußten der traurigen Wahrheit die Ehre geben: die junge Mutter, die vor ihnen lag, war tot. In peinlicher Stille hatte unterdessen die Gesellschaft geharrt, und als die Todesnachricht verkündet wurde, da war es ein furchtbares Entsetzen, das auf dem Antlitz eines jeden Einzelnen sich eingeprägt hatte. Unbeschreiblich ist die Teilnahme für den Gatten, der nach vierjähriger Ehe voll des reinsten Glückes nun in so jäher Weise seines Weibes beraubt wurde und der zu seinen beiden Knaben, deren älterer kaum drei Jahre alt ist, heute als Witwer ohne die lieb-

[5] Berggren, S. 36.

[6] *Genealogisches Taschenbuch der Adeligen Häuser Österreichs*, ed. H. W. Höfflinger, Bd. 4 (Wien 1910-11), S. 499; Ferdinand Karsch-Haack, ›Umische Chronik‹, *Die Freundschaft. Monatsschrift für ideale Freundschaft* (Berlin), Bd. 4 (1922), Nr. 27/28, o. S.

[7] Die Textpassage von »Der Junge war kaum ein halbes Jahr alt« bis zum Ende des folgenden Absatzes (»ohne die liebliche Mutter heimkehren mußte«) ist eine Einfügung. In der Originalfassung vom Januar 2008 hatte es noch geheißen: »Wenige Jahre nach seiner [Hermanns] Geburt brach Rosa von Teschenberg – eine junge Frau, ›ebenso schön wie charmant‹, wie sie ein Freund der Familie einmal nannte – bei einem Ball der Wiener Künstlervereinigung *Hesperus* plötzlich zusammen und war auf der Stelle tot.« (Ludwig Ritter von Przibram, *Erinnerungen eines alten Oesterreichers*, Bd. 1 [Stuttgart 1910], S. 172). Vgl. Horst Schroeder, »Hermann Freiherr von Teschenberg: a Postscript«, *The Wildean*, Nr. 33 (Juli 2008), S. 92-93.

liche Mutter heimkehren mußte.«[8]

Als Ernst von Teschenberg den Schock seelisch verarbeitet hatte, heiratete er erneut, und zwar eine gewisse Bianca Lucas. Aus dieser Ehe gingen zwei weitere Kinder hervor. Das ältere der beiden war ein Mädchen: sie wurde auf den Namen Rosa getauft – zur Erinnerung an die Verstorbene, Hermanns Mutter.[9]

Abgesehen vom Verlust seiner ersten Gattin, scheint Ernst von Teschenberg ein alles in allem glückliches Leben gehabt zu haben. Sein Lebenslauf liest sich tatsächlich so glanzvoll, als wäre er einem Illustriertenroman entnommen: Am 21. Mai 1836 in Oedenburg (Ungarn) geboren, besuchte Ernst von Teschenberg von 1847 bis 1859 die prestigeträchtige Theresianische Ritterakademie in Wien als Vorbereitung für den höheren Verwaltungsdienst. Nach dem Abitur zog er nach Berlin und studierte dort weitere drei Semester Rechtswissenschaft. 1861 kehrte er nach Wien zurück, wo er sogleich eine Stelle in der Regierung erhielt, zunächst im Handelsministerium, dann in der Kanzlei des Ministerpräsidenten, und 1867 schließlich im Außenministerium, wo Teschenberg eine Bilderbuchkarriere machte und 1876 zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister ernannt wurde. In dieser Eigenschaft vertrat Teschenberg Österreich 1878 mit Erfolg auf dem Berliner Kongreß, woraufhin ihn der Kaiser in den erblichen Freiherrnstand erhob.[10] Von 1865 bis 1871 war Teschenberg zudem Chefredakteur der regierungseigenen *Wiener Zeitung*. Teschenberg starb am 25. Februar 1886.[11] Die Londoner *Times* brachte am nächsten Tag folgenden Nachruf: »Unser Wiener Korrespondent telegraphierte uns gestern nacht: – Ich bedauere, den heute eingetretenen Tod von Freiherr Ernst von Teschenberg vom österreichisch-ungarischen Außenministerium melden zu müssen. Der Verstorbene, der sich in seinem 49. Lebensjahr befand, hatte den Rang eines bevollmächtigten Ministers und war früher Leiter der Presseabteilung des Außenministeriums. Er besaß exzellente Fremdsprachenkenntnisse, war ein charmanter *Causeur* und brillanter Schriftsteller, dessen Talente oftmals von großem Nutzen für das Außenministerium waren, wenn es galt, den regierungsamtlichen Standpunkt zu wichtigen Fragen der Öffentlichkeit zu vermitteln. Die *Times* hat oftmals aus Artikeln zitiert, die alle aus der Feder von Ernst von Teschenberg stammten, ob im *Fremdenblatt*, dem *Pesther Lloyd* oder der *Montags Revue*. Obgleich diese Artikel namentlich nicht gezeichnet waren, konnte doch kein Zweifel über die Identität des Verfassers bestehen, der sich durch seinen geschliffenen, glänzenden, eminent bezwingenden und überzeugenden Stil zu erkennen gab. Es wird für das Außenministerium nicht leicht sein, einen Autor mit Teschenbergs Begabung zu finden, der ihm in dieser schwierigen Position nachfolgen könnte.«[12]

* * *

Verglichen mit der Biographie seines Vaters, ist das Leben Hermann Freiherr von Teschenbergs viel dürftiger dokumentiert, insbesondere was die Jahre 1866 bis 1898 betrifft, als Teschenberg nach Berlin zog und Mitstreiter von Magnus Hirschfeld wurde, der kurz zuvor das Wissenschaftlich-humanitäre Komitee (WhK) gegründet hatte. Zudem gibt es kaum gesicherte Belege: was wir über Teschenbergs frühe Jahre wissen, stammt nahezu ausschließlich von Hirschfeld, der sich über das Leben seines Mitarbeiters nach dessen Tod mehrmals öffentlich ausließ – das erste Mal bei der Gedenkveranstaltung für Teschenberg am 22. November 1911: »Teschenbergs Jugend verlief in den denkbar glanzvollsten Verhältnissen. Er erhielt seine Ausbildung auf dem aristokratischen Internat Kalksburg [einem Vorort im Süden von Wien] gemeinsam mit dem späteren König Alfons XII. von Spanien und vielen anderen Mitgliedern des internationalen Hochadels, die heute hervorragende Stellungen im öffentlichen Leben einnehmen. Eine solche stand auch unserem Freunde in sicherer Aussicht. So äußerte sich die verstorbene Kaiserin Elisabeth, der Teschenberg in Pola [Österreichs wichtigstem Militärhafen an der Adria im 19. Jh.] vorgestellt wurde, bezugnehmend auf seine literarischen Neigungen dahin, sie hoffe, in ihm einst den Intendanten des Hofburgtheaters

[8] »Hesperus«-Soirée. Ein Trauerfall«, *Neue freie Presse* (Wien), Morgenblatt, Nr. 826, 17. Dezember 1866, o. S. – Das traurige Ereignis diente dem österreichischen Schriftsteller Ferdinand von Saar (1833-1906) als Motiv für seine Novelle *Marianne* (1873), in der die Titelheldin in genau der gleichen Weise stirbt. (Vgl. Ferdinand von Saar, *Marianne*, ed. Regine Kopp [Bonn 1980], S. 148 und Anm. 317.)

[9] *Genealogisches Taschenbuch*, S. 499.

[10] Constant von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, Bd. 44 (Wien 1882), S. 22-24; *Amtliches Verzeichniß des Personals und der Studirenden auf der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Winter-Halbjahr 1860/61* (Berlin 1860), S. 34.

[11] »† Ernst Freiherr von Teschenberg«, *Neue freie Presse* (Wien), Abendausgabe, 25. Februar 1886, S. 1.

[12] »Obituary«, *The Times* (London), 26. Februar 1886, S. 10.

zu sehen. Eine derartige Stellung war auch Teschenbergs Jugendtraum. Er sollte nicht in Erfüllung gehen. Wie so viele Homosexuelle riß auch ihn seine Veranlagung aus der Bahn. Ein Vorfall, der seine Homosexualität seiner Familie und den Behörden entdeckte, raubte ihm, obwohl er den Beweis erbringen konnte, daß er keine strafbare Handlung begangen hatte, Heimat, Familie und Karriere. Sein Vater, der bei seiner großen Vorurteilslosigkeit und Verstandesschärfe ihm sicher Verständnis entgegengebracht hätte, war kurz vor dieser Zeit gestorben. – Da war es der einzige Trost für Teschenberg, daß er in dieser schwersten Zeit seines Lebens nicht allein stand. Schon in Kalksburg hatte er den Freund kennen gelernt, mit dem ihn sein ganzes späteres Leben hindurch ein untrennbares Band innigster Zusammengehörigkeit verband, ohne daß diesem Verhältnis ein erotischer Charakter innewohnte. Dieser Freund begleitete ihn ins Ausland. Die nächsten Jahre hindurch führten sie ein Wanderleben, das sie zunächst nach Italien und später nach England brachte. Hier lernte Teschenberg den großen englischen Dichter Oscar Wilde kennen und suchte vergebens in dessen trauriger Affäre mit Alfred Douglas aufklärend und versöhnend auf den Vater des letzteren, den Marquis of Queensburry [sic], einzuwirken. Den Wogen der Entrüstung, die der Wilde-Skandal in England hervorrief, hielt Teschenberg in London stand und versuchte – leider mit geringem Erfolge – dem unglücklichen Dichter und seinen homosexuellen Leidensgenossen eine gerechtere Beurteilung zu verschaffen.«[13]

Das zweite literarische Teschenberg-Porträt findet sich in Hirschfelds Geschichte des WhK, die er 1922/23 zum 25-jährigen Gründungsjubiläum unter dem Titel *Von einst bis jetzt* in der Berliner Schwulenzeitschrift *Die Freundschaft* veröffentlichte. Größtenteils handelt es sich hierbei um eine wörtliche Übernahme aus dem Nachruf von 1911. Gleichwohl ist auch dieses Porträt erwähnenswert, zum einen weil Teschenberg hier als »Liebling der anmutigen Kaiserin Elisabeth von Österreich« bezeichnet wird, zum andern weil es den »Vorfall« im Detail beschreibt, der Teschenberg zur Flucht ins Ausland veranlaßt hatte: »Eines Abends [wurde er] auf einer Bank im Wiener Prater in höchst verdächtiger Umarmung mit einem Soldaten von einem Wachmann überrascht und festgestellt.«[14]

Noch eine weitere Teschenberg-Reminiszenz muß in unsere Betrachtungen einbezogen werden. Sie findet sich im ersten, 1926 publizierten Band von Hirschfelds monumentaler *Geschlechtskunde*, wo Teschenbergs Vita erzählt wird, um die schädlichen Folgen des Rauchens für die Gesundheit zu zeigen. Die Lebensbeschreibung Teschenbergs beginnt wie folgt: »Als Sohn eines österreichischen Ministers geboren, von einer Anmut, die alle entzückte, die ihn kennen lernten, schien ihm, dem Patenkinde und Liebling der Kaiserin Elisabeth von Österreich, eine glänzende Zukunft gewiß, bis ihn eines Abends sein Schicksal erreichte. Er wurde, wenig über 20 Jahre alt, im Wiener Prater ertappt, als er, auf einer Bank sitzend, einen Kaiserjäger küßte. Wäre es oder er selbst ein Dienstmädchen gewesen (was ihm, wie er versicherte, bei seiner weiblichen Wesensartung bedeutend lieber gewesen wäre als seine hohe Abstammung), hätte sich kein Mensch um den harmlosen Vorgang gekümmert. So wurde er ihm zum Verhängnis, er wurde aufgeschrieben und mit Schimpf und Schande aus der Heimat gejagt; möglichst heimlich und schnell, sagte man ihm, solle er, um den Skandal zu vermeiden, außer Landes gehen. Das erfordere die Rücksicht auf seinen Vater, den Minister, und seine Taufpatin, die Kaiserin. So saß er schon zwölf Stunden nach diesem Vorfall auf der Eisenbahn, um sich nach England zu begeben, wo er mit dem gleichgearteten Oscar Wilde Freundschaft schloß, dessen Werke er später ins Deutsche übertrug. Nach der unmenschlichen Verurteilung des großen englischen Dichters siedelte er nach Paris über und schließlich nach Deutschland, wo er sich ganz in den Dienst des Befreiungskampfes stellte, dessen Bedeutung ihn sein und Wildes Schicksal gelehrt hatte. [...] Oft erzählte er mir, daß, nachdem er von seiner Mutter (es war seine Stiefmutter, die er ebenso zärtlich liebte wie sie ihn) Abschied genommen hatte [...], er sich eine Zigarette anzündete, mit der er zum ›Kettenraucher‹ wurde. Denn von da ab brannte er sich eine Zigarette an der andern an, viele Dutzende am Tage, vom frühen Morgen bis zum späten Abend, viele Jahre lang. [...]«[15]

Was ist von diesen Berichten zu halten? In den Standardwerken

[13] »Hermann Freiherr von Teschenberg †«, *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* (Leipzig), Bd. 12 (1912), S. 243-244.

[14] Zitiert nach der Buchausgabe (*Schriften der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*, Nr. 1, hrsg. von Manfred Herzer u. James Steakley [Berlin 1986]), S. 12.

[15] *Geschlechtskunde*, Bd. 1 (Stuttgart 1926), S. 357-358.

zur Schwulengeschichte werden sie für bare Münze genommen, ja man hat noch nicht einmal Anstoß genommen an den beiden ins Auge springenden Widersprüchlichkeiten: Hirschfelds erstem Bericht zufolge war Teschenbergs Vater schon tot, als sich der »Vorfall« ereignete, während er dem dritten Bericht zufolge offenbar noch am Leben war. Außerdem sieht der erste Bericht Teschenberg erst auf dem Weg nach Italien, ehe er nach England geht und von dort schnurstracks nach Berlin, während im dritten Bericht Italien als Zwischenstation unerwähnt bleibt und stattdessen zwischen der britischen und der deutschen Hauptstadt ein Aufenthalt in Paris eingeschoben wird.

Zugegeben, dies sind *quantités négligeables*, die ich mit Schweigen übergangen hätte, wenn ich nicht das Gefühl hätte, daß mit Hirschfelds Teschenberg-Porträt etwas grundsätzlich nicht stimmt. Oscar Wilde-Kennern wird dies unmittelbar einleuchten, wenn sie sich die hier reklamierte Beziehung Teschenbergs zu Wilde vor Augen führen wie auch seine Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen Alfred Douglas und seinem Vater; denn diese Behauptungen betreffen einen Zeitabschnitt, der bestens dokumentiert ist und in dem der Name Teschenberg allenfalls dadurch auffällt, daß er nicht vorkommt.

In seiner kleinen »Erinnerung an Oscar Wilde«, die er im Oktober 1903 veröffentlichte und die im Anhang abgedruckt ist, machte Teschenberg selbst übrigens nicht so hohe Ansprüche geltend, wie sie ihm von Hirschfeld zugebilligt wurden. Zudem ist dieser Artikel ein derartiges Gewäsch, daß er überhaupt nichts beweist, außer daß sein Autor sich nie und nimmer im inneren Freundeskreis Oscar Wildes bewegt haben kann, sondern, wenn überhaupt, dann nur an der Peripherie.

Nachdem ein zentraler Bereich von Hirschfelds Reminiszenzen sich als falsch herausgestellt hat, müssen nun natürlich auch seine anderen Aussagen kritisch überprüft werden. Da ist zunächst einmal seine Bemerkung über Teschenbergs Schulbesuch in Kalksburg. Obwohl es kein Dokument gibt, das dies belegt, klingt die Bemerkung zunächst insofern glaubhaft, als das *Collegium Immaculatae Virginis* eine von Jesuiten geleitete Erziehungsanstalt war und Hermann ein strenggläubiger Katholik gewesen sein soll.[16] Doch die Erwähnung des spanischen Thronfolgers läßt die Bemerkung sogleich wieder fragwürdig erscheinen; denn der spätere König Alfons XII. besuchte nicht die Schule in Kalksburg, sondern wie Hermanns Vater das Theresianum, und zwar nur für die kurze Zeit 1869-70. Weshalb also seinen Namen hier ins Spiel bringen? Die einzige Erklärung, die ich dafür habe, ist, daß Hirschfeld / Teschenberg versucht haben, ein argloses Publikum mit einem prominenten Namen zu beeindrucken.

Dann sind da Hirschfelds wiederholte Verweise auf die Kaiserin Elisabeth von Österreich. Ich glaube gern, daß Teschenberg ihr irgendwann und irgendwo einmal vorgestellt wurde – vielleicht in Pola –, es ist aber ein erheblicher Unterschied, ob jemand der Kaiserin einmal vorgestellt wurde – womöglich noch gemeinsam mit vielen anderen – oder ob er ihr Liebling oder Protegé oder gar, in Hirschfelds dritter Version, ihr Patenkind war. Es überrascht daher nicht, daß eine diesbezügliche Recherche, die das Österreichische Staatsarchiv freundlicherweise auf meine Anfrage hin unternahm, nichts zutage gefördert hat, was dies belegen könnte.

Schließlich gibt es noch den ominösen »Vorfall« im Prater, der sich kurz nach Teschenbergs zwanzigstem Geburtstag zugetragen haben soll, was auf die zweite Jahreshälfte 1886 hindeuten würde. Auch diese Aussage kann nicht richtig sein, jedenfalls soweit es die Datierung betrifft. Hellhörig geworden durch eine Randbemerkung Hirschfelds im Jahre 1927, derzufolge Teschenberg Jurist gewesen sei[17], bat ich das Archiv der Universität Wien zu überprüfen, ob Teschenberg vielleicht in Wien studiert habe. Und tatsächlich war es so: Teschenberg wurde im Wintersemester 1885/1886 immatrikuliert und absolvierte ein achtsemestriges Jurastudium, das er im Sommer 1888 abschloß und das ihn – wie seinen Vater vor ihm – zu einem Amt im höheren Staatsdienst qualifizierte.

Eine Umdatierung des »Vorfalls« im Prater auf zwei Jahre später ist also das Mindeste, was Forscher tun müssen, es sei denn, sie haben den Mut, ein völlig anderes Szenario zu entwerfen: In Anbetracht all der oben aufgezeigten Unwahrheiten und Halbwahrheiten bin ich persönlich geneigt anzunehmen, daß es den »Vorfall« nie gegeben hat, sondern daß Teschenberg ihn sich bei seiner Ankunft in Berlin ausgedacht hat, um sich als homosexuellen Märtyrer wie Oscar Wilde in Szene zu setzen. Erinnern wir uns, daß,

[16] Ebd. – Hirschfeld im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 10 (1909/10), S. 15.

[17] L., »30 Jahre WhK«, *Mitteilungen des Wissenschaftlich-humanitären Komitees*, Nr. 7 (Mai – Juni 1927), S. 44.

als Teschenberg sein Studium abschloß, sein Vater gestorben war. Durch den Tod des Vaters wird Teschenberg wahrscheinlich ein gewisses Vermögen geerbt haben. Nun, nach dem Studienabschluß, mag ihm vielleicht zu Bewußtsein gekommen sein, daß der Staatsdienst letztlich doch nicht »sein Ding« war und daß ihm ein Leben des Müßiggangs mit seinem Freund mehr zusagte. (Bezeichnenderweise ist Teschenberg im Berliner Adreßbuch von 1904 als »Privatier« eingetragen – also als jemand, der nicht von seiner Arbeit, sondern von seinem Vermögen lebt.[18]) Was lag da für Teschenberg näher, als zusammen mit seinem Freund Österreich zu verlassen und es sich in *bella Italia* gut gehen zu lassen? Dort blieben die beiden wahrscheinlich bis zum Frühjahr 1895, als die Wilde-Prozesse für Schlagzeilen in ganz Europa sorgten: neugierig geworden und mit seinem Freund im Schlepptau, zog Teschenberg nach London, um die Ereignisse aus nächster Nähe zu verfolgen. Drei Jahre später dann der nächste Ortswechsel, als die Nachricht von Hirschfelds WhK-Gründung Teschenberg (und seinen Freund) nach Berlin lockte.

•

Wie dem auch sei, sofort nachdem Teschenberg in Berlin eingetroffen war, stürzte er sich voller Tatendrang in die Aktivitäten des WhK und wurde »einer seiner eifrigsten Mitarbeiter«, wie Hirschfeld in seiner Gedenkrede von 1911 ausführte: »Vom Frühjahr 1898 bis zum Mai 1905 verging kein Tag, an dem er nicht mit der ihm eigenen Pflichttreue und Gewissenhaftigkeit mit dem Glockenschlage 10 Uhr auf dem Büro des Komitees erschien, um mehrere Stunden der Befreiungsarbeit zu widmen, Tausende von Briefen schreibend, Aufklärungsschriften absendend, durch Wort und Schrift und namentlich auch die Tat viele von der Gerechtigkeit und Notwendigkeit dieses Kampfes überzeugend.«[19] Elf Jahre später, als das Whk sein 25-jähriges Gründungsjubiläum feierte, würdigte es Teschenbergs Verdienste, indem es sein Bild in eine Photocollage aufnahm, die der aus diesem Anlaß herausgegebenen *Festschrift* als Frontispiz vorangestellt wurde.[20]

Natürlich richtete das WhK zunächst seine Anstrengungen gegen den berüchtigten § 175 des deutschen Strafgesetzbuches, der homosexuelle Akte unter Männern unter Strafe stellte. Zu diesem Zweck entwarfen Hirschfeld und seine Mitstreiter eine Petition zur Abschaffung des Paragraphen und legten sie den gesetzgebenden Körperschaften des Reiches vor, nachdem sie von einer großen Anzahl namhafter Persönlichkeiten aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens unterschrieben worden war – darunter August Bebel, dem Vorsitzenden der SPD, und Max Liebermann, dem berühmten impressionistischen Maler. Teschenberg hatte natürlich auch unterschrieben.[21] Aber die Petition scheiterte, und der berüchtigte Paragraph wurde erst 1994 aus dem Strafgesetzbuch getilgt.[22]

Heutigen Lesern mag es seltsam erscheinen, daß bei allem Engagement des WhK für die Aufhebung des Paragraphen 175 sich keins seiner Mitglieder als homosexuell zu outen wagte – mit einer Ausnahme: Teschenberg, der Hirschfeld ein Photo von sich schickte, das ihn in Frauenkleidern zeigte. Beigefügt war die Bemerkung: »Durchdrungen von der Richtigkeit und dem Werte Ihrer Bestrebungen, nicht aus Eitelkeit oder anderen unlauteren Motiven, stelle ich Ihnen das Bildnis, welches meine wahre Natur enthüllt, nebst meinem Namen zur Veröffentlichung im Jahrbuch gern zur Verfügung.« Hirschfeld akzeptierte das Angebot und veröffentlichte das Photo zusammen mit Teschenbergs Notiz und seiner faksimilierten Unterschrift im Jahrbuch für 1902.[23]

•

Nicht ganz so atemberaubend wie die eben erwähnte Tat war Teschenbergs Eintreten für Oscar Wilde, denn dies spiegelte lediglich Einstellungen wider, die überall in Deutschland und Österreich vorherrschend waren: für die Schwulen war Wilde sogleich nach seinem Tod zu einer Kultfigur geworden, und für die allgemeine Öffentlichkeit näherten sich seine Werke dem Gipfel ihrer Popularität.

Was Teschenberg in dieser Hinsicht betrifft, so erwähnten wir bereits seine alberne »Erinne-

[18] *Berliner Adreßbuch 1904*, Bd. 1, S. 1900.

[19] »Hermann Freiherr von Teschenberg †«, S. 244-245.

[20] »Führer des Wissenschaftlich-humanitären Komitees: Georg Plock (1910), Dr. Ernst Burchard, Dr. Magnus Hirschfeld, Freiherr von Teschenberg (1904)«, *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 22, Nr. 3/4 (1922), Frontispiz.

[21] »Petition«, *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 1 (1899), S. 264.

[22] In der Originalfassung dieses Artikels vom Januar 2008 war die Aufhebung des § 175 in die 1970er Jahre datiert. Dies ist nicht korrekt: 1973 erfolgte zwar eine bedeutende Lockerung des Paragraphen, aber wirklich beseitigt wurde er erst, wie oben angegeben, 1994.

[23] *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 4 (1902), zwischen S. 176 und S. 177.

rung an Oscar Wilde«, und um der Vollständigkeit halber fügen wir hinzu, daß Teschenberg am 26. Mai 1903 vor dem WhK einen Vortrag über »Die Persönlichkeit Oscar Wildes« gehalten hat, von dem aber keine Einzelheiten überliefert sind.[24] Aber dies sind Bagatellen, die man getrost übergehen kann. Nicht so jedoch die autorisierten Übersetzungen, die Teschenberg in schneller Folge in den Jahren 1902-1903 vorlegte von Wildes *Lady Windermere's Fan* [*Lady Windermeres Fächer*], *A Woman of No Importance* [*Eine Frau ohne Bedeutung*], *Salome*, *An Ideal Husband* [*Ein Idealer Gatte*], *The Importance of Being Earnest* [*Ernst sein!*] sowie von Robert Harborough Sherards *Oscar Wilde. The Story of an Unhappy Friendship* [*Oscar Wilde. Die Geschichte einer unglücklichen Freundschaft*].[25]

Mit Ausnahme von Sherards Wilde-Biographie wurden alle Übersetzungen von Max Spohr (1850-1905) herausgegeben, einem der Gründer des WhK, dessen Firma in Leipzig im Ruf stand, sich besonders die Verlegung homosexueller Schriftsteller angelegen sein zu lassen. Und mit Ausnahme der beiden letztgenannten Titel hatte Teschenberg für alle Bücher einen Mitarbeiter.

Dieser Mitarbeiter war in allen Fällen Isidore Leo Pavia. Ähnlich wie bei Teschenberg wissen wir vieles über Pavias Leben nur aus zweiter Hand, und zwar von James Agate, dem Pavia eines Tages um 1923 zufällig in einer Londoner Kneipe begegnete – um ihn niemals wieder zu verlassen.[26] Pavia war Engländer oder, wie Agate sich einmal ausdrückte, »ein holländisch-italienischer Jude spanischer Abstammung, dessen Eltern in Venedig bzw. in Amsterdam geboren waren.«[27] Geboren wurde er am 10. März 1875.[28] Seit Generationen war seine Familie mit der Welt der Kunst verbunden: eine seiner Großmütter hatte Rossini und Meyerbeer bei ihren London-Aufenthalten in ihrem Haus in Regent's Square zu Gast gehabt[29]; seine Großmutter mütterlicherseits war eine Schwester der Mutter Sarah Bernhardts[30]; eine seiner Tanten war Revue-Tänzerin in Paris gewesen und eine Freundin der berühmten Kurtisane Cora Pearl, mit der sie in den 1860er Jahren in einer Operette auftrat[31]; und Pavias Vater war zugegen, als Verdis *La Traviata* 1853 ihre Uraufführung hatte.[32]

So schien der junge Leo wie geschaffen für ein ebensolches Künstlerleben. Doch sein Debüt als Pianist bei zwei Solokonzerten in der Londoner St James's Hall 1890, als Pavia kaum 15 Jahre zählte, war ein Desaster. Die angesehene Wochenzeitschrift *Saturday Review* schrieb grimmig: »Es ist unmöglich, lobende Worte für die Urteilskraft desjenigen zu finden, der verantwortlich war für den Auftritt [...] des jungen Isidore Pavia bei zwei Solokonzerten, die am 15. Oktober und 5. November in der St. James's Hall gegeben wurden. Isidore Pavia soll in England geboren sein und hier seine Ausbildung erhalten haben: wenn das der Fall ist, so ist dies, jedenfalls was das Letztere betrifft, kein Anlaß zur Gratulation. Mit dem richtigen Unterricht mag er es vielleicht noch zu einem ganz ordentlichen Künstler bringen. Im Augenblick jedoch läßt das, was er bietet, fast in jeder Hinsicht zu wünschen übrig.«[33]

George Bernard Shaw besuchte nur das erste Konzert – das zweite ersparte er sich – und verriß es mit sichtlichem Vergnügen: »Ich habe den Namen der angesehenen Schauspielerin vergessen, die, als der kleine Roscius die Londoner Theaterwelt im Sturm eroberte[34], meinte, vielleicht lasse sich der Bethlehemitische Kindermord des armen Herodes doch irgendwie entschuldigen. Wer sie auch immer gewesen sein mag, sie war eine kluge Frau. In Anbetracht des Umstandes, daß die Klavierkonzert-Manie der letzten Saison sich anschickt in der neuen Spielzeit fröhliche Urständ zu feiern, war es ein gewisser Trost, daß man uns versprochen hatte, daß die Konzertreihe durch eine gestandene Künstlerin wie Madame Essipoff[35] eröffnet würde. Doch an ihrer Stelle präsentierte man uns Isidore Pavia, von dem versichert

---

[24] *Monatsbericht des Wissenschaftlich-humanitären Komitees* (Mai 1903), # 7 (Nachdruck in *Capri*, Nr. 26 [1998], S. 13).

[25] Von der letztgenannten Übersetzung hat der Berliner Rosa-Winkel-Verlag im Jahr 2000 einen Reprint herausgegeben. [Ergänzung zu der Erstfassung des Artikels vom Januar 2008.]

[26] James Agate, *Ego 6* (London 1944), S. 105 f.

[27] *Ego* (London 1935), S. 203.

[28] *Ego 4*, S. 198.

[29] *Ego*, S. 171.

[30] Ebd., S. 203; *Ego 4*, S. 36.

[31] *Ego 4*, S. 174; *Ego 6*, S. 132; *Ego 8* (London 1946), S. 91.

[32] *Ego 5*, S. 219.

[33] »Recent Concerts«, *Saturday Review* (London), Bd. 70, 8. November 1890, S. 531.

[34] »William Henry West Beatty, ein Wunderkind, war in der Saison 1804-05 die Sensation Londons, als er im Alter von 13 Jahren in Covent Garden und Drury Lane alle berühmten Rollen in Shakespeares Tragödien spielte.« (Dan H. Laurence, ed., *The Bodley Head Bernard Shaw. Shaw's Music. The complete musical criticism*, Bd. 2: 1890-1893 [London 1981], S. 177 Anm.).

[35] Berühmte russische Pianistin (1851-1914).

wurde, er sei erst fünfzehn Jahre alt, ein ›Wunder an Talent‹ und ›von außergewöhnlichen Fähigkeiten‹, zudem Engländer, von englischen Klavierlehrern ausgebildet und frei von allem ausländischen Makel. […] Am Mittwochnachmittag ging er gleich einer frischen Lawine auf die Waldsteinsonate los, *fortissimo sempre crescendo e prestissimo sempre accellerando*: er durchstand geschickt die einfachen Passagen, taumelte beherzt durch die Synkopen, stürzte Hals über Kopf die Oktaven rauf und runter und endete, erhitzt aber unbesiegt, nach einer alle Rekorde brechenden und alles auf eine Karte setzenden ›Interpretation‹, die Anton Rubinstein den Atem geraubt hätte und Clara Schumann hätte in Ohnmacht fallen lassen. Als er aufstand um sich zu verbeugen, sportlich-muskulös und zackig, konnte das Publikum ihm den Applaus nicht versagen. (Bekanntlich glaubt es ja, daß seine Schlachten auf den Sportplätzen von Eton gewonnen wurden.[36]) Was mich betrifft, so freue ich mich, daß Herr Pavia – er ist wirklich zu männlich, als daß man ihn Jungherr Isidore nennen könnte – bereit ist, die Kraft seiner Jugend auf einer höheren Ebene zu testen als auf der des athletischen Barbaren. Aber obwohl seine Musikalität, unverdorben und unaufgesetzt wie sie ist, eine Gabe darstellt, für die man ihn und seine Bekannten aufrichtig beglückwünschen muß, so hat er doch noch nicht jene Tiefe des Gefühls und Wachheit des künstlerischen Empfindens entwickelt, die allein es rechtfertigen können, daß jemand – und sei er auch noch so jung – in der St. James's Hall an die Öffentlichkeit tritt als Interpret Beethovens. Und was Herrn Pavias Technik betrifft […], so würde es unter Experten von europäischem Rang heißen, daß er überhaupt keine Technik besitzt. Kurzum, Herr Pavia sollte sich – wie die meisten englischen Anfänger – von seinen ersten Ratgebern trennen, das unausgereifte Konzertieren aufgeben und stattdessen für einige harte Studienjahre ins Ausland gehen.«[37]

Wer auch immer für Pavias Erziehung verantwortlich war, er nahm sich offenbar Shaws Anregung zu Herzen und schickte den Jungen »für einige harte Studienjahre ins Ausland«, und zwar nach Wien, wo Leo zwei Jahre lang Klavierstunden nahm bei dem berühmten Theodor Leschetizky (1830-1915), Ehemann übrigens von 1878 bis 1892 der erwähnten Madame Essipoff.[38] Aber, wie sich herausstellte, auch dies half nicht, weil Pavia nie lernte, sein Lampenfieber in den Griff zu bekommen. »Er blieb,« wie Agate einmal wunderbar sagte, »ein hilfloses Opfer seiner Nerven. So war es gut, daß er das Konzertpodium aufgab zugunsten des Salon, wo sein großes musikalisches Talent immenses Vergnügen bereitet hat.«[39]

Dieser »brillante verhinderte Konzertpianist«[40], den Teschenberg höchstwahrscheinlich durch das WhK kennenlernte, war also Teschenbergs Mitarbeiter bei den meisten seiner Übersetzungen. Warum nicht bei allen? Weil es, wie Pavia Agate erzählte, schließlich zum Streit zwischen den beiden kam: »Freiherr von Teschenberg […] wurde ein enger Freund von mir, und er betrog mich um fünfhundert britische Pfund.«[41]

So lag die Verantwortung für die Übersetzung des Werkes, das uns hier am meisten interessiert – die Vierakt-Fassung von *Earnest* –, von Sherards Wilde-Biographie ganz zu schweigen, einzig und allein bei Teschenberg.

Als Agate im November 1940 ein Exemplar von Teschenbergs Übersetzung in die Hände bekam – und natürlich war es Pavia, der es ihm gegeben hatte –, fragte er bei Alfred Douglas an, wie Teschenberg denn in den Besitz der Vorlage für seine Übertragung gekommen sein könnte. Bosie antwortete am 18. November in einem Brief aus Hove, seinem Wohnsitz in Sussex: »*The Importance of Being Earnest* sollte ursprünglich im 18. Jahrhundert spielen. […] Oscar hat mir die Grundidee des Stückes zwei- oder dreimal erzählt, ehe er sich an die schriftliche Abfassung machte. Ich meinte, es wäre viel besser, wenn das Stück in der Gegenwart spielte, worauf Oscar erwiderte: ›Ich glaube, du hast völlig recht,‹ und sich meinen Vorschlag zu eigen machte. Ursprünglich war die Komödie in vier Akten. Freiherr von Teschenberg, dessen deutsche Übersetzung Du erwähnst, gelangte sehr wahrscheinlich in den Besitz eines Typoskripts des ersten Entwurfs. Als Oscars gesamte Habe in Tite Street gleich nach seiner Verhaftung versteigert wurde, verschwanden alle möglichen Briefe und Dokumente. Pfandleiher und andere Leute durchstrichen in Massen

[36] Ein Anspielung auf den berühmten Ausspruch, der dem Herzog von Wellington (1769-1852) zugeschrieben wird: »Die Schlacht von Waterloo wurde auf den Sportplätzen von Eton gewonnen.« [Ergänzung zu der Erstfassung des Artikels.]

[37] »Children and Copyright«, *The World* (London), 22. Oktober 1890; abgedruckt in Dan H. Laurence, ed., a.a.O., S. 177-178.

[38] *Ego 5*, S. 196.

[39] Ebd., S. 12.

[40] *Ego 2*, S. 94.

[41] *Ego 4*, S. 127.

das Haus, und zweifellos haben einige von ihnen geklaut, was ihnen in die Finger kam. Wahrscheinlich hat einer von ihnen diesen Entwurf des Stückes mitgehen lassen, und später, nach Oscars Tod, kann dieser Freiherr von Teschenberg ihn ohne Schwierigkeiten bei einem Antiquar erstanden haben. Das Stück wurde auf drei Akte zusammengestrichen hauptsächlich, wie ich glaube, weil Alexander meinte, es bedürfe der Kürzung. Oscar fragte mich natürlich in dieser Angelegenheit um Rat, und ich mußte Alexander recht geben. Aber ich hatte so gut wie alles vergessen, bis Deine Anfrage mir die Dinge in Erinnerung zurückrief.«[42]

Douglas' Antwort ist so irreführend in der Sache, wie sie peinlich im Ton ist: Bedenkt man, daß Teschenberg ja nicht dieses eine Stück allein, sondern nahezu alle dramatischen Werke Wildes übersetzte, dann erscheint es mehr als unwahrscheinlich, daß er sein Exemplar der Vierakt-Fassung von *Earnest* bei einem Antiquar gekauft haben soll. Vielmehr ist anzunehmen, daß er es unmittelbar von Robert Ross erhalten hat, der damals alles in seinen Kräften stehende tat, um Tantiemen in Deutschland zu beschaffen zur Begleichung von Wildes Schulden. Die Übersetzung der vieraktigen Fassung muß Ross als willkommene Gelegenheit erschienen sein, weiteres Geld aufzutreiben, nachdem Felix Paul Greve (1879-1948) bereits 1902 die Dreiakt-Version übersetzt hatte.[43]

Es ist heute unter deutschen Literaturkritikern Mode geworden, Teschenbergs bzw. Teschenberg / Pavias Übersetzungen mit einem verächtlichen Lächeln abzutun. Nicht daß die Kritiker sich die Mühe machten, besagte Übersetzungen einer eigenen Überprüfung zu unterziehen: es genügt ihnen völlig, sich auf zwei Autoritäten für ihr Urteil berufen zu können. Der erste Gewährsmann, der immer wieder ins Feld geführt wird, ist Carl Hagemann (1871-1945), ein Theaterleiter und Verfasser einer populären Wilde-Biographie, der 1925 süffisant bemerkte: »Die Herren Isidore Leo Pavia und Hermann Freiherr von Teschenberg haben sie [Wildes Komödien] einfach schauderhaft übersetzt. Wie man erzählt, soll der erste ein Engländer gewesen sein, der kein Deutsch, und der zweite ein Deutscher, der kein Englisch konnte.«[44] Ironischerweise hinderte Hagemann dies nicht daran, als er seine eigene – 1947 posthum erschienene – Ausgabe von Wildes Komödien vorbereitete, statt auf die englischen Originale zurückzugreifen, einfach von Teschenbergs bzw. Teschenberg / Pavias »schauderhaften« Übersetzungen abzuschreiben.[45]

Die andere Autorität, die man unermüdlich zitiert, ist der hervorragende Oscar Wilde-Übersetzer und Literaturkritiker Max Meyerfeld (1875-1940), der sich in einer Sammelbesprechung von 1904 am Rande abfällig über Teschenberg / Pavias Übersetzung von *A Woman of No Importance* äußerte.[46] (Eine viel bessere Quelle wäre übrigens Meyerfelds regelmäßige Kolumne »Berliner Theater« in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 20. September 1903 gewesen, wo Meyerfeld davon spricht, daß es in Teschenberg / Pavias Übersetzung »von Sprachfehlern wimmelt.«[47]) Nun, ich habe den größten Respekt vor Max Meyerfeld – vielleicht niemand mehr als ich –, aber ich kenne auch seinen Hang, sich als Pontifex maximus aufzuspielen. Ich habe Teschenberg / Pavias Übersetzung von *A Woman of No Importance* mit dem englischen Original verglichen: zugegeben, sie ist keine Musterübersetzung, doch enthält sie nichts, was Meyerfelds Verdammungsurteil rechtfertigen würde.

Wie oben bereits erwähnt, handelt es sich bei Meyerfelds vielzitierter Kritik nur um eine Randbemerkung: sein Hauptaugenmerk galt Teschenbergs Übersetzung von Sherards Wilde-Biographie, von der Meyerfeld sagte: »Die Übersetzung des Buches sollte eigentlich mit Grabesschweigen übergangen werden, denn sie versündigt sich an der deutschen Sprache; aber es erscheint mir doch Pflicht, dies dem Freiherrn von Teschenberg nachdrücklich zu sagen.«[48] Auch hier erlaube ich mir zu widersprechen: was Meyerfeld „Versündigung an der deutschen Sprache" nennt, ist meines Erachtens nichts

---

[42] *Ego 5*, S. 54.

[43] Zu Felix Paul Greve, einer zwielichtigen Figur, der 1903 wegen Betrugs zu einer einjährigen Gefängnishaft verurteilt wurde und der 1909 außer Landes floh, um in Kanada unter dem Namen Frederick Philip Grove ein neues Leben zu beginnen, siehe Douglas O. Spettigue, *F. P. G. The European Years* (Kingston, Ontario, 1973).

[44] *Oscar Wilde. Sein Leben und sein Werk*. Vollst. umgearb. u. erw. Fassung (Stuttgart u.a. 1925), S. 95. – Die Bemerkung ist wörtlich wieder abgedruckt in Hagemanns Ausgabe von Wildes *Vier Komödien* (Wiesbaden 1947), S. 14.

[45] Vgl. Rainer Kohlmayer, *Oscar Wilde in Deutschland und Österreich. Untersuchungen zur Rezeption der Komödien und zur Theorie der Bühnenübersetzung* (Tübingen 1996), S. 247.

[46] »Von und über Oscar Wilde«, *Das literarische Echo* (Berlin), Bd. 6, Nr. 8 (15.01.1904), Sp. 541.

[47] »Berliner Theater«, *Neue Zurcher Zeitung*, Nr. 261, 20. September 1903, o. S.

[48] »Von und über Oscar Wilde«, Sp. 541.

weiter als die Wiedergabe von Sherards Versündigung an der englischen Sprache in einem anderen Idiom. Außerdem wird Meyerfeld wahrscheinlich kaum mehr als einen flüchtigen Blick auf Teschenbergs Übersetzung geworfen haben. Schließlich hatte er Sherards Buch bei seinem Ersterscheinen in England genauestens gewürdigt.[49] Warum also hätte er sich der Mühe unterziehen sollen, das Buch noch einmal durchzugehen? Hätte er es getan, so hätte er es zudem sich mit Sicherheit nicht versagen können, sich den Autor zur Brust zu nehmen, wo dieser über einigen »falschen Freunden« stolperte und »tapestry« mit »Tapete« übersetzte, »novel« mit »Novelle« und »genial« mit »genial«.[50]

Schließlich und endlich gibt es die Aussage Kohlmayers, der Teschenbergs Übersetzung von *Earnest* minutiös überprüft hat, wobei er – kaum überraschend – zu dem Ergebnis kam, daß Teschenberg den feineren Nuancen von Wildes Text nicht immer gerecht geworden ist.[51] Für jemanden, der nicht alles auf die Goldwaage legt, heißt dies im Klartext, daß Teschenbergs Übersetzung im großen und ganzen als annehmbar bezeichnet werden kann.

Die Aufnahme von Teschenbergs bzw. Teschenberg / Pavias Übersetzungen war gemischt: während ihre *Salome* nicht den Hauch einer Chance gegen die Übersetzung von Hedwig Lachmann (1865-1918) hatte – besonders nicht, nachdem Richard Strauß Lachmanns Text als Libretto für seine Oper genommen hatte –, war Teschenbergs Übersetzung von Sherards Wilde-Biographie noch 1928 im Buchhandel erhältlich. Die vieraktige Fassung von *The Importance of Being Earnest* wurde anscheinend nur zweimal aufgeführt – 1904 in Hamburg und 1907 in Düsseldorf[52] –, im Jahr 1905 hat jedoch Richard Vallentin (1874-1908), ein ehemaliger Mitarbeiter Max Reinhardts, Teschenbergs Version auf drei Akte gekürzt; und in dieser Form, die wohlgemerkt nicht identisch ist mit Wildes Fassung von 1899, wurde sie maßgeblich für die deutschen Bühnenproduktionen in den folgenden dreißig Jahren. Ähnliches gilt für die anderen, gemeinsam mit Pavia übersetzten Komödien.[53]

*

Die Übersetzung von Sherards *Oscar Wilde. The Story of an Unhappy Frienship* war die letzte Arbeit, mit der Teschenberg sich einen Namen machte. Nach jahrelangem Kettenrauchen war seine Gesundheit dermaßen zerrüttet, daß er sich gezwungen sah, alle seine Tätigkeiten, die organisatorischen wie die literarischen, einzustellen. Im Frühjahr 1905 verließ er Berlin und zog nach Italien, um im südlichen Klima Genesung zu suchen.[54] Vergeblich. Teschenberg starb am 6. November 1911 in einem Krankenhaus in Neapel.[55]

*

Um unsere Geschichte abzurunden, wollen wir mit einigen Worten noch kurz den weiteren Lebensweg von Teschenbergs Mitübersetzer Isidore Leo Pavia schildern. Von Juli 1910 bis April 1912 brachte das *Jahrbuch* des WhK einen langen Fortsetzungsartikel von ihm unter dem Titel »Die männliche Homosexualität in England, mit besonderer Berücksichtigung Londons. Ein Beitrag zur Sittengeschichte«.[56] Wenn der Artikel in der Form veröffentlicht worden wäre, in der er geschrieben war, wäre er sogar noch länger ausgefallen. Aber nachdem er juristischen Rat eingeholt hatte, entschied sich Hirschfeld in letzter Minute, auf den Abschnitt, den Pavia »Geschlechtliches« überschrieben hatte, besser zu verzichten.[57] Diesen Abschnitt stellte Pavia höchstwahrscheinlich dem WhK mündlich vor, als er am 9. Mai 1911 zu einem Vortrag nach Berlin kam.[58]

Am 20. Juni 1914 wurde Pavia auf der Jahreshauptversammlung des WhK als Vertreter für London in das »Obmänner-Kollegium« gewählt.[59] Doch weniger als zwei Monate später befanden sich England und Deutschland im Krieg miteinander, und an »Vertretung« war nicht länger zu denken. Die Verbindungen waren indes nicht vollständig unterbrochen, wie ein herzzerreißender Brief Pavias an

[49] »Erinnerungen an Oscar Wilde«, *Neue deutsche Rundschau* (Berlin), Bd. 14, Nr. 4 (April 1903), S. 400-407.

[50] *Oscar Wilde: Die Geschichte einer unglücklichen Freundschaft* (Minden 1903), S. 8, 61, 72.

[51] A.a.O., S. 127-141.

[52] Kohlmayer, S. 142-147. Vgl. auch *Deutscher Bühnen-Spielplan* (Leipzig), Bd. 9 (1904/5), S. 1, 284-285; ebd., Bd. 12 (1907/8), S. 120, 244, 374, 798.

[53] Kohlmayer, S. 374-379.

[54] *Monatsbericht des Wissenschaftlich-humanitären Komitees* (Berlin), Bd. 4, Nr. 6 (1. Juni 1905), S. 20, # 40.

[55] In der Erstfassung des Artikels war Teschenbergs Ableben noch relativ unbestimmt auf den »Herbst 1911« datiert. (Vgl. Hirschfeld, *Geschlechtskunde*, Bd. 1, S. 358.) Die Angabe des genauen Todesdatums verdanke ich den Recherchen von Claudio Critelli aus Genua. Vgl. seine Website http://claudiocritelli.blogspot.com/2008/06hermann-freiherr-von-teschenberg.html.

[56] Bd. 10 (1909/10), S. 362-378; Bd. 11 (1910/11), S. 18-51, 397-408; Bd. 12 (1911/12), S. 32-49, 166-181, 297-316.

[57] *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 11 (1910/11), S. 228, # 3.

[58] Ebd., S. 447, # IV.

[59] *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 14 (1914), S. 377.

Hirschfeld vom 5. Mai 1915 belegt: »Lieber, verehrter Herr Doktor! Mit der größten Freude las ich ihre beiden Briefe an Hamilton[60], und tröstet und ermuntert es mich sehr, daß Sie in diesen unbeschreiblich traurigen Zeiten mich nicht vergessen haben. Denn wie Sie sich wohl denken können, ist der jetzige Krieg die größte Tragödie meines Daseins. [...] Gesundheitlich leide ich auch darunter, denn die heutigen Zustände haben meine Neurasthenie derart verschlimmert, daß ich fortwährend ein wahres Märtyrertum durchmachen muß, welches jeder Beschreibung spottet. [...] Unterdessen seien folgende mir aus vollem und ganzem Herzen kommende Worte ausgesprochen, sowohl an Sie als an alle meine Freunde im Komitee und an alle in Berlin und sonst in Deutschland, die mich noch in freundlicher Erinnerung behalten haben: Nie und nimmer werde ich aufhören, an Deutschland, an die Deutschen, an deutschen Geist und deutsche Denkungsart [...] zu denken, ohne eine Dankbarkeit und Gefühlstiefe, deren Spuren in meiner Geistesrichtung unvertilgbar sind. War nicht Deutschland meine geistige Mutter? Sog ich nicht alle Kenntnis und das bißchen Weisheit, die ich besitze, an ihrem Busen? Ich kann jetzt nur in Liebe und Tränen hoffen, daß Gott es mir noch gewährt, Sie alle in besseren künftigen Friedenszeiten unter denselben schönen Verhältnissen zu treffen, wie es ehedem so oft der Fall war. Bitte, diese meine Worte allen Beteiligten mitzuteilen. Ich verbleibe Ihr bis zum Tode treuer und ergebener J. Leo Pavia.« Hirschfeld entsprach der Bitte und veröffentlichte Pavias Brief in seinem *Jahrbuch*.[61]

Angesichts des zitierten Briefes entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, daß, wie Oscars Oxforder Kommilitone Edgar Jepson (1863-1938) in seinen Memoiren schreibt, Pavia 1916 bei Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in England zu einem Kriegsgefangenenlager abkommandiert wurde, »um deutsche Gefangene als Kapellmeister zu bewachen.«[62] Aber der Friede kam schließlich doch, und mit ihm ging auch Pavias Wunsch in Erfüllung: Vom 28. bis zum 30. August 1920 veranstaltete Hirschfeld mit seinem WhK die erste Nachkriegs-Generalversammlung, und Pavia wurde pflichtgemäß wiederum als Londoner Vertreter ins Obmänner-Kollegium berufen.[63]

Der Eindruck, den die Jahreshauptversammlung von 1920 und Pavias Wiederwahl machten, war jedoch trügerisch: das WhK erlangte nie wieder die Stärke, die es vor dem Weltkrieg gehabt hatte; und Pavia scheint bald sein Interesse an ihm verloren zu haben, denn in den Berichten des WhK taucht sein Name nicht mehr auf. Stattdessen wurde er, wie bereits erwähnt, der unzertrennliche Freund von James Agate und seinem Kreis. Und als Agate 1935 die Serie seiner *Ego*-Bände begann, war Pavia so etwas wie der gute Geist des Unternehmens. Er starb am 26. September 1945. Agate gedachte seiner in einem Nachruf in der *Times*[64] und widmete den letzten Band seiner Serie (*Ego 9*) »in memoriam Isidore Leo Pavia«.[65] Für diese Widmung werden Oscar Wilde-Verehrer zweifellos Sympathie empfinden, denn schließlich ist es Pavia gewesen, durch den internationale Forschung aufmerksam wurde auf den ersten Herausgeber der Vierakt-Fassung von *The Importance of Being Earnest* – Hermann Freiherr von Teschenberg.

*

Erinnerung an Oscar Wilde[66]

Im großen achteckigen Saal der Herzogin von X, des Urbilds der Lady Hunstanton, erblickte ich Oscar Wilde zum ersten Male. Um ihn drängten sich Englands stolze Namen, der Adel der Geburt, des Geistes, der Schönheit. Hoch aufgerichtet überragte seine athletische Gestalt alle, die ihn umringten und seinen Worten lauschten; seine Augen leuchteten, sein ganzes Wesen drückte die Freude aus, daß seine Thesen, seine Paradoxe, seine Bonmots gefielen, Heiterkeit erweckten, Eindruck machten. Als dann nach Tisch die Herren allein zurückgeblieben waren, erzählte er, das wellig gescheitelte Haupt bequem im Lehnstuhl zurückgelehnt, ein Erlebnis, ein Märchen in geistsprühenden, scharf geschliffenen Sätzen mit beredten, weiblich graziösen Gebärden – unnachahmlich, unvergeßlich.

Wenige Jahre später, in einer lauen Frühlingsnacht, stand er vereinsamt, ein von den Meisten ängstlich Gemiedener, im Kolosseum zu Rom. Seine Haltung war noch die

[60] Gerald Hamilton (ca. 1888-1970) diente Christopher Isherwood später als Vorbild für den Charakter Mr Norris in seinem Roman *Mr Norris Changes Trains* (1935).

[61] »Brief unsers englischen Obmanns J. Leo Pavia,« *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 15 (1915), S. 94-95.

[62] *Memories of an Edwardian and Neo-Georgian* (London 1937), S. 210.

[63] *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Bd. 20 (1920), S. 179.

[64] »Obituary«, *The Times* (London), 28. September 1945, S. 7.

[65] *Ego 9* (London 1948), Rückseite des Titelblatts.

[66] *Das Theater* (Berlin), Bd. 1, Nr. 2 (15. Oktober 1903), S. 28-29.

alte, stolz erhobenes Haupt, ungebeugte, ungebrochene Schultern, aber in seinem Antlitz machte sich ein herber, kalter, fast grausamer Zug bemerkbar, wenn auch das verächtliche Lächeln seiner Lippen der bengalischen Beleuchtung gelten mochte, welche die edlen Linien der herrlichen Ruine brutalisierte. Auch seinem Gange fehlte das Schwebende, Leichtfüßige, sich Wiegende von ehedem. War das noch Oscar Wilde? Nein, der war der Welt gestorben, an jenem Tage, da man ihn verurteilt hatte, weil er zu stolz gewesen war, zu lügen und zu heucheln

---

Manfred Herzer

Personalbibliografie Isidore Leo Pavia (1875 - 1945)

Im Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen von 1920 wird Pavia aus Anlass seines Aufenthaltes in Berlin als »Schriftsteller« bezeichnet (S. 179). Ein schriftstellerisches Werk Pavias konnte jedoch – abgesehen von der Artikelserie über die männliche Homosexualität in England im Jahrbuch von 1910-1912 und der Mitarbeit an der Übersetzung von Komödien Oscar Wildes – nicht ermittelt werden. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass es dieses schriftstellerische Werk gar nicht gibt resp. auf die genannten Texte beschränkt. Um so überraschender war die Entdeckung eines kleinen Œuvres aus Klavierkompositionen im Katalog der British Library.

A. Gedruckte Kompositionen

- Polka Viennoise on a Theme by Johann Strauss, for 2 Pianos. London: Oxford Univ. Press 1935
- Deux Amants dansants, for Piano. London: Augener 1927
- Vieille Valse Viennoise, for Piano. London: Augener 1927
- À Cecile des beaux Yeux, for Piano. London: Augener 1926
- Bourrée alt'antico, for Piano. London: Augener 1926
- Cabaret Polka, for Piano. London: Augener 1926
- Contre-Danse Styrienne, for Piano. London: Augener 1926
- Fandango triste, for Piano. London: Augener 1926
- En Veine de Pavlova. Dance-Phantasie for Piano. London: Augener 1925
- Habanera. Dance-Phantasie for Piano. London: Augener 1925
- Landler. Dance-Phantasie for Piano. London: Augener 1925
- Vers de Societé. 3 Imitations pour le Piano. London: E. Ashdown 1912
- A Manual of Advanced Pianoforte Technique. London: Edwin Ashdown 1912
- Six Songs. Words by A. Douglas and I.L.Pavia. London, New York, Toronto: Edwin Ashdown 1910. 32 S. (Die Songs »I have made a garden of my life«, »Your youth is gold without alloy«, »I throw the sword aside« und »To a young soldier« sind Vertonungen von Gedichten Pavias.)

B. Textbeiträge zum Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen

- Die männliche Homosexualität in England, mit besonderer Berücksichtigung Londons. Ein Beitrag zur Sittengeschichte von I. L. Pavia in London. I. Allgemeines, in: Vierteljahrsberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees. Fortsetzung der Monatsberichte und des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen, Jg. I, Heft 4, Juli 1910, S. 362-378
- Die männliche Homosexualität in England, mit besonderer Berücksichtigung Londons. Ein Beitrag zur Sittengeschichte von I. L. Pavia in London. II. Eigentümliches und Gesellschaftliches aus dem englischen Urningsleben, in: Vierteljahrsberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees. Fortsetzung der Monatsberichte und des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen, Jg. II, Heft 1, Oktober 1910, S. 18-51
- Die männliche Homosexualität in England, mit besonderer Berücksichtigung Londons. Ein Beitrag zur Sittengeschichte von I. L. Pavia in London. IV. Gesetzliches, Historisches und Literarisches, in: Vierteljahrsberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees. Fortsetzung der Monatsberichte und des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen, Jg. III, Heft 1, Oktober 1911, S. 32-49
- Die männliche Homosexualität in England, mit besonderer Berücksichtigung Londons. Ein Beitrag zur Sittengeschichte von I. L. Pavia in London. (Fortsetzung), in: Vierteljahrsberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees. Fortsetzung der Monatsberichte und des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen, Jg. III, Heft 2, Januar 1912, S. 166-181

- Die männliche Homosexualität in England, mit besonderer Berücksichtigung Londons. Ein Beitrag zur Sittengeschichte von I. L. Pavia in London. (Schluß), in: Vierteljahrsberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees. Fortsetzung der Monatsberichte und des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen, Jg. III, Heft 3, April 1912, S. 297-316

- Brief unsers englischen Obmanns J. Leo Pavia, in: Vierteljahrsberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees während der Kriegszeit. Hrsg. statt des Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. XV, Heft 2, Juli 1915, S. 94-95

C. Oscar-Wilde-Übersetzungen mit Herrmann von Teschenberg

- Oscar Wilde: Eine Frau ohne Bedeutung. Komödie. Ins Deutsche übertragen von Isidore Leo Pavia und Hermann Frhr. v. Teschenberg. Leipzig: Max Spohr 1902

- Oscar Wilde: Lady Windemeres Fächer. Das Drama eines guten Weibes. Ins Deutsche übertragen von Isidore Leo Pavia und Hermann Frhr. v. Teschenberg. Leipzig: Max Spohr 1902

- Oscar Wilde: Ein idealer Gatte. Ins Deutsche übertragen von Isidore Leo Pavia und Hermann Freiherr von Teschenberg. Leipzig: Max Spohr 1903

- Oscar Wilde: Salome. Drama in einem Aufzug. Ins Deutsche übertragen von Isidore Leo Pavia und Hermann Frhr. v. Teschenberg. Leipzig: Max Spohr 1903



Isidore Leo Pavia (right) with James Agate

From *Ego 3, being still more of the autobiography of James Agate* by James Agate (London, George G. Harrap, 1938), facing p. 40.

Im Frühjahr dieses Jahres erschien im Männerschwarmverlag die Neuausgabe des französischen Schwulenromans *Dédé*, den zuerst 1903 der Leipziger Spohr-Verlag in deutscher Übersetzung vorgelegt hatte. Über den Autor Achille Essebac (eigentlich Achille Bécasse, 1868-1936) erfahren wir einiges in dem von Jean-Claude Féray verfassten Nachwort. Féray ist gewissermaßen der ultimative Essebac-Experte, denn er hat parallel zum deutschsprachigen *Dédé* im Pariser Verlag Quintes-feuilles eine Monografie zu Essebac herausgegeben, die erste überhaupt. Im vorliegenden Heft auf den Seiten 37 ff. ist ein Kapitel daraus in Übersetzung abgedruckt. Féray nennt sein Buch eine »biog-anthologie«, da es zur Hälfte aus Essebacs Biografie besteht und im zweiten Teil aus kommentierten Auszügen aus Werk des Dichters. Dieses Werk war am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in den einschlägigen Kreisen recht beliebt, ist heute jedoch erst durch die Anstrengungen der beiden Kleinverlage in Hamburg und Paris am öffentlichen Wahrnehmungshorizont wieder aufgetaucht. Féray beklagt in seinem Buch mehrfach, dass Essebacs Schriften seinerzeit weitgehend ignoriert wurden, heute völlig vergessen sind und einst allenfalls von gleichfalls vergessenen Rezensenten und Literaten besprochen wurden. Er glaubt, dass man Essebacs Werk verkannt habe und bemüht sich um seine Rehabilitierung.

Einen besonderen Fall sieht er in Numa Praetorius, dem Autor der »Bibliographie der Homosexualität« im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*. Praetorius hatte 1905, als die deutsche Version von *Dédé* erschienen war, in seiner Bibliographie alle drei Schwulen-Romane Essebacs besprochen – die Besprechung wird hier im Folgenden dokumentiert – und ist dabei zu einem zwiespältigen Endurteil gekommen. Praetorius hat also auch die hohe Qualität der Romane verkannt, was Féray mit den mangelnden Französischkenntnissen Numas, dessen Muttersprache Deutsch gewesen sei, erklärt, ferner mit Numas wenig entwickeltem Sinn für die Besonderheit von Sprachkunstwerken; er habe etwas einseitig der Frage nachgespürt, wie in den rezensierten Büchern die Homosexualität zur Sprache gebracht wird, und musste so im Fall Essebac zu seinem Fehlurteil kommen.

Dem Neuabdruck der Besprechung von Numa Praetorius folgt die Übersetzung eines Kapitels aus Férays Buch, worin der seinerzeit in der psychiatrischen Fachpresse Frankreichs dokumentierte Fall des 18-jährigen Argentiniers Julio Maria Malbranche rekonstruiert wird. Malbranche hatte 1905 in Bonn am Rhein einen misslungenen Selbstmordversuch unternommen, weil er in einen elfjährigen Jungen unglücklich verliebt war und sich zudem mit dem ebenfalls unglücklich Liebenden in Essebacs *Dédé* identifiziert hatte. Féray konnte in diesem Kapitel mit großer Akribie und sehr viel Finderglück – die Recherchen führten bis Buenos Aires – die Biografie des schwulen, oder genauer: pädophilen Malbranche nachzeichnen.

Zur Frage der künstlerischen Qualität von Dédé, die anscheinend nicht nur von Féray sondern auch von Wolfram Setz, dem Herausgeber des Neudrucks, als sehr hoch eingeschätzt wird, scheint es das Beste, den Prinzen Orlowky aus der Fledermaus (eine echte sexuelle Zwischenstufe!) zu zitieren: Chacun à son goût.
MH



Zweites Fenster – Mitte: Sterbender Genius der Baukunst mit Säulentrümmern, rechts und links: den Untergang der Kunst beklagende Jünglinge.

Numa Praetorius (Eugen Wilhelm)

Drei Romane von Achille Essebac

Rezension aus dem Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 1905, S. 1031-1043

Essebac, Achille[1]: Dédé. (Paris, Ambert 1901.) Auch in deutscher Übersetzung von Georg Herbert erschienen. (Verlag Spohr 1903).

Das Stoffliche, die äußeren Begebenheiten des Romans, lassen sich in wenigen Sätzen zusammenfassen. Die Hauptsache ist der Stimmungsgehalt, deshalb können nur wörtliche Citate einen Begriff von dem Inhalt geben. Ich citiere aus der deutschen Übersetzung, die dem Geist des Originals ziemlich nahe kommt.

Der 15jährige Marcel und der gleichaltrige André Dalio (Dédé), beide Interne in einem Pariser Gymnasium, werden enge Freunde. Dédé erweckt gleich bei seinem Eintritt in die Schule die lebhafte Sympathie von Marcel:

»Im ganzen Hof war wie ein Leuchten: der Eintritt des kleinen ›Neuen‹ ... Das Leid war minder groß, mit solch entzückendem Geschöpf eingeschlossen zu sein, wie ich es an der Hand führte.« (S. 13)

Marcel nimmt Dédé unter seinen Schutz und ist ihm in allem behülflich. Dédé ist bald bei allen Mitschülern beliebt.

Marcel's Sinn für die Schönheit, für die vollendete Form entwickelt sich dank dem Einfluß von Dédé. Aber immer mehr ist es Dédé selbst, der Marcel entzückt:

»Dédé war die weiche, liebliche Geschmeidigkeit selbst ... Aber ich liebte ihn! Ich konnte keinen andern lieben als ihn« (S. 51)

»Wir waren nicht im Banne niederer Genüsse, auf der Suche nach dem Geschlecht. Wir dachten nicht daran, die erlaubte Freude des Sehens unterzuordnen den ganz anders gearteten Freuden, in unserem Fleisch zu fühlen« (S. 58).

Die Schüler organisieren eine Theatervorstellung. Dédé spielt die Hauptrolle in dem Drama. Beschreibung seiner strahlenden Schönheit und Grazie.

Marcel und Dédé finden sich im ersten Kusse.

Beim gemeinsamen Baden hat Marcel Gelegenheit, Verleiche zwischen der Schönheit seiner verschiedenen Kameraden anzustellen.

»Dédé vereinigte in vollkommenem Ebenmaß Alles, was an Auserlesenem und Fertigem in Ives und Georges sich fand, die Kühnheit der Formen des Einen in schönem Wechsel mit der fein vollendeten Anmut des Anderen« (S. 93).

»Bei seinem Anblick träumte man unwillkürlich von süßer, zagender Liebkosung, die, ohne allzu deutliche Wallungen zu wecken, lauschen möchte, all dem bezaubernden Reiz, den vollendeten Formen seiner lichten Ephebengestalt« (S. 94).

Dédé erkrankt, er muß die Schule verlassen, eine Zeitlang verbringt er mit seiner Mutter in Bonn. Zärtlicher, liebevoller Briefwechsel zwischen Dédé und Marcel. Jeder Brief von Dédé ist für Marcel ein Ereignis und eine Wonne.

Aber Dédés Zustand verschlimmert sich. Dédé kehrt mit seiner Mutter nach Paris zurück.

Die Knaben sehen sich nach langer Trennung wieder. Marcel besucht oft den kranken Freund.

Er weiß, daß Dédé's Tage gezählt sind, und mehr und mehr wird er sich des Gefühls klar, das ihn ganz erfüllt, der Liebe zu Dédé.

Dédé empfängt die letzte Ölung. Marcel wohnt im Nebenzimmer der heiligen Handlung bei bei und ein Hymnus auf Dédé's Schönheit, auf die Vollkommenheit seiner irdischen Hülle entsteigt der Seele Marcel's, während der Priester an diesem schönen Körper die kirchliche Handlung vornimmt. Dédé stirbt.

Fünfzehn Jahre vergehen. Marcel sucht Verona auf, die Stätte, wo Dédé seine erste Jugend verlebte und wo sein Grabmal sich befindet. Aber weder in den Jünglingen Veronas, noch in der Atmosphäre der Stadt, auch nicht am Grab Dédé's findet er etwas von seinem Geist; nirgends fühlt er den »lieben Schatten, dessen Bild immer seine Augen bereit fand, es zu begrüßen! Nichts rührt sich, nichts gibt Antwort ... Nichts erinnert sich« (S. 211).

In Venedig erst zaubert ein junger Gondoliere das Bild Dédé's vor seine Seele.

»O! Wiederzufinden etwas von Dédé! Wieder aufleben zu sehen seine blühenden Lippen, das Sternenpaar seiner sanften Augen in dem anbetungswürdigen Aquarell seines Angesichts; oder doch wenigstens den Klang seiner Stimme, die unvergleichlich schöne Linie seines Hauptes, stolz sich hebend über dem Beben seines ambraschimmernden Nackens; oder gar das vollkommene Abbild seines Wuchses, die feine Silhouette der seinigen gleichend von ferne« (S. 224).

Und die Gesänge des Jungen erscheinen Marcel: »Dédé's Seele, die von anderen Lippen, denen sie kaum verschieden, zu mir sprach ... Ich hätte glauben können, er sei nur größer geworden« (S. 229) ·

Abends läßt Marcel auf den Lagunen durch den jungen Gondoliere und seine Freunde die Totenhymnen singen. Phantome und Visionen von

[1] Außer den drei im Folgenden besprochenen Romanen hat Essebac in dem schon im Jahre 1898 erschienenen Buch »Partenza, Vers la beaute« an zahlreichen Stellen die männliche Schönheit verherrlicht. Das Buch enthält Reiseeindrücke und Beschreibungen von der Riviera und den Großstädten Italiens. Das Homosexuelle tritt nicht direkt hervor, sondern nur verschleiert und dichterisch verhüllt, nichts destoweniger liegt schon in »Partenza« unverkennbares homosexuelles Empfinden vor, das sich in enthusiastischen Schilderungen der schönen jungen Italiener sowie der männlichen Darstellungen der klassischen Kunst äußert. Die homosexuellen Stellen befinden sich S. 50, 100, 103, 113, 144-152, 181, 215, 230 und 261.

Liebe, Sehnsucht und Tod erweckt die Totenklage in Marcel.

Essebac, Achille: Luc. (Paris: Ambert & Cie, 1902.)

Der 14jährige hübsche Luc Aubry, Sohn kleinbürgerlicher Eltern, der schon als Chorknabe in der Trinité in Paris die Aufmerksamkeit der vornehmen gleichaltrigen Jeannine (Nine) Marcelot und deren Mutter durch seine Grazie und Feinheit auf sich gezogen hat, macht deren nähere Bekanntschaft aus Anlaß eines Wohltätigkeitskonzertes, in welchem Luc als Sänger mitwirkte. Er entzückte alle Zuhörer. Die berühmte Schauspielerin Diah Swindor interessiert sich für den jungen Sänger. Bei ihr lernt Luc den 22jährigen, schon bekannten Maler Julian Bréard kennen.

Julian hat bisher nur wenig mit Frauen verkehrt, er hatte bei ihnen nur Unverschämtheit oder elende Unterwürfigkeit gefunden. »Er braucht etwas anderes als Dirnen.« Vergeblich hatte er nach einem wahren Freund gesucht.

»Zarte und liebe Jünglingsgestalten um ihn herum, an welchen er, der Jüngling, sich glaubte anschließen zu können, hatten sich bald in die gewöhnlichen Schlingel verwandelt, die sich mit dem törichten Rennen ins gemeine Tingeltangel und den stinkenden Wirtshausdirnen beschäftigten.«

»Julian hatte nicht das Glück, einem Freund zu begegnen, wie ihn seine von Einsamkeit wunde Einbildungskraft ersehnte, einen Freund, der uns begleitet, der jung ist mit unserer Jugend, und noch jung ist an der Wendung des langen Weges, wo die unerbittlich vergehende Zeit die letzte Strecke anzeigt« (S. 49)

Julian war schon in der Trinité durch den wunderbaren Klang der Stimme des jugendlichen unsichtbaren Sängers ergriffen worden.

»Der unvergleichliche Zauber dieser jugendlichen, noch in seinem Innern lebendigen Stimme war durch die Erscheinung des herrlichen und überraschenden Wesens ihres kleinen Besitzers übertroffen. Begierig nach einer Freundschaft ohne Grenzen ... wollte er seine Augen auf diesem Jüngling ruhen lassen. Wie er in Jeannine eine Liebe auszubilden träumte, in welcher die Sinne vor der Herrschaft des Geistes zurückweichen würden, so träumte er in Luc eine immer junge Freundschaft zu schaffen, Schwester der Liebe, die altert, um von dieser Freundschaft und dieser Liebe, seinem Ideal entsprechend, die Eindrücke, die Freuden, ja die Schmerzen zu empfangen, die er von ihr erwartete« (S. 52)

Luc Aubry wurde sofort Juliens Freund. Er duldete im Voraus das unmögliche Joch der Zuneigung, die sich ihm anbot.

»Luc wächst heran, seine Schönheit wird männlicher, entschiedener.«

Luc besucht in seinem 16. Jahre das Conservatorium, er will Schauspieler werden. Seine Freundschaft mit Julian dauert fort. Diah Swindor läßt ihn in ihrem Theater neben sich in einer Ephebenrolle auftreten. Der schöne Luc erregt die Bewunderung und Begierde mancher Schauspieler. Seine Freundschaft mit Julian setzt sie in Staunen.

»Sie waren erstaunt, daß Julian und Luc, kräftig und gesund, sich der Hingabe an die gewöhnliche Frauenliebe der Männer, der abgelebten Verehrer ihrer Laster, verweigerten. Und die gegenseitige Freundschaft dieser zwei sehr schönen Wesen war ein Uebermaaß an Beleidigung für den törichten Stolz ihres Geschlechts« (S. 109).

Lucs Erfolg in seiner ersten Rolle auf dem Theater ist groß. Seine Schönheit und Grazie, sein Talent, der Wohllaut seiner Stimme haben alle Bedenken zum Schweigen gebracht.

Frau Marcelot geht im Sommer auf ihre Villa. Dort läßt sie Figaros Hochzeit aufführen. Luc wird die Rolle des Cherubino spielen. Wochenlang weilt er dort, ebenso wie Julian und zahlreiche andere Gäste.

»Julian betrachtet Luc und erstaunt über seine Schönheit, die in der zarten Gegenwart des zierlichen und schmachtenden Edouard noch mehr hervortritt. Im Kostüm des Cherubino kommt am Abend der Aufführung die Herrlichkeit seiner jugendlichen Formen zur Geltung wie niemals zuvor« (S. 209).

Zwischen Nine und Luc ist eine lebhafte Zuneigung entstanden, sie sind einander liebend in die Arme gesunken. Nine verspricht Luc, ihn nachts in dem einsamen Gartenhäuschen, wo er schläf, zu besuchen. Sie hält ihr Versprechen, beide widerstehen nicht ihrer gegenseitigen Anziehung. Nine giebt sich Luc hin.

Auch Julian ist nicht zur Ruhe gegangen, eine ungestillte Sehnsucht treibt ihn in den Park:

»Julian bemüht sich, Luc's betörendes Bild aus seinem Kopf zu verscheuchen. Er kämpft vergeblich gegen das schleichende Gift, das sich in ihn seit Wochen, Monaten – er gesteht es sich endlich – seit Jahren sich Tropfen für Tropfen eingeschlichen hat und endlich den Sturm in seinem Herzen losbrechen ließ. Die seltene Freundschaft, die seine Adern durchglüht, entfacht in ihm plötzlich den Neid ... den Neid? Schlimmeres als das ... die Eifersucht! Die Eifersucht, vor der er sich fürchtet« (S. 211)

Julian sieht, wie Nine in das Häuschen eintritt und wie sie sich nach langem Verweilen wieder herausschleicht. Sein erster Gedanke ist Haß und Rachsucht; er will Luc, der ihm seine Braut geraubt, – es war seit langem bestimmt, daß er Jeannine als Frau heimführen soll, – niederschmettern. Aber Luc's Anblick entwaffnet ihn.

»Luc sieht hinter den Thränen seines Freundes die Vergebung leuchten ... Julian's Augen suchen in stummer Extase die Seele des Knaben in der Tiefe seiner seltsamen Augen, und des Freundes müde Lippen drücken auf die brennende junge Stirn die schmerzhafte Verzeihung ... Luc giebt ihm die erdrückende Süße seines Kusses zurück, und Julian, gebrochen und schluchzend, nimmt die Freuden und den Schmerz der Verzeihung und des Kusses mit hinaus in das Schweigen der Nacht« (S. 234)

Luc's Umarmung blieb für Nine nicht ohne Folgen. Nine ist schwanger. Julian heiratet sie, um sie vor der Schande zu retten. Auch ihr

verzeiht er die Hingabe an diesen wunderbaren Luc.

»O, wie Jeannine's Lippen und ihre Thränen nach den Lippen und den Thränen von Luc schmecken! Wie ist er voll von ihnen, wo Julian – der alles weiß – sich erbietet, ihr anzugehören, in den Augen der Welt ihre Ruhe, ihren Frieden zu retten« (S. 254)

Julian und Nine verweilen Monate lang in Italien; Beide sind anfangs glücklich. Im gegenseitigen Einverständnis bleibt ihre Ehe unvollzogen, völlig rein, um das Werk von Luc unberührt zu lassen. Nine hat eine tiefe Liebe zu Julian gefaßt, und dieser gedenkt des geliebten Jungen, dessen Bild ihn nicht verläßt. Als sie aber Beide nach Paris zurückkehren, da gewinnen die uralten, eingewurzelten Vorurteile Macht über Julian; er kann in dem geliebten Knaben nur den Liebhaber seiner Frau erblicken.

»Die heftige Neigung für ihn kämpfte mit einer gewissen Antipathie, beide unvereinbar, beide unerklärlich.«

Luc bemerkt Julians widerstreitende Gefühle, weil dieser seine Kälte nicht verbergen kann. Er errät Julian's Gefühle, ist verzweifelt und fühlt sich einsam. Nine, seine erste Liebe, hat er verloren, seine herrliche Freundschaft mit Julian ist zerstört, das Leben ist ihm eine Last. Er vergiftet sich an dem Tag, an dem Nine einen Knaben – sein Kind – gebärt. In Julian's Armen, den herbeizurufen man kaum Zeit gehabt, stirbt Luc.

Essebac, Achille: L'Élu (Paris: édition moderne, Ambert, 1902):

Der junge Pariser Pierre Pélissier ist auf Reisen gegangen, um das Mädchen, das er mehr begehrt als geliebt hatte und das sich mit einem Andern, Du Hel, verlobt hat, zu vergessen.

An der Spanischen Treppe in Rom bewundert Pierre die zahlreichen Modelle, die hübschen Mädchen und die Jungen. Ein 16jähriger Blumenverkäufer, Luigi da Simone, macht einen gewaltigen Eindruck auf Pierre. Sein bescheidenes, artiges Wesen und seine blendende Schönheit fesseln ihn.

»Pierre schien es, als ob sich die Welt mit Liebkosungen erfüllte, während er seine Blicke auf die Augen des kleinen Bettlers heftend, unter der Macht seiner Schönheit gebannt war« (S. 25).

Pierre's Freund, Jean Bérille, kennt den Jungen, er hat sein Antlitz gezeichnet. Jean erzählt Pierre, daß Luigi zu stolz und ehrenhaft sei, um sich von dem berühmten Peterson, dem Photographen der bekannten Aktstudien, nackt photographieren zu lassen. Pierre verläßt der Gedanke an Luigi nicht mehr.

Jean führt Pierre zu Peterson. Dort treffen sie einige Modelle. Zuerst sehen sie die schöne Carolina, dann führt ihnen Peterson fünf Jünglinge vor, alle von vollendeter Schönheit. Den 17jährigen Volturno, il typografo, den gleichalterigen Lucio, il barbiere, Giovanni il orologiaio, dieser noch herrlicher als die beiden andern, dessen Antlitz der berühmte Professor Paul H... für die Darstellung der Jungfrau Maria in dem Gemälde in der Neuen Pinakothek zu München benutzte; dann Giovanni-Batista, Modell von Beruf, der die kunstvollen Stellungen und Gebärden kennt; endlich Manlio, ein junger Student, wunderbar schön. Pierre glaubt sich bei dem Anblick aller dieser herrlichen Jünglinge, die so natürlich in Schönheit sich bewegen, in das alte Griechenland zurückversetzt.

»Das freie und leuchtende Griechenland war allein fähig, einstmals in seinen Gymnasien, wo Sokrates in der Nähe von Alcibiades über Charmides und Lysis Reden hielt, dieses Schauspiel zu bieten, dessen ergreifende Reinheit nur durch die intensive Schönheit erreicht wurde« (S. 63).

Peterson's Diener hat Luigi gefunden. Luigi willigt ein, sich nackt photographieren zu lassen, doch nur vor Pierre.

Enthusiastische Schilderung des Jünglings, dessen strahlende Nacktheit sich den bewundernden Blicken Pierre's darbietet. Die Photographien von Luigi in den verschiedenen Stellungen werden nur für Pierre hergestellt und die Originalplatten für Niemand anders gebraucht, damit die nackte Schönheit des Jünglings durch kein anderes Auge entweiht werde.

Pierre ist von Luigi's Liebreiz und seinem gesamten Wesen so entzückt, daß er beabsichtigt, ihn mit nach Paris zu nehmen. Luigi hat früh seine Eltern verloren, mangels der nötigen Mittel mußte er die Studien aufgeben und unter den größten Entbehrungen seinen Lebensunterhalt verdienen.

»Luigi gehört also Niemand – Luigino, Gino, wird also der Erwählte von Pierre sein. Und das ist die Morgenröte des Glückes, die in der Seele von Pierre aufsteigt, in einer bisher von Finsternis umhüllten Seele, in welche bisher nur selten Sterne hineingeleuchtet« (S. 84).

Luigi hat ein wenig Chemie studiert und wird Pierre, der sich mit Keramikarbeiten beschäftigt, behülflich sein.

Pierre begleitet den Jungen in seine bisherige Wohnung, eine schreckliche Behausung, wo der elternlose Luigi von einer Dirne, Sanguisuga, deren Leidenschaft er entfacht, gezwungen war, ihren Lüsten sich hinzugeben. Luigi versichert Pierre, daß niemals sein Herz beteiligt war. Sodann erfährt Pierre näheres über Luigi bei Klosterbrüdern, die ihn einst, als er krank war, gepflegt hatten. Fra Serafino teilt Pierre mit, welche schwere Vergangenheit Luigi hinter sich hat; das größte Elend mußte er durchmachen, in den schlechtesten, kaum bezahlten Stellungen versuchte er auszuharren; schließlich nahm ihn eine Dirne, Stefanina, durch seine Schönheit gefesselt, zu sich, aber der Stolz des Jungen duldete nicht lange das entehrende Zusammenleben. Als er aber das Mädchen verlassen und trotz seiner Bitten nicht zurückkehren wollte, versetzt ihm die Dirne einen Messerstich. Lange war Luigi krank gelegen, noch jetzt sind die Folgen nicht völlig beseitigt. Alle großen Erregungen müssen ihm erspart und namentlich sexuelle Excesse von ihm ferngehalten werden. Pierre's Liebe zu Luigi steigert sich noch, nachdem er alles erfährt, was der Junge gelitten.

»Ihre Freundschaft beruhte ganz auf der Freude sich zu sehen und sich gegenseitig zu vertrauen – sie hielt sich genügend fern von allem krankhaften oder zügellosen Trieb, so daß Pierre weder für sich noch für die, die ihn kannten, eine Entschuldigung zu suchen brauchte für diese einfache und natürliche Zuneigung zweier Herzen, die entschlossen waren, ganz sich zu kennen, ganz in geistigen Freuden mit einander zu verschmelzen und sogar in einer weniger aetherischen Sympathie das discrete, vernünftige und jedenfalls vorurteilsfreie Element einer Zuneigung zu finden, dessen Charakter zu verdächtigen Pierre Niemand das Recht zuerkannte« (S. 136).

Die Sanguisuga hat die Wohnung von Pierre und Luigi ausgekundschaftet; als sie merkt, daß Luigi nicht mehr in seine frühere Behausung zurückkehrt, lauert sie Pierre und Luigi auf Schritt und Tritt auf. Pierre beschließt, Rom sofort zu verlassen, damit Luigi vor der Rache der Sanguisuga sicher sei. Im Augenblick als der Zug abfährt, in dem Pierre und Luigi abreisen, stürzt eine Frau, die Sanguisuga, auf den Perron. Als sie den Zug, der ihr den Geliebten entführt, nicht mehr erreichen kann, stößt sie sich den Dolch, den sie für Luigi bestimmt, in die Brust. – Pierre und Luigi bringen zunächst einige Zeit auf dem Familienschloß in Savoyen zu. Dann gehen sie nach Paris, wo Pierre in der Nähe seiner Keramik-Werkstätte seinem Liebling eine hübsche Wohnung einrichtet. Das Glück beider ist eine zeitlang ungetrübt.

Aber eine Kokotte, die Maitresse des brutalen egoistischen Du Hel, hat ihr Auge auf den schönen Luigi geworfen. Er vermag nicht, ihrem Werben zu widerstehen, seine lang verhaltene Sinnlichkeit zieht ihn zu der wollüstigen Frau. Trotz der Bitten von Pierre verläßt er ihn. Einige Wochen bleibt er fern, dann kehrt er ermattet, bleich, erschöpft und reumütig zu Pierre zurück, der ihm verzeiht. Die Excesse haben Luigi so erschöpft, daß er erkrankt. Als er wieder genesen, begleitet er Pierre und dessen zukünftigen Schwager, Marc, in eine große Gesellschaft. Dort hört Luigi wie Du Hel über die Schwester von Pierre in beleidigenden Ausdrücken spricht, er straft ihn Lüge, aber spöttisch schleudert ihm Du Hel eine Beschimpfung entgegen, nennt ihn Weib, auf sein Verhältnis mit Pierre anspielend. Schon will Luigi die Hand gegen Du Hel erheben, als Marc, der hinzukommt, dem frechen Du Hel alle seine Verachtung in zündenden Worten entgegenschleudert. Luigi ist durch diese Scene so ergriffen, daß seine schwache Gesundheit den Todesstoß erleidet. Er stirbt in Pierre's Umarmung.

•

In allen drei Werken besingt Essebac die homosexuelle Liebe in ihrer edelen, verklärten Form. Der sinnlichen Grundlage entbehrt diese Liebe nicht, aber das tiefe Gefühl, die Herz und Gemüt ergreifende Leidenschaft, sind ihr Alles, lassen den grobsinnlichen Trieb nicht aufkommen, erkennen der Sinnlichkeit ohne echte aufrichtige Liebe kein Recht zu. An der körperlichen und geistigen Schönheit, an der Grazie, Jugendfrische und Plastik des Geliebten entflammt sich diese Liebe in *Dédé*, *Luc* und *l'Élu*.

Indem Essebac teilweise aus dem Schönheitsgefühl und dem ästhetischen Empfinden die Neigung seiner Helden entstehen läßt und eine enge Verknüpfung zwischen Schönheitsdrang und Homosexualität versucht, leitet er die urnische Leidenschaft gleichsam zu ihrer Rechtfertigung und Entschuldigung aus diesem Zusammenhang her.

Tatsächlich erscheint aber auch diese Quelle unzureichend zur Erklärung, warum die Schönheit eines Jünglings die Leidenschaft von Marcel, Julian und Pierre entfacht und die Frau ein ähnliches Gefühl nicht aufkommen läßt. Bei allen dreien liegt der Grund in ihrer angeborenen homosexuellen Anlage, welche Essebac nicht ausdrücklich betont, aber in der Psyche der Dreien deutlich zur künstlerischen Darstellung bringt.

Bei Dédé tritt die Homosexualität in frühester Jugend hervor mit einer Intensität des Gefühls und des Innenlebens, mit einer frühzeitigen Entwicklung starken Empfindungslebens, wie sie gerade zu der Charakteristik mancher Homosexuellen zählen.

Später als bei Marcel tritt bei Julian die homosexuelle Neigung hervor, die sich seit der Pubertät unter der Sehnsucht nach edler Freundschaft und idealem Geistesbund verbarg.

Julian's Geschlechtsnatur fehlt der grobsinnliche Drang, sein jedes niederen Trachtens, jeder Gemeinheit abholder Geist strebt nach höheren Genüssen. Und weil das direkt Geschlechtliche ihn nicht lockt, stößt ihn andererseits auch das Weib an und für sich nicht ab, ebensowenig wie ihn der Mann an sich oder eine Kategorie von Jünglingen geschlechtlich reizt. Sein ungestilltes Sehnen gilt dem Einzigen, in dem er sein Ideal von vollendeter Schönheit des Körpers und Anmut des Geistes vereint findet. Beim ersten Anblick des Epheben wird sein schlummerndes Liebessehnen geweckt, in der Freundschaft und dem täglichen Verkehr mit Luc entwickelt sich seine ursprünglich unter Freundschaftsenthusiasmus und Schönheitskult verschleierte homosexuelle Natur bis zum sinnlichen Begehren. Seine ideale Anlage, seine veredelte Sentimentalität hindern ihn aber, die Grenzen des bloßen Begehrens zu überschreiten und die Verwirklichung seiner aufkeimenden Wünsche durchzusetzen.

Die sublimierte Sinnlichkeit läßt es auch begreiflich erscheinen, daß sich Julian mit dem symbolischen Besitz des Geliebten begnügt, indem er diejenige heiratet, die Luc in Liebe umschlang und das Kind des Geliebten, »das Fleisch seines Fleisches« als das seinige anerkennt.

In dem Charakter von Julian liegt diese etwas eigenartige und sentimentale Befriedigung begründet und interessanter Weise ist es Essebac gelungen, diese Gefühlsablenkung, in die Julian's überschwengliche Leidenschaft mündet, psychologisch zu motivieren.

Dagegen halte ich den Umschlag in Julian's Verhalten zu Luc am Schlusse des Romans für verfehlt. Die plötzliche Antipathie gegen Luc als den früheren Geliebten Nine's, der Kampf der beiden Gefühle, der gesteigerten Liebesleidenschaft zu

Luc und der instinktiv sich aufdrängenden Abneigung, welche über das zwischen Luc und Nine Vorgefallene sich nicht hinweg zu setzen vermag, würden eine wirkliche Geschlechtsliebe Julian's zu seiner Frau voraussetzen, während seine Homosexualität und seine fortdauernde Leidenschaft zu Luc eine solche ausschließen.

Bei einer geistig überlegenen und unabhängigen Natur wie Julian können die herrschenden Vorurteile nicht Wurzeln schlagen und nicht das Leben vergiften, wenn sie nicht in dem Gefühlsleben der Persönlichkeit einem Widerhall begegnen.

Auch der Held des dritten Romans trägt den Typus des Edelpäderasten, aber jede Unklarheit über die Natur des Gefühls, das ihn erfüllt, jeder Kampf gegen seine Empfindung hat aufgehört. Pierre hat das volle Bewußtsein seiner homosexuellen Natur erlangt und in ihr Glück und Zufriedenheit gefunden. Er zieht alle Consequenzen aus seiner Leidenschaft und zögert nicht, sein Lebensschicksal mit demjenigen des Geliebten zu verbinden. Luigi wird durch Pierre's Liebe geadelt und sittlich erhöht, während er das Laster beim Weibe kennen lernte und auch als Opfer dieses Lasters zu Grunde geht.

Alle drei Romane haben mehr lyrischen und poetisch sentimentalen Gehalt als psychologischen. An dem Maßstab der Wirklichkeit darf man die Romane und ihre drei Helden, welche die schönsten geistigen und körperlichen Eigenschaften vereinigen, nicht allzugenau messen. *L'Élu* ist vielleicht am meisten romantisch mit zum Teil etwas grell romanhaften Ingredenzien.

Die Ueberschwenglichkeit des Gefühls und der oftmals an allzu pathetischem Lyrismus sich berauschende Enthusiasmus führen Essebac an manchen Stellen zu gesuchten Wendungen und verschlungenen Sätzen, in denen die Klarheit des Gedankens leidet, zu Ausdrucksweisen und schwärmerischen Perioden, die zwar musikalisch klingen, aber eine gewisse Affektiertheit verraten und die Verständlichkeit manchal vermissen lassen.

Aus allen drei Büchern spricht jedoch eine echte Künstlernatur: Das bedeutende, hauptsächlich lyrische Talent Essebac's hat ihn befähigt, drei an Zartheit und Feinheit der Empfindung und poetischem Schwung reiche Werke zu schaffen.

Jean-Claude Féray

Ein Leser und sein Schicksal

(aus: Achille Essebac, romancier du Désir, Paris 2008, Seite 50-60)

In Bonn am Rhein führte am 2. Februar 1905 ein 18-jähriger Student aus Frankreich seinen sorgfältig vorbereiteten und zwei Tage zuvor in einem Brief an die Eltern angekündigten Plan aus: Er wollte sein Leben gewaltsam beenden.

Julio Maria Malbranche hatte ein letztes Bad genommen und sich parfümiert, dann begab er sich in die Bonner Rheinanlage [...] Drei Dinge hat er bei sich: einen Blumenstrauß, einen Revolver und *Dédé*, den Roman von Achille Essebac.

Um den Übertritt ins Jenseits ganz unter die Ägide seines Ideals, des Romanhelden André Dalio, zu stellen, las er ein paar Seiten aus *Dédé* und richtete den Lauf seines kleinen Revolvers gegen seine rechte Schläfe. Er dachte ein letztes Mal an die Liebe seines Lebens, an einen hübschen Jungen von elf Jahren, der Hector hieß. Schließlich drückte er zweimal auf den Auslöser seiner Waffe.

Die Kugeln töteten ihn nicht. Und da sich das Drama am hellen Tag vor den Augen der Öffentlichkeit abspielte, erhielt der junge Mann schnell Erste Hilfe und kam ins Krankenhaus.

Zwar hatte er überlebt, aber das seelische Trauma, das ihn zu der Tat veranlasst hatte, sollte ihn sein Leben lang quälen. Der Brief an die Eltern enthielt ein tragisches Geständnis mit schrecklichen Auswirkungen: »Je suis pédéraste.« Für Gabriel Malbranche, den Vater des jungen Julio Maria, war klar, dieses »abscheuliche Laster« verbunden mit einem Hang zum Selbstmord machte den Sohn zu einem Wahnsinnigen, der ins Irrenhaus gehörte. Nach der Heimkehr ließ ihn der Vater in die Nervenklinik *Esquirol* in Charenton einweisen, in eben jene Anstalt, in der der Marquis de Sade ein Jahrhundert vorher seine letzten Jahre verbringen musste. Ein gewisser Doktor Paulet schrieb in die Akte des neuen Patienten, er sei am 14. Februar 1905 wegen Geisteskrankheit eingeliefert worden, die durch religiöse Wahnvorstellungen und sexuelle Perversion (aliénation mentale caractérisée par des idées religieuses et perversion sexuelle) gekennzeichnet sei.

Doktor André Antheaume (1867-1927), der Julio Maria dort untersuchte, hielt den Fall für interessant genug, um ihn gemeinsam mit seinem Kollegen Léon Parrot der Medizinisch-psychologischen Gesellschaft vorzustellen.[1] Um die Privatsphäre des Patienten zu schützen, blieb sein Name ungenannt und er hieß für die psychiatrische Öffentlichkeit »Antonio«. Diese Umbenennung hatte zusammen mit der Tatsache, dass nur deutsche Zeitungen[2] über den Selbstmordver-

---

[1] Antheaume et Parrot: Un cas d'inversion sexuelle, in: *Annales médico-psychologiques*, 1905, S. 459-472 (Sitzung vom 27. März 1905)

[2] *General-Anzeiger für Bonn und Umgebung* meldete das Ereignis am 3. Februar 1905, S. 7; die kurze Meldung in

such berichteten, zur Folge, dass erst 2005 mithilfe des Internets eine Verbindung zwischen dem Fall Antonio und Julio Maria Malbranche hergestellt werden konnte[3]: Das *Centrum Schwule Geschichte* in Köln warb im Internet für eine »Gedenkveranstaltung. Romanvorlage: Julio Maria Malbranche« am 2. Februar 2005, was mich auf die Idee brachte, dass Antonio und Julio Maria ein und dieselbe Person sein müsste.

Die Ergebnisse meiner Nachforschungen über Julio Maria Malbranche werden hier im Folgenden resümiert.

Sein für einen Franzosen ungewöhnliche Vorname Julio Maria erklärt sich aus seiner Geburt in Buenos Aires. Am 24. September 1886 entspross er dort einer Familie, die gerade im Begriff war, dauerhaft in Argentinien sesshaft zu werden. Dies geht jedenfalls aus einem amtlichen Vermerk hervor, der 1894 in den Militärpass des Vaters eingetragen wurde.

Der Vater, Gustave Gabriel Edouard Malbranche, ist am 29. März 1860 in Paris geboren, übte zunächst den Beruf eines Handelsvertreters aus, und zwar in der etwas ungewöhlichen Branche des Vogelfederhandels für die Putzmacher- und Federbettenindustrie. In seinem dreiundzwanzigsten Lebensjahr, 1883, finden wir ihn erstmals in Argentinien. Zu einer Zeit, als die Schiffsreise von Europa nach Amerika viele Wochen dauerte, reiste er mehrmals zwischen Paris und Buenos Aires hin und her. In der argentinischen Hauptstadt heiratete er die ebenfalls aus Frankreich, aus der Stadt Queyrac, stammende Marthe Gréteau, die ein Jahr jünger war als er selbst. Man darf vermuten, dass er, um sein Glück vollkommen zu machen, die Heimat wiedersehen wollte, und so kehrte er mit seiner Frau und den vier Kindern[4] bald nach dem Jahr 1901 nach Frankreich zurück. Nach der Rückkehr ins Land der Vorfahren wurden Julio Maria Malbranches Vornamen französisiert: er nannte sich jetzt meist Jules Marie. Jedenfalls waren dies die Vornamen, die bei der Einlieferung in die Anstalt von Charenton in die Krankenakte eingetragen wurden.

Unter den Familienmitgliedern ist noch die Großmutter väterlicherseits, die 1838 in Brest geborene Julie Bourdon hervorzuheben. Sie war es, die den Ärzten Antheaume und Parrot von dem effeminierten Verhalten Julio Marias erzählt hatte, sein Interesse an Frauenkleidern seit der frühesten Kindheit.

Über Julio Maria Malbranches Seelenleben wissen wir nur das, was er selbst in der Autobiografie mitgeteilt hat, die er für den Doktor Antheaume verfasst hatte und die dieser in Auszügen und mit Kommentaren versehen in den *Annales médico-psychologiques* publizierte (vgl. FN 1). Ferner kennen wir einen sechs Seiten langen Brief, den Jules Marie Jahrzehnte später, in seinem dreiundvierzigsten Lebensjahr an den Schriftsteller Maurice Magre zu Fragen des Buddhismus geschrieben hatte.[5] Schließlich können noch einige Lücken in seiner Vita geschlossen werden, weil seine Familie noch heute einige einschlägige Dokumente aufbewahrt.

Die Erinnerungen des jungen Mannes an seine Zeit als sechsjähriges Kind wissen, dass er Mädchenaugen gehabt und gern mit Puppen gespielt habe. Seit Schulbeginn verspotteten ihn seine Kameraden als Mädchen. Gleichzeitig erweist er sich sehr schnell als hochbegabtes Kind: Julio Maria gewinnt die Anerkennung seiner Lehrer, mit denen er lieber Umgang hat als mit seinen Kameraden, die ihm gegenüber zu spottlustig sind. Mit dreizehn Jahren reiste er erstmals nach Frankreich. Dieser Ortswechsel beförderte seine charakterliche Reifung. Zudem vermännlichte die Pubertät seinen Körper und seinen Habitus so stark, dass er bei der Rückkehr nach Buenos Aires in der Schule Saint-Joseph die Zuneigung eines 17-jährigen Mitschülers gewann. Doch litt er bald unter heftiger Eifersucht, da sich der ältere Liebhaber auch für andere schöne Jungen interessierte. Als dieser von der Schule verwiesen wurde – aus nicht bekanntem, aber vermutlich in seiner Natur liegendem Grund – löste in Julio Maria einige Bestürzung aus. Nach ihm sehnt er sich wie nach den anderen älteren Mitschülern, wenn er einsam masturbiert. Dennoch gab er dem Drängen der »lasterhaften Kameraden« nicht nach, nicht aber, weil er so etwas verschmähte – es interessierte ihn sehr –, er fürchtete sich vielmehr vor Gerede und Verdächtigungen.

Kurz vor seinem sechzehnten Jahr verliebte er sich heftig in einen elf- oder zwölfjährigen Jungen. Er

---

der *Kölnischen Zeitung* vom gleichen Tag wird im *Monatsbericht des Wissenschaftlich-humanitären Komitées*, Jg. 4, Nr. 3 (1.März 1905), S. 6 zitiert: »Die *Kölnische Zeitung* schreibt: Bonn, 2. Febr. Ein junger Franzose schoß sich heute nachmittag in der Rheinanlage zwei Kugeln in die Schläfe. Er wurde ins Johanneshospital gebracht. Seine Verletzungen sind nicht lebensgefährlich. Die Beweggründe der Tat sind noch nicht aufgeklärt. Der Lebensmüde ist ein angehender Schriftsteller namens Julio Maria Malbranche. Bevor er zu der Tat schritt, las er in dem Roman „Dédé" von Achille Essebac. Eine Stelle in dem Buch, die einen Brief aus Bonn enthält, war durch eingeknickte Falten besonders gekennzeichnet.« Ich danke Erwin In het Panhuis für die Mitteilung der beiden Zeitungsmeldungen.

[3] Die Schwulenzeitschrift *Masques* druckte in ihrer Nr. 3 (Hiver 1979-80) den Artikel von Antheaume und Parrot nach (vgl. FN 1); ähnlich Ph. Lejeune: Autobiographie et homosexualité en France au XIXe siècle, in: *Romantisme* 17.1987, Nr. 56, S. 79-100; sowie W. A. Peniston und N. Erber: *Queer Lives*, Lincoln 2007, S. 115. – In meinem Aufsatz »Grecques, les mœurs du hanneton? Histoire du mot pédérastie et de ses dérivés en langue française«, in: *Quintes-Feuilles*, 2004, S. 93 und 105-108 war mir jene Beziehung ebenfalls noch unbekannt.

[4] Drei Knaben und ein Mädchen; Julio Maria war das älteste der Geschwister; ein fünftes Kind war im Alter von anderthalb Monaten noch in Buenos Aires gestorben.

[5] Bibliothèque municipale de Toulouse, Ms. 2783 (Correspondance de Maurice Magre). – Magre hatte 1928 eine Broschüre *Pourquoi je suis bouddhiste* veröffentlicht.

nennt ihn »fein, sanft, anschmiegsam, anmutig« und erfährt, dass er Hector heißt. »Ich lauerte ihm auf, wenn er die Straße entlang kam, und ich verfolgte ihn, so weit ich konnte. Wenn ich ihn erblickte, erblasste ich, die Knie wurden weich, die Kehle eng und ich konnte kein Wort hervorbringen: Sein Anblick genügte mir. Ich liebte ihn, wie eine Mutter ihr Kind liebt. Ich wollte ihn streicheln, ihn näher kennenlernen, ihn an mein Herz pressen, zuweilen aber mischte sich in diese vollkommen mütterlichen und keuschen Empfindungen ein Anflug von sinnlichem Begehren. Manchmal, wenn ich allein in meinem Zimmer war, fühlte ich mich in unwirkliche Traumvisionen versetzt; es kam mir vor, als ob ich ihn nackt sah, als ob er meine Haut berührte; ich betrachtete ihn, wie man ein Bild betrachtet … doch bald packte mich das Fieber, das Verlangen und ich befriedigte mich selbst, während mir sein Bild vorschwebte.«

Doch leider konnte Julio Maria nicht daran zweifeln, dass seine Umgebung diese Liebe verurteilt. So vermied er schließlich alle Begegnungen mit seinem unmöglichen Geliebten. Im Abschiedsbrief, den er vor seinem missglückten Selbstmordversuch an seine Eltern schrieb, erwähnte er ebenfalls den Entschluss, der Welt zu entsagen, den er schon als 16-Jähriger gefasst hatte: »Da meine Liebe zu Hector wegen der schrecklichen herrschenden Moral keine Erfüllung finden konnte, beschloss ich, mich gewissermaßen moralisch zu vernichten, indem ich ins Kloster ging. Das war der Grund für die nicht absolvierten Examina und für meine unverzügliche Rückkehr nach Frankreich. In Frankreich waren alle jungen hübschen Knaben für mich immer wieder von neuem Objekte der Begierde. Ich bin in die Schweiz gegangen, um in den Dominikanerorden einzutreten, ohne zu bedenken, dass ich mich damit direkt in den Rachen des Ungeheuers werfen würde, denn ich müsste dort ja gerade diejenigen unterrichten, die zu lieben mir das Menschengeschlecht verboten hat.«

Diese beginnende Gewissheit vom Unglück seiner Liebe verband sich bei Julio Maria mit einer Neigung zu psychologischen und philosophischen Studien. Der junge Mann erklärte sich aufgrund seiner umfangreichen Lektüre den Unterschied zwischen den eigenen Empfindungen und den von der Gesellschaft verlangten männlichen Gefühlen für das andere Geschlecht so: »Ich unternahm Nachforschungen, die mich immer wieder auf das Wort ›pédéraste‹ stießen. Ich war glücklich, dieses Wort, das meinen Fall benannte, gefunden zu haben. So begann ich einige ältere und moderne Werke zu lesen, die diesen Gegenstand untersuchten. Ich freute mich, als ich sah, dass ich keine monströse Ausnahme war.« Zugleich entwickelte und verfeinerte sich sein literarischer und künstlerischer Sinn. Zu seinen Lieblingsautoren gehörten der spanische Romantiker José de Espronceda und der Italiener Giacomo Leopardi, deren unglückliche Lebensläufe und pessimistische Weltsichten er teilte. (Leopardi unternahm ebenfalls mit vierundzwanzig Jahren einen Selbstmordversuch.) Ferner liebte er die philosophischen Gedichte der Louise Ackermann und besonders ihr Prosawerk *Pensées d'une solitaire*. In den eigenen poetischen Versuchen geht es um seine Liebe zu Knaben. Diese Liebe findet auch in den hübschen Gesichtern einen Ausdruck, die er zeichnet und in denen er ein ähnlich deutliches Bekenntnis zu seiner unverstandenen und ungestillten Passion ablegt. Angeregt von Achille Essebacs *Dédé* verfasst er einen eigenen Roman, in dem er das Unrecht anprangert, das die Gesellschaft den Uranisten zufügt. In seiner Autobiografie schreibt er: »Ich glaube im übrigen nicht, dass die Invertierten auf irgendeine Weise unehrenhaft sind, denn es gibt zu viele unter ihnen, deren Werk ich bewundere. Ich protestiere gegen die elende Moral, die noch heute die homosexuelle Liebe verdammt.« Der Artikel im *Generalanzeiger für Bonn und Umgebung* über Julio Marias Selbstmordversuch erwähnt auch einen Brief, den man bei ihm gefunden hatte und in dem ein Pariser Verleger anscheinend Andeutungen über den Roman machte, den Julio Maria – vielleicht nur als Rohentwurf – zur Publikation eingesandt hatte. Zwar wird der Name des Verlags nicht genannt, es ist aber zu vermuten, dass es sich um Ambert et Cie (L'Édition moderne) handelt, wo bereits Achille Essebacs drei Romane *Dédé*, *Luc* und *L'Élu* erschienen sind.

Jules Maries Naturell machte ihn empfänglich für den Pessimismus, so dass er sich in die Lektüre Schopenhauers vertiefte, die ihm, wie er glaubte, die Augen öffnete über die Herkunft des Leidens in der Welt: der Wille zum Leben, das Prinzip des Daseins selbst, ist die Quelle von Schmerz und Leid. Bei dem Schopenhauer-Schüler Julius Bahnsen lernte er dann dessen noch viel hoffnungslosere Sicht der Condition Humaine kennen, die die Lösungsvorschläge des Meisters als illusionär kritisieren. Demnach wäre die Abwendung vom eigenen Ich durch Entsagung und strenge Moralität keineswegs der Weg ins Nirwana, sondern würden alles nur noch verschlimmern. Tatsächlich implizieren für Bahnsen moralische Entscheidungen stets Verstöße gegen andere, mehr oder weniger konträre Moralnormen, so dass ein Mensch mit hoher Moralität zwangsläufig im Laufe seines Lebens die Summe von ihm verschuldeten Leiden und Verletzungen vergrößert. Doch strebte Jules Maria Malbranche auf der Suche nach Antworten auf die Frage nach der menschlichen Existenz über Bahnsen und Schopenhauer hinaus. Jene Meisterdenker sollten für ihn bloße Stufen auf seinem Weg zu Buddha bleiben. Nachdem ihm seine ausschließliche Liebe zu Knaben bewusst geworden war, wurde die Entdeckung der buddhistischen Philosophie zu zentralen Ereignis seines Lebens.

In seinem siebzehnten Jahr schickten seine wohlhabenden bürgerlichen Eltern den Sohn zur Vollendung seiner Studien nach Deutschland, wo er bei einem Lehrer in Köln in Pension kam. Man versteht die Ähnlichkeit mit André Dalio, dem Helden in Essebacs Roman,

der vor seinem Besuch der Seemannsschule und zum Abschluss seiner deutschen Sprachstudien den Sommer über »à Bonn au bord du Rhin« wohnte. Julio Maria war von dieser Parallele der Lebenswege so beeindruckt, dass er eine Art Kult um seinen Lieblingsroman *Dédé* betrieb und beschloss, in Bonn mit dem heiligen Buch in den Händen zu sterben. »Mein Dédé heißt Hector«, schrieb er im Brief an die Eltern. Da er sie in seinem schrecklichen Entschluss einweihte, kam er immer wieder auf die Gründe zu sprechen, die den Selbstmord zu rechtfertigen schienen: »Ich liebe, ja, ich liebe und meine Liebe ist geächtet … sie ist verboten … sie gilt heute als unmoralisch und infam … Ich liebe die jungen schönen Knaben … Ich bin Päderast. Ich liebe sie inbrünstig, aber mein Begehren bleibt bei Strafe der Ehrlosigkeit und Erniedrigung unerfüllt […] Ich bin jetzt achtzehn Jahre alt. Wenn ich die Zukunft nach dem beurteile, was ich in der Vergangenheit erlitt, *erwarte ich nur Gutes, falls ich die Frauen liebe, und nur Schändlichkeit, wenn ich die Knaben liebe* … ich möchte nicht den Frauen gehören … folglich … muss ich sterben!« Man sollte nicht annehmen, Jules Marie wäre zu rational veranlagt, um die Gefühle seiner Eltern verstehen zu können. Denn die letzten Worte seines Abschiedsbriefs treffen mitten ins Herz seiner Mutter: »Lebt wohl, liebe Eltern. Ich danke euch … danke euch für alle eure Fürsorge … Mama, ich liebe dich! Ich liebe euch beide! Euer Sohn.«

Man kann sich kaum vorstellen, was ein solcher Brief für die Eltern bedeutete. Ebenso wenig die Verwirrung der Gefühle, als sie erfuhren, der Sohn hat den Selbstmordversuch überlebt. Und hat nicht die Rückkehr des verlorenen Sohnes die Eltern in eine neuerliche Tragödie gestürzt? Das, was er ihnen offenbart hatte –, bedeutete es damals, als kaum Wissen über das Geschlechtsleben verbreitet war, nicht, dass sich ein unüberwindlicher Abgrund zwischen Eltern und Sohn auftat? Manche bürgerliche Familien waren zu jener Zeit schnell bereit, eines ihrer Mitglieder in die Nervenklinik einzuliefern, sobald es ein ungewöhnliches Verhalten zeigte. Selbst der Irrenarzt Paul Moreau de Tours (1844-1908), Verfasser von *Aberration du sens génésique* (1880) und *Excentriques* (1894) hat im Oktober 1902 seinen 29-jährigen Sohn André in die Anstalt Esquirol sperren lassen. Die Diagnose: »Mentale Unausgeglichenheit mit Hochmut und Neigung zur Gewalttätigkeit mit Hassgefühlen gegen seine Mitwelt.« André Moreau de Tours war noch im Februar 1905, als Jules Marie auf Wunsch seines Vaters eingeliefert wurde, Anstaltsinsasse. Er wurde am 31. März 1905 entlassen, Jules Marie zwei Monate später, am 31. Mai. Ich könnte mir vorstellen, dass die beiden sich begegneten und miteinander über ihre jeweiligen Missgeschicke und Lebensanschauungen gesprochen haben, denn es gab mindestens einen Gegenstand, der beide gleich stark interessierte: Argentinien. André Moreau de Tours, von Beruf Chemiker, war Autor einer Abhandlung über Mate, ein traditionelles argentinisches Getränk, in seiner kulturellen Bedeutung vergleichbar dem schwarzen Tee in England.[6]

Jules Marie blieb etwas länger als drei Monate in der Anstalt. Zwei Wochen nach der Einlieferung schrieb Dr. Antheaume in die Krankenakte: »Herr Jules Marie Malbranche leidet an geistiger Degeneration und sexueller Inversion, sexuellen Wahnvorstellungen sowie pathologischen Träumen. Weitere Beobachtung. Saint-Maurice, 28. Februar 1905.« Am 15. März notiert er: »Sexuelle Wahnvorstellungen. Der Kranke ruhig«, und im April: »Wahnvorstellungen nicht mehr vorhanden.« Der günstige Behandlungsverlauf ist offenbar vor allem der Einsichtigkeit des Patienten zu danken. Am 31. Mai konnte Jules Marie zu seinen Eltern zurückkehren.

In dem Brief, den er am 1. Januar 1929, also vierundzwanzig Jahre später an den Schriftsteller Maurice Magre schrieb, stellte er seine Situation so dar: »Ich bin ein Junggeselle in den Vierzigern, ich bin nicht ganz gesund und habe in meinem Leben viel Unglück erlitten.« Wir verfügen nur über diese dürftigen Nachrichten aus seinem Leben in den Jahren nach dem Selbstmordversuch. Sie werden ergänzt von verstreuten Andeutungen in seinem erwähnten sechs Seiten langen Brief. So wissen wir etwa, dass Jules Marie für einige Zeit wie in der Kindheit von seiner Familie umsorgt wurde, was seine persönliche Krise zusätzlich verschärfte. Die doppelte Quelle seiner Leiden war nunmehr, dass er zum Müßiggang verurteilt war und sein Verlangen nach Liebe ungestillt blieb:

»Man leidet doppelt: Unter der Fülle des Schmerzes und unter der Sinnlosigkeit des Ganzen. Der Schmerz ist das eigentliche Leiden, hinzu kommt die Langeweile. Obwohl weniger nüchtern betrachtet, das Leiden an der Langeweile zuweilen sehr viel schlimmere Folgen hat als die akuten Schmerzen, die bald vergehen.« Der Kommentar, mit dem er die Beschreibung seiner weltanschaulichen Entwicklung versieht, lautet: »Nur um meinem Leben einen Sinn zu geben, habe ich mich in der Malerei und der Dichtkunst versucht, und wurde unter dem Pseudonym Hadrien Childrey ein wenig bekannt.«

Anscheinend konnten diese Versuche nicht das Gefühl der Sinnlosigkeit aus seinem Dasein verscheuchen, und geträumt hat er wohl von etwas ganz Anderem. Rücksichtslos gegen sich selbst beurteilt er die klägliche Qualität seiner Talente und deutet an, dass hier ein Verbindung zu seiner Selbsttötungsabsicht und seiner pessimistischen Philosophie besteht: »Einst war ich so etwas wie ein Wunderkind«, schreibt er an Maurice Magre, »und jetzt bin ich ein alter Nichtsnutz. Ohne alle Empfindungen erinnere ich mich an die Freuden meiner Kindheit; die Erinnerungen erscheinen mir aber derart fremd, dass es mir vorkommt, als gehe es um die Kindheit und

[6] André Moreau de Tours: *Le Maté, étude historique, chimique et physiologique*. Paris 1902.

Jugend einer ganz anderen, fremden Person.«

Unter den Mitteilungen, die uns über sein Seelenleben vorliegen, scheint noch jene aufschlussreich, in der er sich zur Metempsychose oder Seelenwanderung äußert: »So habe ich die Seele einer Frau, aber mein Körper ist behaart und ich trage einen Bart.« Ist dies nicht die Kurzfassung der Urningstheorie von Karl Heinrich Ulrichs? Wir müssen noch einmal die Maximen zur Lebensführung betrachten, denen Jules Marie folgte, nachdem er seine Leiden überwunden hatte. Er hat sie als zwei Anweisungen zur Diätetik seiner Seele aufgeschrieben: »Anweisung Nr. 1: Keine Nachkommen: Keuschheit, geschlechtliche Enthaltsamkeit. Anweisung Nr. 2: Widerstehe den Wünschen; lerne zu begreifen, dass das Glück auf Erden eine eitle Illusion ist.« Und die Briefstelle, wo er das Erdenglück eine eitle Illusion nennt, ist doppelt unterstrichen, als ob er selbst nicht so recht daran glaubt.

Was die Anweisung Nr. 1 betrifft, konnte sich Jules Marie in vollkommener Übereinstimmung mit dem Autor des *Dédé* fühlen. Denn was dieser in seinem Roman *Luc* (1902 erschienen) geschrieben hatte, könnte von Schopenhauer formuliert worden sein, wenn es nicht als Verteidigung der Urningsliebe gemeint gewesen wäre:

»Nine gewahrte ohne Verachtung oder Zorn das dreist zur Schau gestellten Gefallen, das Robert an Edourad gewonnen hatte. Sie wunderte sich nicht, dass sich zwei Wesen von nahezu perfekter Vollkommenheit durch die Magie ihrer unwiderstehlichen Schönheit zueinander hingezogen fühlen. – Diese Unfruchtbarkeit, die von einer verfeinerten Attraktion der Leiber herrührt, ist nicht unmoralisch. Schlimm sind hingegen jene widerwärtigen und brutalen Paarungen der Hässlichkeit, die wiederum Hässliches zur Welt bringen; aus denen die Leiden, die Verbrechen entspringen, die im Busen den Makel jener jammervollen Zeugung verbergen; jene Paarungen, die unaufhörlich die mörderische Kette der Leiden verlängern, indem sie die elenden und jammervollen Seelen und Leiber dem minotaurischen Ungeheuer der Gesellschaft zum Fraß vorzuwerfen, den furchterregenden Priestern, mitleidlosen Richtern, grausamen Soldaten, räuberischen Fabrikbesitzern, betrügerischen Geldleuten ... O ihr armen Geschöpfe, ihr armen Seelen, die ihr in der heiteren Klarheit des Nichts verharrtet und im friedvollen Nicht-Sein schlummertet und die die brünstige Zeugungslust von dort vertreibt, von DORT! ... « (*Luc*, S. 184 f.)

Befindet man sich in einer geistigen Verfassung, wie Jules Marie sie zu Ausdruck bringt, dann kann einem der Rückzug ins Kloster wie der beste Ausweg aus den Nöten des Daseins erscheinen. Gewiss hat er dies so gesehen, denn er erwähnt zwei Klöster, die er besucht, ein Trappisten- und ein Kartäuserkloster. Indes erschienen ihm die klösterlichen Regeln und die katholischen Rituale allzu sinnlos, um sie befolgen zu können. Deshalb entschied er sich für den Buddhismus. Doch beschränkte sich seine intellektuelle Neugier bei dieser Religion allein auf die theoretischen oder philosophischen Aspekte. Jules Marie blieb ein Europäer mit der griechischen Antike als geistiges Fundament. Hinzu kam ein gewisser Stolz auf seine Herkunft und die Aufklärungsphilosophie, wie sie von einem seiner entfernten Vorfahren, dem französischen Denker Nicolas Malebranche vertreten wurde.[7]

Schwierigkeiten hatte er mit jenem Aspekt der Reinkarnationslehre, der etwa besagt, Wiedergeburt werde geregelt nach der Menge der schlechten und guten Taten, die der Mensch in seinem Leben vollbrachte. Er stellte berechtigte Frage, welche Instanz denn darüber urteile und entscheidet, in welche Lebensform ein Mensch nach seinem Tod reinkarniert wird. Und wie ist das mit den anderen Lebewesen, den Tieren? »Ich glaube nicht an die Existenz einer Macht,« schrieb er an Maurice Magre, »die darüber befinden kann, auch nicht an die Erhabenheit eines Siddhartha Gautama, Çâkya muni, Buddha. Vielmehr glaube ich an ein Großes Unbewusstes.«

So war Jules Marie in der Lage, den Buddhismus seinem eigenen Weltverständnis anzupassen, auch zweifelte er an der Unsterblichkeit der individuellen Seele und meinte, die Einzelseelen würden nach einer Zeit der Wanderung mit einem nicht näher erläuterten »Grand Inconscient« verschmelzen.

Maurice Magre, der seine religiösen Überzeugungen in einem Buch über den Buddhismus niedergelegt hat, dürfte den Vorstellungen Jules Maries ein stärkeres Interesse entgegengebracht haben, denn er beschloss, den Brief jenes unbekannten Freigeistes aufzubewahren.

Die Sorge um den Erhalt der Lebenszeugnisse ist leider wenig verbreitet. Von den Mühen des Alltagslebens in Anspruch genommen, wollen die Menschen meist die dokumentierten Spuren der eigenen Vita beseitigen, die aufzubewahren sie für lästig und unnütz halten. Das gilt um so mehr für die Papiere von verstorbenen Verwandten, die üblicherweise nicht fachgerecht archiviert werden.[8]

Vorausgesetzt es gab tatsächlich einen Briefwechsel zwischen Jules Marie Malbranche und Achille Essebac, zwei Persönlichkeiten mit ähnlichen Passionen, verwandten philosophischen Ansichten aber sehr unterschiedlichen Lebensschicksalen, so ist diese Korrespondenz für immer verloren.

In den 1930er Jahren kehrte Jules Marie endgültig nach Argentinien zurück, wo sein Bruder Carlos als Architekt und seine Schwester Marcella als Gattin eines Schokoladefabrikanten lebten. Vielleicht

[7] Jules Maries genealogische Nachforschungen ergaben, dass seine Familie mit einem Sekretär des Königs Louis XIII. verwandt sei, der Nicolas de Malebranche hieß und der Vater des Philosophen gleichen Namens war.

[8] Eine rühmliche Ausnahme fand ich in Frau Yvonne Malbranche-Van de Velde, die Dokumente von einem entfernten Kousin ihres Vaters aufbewahrte und mir diese großzügig zur Verfügung stellte.

wurde sein Lebensabend durch die Freude verschönt, die ihm das Zusammensein mit seinen beiden Neffen, den Söhnen Marcellas, bereitete.

Jules Marie beteiligte sich als Hobbyschriftsteller an den kulturellen Aktivitäten der Franzosen in Argentinien. So schrieb er mehrere Artikel für die Zeitschrift *Latinidad* und ließ 1944 auf eigene Kosten einen Band mit seinen Gedichten drucken, *Visions de France*, also Poesien über einige Landschaften und Regionen Frankreichs. Den Verkaufserlös bestimmte er »für die Kinder Frankreichs«.

Im Dezember 1943 starb seine Mutter, im Januar 1945 sein Vater in Paris. Seine Schwester, die zur Teilnahme an der Beerdigung und zur Erledigung der Formalitäten nach Paris reiste, konnte er – aus Geldmangel – nicht dorthin begleiten.

Wie mir die Dirección general del registro del estado civil, Buenos Aires, Argentinien am 15.2. 2008 mitteilte, starb Jules Marie am 8. Juli 1953 in einem Krankenhaus in Buenos Aires an Speiseröhrenkrebs. Der Totenschein bestätigt, dass Julio Maria argentinischer Staatsbürger war.

Manfred Herzer

Schöne homosexuelle / Männer

Lichtenstein. Linke Melancholie

In der Oberstufe des Gymnasiums sagte der Deutschlehrer zur Klasse, wir sollten uns die gerade erschienene billige Taschenbuchausgabe von Enzensbergers *Museum der modernen Poesie* kaufen. Als guter folgsamer Schüler tat ich das natürlich prompt und begann sogleich mit dem Herumstöbern in der 400 Seiten dicken Gedichtesammlung, fand vieles langweilig, manches interessant und schön und war erst einmal beeindruckt von den total poetischen Kapitelüberschriften:

Augenblicke – Ortschaften – Meere – Gräber – Hochzeiten – Klagen – Panoptikum – Figuren – Meditationen – Zeitläufte

Ich liebte heftig die absurdistischen Sachen von Arp und Schwitters, die schwarzen Ekel-Gedichte von Benn und die traurige Liebeslyrik von Brecht und Lasker-Schüler. Ein kurzes amerikanisches, von Eva Hesse übersetztes Gedicht hat mich aber regelrecht aufgewühlt:

Ezra Pound

In einer Station der Metro

Das Erscheinen dieser Gesichter in der Menge:
Blütenblätter auf einem nassen, schwarzen Ast.

Vermutlich war es die geschlechtliche Unbestimmtheit der Blütenblätter-Gesichter, die auf mein damals noch zartes schwules Gemüt jene magische Wirkung ausübte. In den Pariser U-Bahn-Erfahrungen, die Pound im Jahr 1913 zu seinem Gedicht im japanischen Stil inspirierte, glaubte ich wohl, meine eigenen in der U-Bahn in Neukölln wiederzuerkennen und war überwältigt von dem Blütenblätter-Vergleich. Neid war auch im Spiel, denn ich ahnte: »Blütenblätter auf einem nassen, schwarzen Ast« – etwas so Schönes wird mir niemals einfallen; das lese ich höchstens in Büchern, die der Lehrer empfohlen hat. Um diese Zeit gab es im *Haus am Waldsee* in Zehlendorf eine Ausstellung über Japonismus, über die Mode in der französischen Malerei um 1900, den Stil japanischer Holzschnitte nachzuahmen. Natürlich fuhr ich sofort mit der U-Bahn hin und es könnte sein, dass ich so etwas wie »Correspondances« zwischen Pounds Blütenblättern und den von Monet und Van Gogh gemalten Kirschblüten spürte. Die Blütenblätter-Gesichter, die ich sah, gab es nicht nur in der U-Bahn, sondern auch im Fernsehn. Beat Club hieß die Sendung, in der, damals noch in schwarz-weiß, die hübschen Gesichter der Pop-Musiker zu sehen waren, die, verstärkt durch die üblichen, kleidsamen Frauenfrisuren auf mich einen sehr blütenblattmäßigen Eindruck machten. Ein Wort, das damals gerade populär war und das ich mir, nachdem ich es aufgeschnappt hatte, gleich aneignete, war »androgyn«. Genau das wars!

Wie dem auch sei, in der Auswahl meiner Lieblingsgedichte, die ich mir aus Enzensbergers *Museum* zusammenstellte, war eines von Alfred Lichtenstein, das mir nicht nur gefiel, weil es ähnlich denen von Lichtensteins Dichterkollegen Hoddis, Trakl und Wolfenstein im Stil »der grotesken Simultanlyrik« (Vollmer 1989, S. 236) geschrieben war, es enthielt zudem (als einziges Gedicht, das ich bis heute kenne) das h-Wort, das mich damals aufs Äußerste beunruhigte, Strophe 3, Zeile 3:

Prophezeiung

Einmal kommt – ich habe Zeichen – / Sterbesturm aus fernem Norden. / Überall stinkt es nach Leichen. / Es beginnt das große Morden

Finster wird der Himmelsklumpen, / Sturmtod hebt die Klauentatzen. / Nieder stürzen alle Lumpen, / Mimen bersten, Mädchen platzen.

Polternd fallen Pferdeställe. / Keine Fliege kann sich retten. / Schöne homosexuelle / Männer kullern aus den Betten.

Rissig werden Häuserwände. / Fische faulen in dem Flusse. / Alles nimmt ein ekles Ende. / Krächzend kippen Omnibusse.

Ich staunte. Es ist also möglich, schöne homosexuelle Männer gleich nach platzenden Mädchen und fallenden Pferdeställen in ein nach Nietzsche-Manier apokalyptisches Schreckensgemälde einzubauen und das Ganze obendrein noch in einer frechen Rebellenpose vorzutragen. Die ziemlich albernen Endreime erinnern aber mehr an Wilhelm Busch als an Zarathustra: in jeder Zeile ein neuer dummer Streich der »bösen Buben« Max und Moritz. Ist das nicht schwulenfeindlich, hätte ich mich später vielleicht gefragt. Ich hoffe, ich würde dann aber als Antwort gefunden haben, dass »Prophezeiung« so wenig schwulenfeindlich ist, wie es mädchenfeindlich ist, oder mimenfeindlich, sondern einfach ein verrücktes nihilistisches Zerrbild der Welt, ähnlich dem in Charly Chaplins frühen Stummfilmen. Seltsamerweise fragte ich mich nicht, was das für ein Mensch gewesen sein mag, der schöne Schwule in einem Gedicht vorkommen lässt. War der auch so oder was? In Enzensbergers *Museum* erfuhr ich bloß, Lichtenstein ist 1889 in Berlin geboren, stamte »aus dem jüdischen Bürgertum«, promovierte 1913 in Erlangen zum Doktor der Rechte promovierte und ist »im zweiten Kriegsmonat«, also im September 1914 in Frankreich fünfundzwanzigjährig umgekommen (Enzensberger, S. 375). Keine Spur von Homosexualität, auch nicht in den anderen vier Lichtenberg-Gedichten im Museum, »Die Fahrt nach der Irrenanstalt Dalldorf«, »Ruhe«, »Die Dämmerung« und »Das Konzert«. Von Heterosexualität ist jedoch auch nicht die Rede, oder soll man die beiden Verse in dem Gedicht »Das Konzert« als heterosexuelles Bekenntnis verstehen: »Ein Jüngling blickt ein junges Mädchen an. / Ein Knabe spielt an seinem Hosenknopf«?

Als ich mich neuerdings mit Kurt Hiller befasste (Herzer 2007), begegnete mir nach all den Jahren wieder der Name Lichtenstein, und zwar zunächst als einer von den vielen Feinde Hillers, die er in seiner berüchtigten Art über den Tod hinaus zu schmähen und zu beleidigen liebte. Zu Lebzeiten des Dichters, 1913, ließ Hiller nur sieben eher dunkle Zeilen über Lichtenstein drucken. Hass und Verachtung verbergen sich hier noch hinter wirren Andeutungen: »Vielleicht begann gleichzeitig [mit Jakob van Hoddis] Alfred Lichtenstein; hat man die Rassigkeit nicht heftig zu lieben, mit der er, noch im Schwindeln tragisch (weil er, um den Zwang, schwindeln zu müssen, wissend, auch dies Wissen unter neuer Grimasse mitverarbeitet: ewige Kette!)…die Rassigkeit nicht heftig zu lieben, mit der dieser Zerstörte Lähmungen der Seele gestaltet?« (Hiller 1913, S. 120) Der Kontext, in dem der eben zitierte Satz steht, – ein Lob für die Dichter Heym, Werfel und Blaß, die angeblich ein von Hiller vorgegebenes Programm für zeitgemäße »Gedichtschreibung« vorbildlich erfüllten – ist insofern interessant, als zur Charakterisierung dieses Programms unter anderm hervorgehoben wird, die Dichter der Zukunft sollten in ihren Poesien »nicht vor Fremdwörtern und allen möglichen terminis technicis« zurückschrecken. Der Witz an dieser Empfehlung ist, dass sie schon längst verwirklicht worden war, als sie Hiller verkündete. Zum Beispiel das schöne Fremdwort *homosexuell* in Lichtensteins »Prophezeiung«: Das Gedicht wurde wie Hillers Rezept zum Gedichtemachen 1913 erstmals gedruckt (Lichtenstein 1989, S. 315).

Das verehrte Vorbild der neuen, von Hiller »expressionistisch« genannten Berliner Dichter war aber auch in dieser Hinsicht der lange vorher – 1891 – verstorbene französische Dichter Arthur Rimbaud. Über Rimbauds Erfindung, ungewöhnliche Fremdwörter in den Gedichten zu verwenden, schreibt Lichtensteins Dichterkollege und Altersgenosse Alfred Wolfenstein (1888-1945) im Vorwort zu seinen Rimbaud-Übersetzungen: »Es wurde für den sechzehnjährigen Dichter eine der fruchtbarsten Zeiten. Er entwickelte seine Sprache zu der kühnen Mischung neuen Geistes mit neuer Sinnlichkeit, die er später die Alchimie des Wortes nannte. Auch das Studium mengte sich in die Verse und trug Worte der antiken Zeiten und der neuesten Wissenschaften hinein. (Ausdrücke wie ithyphallique, céphalalgie, illuné, hypogastre müssen ihre Fremdwortklänge beisteuern; auch darin ist er Vorbild heutiger Dichtungsarten.)« (Wolfenstein 1930, S. 14)

In seinen Memoiren, die er als vierundachtzigjähriger Greis veröffentlichte, raffte sich Hiller noch einmal, ganz in alter Frische, zu einer wüsten Tirade gegen Lichtenstein auf und gestand sogar mit bizarrem Bekennermut seine Schadenfreude über den Kriegstod des verhassten Dichters; die Rede ist von der Berliner Literatensubkultur um 1912:

»Völlig anders [als zu Georg Heym und Ernst Blass] war unsere Stellung zu Lichtenstein. Wir sahen in ihm einen Routinier, der das Neuartige nachahmte. Tatsächlich lebte er künstlerisch von Imitation und ständiger Repetition stilistischer Eigenarten, die van Hoddis und Blass gefunden, erfunden hatten. Für diese beiden bedeutete Lichtenstein teils einen Skandal teils einen Grund zum Gelächter. Heym, der keine Ursache hatte, sich von ihm nachgekitscht zu fühlen, teilte gleichwohl diesen Standpunkt; auch ich, obschon mit leichter prolichtensteinischer Einschränkung, in Anerkennung der Redlichkeit, mit der diese tragisch impotente Gestalt ihre Verlegenheit und Verlogenheit kundgab und ausstellte [...] Meine Toleranz gegenüber Lichtenstein schwand, als ich sein witzloses und infames Pamphlet *Café Klößchen* zu lesen bekam, worin Karl Kraus, der Herausgeber der *Fackel*, als ›Dackel-Laus‹ persifliert wird, der ›für eine neue, von ihm erfundene gottlose Religion auf neojuristischer Grundlage Propaganda‹ mache. Auch Karl Kraus […] ist mir nicht tabu […]; aber Lichtenstein's Art ›Satire‹ war Mastdarminhalt, nichts Besseres […] Übrigens war die Weise ähnlich, in der Lichtenstein sich mit uns andern ›auseinandersetzte‹, gänzlich unfähig, auch nur eines unsrer Argumente zu widerlegen. Sein Gedichtetes, wie aus der Distanz von heute noch deutlicher hervorgeht, ist ein (imitatorischer) Nihilismus mit Verherrlichung alles Mißratenen und ohne denkerische Grundlage, erst recht ohne Spuren eines Versuchs, ihm zu entwachsen. Die Muse dieses Verfassers […] rächt sich am Rest der Welt für das

eigne Minderwertlertum.« (Hiller 1969, S. 83 f.) Dann erklärt der rachsüchtige Greis in einem längeren, fachmännisch konstruierten Satz, warum der Kriegstod Lichtensteins gerecht war:

»Angenommen, es gäbe eine Vorsehung oder Sittliche Weltordnung mit vollziehender Persönlichkeit, eine Instanz also, gegen die man anklagend-prometheisch aufbegehren könnte, dann würde ich über den Kriegstod des vierundzwanzigjährigen Ernst Wilhelm Lotz, dieser Einheit aus Adel, Geistkraft und Zukunft, sagen, sein Tod war aufs krasseste sinnlos und ungerecht; während meiner Meinung nach für den Kriegstod des jungen Lichtenstein, und wenn ihr mich lyncht, nur gelten kann: er ist sinnvoll und gerecht gestorben, dem seiner Person immanenten Nihil gemäß.« (Hiller 1969, S. 84)

Man fragt sich hier, was denn wohl am *Café Klößchen* dermaßen provozierend gewesen sei, dass sich Hiller noch ein halbes Jahrhundert später zu einer solchen Hasspredigt gegen den Täter herausgefordert fühlte. Liest man den kurzen Text, der übrigens erst 1919, fünf Jahre nach Lichtensteins Tod von seinem Freund Kurt Lubasch herausgegeben wurde, dann bleiben eigentlich nur die paar Witze über Karl Kraus, die Hillers Wutanfall verursacht haben könnten. Hiller schreibt selbst, dass er keinen Spaß versteht, wenn eines seiner Idole vor Lächerlichkeit zu schützen ist. Dem gleichen Muster folgt übrigens, weiter hinten in den Memoiren, die Beschimpfung Brechts, der es einst gewagt hatte, sich über ein anderes Hiller-Idol, über Stefan George lustig zu machen. »Lügenreiche Dummdreistigkeit«, »Rüpeltum« und dergleichen sind die Flüche, die Hiller gegen Brecht schleudert, weil er gewagt hat, George nicht ernst zu nehmen (Hiller 1969, S. 385 f.)

Im vorliegenden Zusammenhang ist aus dem *Café Klößchen* noch die Hauptfigur, »der bucklige Dichter Kuno Kohn« erwähnenswert, weil die Lichtenstein-Herausgeber von 1989 ihn als »Chiffre des eigenen Ich« Lichtensteins identifizieren (Vollmer 1989, S. 244). Über diese Chiffre des eigenen Ich heißt es in *Café Klößchen*:

»Sein Verhältnis zu Frauen war eigenartig. Im allgemeinen hatte er sogar einen Widerwillen gegen sie, es trieb ihn zu Knaben. Aber in gewissen Sommermonaten, wenn er zu innerst zerbrochen und unselig war, verliebte er sich häufig in ein junges kindhaftes Weib. Da er infolge seines Buckels zumeist abgewiesen, oft sogar verhöhnt wurde, war die Erinnerung an diese Frauen und Mädchen entsetzlich. Er nahm sich daher zu diesen Zeiten in acht. Ging zu Dirnen, wenn er Gefahr fühlte.« (Lichtenstein 1989, S. 185)

Und die extrem kurze Kurzgeschichte »Kuno Kohn«, die 1910 in der Berliner Zeitschrift *Der Sturm* erschienen war, endet so: »Er sagte: ›Na –‹ Ich sagte: ›Komm, Kleiner.‹ Er sagte: ›Eigentlich bin ich homosexuell.‹ Und nahm meine Hand. Und küßte mit kalten Lippen.« (Lichtenstein 1989, S. 153)

Kuno Kohn, diese Chiffre des Lichtenstein-Ichs, hat offensichtlich so wenig oder so viel Ähnlichkeit mit dem realen Ich wie Lutz Laus mit Karl Kraus oder Doktor Bryller mit Kurt Hiller. Anders als Kuno Kohn hatte Lichtenstein keinen Buckel. Ob es ihn aber zu Knaben trieb und er »eigentlich« homosexuell war und ob er zu Dirnen ging, wie er das seinem Ich-Chiffre andichtete, wissen wir nicht, wie wir über Lichtensteins gesamtes Geschlechtsleben leider überhaupt nichts wissen. –

Unter dem Titel »Linke Melancholie« rezensierte Walter Benjamin 1931 in der sozialdemokratischen Zeitschrift *Die Gesellschaft* einen Gedichtband von Erich Kästner und kommt dabei auf Lichtenstein zu sprechen, in dem er einen Kästner-Vorläufer erkennt. Und Kästner mochte er gar nicht, nannte ihn zwar »eine große Begabung« (Benjamin 1972, S.281), sah, was die routinierte Glätte seiner Verse und die damit zusammenhängende Kästnersche Unzufriedenheit und Schwermut angeht, »einige Ähnlichkeit mit dem Fall Heine« (S. 280). Nach Weltkrieg und Oktoberrevolution war die Welt aber eine andere als zu Zeiten von Heines Wintermärchen und dem Buch der Lieder. Die Adressaten der Gedichte blieben zwar ähnlich, die »Zwischenschicht – Agenten, Journalisten, Personalchefs«, indes: »Mit der Arbeiterbewegung hat sie wenig zu tun.« (Ebd.) Die Diagnose heißt auch hier wieder: Nihilismus: »Dieser linke Radikalismus ist genau diejenige Haltung, der überhaupt keine politische Aktion mehr entspricht. Er steht links nicht von dieser oder jener Richtung, sondern ganz einfach links vom Möglichen überhaupt. Denn er hat ja von vornherein nichts anderes im Auge als in negativistischer Rühe sich selbst zu genießen. Die Verwandlung des politischen Kampfes aus einem Zwang zur Entscheidung in einen Gegenstand des Vergnügens, aus einem Produktionsittel in einen Konsumartikel – das ist der letzte Schlager dieser Literatur [...] Bei Morgenstern war der Blödsinn nur die Kehrseite einer Flucht in die Theosophie. Kästners Nihilismus aber verbirgt nichts, sowenig wie ein Rachen, der sich vor Gähnen nicht schließen kann.« (S.282) Schließlich der Unterschied zwischen dem Vorkriegs-Lichtenstein und dem Nachkriegs-Kästner, zwischen zwei Sorten Nihilismus: »Was nun den Bürger in dieser frühen, noch vorexpressionistischen Fassung von dem späteren und nachexpressionistischen unterscheidet, ist seine Exzentrizität. Lichtenstein hat nicht umsonst eines seiner Gedichte einem Clown zugeeignet. Seinen Bürgern steckt die Clownerie der Verzweiflung noch in den Knochen. Sie haben noch nicht den Exzentrik als Gegenstand des großstädtischen Amüsements aus sich herausgesetzt. Sie sind noch nicht so gänzlich saturiert, noch nicht so ganz Agenten, daß sie nicht ihre dunkle Solidarität mit einer Ware, für die die Absatzkrise schon am Horizont heraufzieht, fühlten. Der Friede kam dann – jene Absatzstockung der Menschenware, die wir als Arbeitslosigkeit kennenlernen. Und Selbstmord, wie ihn Lichtensteins Gedichte propagieren, ist Dumping, Absatz dieser Ware zu Schleuderpreisen.« (S. 282)

Zu den größeren Schwächen des für Benjamins Verhältnisse ungewöhnlich schwachen Artikels gehört der abwegige Gedanke, Lichtensteins

Gedichte würden Selbstmord propagieren. Wenn man, wie Hiller und Benjamin mit dem Etikett Nihilismus hantiert, dann müsste man redlicherweise zugeben, dass die Gedichte keinerlei Weisheiten verkünden und schon gar nicht propagieren. Wenn überhaupt eine positive Botschaft in Lichtensteins Œuvre aufzufinden ist, dann die Verherrlichung des damals so genannten Exzentrik, des Clowns. Das hat Benjamin ganz richtig gesehen. In einer Zeit, die geprägt war von einer zunehmend hysterischen Kriegsbegeisterung, die, von der totalitären Obrigkeit nach Kräften angefacht, auch immer mehr der Schriftstellerkollegen Lichtensteins ansteckte, erscheint die Rolle des Exzentrik als einzig verbliebene humane. Dies um so mehr, wenn man, wie Benjamin treffend bemerkt, von der revolutionären Arbeiterbewegung isoliert in Berliner Literatenzirkeln verkehrt. Man kann dies, wie es bei Lichtensteins Wiederentdeckung in der BRD seit den 1960er Jahren geschah, zu einem irgendwie existenzialistischen Lebensgefühl – womöglich à la S. Beckett – uminterpretieren.[1] Die konkrete historische Situation, auf die Lichtenstein mit seiner »Exzentrizität« reagierte, muss man dann allerdings ausblenden. In »Linke Melancholie« tut Benjamin das nicht. Doch spürt man in der unerbittlichen Strenge, mit der er die ästhetische Opposition der literarischen Boheme gegen die bürgerliche Gesellschaft verurteilt, einen seltsam sektiererischen Zug. Vermutlich ist dies seiner erst kurz zuvor erfolgten Annäherung an die Kommunistische Partei und der damals beginnenden Freundschaft mit Bertolt Brecht geschuldet. Die Frage, wie am Anfang der 30er Jahre, als der Nazi-Faschismus sich anschickt, die Rettung der bürgerlichen Ordnung vor dem Kommunismus zu unternehmen, jene »linksradikalen Publizisten« für ein antifaschistisches Bündnis zu gewinnen wären – diese Frage fällt Benjamin offensichtlich nicht im Traume ein, wie ja auch die KP alles, was nicht der Linie der Führer folgte, alle Sozialdemokraten sowieso, als Sozialfaschisten bekämpfte. So ist es nicht ohne Ironie und zeigt ein wenig von Benjamins eigener Zerrissenheit, wenn seine »Linke Melancholie«, nachdem sie von der liberalen *Frankfurter Zeitung* abgelehnt worden war, einige Monate später von der sozialdemokratischen Zeitschrift *Die Gesellschaft* gedruckt wurde.

[1] »In der schwarzhumoristischen und grotesken Dichtung fand er [Lichtenstein] schließlich den adäquaten künstlerischen Ausdruck seiner zerrissenen Existen.« (Vollmer 1989, S. 244) Und auch für mich war diese Lesart überzeugend.

Literatur

Benjamin, Walter (1972, zuerst 1931): Linke Melancholie. Zu Erich Kästners neuem Gedichtbuch, in: Benjamin: Gesammelte Schriften, Band 3, S. 279-283

Enzensberger, Hans Magnus (Hrsg., 1964): Museum der modernen Poesie. Vollständiger deutscher Text. München

Herzer, Manfred (2007): Kurt & Rolf (Der Kreis), in: Schriften der Kurt Hiller Gesellschaft, Band 3, S. 128-159

Hiller, Kurt (1913, Reprint 1973): Die Weisheit der Langeweile. Eine Zeit- und Streitschrift. Nendeln/Liechtenstein

Hiller, Kurt (1969): Leben gegen die Zeit. Band 1: Logos. Reinbek bei Hamburg

Lichtenstein, Alfred (1989): Dichtungen. Hrsg. von Klaus Kanzog und Hartmut Vollmer. Zürich

Vollmer, Hartmut (1989): Reflexionen zu Leben und Werk Alfred Lichtensteins, in: Lichtenstein, Dichtungen, 1989, S. 235-259

Wolfenstein, Alfred (1930): Das Leben Rimbauds, in: Rimbaud. Leben, Werke, Briefe. Übertragen u. hrsg. von Alfred Wolfenstein. Berlin, S. 9-5



Via Krupp gesperrt

AP. CAPRI. Knapp einen Monat nach ihrer Wiedereröffnung ist die Via Krupp auf der Insel Capri abermals geschlossen worden. Nach Angaben der Behörden handelt es sich um eine vorübergehende Vorsichtsmaßnahme, da sich an dem Weg Felsbrocken gelöst hatten. Der Industrielle Friedrich Krupp hatte den Weg zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts anlegen lassen, um von seinem Hotel in Richtung Marina Piccola absteigen zu können. Dort lag sein meeresbiologisches Forschungsschiff. Mehr als sieben Jahrzehnte lang wurde der Serpentinen-Weg von Urlaubern genutzt, bevor er im Jahr 1976 aus Sicherheitsgründen gesperrt wurde. Um Besucher vor Steinschlag und Erdrutschen zu schützen, wurden sieben Millionen Euro in die Renovierung gesteckt.

Jede Kurve ein neuer Blick: die Via Krupp



Manfred Herzer

Auf der Suche nach der kritischen Sexualwissenschaft

ANNA BLUME Was meint sie, Inessa? Hat sie den Verstand verloren?
HUGO BALL Nein. Aus ihr spricht die höhere Vernunft. Die Vernunft, die sich befreit hat aus dem Joch der Vorschriften und Gesetze.
TROTZKI Wir dachten mal, die Welt würde vom Bewußtsein, vom kritischen Denken bewegt. Aber das Bewußtsein ist die ganze Geschichte lang hinter den Tatsachen hergewackelt. Soweit habt ihr recht
Lenin plötzlich in heftigem Zorn. Alle wenden sich ihm bestürzt zu.
LENIN Und weil die menschliche Intelligenz so winzig ist, eben weil sie so winzig ist, deshalb werde ichs nicht zulassen, daß sie diesen schwachen Schimmer auch noch auslöschen.
Einen Augenblick Stille. Lenin geht erregt hin und her.
(Peter Weiss, *Trotzki im Exil*, 1. Akt, 7. Szene)

Volkmar Siguschs *Geschichte der Sexualwissenschaft*, in diesem Frühjahr im Frankfurter Campus-Verlag erschienen, bietet einen gediegenen und informativen, dabei gut lesbaren Überblick über die Erforschung des menschlichen Geschlechtslebens. Sexualwissenschaft ist demnach ein Phänomen der europäischen und US-amerikanischen Geschichte in den letzten hundertfünfzig Jahren, das mit den Druckschriften des Italieners Mantegazza und des Deutschen Ulrichs beginnt und heute fest etablierter Teil des internationalen Wissenschaftsbetriebes geworden ist. Neben ereignis- und institutionengeschichtlichen Darstellungen ist die *Geschichte der Sexualwissenschaft* größtenteils eine Sammlung von Lebensbildern der Männer (und einer Frau: Helene Stöcker), die in dieser Geschichte wichtige Rollen gespielt haben.

Eine Seltsamkeit dieser Porträtgalerie ist die Etikettierung der Schriftstellerin Helene Stöcker als Sexualwissenschaftlerin. Zur Begründung heißt es, sie habe gegen »Männermoral, Frauenunterdrückung und Krieg« gekämpft (S. 254). Sexualwissenschaftlerinnen wie Melanie Klein, Karen Horney, Anna Freud oder Helene Deutsch werden hingegen beschwiegen; Mathilde Vaerting darf immerhin eine gekürzte Stöcker-Eloge aus der Vossischen Zeitung beisteuern.

Ähnlich seltsam ist es in diesem Zusammenhang, wenn als »die Wahrheit« gegen eine »arrogante Männerkultur« mitgeteilt wird, dass der Entdecker des HI-Virus die Abteilungsleiterin im Pariser Pasteur-Institut Françoise Barré-Sinoussi gewesen sein soll. Beweis: ihr Name steht in dem Autorenkollektiv zum betreffenden Artikel in *Science* an erster Stelle (S. 452). Der Wahrheit näher kommt man womöglich, wenn man auf der Homepage des Pasteur-Instituts den Artikel »La découvert du virus du Sida en 1983« nachliest. Dort werden in der Chronik der EntdeckerInnen-Leistung die Herren Chermann und Montagnier genannt, Madame Barré-Sinoussi als Mitglied der beteiligten »équipe pasteurienne«.

Die biografischen Porträts zweier Fachärzte, des Arztes für Haut- und Geschlechtskrankheiten Alfred Blaschko (S. 247 ff.) und des Arztes für Nerven- und Gemütskrankheiten Eberhard Schorsch (S. 478 ff.) gehören meiner Ansicht nach zu den geglücktesten Partien des Buches. Sie sind in einer Weise einfühlsam und anschaulich verfasst, dass es eine Freude ist, sie zu lesen.

Die *Geschichte der Sexualwissenschaft* ist nicht bloß ein mehr oder weniger interessantes Stück Geschichtsschreibung, bei dem man sich für das letzte Drittel des vorigen Jahrhunderts die autobiografischen Bezüge gern gefallen lässt. Der Anspruch geht darüber hinaus und zielt auf eine gewissermaßen logisch-historische Begründung einer kritischen Sexualwissenschaft, die dem vorherrschenden szientistischen Naturalismus und seiner oft blinden Übernahme traditioneller Moralstandards eine politisch-emanzipatorische Antwort erteilt. Um die historische Dimension dieser Naturalismuskritik deutlich zu machen, wird unter anderm Iwan Bloch zitiert, der 1914, im ersten Heft der *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* eine natürliche Sexualethik postulierte, »die von dem Begriff des Sexuellen als einer an sich durchaus natürlichen und edlen Lebenserscheinung ausgeht und ihm durch den auf biologischer und medizinischer Basis ruhenden Begriff der sexuellen Verantwortlichkeit erst den wahren ethischen Inhalt gibt« (zit. S. 519) Dieser Forderung wird geantwortet: »Biologie, Chemie und Medizin als Lieferanten der Leitfäden der neuen Wissenschaft – das ist das Gegenteil dessen, was wir uns heute vorstellen, wenn es um die Wissenschaft von der Sexualität geht. Denn wir sind heute davon überzeugt: ›Sexualität‹ ist kein biologischer, chemischer oder physiologischer Begriff oder Tatbestand, sondern ein gesellschaftlicher.« (S. 520) Dass es mit dieser unvermittelten Gegenüberstellung von Naturwissenschaft und Gesellschaftspolitik nicht getan ist, liegt auf der Hand. Denn die menschliche Gesellschaft hat die Natur nicht bloß als ihre Basis, sie lebt auch nur im Stoffwechsel mit der Natur, und die Menschen in ihr sind vergesellschaftete Naturwesen. Und der Vorwurf, die naturalistischen Sexologen würden »den epistemologisch-methodologischen Problemen jeder Individualwissenschaft« ausweichen (S. 520), führt ebenso wenig weiter wie die Warnung vor »Machtausübung«, »Bemächtigung« und vor dem »Bemühen, die Natur zu beherrschen« (S. 523). Solche Reflexionen verleiten dazu, Blochs Frage nach einer Sexualethik, nach der sexuellen Verantwortlichkeit und nach einer sexualwissenschaftlichen Ethik, die »die Lebensnot der Menschen« (S.

523) als ihren Ausgangspunkt und Auftrag anerkennt, zu vergessen oder zu verdrängen. Sie wird in einem Aufwasch mit dem naturalistischen Selbstmissverständnis der Vorkriegssexologie entsorgt. Das geht natürlich nicht, und so kehrt die Naturbasis der Geschlechtskunde unter dem neuen Namen »medizinisch-therapeutische« Frage (S. 529) in den Forscheralltag zurück. Denn die kritischen Wissenschaftler haben es, sofern es sich nicht nur um Textverarbeitung handelt, nicht mit social constructions oder, wie es früher hieß, mit dem Objektiven Geist zu tun, sondern mit lebendigen Menschen, die mit derselben Speise genährt, mit denselben Waffen verletzt, denselben Krankheiten unterworfen, mit denselben Mittel geheilt, gewärmt und gekältet von eben dem Winter und Sommer als ein Sexualwissenschaftler. Wenn dieser aber nicht affirmativ oder »wissenschaftsgläubig« wie die Alten, sondern kritisch zu Werke geht, dann erscheinen seine »Gardinenpredigten«, seine Medikamente und operativen Eingriffe in einem anderen, irgendwie vorteilhafteren Licht. Bald ahnt man, worum es geht: nicht um ein Entweder-Oder, vielmehr um ein Aufweichen des »somatoformen« Denkens resp. »Fantasma« der »regierenden Körpermediziner« (S. 476) und ferner darum, den »Riss, der durch die Medizin läuft« (S. 474) bzw. die »Schranke zwischen Körper- und Seelenmedizin zu überwinden« (S. 469). So geht es demnach in der Sexologen-Moral um die einzig vernünftige Forderung, das Patientenwohl als Maßstab für Reformen anzuerkennen oder »die allgemeinmedizinisch-internistische und allgemeinpsychosoziale Versorgung der Bevölkerung zu verbessern« (S. 472). Bei der Kritik an den Naturalisten unter den Forschern und den Körpermedizinern unter den Ärzten geht es offensichtlich nur um Versöhnung beider Lager mit dem praktischen Ziel, die »Weiterbildungsordnung« des Ärztestandes, die betreffenden »Facharztcurricula« (S. 475) und schließlich die GOÄ zu reformieren.

Die enthusiastische Schilderung der Leistung Blaschkos bei der Bekämpfung der Syphilis weist ebenso wie die Andeutung über die biochemische Forschung zu Aids darauf hin, dass im Ernstfall die Segnungen der chemischen Industrie selbstverständlich nicht verschmäht werden. Opfern schrecklicher Infektionskrankheiten gilt es zu helfen und den »humanen Impuls« gegen das »sexuelle Elend« zu entfalten (vergl. S. 452, 538 u.ö.)

•

Gleich am Anfang des Buchs, auf der Seite 17, wo von der »individuellen Geschlechtsliebe als Kern der sexuellen Frage« die Rede ist, die die Bourgeoisie als neuen sittlichen Maßstab in die Welt gesetzt habe, fand ich den schönsten, weil theoretisch vielversprechenden Satz: »Liebe als ein Menschenrecht beider, des Mannes und der Frau, Liebe als freie Übereinkunft autonomer Individuen, die Gegenliebe beim geliebten Menschen voraussetzt, Liebesverhältnisse als Gewissensverhältnisse von Dauer wie von Intensität. An dieser Idee wird bis heute festgehalten, weil die Liebe in unserer Warenwelt eine einzigartige Kostbarkeit ist, die weder produziert noch gekauft werden kann.«

Leider wird das in diesen Ausführungen enthaltene Versprechen einer Erklärung der kapitalistisch vergesellschafteten Geschlechtsliebe aus den Klassenverhältnissen der »waren- und wissenproduzierenden Experimental- und Tauschgesellschaft« (S. 29; Experimentalgesellschaft ?) nicht weiter verfolgt. Stattdessen darf man sich wundern über eine irgendwie nietzscheanische Metaphorik von Geburt, Genealogie, Archäologie u. dergl. Schwer zu entscheiden, ob dieses Zurückweichen vor gedanklichen Anstrengungen der Faszination zu verdanken ist, die von postmodernen Sprachspielen ausgehen, oder ob es sich um Vorleistungen handelt für eine angestrebte Union der kritischen Sexualwissenschaft mit einem »liberalen Feminismus« (S. 533) und einer »Queer Theory«, die sich für »nicht kapitalistisch« (S. 537) hält. Die Paraphrasen zu Foucaults *Histoire de sexualité*, die nur auf die Behauptung hinauslaufen, Sexualität sei eine machtvolle kulturelle Novität des späten 19. Jahrhunderts, hätte vermieden werden können, wenn stattdessen eine Auseinandersetzung mit dem Vorbild, mit Herbert Marcuses *The One-Dimensional Man* und dem darin entwickelten Zentralbegriff »repressive Entsublimierung« stattgefunden hätte[1]. Marcuse wird bescheinigt, er wolle mit seinen »Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft« die kapitalistische Ordnung »überwinden« (S. 401), was man von Foucaults Beschreibung eines abendländischen Sexualitätsdispositivs wirklich nicht behaupten kann. Für Foucault spricht auch neben seiner ungebrochenen Popularität der Mangel an Vorurteilen gegen Homosexualität und »Perversionen«. Beides war in einigen Schriften Marcuses ähnlich befremdlich wie seinerzeit bei Wilhelm Reich. (Foucault hingegen hat sogar zeitweise in der Pariser Schwulenbewegung mitgemacht.)

Lässt man den andeutungsweise versuchten Synkretismus aus postmodernem Nietzschekult und Kritik der politischen Ökonomie beiseite, dann wäre der Gedanke, die Liebe sei in unserer Warenwelt eine einzigartige Kostbarkeit, weder produzierbar noch käuflich, genauer zu betrachten. Dabei fällt einem womöglich die andere Kostbarkeit (auch einzigartig) ein, die zum menschlichen Gattungsvermögen gehört: die Arbeit. Beide stehen uns von Anfang an zur Verfügung und sind entscheidende Voraussetzungen des Lebens und schließlich der Befreiung. Beide haben keinen Wert für den kapitalistischen Markt[2] und sind von den herrschen-

[1] »Die Sexualität wird in gesellschaftlich aufbauenden Formen befreit (oder vielmehr liberalisiert). Dieser Gedanke schließt ein, daß es repressive Weisen von Entsublimierung gibt [...] Es scheint, daß eine solche repressive Entsublimierung in der sexuellen Sphäre tatsächlich vor sich geht, und hier erscheint sie [...] als das Nebenprodukt der gesellschaftlichen Kontrollen über die technische Wirklichkeit, welche die Freiheit erweitern und dabei die Herrschaft intensivieren.« (Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 15. Aufl. Darmstadt 1980, S. 91 f.)

[2] »Die Arbeit ist die Substanz und das immanente Maß der Werte, aber sie selbst hat keinen Wert.« (Marx, Kapital Band I; MEW 23, 559). Einen Wert und einen Preis hat die Arbeitskraft als

den Produktionsverhältnissen entstellt und überformt, die Liebe zum sexuellen Elend incl. Sexindustrie und die Arbeit zur Lohnarbeit im kapitalistischen Ausbeutungsprozess.

Wenn hier die Wirkung des Kapitalismus auf Liebe und Arbeit als Entstellung bezeichnet wird, dann soll die Normativität, die der Ausdruck enthält, keinesfalls einen vorkapitalistischen irgendwie guten oder gar natürlichen Zustand von Liebe & Arbeit behaupten, der vom Kapitalverhältnis beschädigt und deformiert wurde und im Kommunismus zu restituieren wäre. Gesellschaftliche Arbeit und individuelle Geschlechtsliebe haben zwar eine vorkapitalistische Vorgeschichte und sind nicht am Anfang der Neuzeit vom Himmel gefallen, sie sind aber nichtsdestoweniger Resultate von gesellschaftlichen Verhältnissen, deren Hauptmerkmal eine herrschende Klasse von Produktionsmittelbesitzern ist. Diese Klasse kann nicht existieren, »ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren« (MEW 4, 465).

Wenn in der *Geschichte der Sexualwissenschaft* der »neoliberale Turbokapitalismus« die Ausgebeuteten und Unterdrückten, die so genannten »einzelnen Allgemeinen« erst »seit einigen Jahrzehnten zuzurichten sucht[3]«: »Verflüssigung ihrer alten Identitäten, Bindungen, Sicherheiten und Rechte« (S. 537 f.), dann ist damit vermutlich etwas Ähnliches gemeint wie im eben zitierten Kommunistischen Manifest vor hundertfünfzig Jahren. Sehr gut gefällt mir an dieser Stelle von *Geschichte der Sexualwissenschaft*, dass »Queer Theory« beiläufig verdächtigt wird, ein bloßer ideologischer Reflex dieser turbokapitalistischen Tendenz zu sein, was mit der Einladung an die polymorphen Queer Theorists verbunden ist, man solle »aufeinander zugehen und voneinander lernen« (S. 538).

Diesem schönen Hinweis auf die ideologische Entsprechung der Queer Theory zu den gleichzeitigen neueren Veränderungen im Liebesleben der Bevölkerung, einer vermeintlichen »neosexuellen Revolution« (S. 536), hätte aber gut zu Gesicht gestanden, wenn auch der Zusammenhang zwischen den gesellschaftlichen Veränderungen und dem Erscheinen der kritischen Sexualwissenschaft wenigstens als Problem benannt worden wäre. Da dies fehlt, muss befürchtet werden, die kritischen Kritiker jener Wissenschaft glauben von sich, sie würden als Engel der Geschichte so hoch über den Verhältnissen hinwegfliegen, dass sie das ganze Gewirr der Tiefe (»Chaos-Charakter des Sexuellen«, S. 524) nicht mehr berühren kann. Manchmal wird diese hohe Warte angestrebt, wenn etwa Marx' Kategorie des Fetischcharakters irgendwie gleichgesetzt wird mit Heideggers »Verweisungszusammenhang« u. dergl. (S. 525; Marx: »Nachts sind alle Kühe grau.«) Von dort oben ist dann alles, was wie Theorie aussieht, »Machtausübung« und »Bemächtigung«[4]. Erst auf der vorletzten Seite wird wieder ein bisschen differenziert, wenn der kritische Sexualwissenschaftler bekennt, er könne »den Interessengegensätzen und Widersprüchen nicht entkommen« und wolle sich »bewähren«, »indem der humane Impuls gesucht und verteidigt wird, der in der Aufklärung und in Emanzipation steckt« usw. (S. 538)

Auf dieser vorletzten Seite gibt es auch eine Andeutung über das Ziel, das Marx einmal »das wahre Reich der Freiheit« nannte (MEW 25, 828): die Rede ist dort von »einem freien Sinnenleben, das niemand kennt«. Hier fehlt nun leider der Rückbezug zu der anfangs gerühmten einzigartigen Kostbarkeit, die wir heute bereits besitzen, »die individuelle Geschlechtsliebe«. Der versäumte Rückbezug könnte etwa so aussehen:

Die kapitalistische Produktionsweise, in der die Produzenten (jedweden Geschlechts) als freie und gleiche Lohnarbeiter unter dem fetischistischen Schein des Äquivalententauschs um die Früchte ihrer Arbeit gebracht werden, ist weder ein katastrophaler Betriebsunfall der Weltgeschichte, noch ist sie Ende und krönende Vollendung derselben. Marx behauptet vielmehr, ihr eigne eine »transitorische Notwendigkeit«, da sie »rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen [zwingt], daher zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist« (MEW 23, 618).

Die Individuen, die sich in der höheren Gesellschaftsform frei entwickeln, entwickeln sich zunächst in der kapitalistischen Ausbeutergesellschaft dahin, dass sie die Transition, die im Kommunistischen Manifest so genannte proletarische Revolution ins Werk setzen. Dies hat zur Voraussetzung, dass sie unter den Bedingungen des kapitalistischen Konkurrenzkampfes »die Individualität und damit Freiheitsgefühl, Selbständigkeit und Selbstkontrolle« ausbilden (MEW 23, 579). Die individuelle Geschlechtsliebe[5], die nicht nur eine

---

Lohnarbeit. Ähnlich gilt für die Liebe, die im Kapialismus die Form der »individuellen Geschlechtsliebe« annehmen kann, dass sie in der bürgerlichen Ehe und in der Prostitution warenförmig wird.

[3] Wieso »sucht«? Tut er es denn nicht mit Erfolg?

[4] Vgl. hierzu: Jan Rehmann, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus* (Hamburg 2004), wo S. 106 ff. gezeigt wird, wie Foucault einen frühen Ideologie-Begriff Althussers übernimmt und seines kritischen Potenzials beraubt, indem er ihn zu »Wissen« schlechthin ausdehnt, Wissen mit Wissenschaft und diese mit »Macht« gleichsetzt. Dann sind nicht nur alle Kühe grau, sondern auch der ganze Rest der Welt. Der Philosoph kann sich wie Stirners Einziger in seine Innerlichkeit zurückziehen und »Die Sorge um sich« propagieren.

[5] In der *Geschichte der Sexualwissenschaft* wird der Ausdruck »individuelle Geschlechtsliebe« verwendet, ohne zu erwähnen, dass er von Friedrich Engels geborgt ist. Engels hatte ihn erstmals in seinem illegal in der Schweiz erschienenen Werk *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* entwickelt. – Im Grimmschen Wörterbuch (Band *Gefoppe-Getreibs*, Leipzig 1897, Sp. 3915) wird »Geschlechtsliebe« doppelt definiert; erstens bedeutet es »liebe zur familie« und zweitens Heterosexualität: »liebe

späte Kostbarkeit des menschlichen Gattungsvermögens ist, sondern auch »eine Frucht des Kapitalismus« (S. 17), gehört nun aber wie der materielle Reichtum zu den Grundlagen und Bildungselementen der transkapitalistischen »universal entwickelten«[6] Individualität.

Damit die Geschlechtsliebe wirklich individuell werden kann, ist die Auflösung überkommener vorkapitalistischer Kategorisierungen der Individualität erforderlich. Sie wird praktisch im Produktionsprozess mit der Vorherrschaft der großen Industrie und die Verstädterung vollzogen und theoretisch seit Karl Heinrich Ulrichs zunehmend betrieben. Es geht da vor allem um die gewissermaßen antiuniversellen Einteilungsmuster Rasse, Geschlecht und Nationalität, vermutlich auch in gewissem Maß die Lebensalter. Diesen Sachverhalt, diesen gewissermaßen vor unseren Augen sich vollziehenden Auflösungsprozess gesellschaftlicher Schranken der universell entwickelten Individualität *nicht* zur Kenntnis zu nehmen, gehört wohl zu den größeren Defiziten der *Geschichte der Sexualwissenschaft*. »Buntscheckigkeit« ist das Stichwort, das anscheinend signalisieren soll, der Zusammenhang zwischen historischer Geschlechterbinarität und kultureller Individuation ist kein Thema einer kritischen Sexualwissenschaft; »bloße Buntscheckigkeit« soll auch für die als lernfähig eingestuften »Vertreterinnen und Vertreter der Queer Theory«, die sich »für integrative Bürgerbewegungen« aussprechen – was immer damit gemeint sein mag, vielleicht der hochgelobte »Queer Nations e.V.«? – kein ernsthaftes Theory-Thema sein (S. 537; vgl. S. 210).

Der Verdacht kommt auf, als stehe das problematische Hirschfeld-Bild der kritischen Sexualwissenschaft im Hintergrund dieser Argumentation. Wenn Hirschfeld dann noch mit dem ironischen Lob bedacht wird, er sei in dem Bemühen, »reine« Weiblichkeit und Männlichkeit als »gesellschaftliche Mystifikation« nachzuweisen, »sexualpolitischer Pionier ersten Ranges« gewesen (S. 536), wird dieser Eindruck noch bestärkt.[7]

Überraschenderweise ist Magnus Hirschfeld die in der *Geschichte der Sexualwissenschaft* am häufigsten erwähnte Person. Laut Register lässt er Freud, Krafft-Ebing, Helene Stöcker und sogar Sigusch, was die Häufigkeit der Nennung betrifft, deutlich hinter sich. Haben wir es hier mit einer geheimen Hirschfeld-Monografie zu tun? Die vielen Erwähnungen kommen aber nur daher, dass alte, teilweise bereits mehrfach veröffentlichte Texte zu einer neuen Einheit zusammenmontiert wurden, womöglich gemäß dem Wort: Was ich geschrieben habe, das hab ich geschrieben. (Joh.19,22)

Von den beiden Ausnahmen Mantegazza und Havelock Ellis abgesehen, wird die Geschichte der Sexualwissenschaft allein im deutschen Sprachgebiet dargestellt. Selbst Kinsey kommt kaum anders als auf dem Weg der Kinsey-Rezeption in der alten BRD vor. Begründet wird diese Beschränkung nicht. Am Ende des kleinen Havelock Ellis-Porträts wird mitgeteilt, dass »wir uns in diesem Buch auf die deutschsprachige Sexualwissenschaft konzentrieren müssen« (S. 64). Dieser rätselhafte Zwang zur Konzentration hat dann offensichtlich auch bewirkt, dass sich der arme Hirschfeld eine Anzeige wegen Hochstapelei in Sachen Internationalismus einhandelt. Seine und seiner Kollegen Weltliga für Sexualreform war nämlich gar keine Weltliga, sie war eine »tatsächlich aber europäisch agierende Vereinigung« (S. 98). Um diesen Vorwurf ein wenig zu entkräften, ist vielleicht ein flüchtiger Blick in den Berichtsband vom Wiener Kongress, September 1930 nützlich. Unter den Referenten findet man vier außereuropäische, drei aus USA, einer aus Chile. Und im »Internationalen Ausschuss« (nicht »Komitee«, wie er irrtümlich auf Seite 100 genannt wird) sind zwei Argentinier, ein Chilene, drei Japaner, ein Ägypter und ein US-Amerikaner vertreten. So kosmopolitisch wie die Komintern oder das Zweite Vatikanische Konzil war die Weltliga wohl leider nicht, »tatsächlich aber europäisch agierend« wird den Tatsachen ebenso wenig gerecht.

•

Noch ein Wort zur Geschlechterdifferenz: Zu beidem findet man in der *Geschichte der Sexualwissenschaft* einige »geistreiche Causerien«.

»In den letzten Jahrzehnten« heißt es in dem Abschnitt, der dem Feminismus gewidmet ist, war dieser »eine der größten Herausforderungen für die Sexualwissenschaft«. Ausgangspunkt dafür sei gewesen, dass alle Menschen »einem der beiden großen Geschlechter« sich zuzuordnen genötigt werden und zudem Sexologie »im Wesentlichen von Männern betrieben worden ist« (S. 532). Obwohl in diesem Zusammenhang von einer Dialektik die Rede ist, die in der Geschlechterdifferenz stecken soll, scheint der Gedanke an Entwicklungsprozesse innerhalb dieser, das Patriarchat konstituierenden Differenz ganz fern zu liegen. Der dialektischen Geschlechterdifferenz im »Patriarchalismus« wird starr und unvermittelt die richtige Forderung nach »materielle[r] Gleichheit von Männern und Frauen« gegenübergestellt, – gemeint ist wohl eine sozioökonomische Gleichstellung – die Voraussetzung einer neuen Ge-

---

des männlichen und weiblichen geschlechts zueinander«. Will man den Ausdruck in einer kritischen Sexualwissenschaft verwenden, müsste er zunächst »übergeschlechtlich« umdefiniert werden.

[6] »Die universal entwickelten Individuen , deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen sind, sind keine Produkte der Natur, sondern der Geschichte. Der Grad und die Universalität der Entwicklung der Vermögen, worin diese Individualität möglich wird, setzt eben die Produktion auf der Basis der Tauschwerte voraus, die mit der Allgemeinheit die Entfremdung des Individuums von sich und von andren, aber auch die Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner Beziehungen und Fähigkeiten erst produziert.« (Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf, Berlin 1953, S. 79 f.)

[7] Zu der auffälligen Intransigenz, mit der die kritischen Sexualwissenschaft Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen aus ihrem kritischen Projekt ausspart, vgl. J.E.Bauer: »Die Devise und ihr Nachklang«, in: Capri 39, Dezember 2006, S. 7 ff.

schlechterdifferenz wäre. Von diesem Neuen heißt es etwas dunkel, es werde ein »biotisch-körperliches Fundament« haben (S. 534 f.)

Das auffällige Nicht-Denken von Entwicklungsprozessen hat weiterreichende Folgen. So kann die wichtige Fragen nicht einmal mehr gestellt werden: ob die materielle Gleichheit von Männern und Frauen nicht vielleicht eine dem Kapitalismus immanente Tendenz ist; ob Sexualwissenschaft und Feminismus nicht womöglich zur Beförderung dieser Entwicklung ideologische Bildungselemente beitragen; und ob sich in dieser Entwicklungstendenz nicht die Produktion des »vereinzelten Einzelnen«, des doppelt freien und gleichen Lohnarbeiters jedweden Geschlechts, Rasse, Nationalität, Religion u. dergl. realisiert? So kommt es dazu, dass gegen eine »Hierarchisierung« (S. 523) von Kapitalismus und Patriarchat argumentiert wird, als wäre dies eine Option des Befreiungskampfes.

Tatsächlich ist die gegenwärtige kapitalistische Epoche (ungefähr seit Beginn des 20. Jahrhunderts) von Kämpfen gekennzeichnet, in denen es um die Reform der gesellschaftlichen Stellung der Geschlechter geht und als Ziel die materielle und soziale Gleichheit auf dem Boden der kapitalistischen Klassengesellschaft angestrebt wird. Mögen Frauen in Führungspositionen wie die KZ-Kommandantin Ilse Koch, die US-Außenministerin Condoleezza Rice oder die Siegerin im Falklandkrieg M. Thatcher noch Ausnahmen sein, so zeigen sie doch, dass eine Gleichstellung im Kapitalismus, innerhalb des Systems von Ausbeutung, kriegerischer Aggression und Unterdrückung möglich ist. So richtig es ist, soziale Bewegungen zur Gleichstellung der Geschlechter, der Rassen, der Nationalitäten usw. zu unterstützen, so abgeschmackt wäre andererseits der Glaube, aus solchen sozialen Bewegungen resultiere ohneweiteres der wundersame Sturz des Kapitalismus. Das wird auch in der *Geschichte der Sexualwissenschaft* treffend kritisiert: »Das Verschwinden von phallischem Monismus und Patriarchat bescherte uns keinen Verein freier Menschen.« (S. 533)

•

Die Gretchenfrage wird in der *Geschichte der Sexualwissenschaft* stark vernachlässigt. In der biografischen Porträtgalerie erfährt man zwar, ob der Betreffende aus einem evangelische, katholischen oder jüdischen Elternhaus kommt, und die abwegige Frage von Frau von Braun, ob die Sexualwissenschaft »eine ›jüdische Wissenschaft‹« sei, wird souverän verneint (S. 373); die Tatsache aber, dass die hiesigen Staatskirchen die Sexualwissenschaft und ihre reformerischen Bestrebungen beinahe ebenso wütend bekämpften wie die Nazis, bleibt unerwähnt. Lediglich die Katholische Kirche wird einmal zurecht getadelt, weil sie mit ihrem Verbot von Kondomen die Ausbreitung von Aids begünstigt (S. 453).

Es trifft gewiss zu, dass »die Verblendungskraft der religiösen Fetische dramatisch abnahm« (S. 373), als sich zur gleichen Zeit die Sexualwissenschaft etablierte, dass also der Aufstieg der einen Institution einherging mit dem Fall der anderen. Eine *Geschichte der Sexualwissenschaft* sollte aber diesen Vorgang und vorallem die damit verbundenen Kämpfe darstellen. Stattdessen gibt es eine kleine Glosse über Fetische und speziell über den Megafetisch unserer Zeit: »Wissen/Wissenschaft«, der immerhin nur »neben« den Warenfetisch »trat« (S. 373). Man ahnt, dass dies als Kritik an einer quasi religiösen Attitüde zu Wissenschaft und Technik gemeint ist und dass dabei irgendwie die Kritik der instrumentellen Vernunft repetiert (oder parodiert?) werden soll.

Der mehrfach hergestellte Zusammenhang zwischen den industriemäßigen Massenmorden der Nazis und den Ansichten der pränazistischen Sexualforscher zur Eugenik scheint in einer leider nur angedeuteten Verbindung zu dieser fetischistischen Einstellung der Forscher zu ihrer Wissenschaft zu stehen. Diese Andeutungen bleiben derart vage, dass die Grenze zu einer konservativ-romantischen Wissenschafts- und Technikkritik verschwimmt. Auch ein falsches Marx-Zitat (»Marx 1867:80«) kann den Eindruck nicht zerstreuen, eine vermeintlich »kritische Philosophie« (S. 373) werde in die problematische Tradition einer konservativen Kulturkritik eingereiht.

Sicherlich trifft es zu, dass es keine jüdische, christliche oder muslimische Sexualwissenschaft gibt. Nicht ganz so sicher scheint mir aber, ob es nicht womöglich christliche und muslimische Sexualitäten gibt. Seit etwa fünfzig Jahren nimmt in der BRD der muslimische Bevölkerungsanteil zu, nicht nur wegen der hohen Zahl muslimischer Einwanderer, sondern auch wegen einer Geburtenrate, die deutlich über der beim Rest der Einwohner liegt. Wenn der einheimischen Sexualwissenschaft bescheinigt wird, sie habe sich seit den 1960er Jahren der »Empirie« zugewandt (S. 430), so wurde doch bisher das Geschlechtsleben unserer mohammedanischen Landsleute sozusagen ausgeklammert.

Grandiose Studien wie Schiffauers »Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt« von 1983[8] werden ignoriert – weil hier kein Sexualwissenschaftler, sondern ein zunftfremder Ethnologe geforscht hat?

[8] Werner Schiffauer: Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt. Frankfurt 1983. – »In der Nacht vom 20. zum 21. Mai 1978 wurde in einem Kreuzberger Hinterhaus die 18jährige Petra K. von 13 türkischen Jugendlichen und einem Erwachsenen vergewaltigt – so jedenfalls sah der Tatbestand in dem anschließenden Gerichtsverfahren aus. Näheres Zusehen lehrt aber, daß es sich bei dem Tatbestand um ein perfektes Mißverständnis handelt, ein kulturelles Mißverständnis zwischen Deutschen und Türken, das keiner der Beteiligten mehr aufzulösen vermochte.«

CAPRI

ZEITSCHRIFT FÜR SCHWULE GESCHICHTE
NR. 42 OKTOBER 2009 ISSN 1431-8024



THERE ARE NIGHTS IN LOS ANGELES when, if your friends are artists, you wind up at Capri—the somewhat forlorn, outdated (very '80s) restaurant that Martin Kippenberger invested in soon after he moved to the city for a brief time in 1989. Inevitably, someone who knew Kippenberger, or someone who knew someone who knew Kippenberger, will tell you that the artist wanted to back the restaurant so that Los Angeles could have decent spaghetti Bolognese. And so, knowing that everyone tells such stories about Kippenberger, you contemplate ordering that. But since this is a story about translation and displacement—like the artist's obsession with the Ford Capri, an American car named after the most touristed of Italian islands; or the Technicolor gondola sculpture that he once installed in Los Angeles in skeletal form atop a BMW—you would be wise to decide against the dish. (Imagine Italian pasta made for a German palate in the City of Angels: Kippenberger usually called his pasta dishes "noodles.") And yet this reluctance might well only lead your dinner companions to recall one more story that gets told about Capri, one that concerns position, the occupation of space: Kippenberger had the restaurant entrance arranged so that if he stood in a particular spot, no one who entered or left could possibly avoid speaking with him. He had to be confronted.

This page, above: Martin Kippenberger at the restaurant Capri, Los Angeles, 1990. Photo: Siegrid Rothe.



Left: Martin Kippenberger, *Wenn Sie mit der Freiheit nicht klarkommen, versuchen Sie es doch mal mit Frauen, Teil I* (If You Can't Handle Freedom, Try Seeing How Far You Can Get with Women, Part I) (details), 1984, four of ten color photographs, each 19 ¼ x 23".

aus: Artforum international February 2009

CAPRI - ZEITSCHRIFT FÜR SCHWULE GESCHICHTE
+++++ 27. JAHRGANG +++++++ NR. 42 ++++++ OKTOBER 2009 +++++

INHALT

DIE LIEBE DER KENTAUREN (KEILSON-LAURITZ) 3

»Pg. GUTJAHR« – DER EXTERMINATOR IN DER BEETHOVENSTRASSE (HERZER) 21

ABGRUNDTIEFE DEPRESSION 1952 (DAS NATURTHEATER VON OKLAHOMA) (HERZER) 24

WHAT THE BUTLER SAW: 100 JAHRE FEMALE TROUBLE (HERZER) 27

BUCHBESPRECHUNGEN: JENS DOBLER: BERLINER POLIZEI & FRANZ VON BÜLOW: IM FELDE GEGEN DIE HETEROS (HERZER) 43

REDAKTION
MANFRED HERZER BLÜCHERSTRASSE 61 10961 BERLIN
FON 6948617 E-MAIL: m-herzer@t-online.de

HERAUSGEBERIN
SCHWULES MUSEUM BERLIN MEHRINGDAMM 61 10961 BERLIN
www.schwulesmuseum.de

INTERNET-VERSION : www.capricapri.eu



Aus unseren Auslandsbüros

CAPRI

Blaue Grotte, weißes Gift

Mitten in der touristischen Hochsaison droht der Müllskandal von Neapel auch in die berühmte Blaue Grotte von Capri überzuschwappen. Ein Bootsmann war vorgestern auf einer Routenfahrt in die fluoreszierende Höhle unweit des Hafens von Capri ohnmächtig geworden; mehrere Kollegen liefen sich mit Übelkeit im Spital der Insel behandeln. Die Ursache des Malheurs ist ein undefinierbarer weißer Schaum, der von der offenen See in die Grotte vorgedrungen ist. Die Hafenbehörde hat nun die Grotte sowie das Mittelmeer in zwanzig Meter Umkreis zum Sperrgebiet erklärt. Biologen aus Neapel untersuchen die Konsistenz des stinkenden Schaums. Die obligatorischen touristischen Bootsausflüge sind einstweilen gestoppt worden. Ein neapolitanischer Umweltaktivist erklärte die Verschmutzung als »logische Folge von Anarchie, Gesetzesbruch und allgemeinem Verfall«. Die Untersuchungen haben bereits einen ersten Nebeneffekt gezeitigt: Ein Gastronom wurde dabei erwischt, wie er unweit der Grotte seinen Restaurantmüll nach alter Väter Sitte im Meer entsorgte.

doch

Marita Keilson-Lauritz

Die Liebe der Kentauren

Deutscher Widerstand in den besetzten Niederlanden im Umkreis des Castrum Peregrini

In Amsterdam war an der Herengracht bis vor kurzem der bemerkenswerte, in den 50er Jahren gegründete Verlag Castrum Peregrini Presse zu Hause, der die überwiegend deutschsprachige Zeitschrift *Castrum Peregrini* herausgab und wunderschöne, zumeist ebenfalls deutschsprachige Bücher.[1] Gemeinsamer Nenner von Verlag, Zeitschrift und zugehörigem Freundeskreis war das Welt- und Menschenbild des Dichters Stefan George (1868-1933) – auch wenn immer wieder betont wurde, dass das Verlagsprogramm mehr umfasste als diesen Aspekt.[2] Eines der erfolgreichsten Bücher aus dem Verlagsprogramm ist *Untergetaucht unter Freunden*: es erschien in mehreren Auflagen und ist inzwischen auch ins Niederländische übertragen.[3] Es handelt sich um die Erinnerungen des Germanisten Claus V. Bock (1926-2008) an seine Untertauchzeit in den besetzten Niederlanden und namentlich in dem Haus an der Herengracht.

»Castrum Peregrini« war zunächst der Deckname dieser Untertauchadresse. So hatte einst die Burg der Kreuzritter in Palästina geheissen. Meist wird der Name mit »Pilgerburg« übersetzt. Aber die ursprüngliche Bedeutung von »peregrinus«, der Fremde, der Nicht-Eingesessene, ergibt eine mindestens so plausible Übersetzung: die Burg der Fremden, Allochtonen, Unterschlupf für deutsche Juden, unter der Hut anderer Deutscher, »guter« Deutscher (im Gegensatz zu den feindlichen Besetzern), und anders als die andern, in mehrfacher Hinsicht.

Das Versteck »Castrum Peregrini« ist mit dem »Achterhuis« in Amsterdam verglichen worden, wo Anne Frank ihr Tagebuch schrieb.[4] Das Gemeinsame liegt im jugendlichen Alter und in dem Umstand, dass es sich hier wie dort um *deutsche* Juden handelt. Aber auch wenn Anne Frank inzwischen kurioser Weise hoch auf der Liste der 100 bedeutendsten Niederländer (!) steht[5] – es ist doch wohl fraglich, ob sie, trotz ihrer Rolle als Identifikationsmodell, als Beispiel für *Widerstand* gelten kann; es sei denn, man will ihr Tagebuch als solches als eine Tat des Widerstands ansehen – wofür natürlich das eine oder andere zu sagen wäre. Anders ist es mit denen, die andere untertauchen *ließen*. Folglich soll es im folgenden denn auch nicht so sehr um die Untertaucher gehen als um diejenigen, die ihnen einen Unterschlupf boten.

Obwohl auch Niederländer für den Unterschlupf »Castrum Peregrini« eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten, ist es doch bemerkenswert, dass die Initiatoren Deutsche waren, die Nazi-Deutschland verlassen hatten und während der Besetzungszeit teils legal, teils halb-legal und teils in der Illegalität operierten. Überdies spielt, wie sich zeigen wird, die deutsche Herkunft und die mehr oder weniger starke Bindung an Deutschland und die deutsche Kultur eine wichtige Rolle in der Geschichte, die hier erzählt werden soll.

Eine besondere Bewandtnis hat es mit der Frage, wie das im folgenden Dargestellte in den Zusammenhang eines Sammelbandes über *Homosexualität* und Widerstand in den Niederlanden passt; denn für einen solchen Band wurde dieser Artikel ursprünglich – auf Niederländisch – geschrieben und dort ist er 2006 zuerst erschienen.[6] Das Pro-

[1] Zum Ende des Verlags vgl. Marita Keilson-Lauritz: Ende einer Epoche. Schwebende Identität im Geiste Stefan Georges. Nach 280 Heften und 56 Jahrgängen stellt die Kulturzeitschrift *Castrum Peregrini* ihr Erscheinen ein. In: *Die Welt*, 24.5.2008; auch via Welt-online.

[2] Vgl. z.B. Karlhans Kluncker: *25 Jahre Castrum Peregrini Amsterdam. Dokumentation einer Runde.* Hamburg 1977, S. 31, Anm. 10.

[3] Claus Victor Bock: *Untergetaucht unter Freunden. Ein Bericht. Amsterdam 1942-1945.* Amsterdam [1]1985, [3] 2004; niederländische Ausgabe: »Zolang wij gedichten schrijven kan ons niets gebeuren«. Amsterdam 1942-1945. Vertaald door Conrad van de Weetering, Amsterdam 2007.

[4] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 2), S. 6; siehe auch Mattias Duyvis: Homo-onderduikadres in hartje Amsterdam, in: *Gay News*, Nr. 105, Mai 2000, S. 8 f.

[5] Im Herbst 2004 wurde im niederländischen Parlament die Frage erörtert, ob die aus dem niederländischen Zufluchtsort deportierte und ermordete Anne Frank im Hinblick auf diese bewußte Liste (im Zuge einer Fernsehsendung) posthum womöglich doch noch die niederländische Staatsangehörigkeit zuerkannt werden könnte.

[6] Marita Keilson-Lauritz: Centaurenliefde. Duits verzet in Nederland rondom de schuilplaats Castrum Peregrini. In: Klaus Müller, Judith Schuyf (Hrsg.): *Het begint met NEE zeggen. Biografieën rond verzet en homoseksualiteit 1940-1945.* Amsterdam 2006, S. 191-213, 268-275.

blem ist: Weder diejenigen, die ab 1942 den Unterschlupf Castrum Peregrini organisierten, noch diejenigen, die dank dieser Initiative die deutsche Besetzung überlebten, noch auch die, die die Tradition der Schutzburg und der dort realisierten Gemeinschaft von Untertauchern nach dem Kriege mit Verlag und Zeitschrift fortsetzten, haben sich je als homosexuell definiert, wie ja auch ihr Vorbild Stefan George seine erotische Neigung zu Männern und Knaben nicht mit diesem Wort bezeichnet sehen wollte.[7] Für sie geht es um »de liefde die vriendschap heet« (die Liebe die Freundschaft heisst), wie der Titel eines Sonettenzyklus des niederländischen, mit George befreundeten Dichters Albert Verwey (1865–1937) lautet, in dem er 1885 seine Beziehung zu dem Dichter Willem Kloos umschrieb.[8]

Die Einführung des Begriffes »Homosexualität« in den wissenschaftlichen und emanzipativen Diskurs um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert wurde im Kreis um George – wie übrigens auch in bestimmten Strömungen der frühen Schwulenbewegung, die sich mehr am hellenischen Beispiel orientierten und von »Freundesliebe« oder »Lieblingminne« sprachen, z.B. der Kreis um die Zeitschrift *Der Eigene* – als wissenschaftliche Konstruktion abgelehnt, die das komplexe Spiel und die kulturelle Bedeutung erotischer und emotioneller Bande unter Männern nicht wirklich zu erfassen vermochte. Der hermetische Charakter von Georges Gedichten setzte sich dann fort in der Geschlossenheit des Castrum Peregrini als Bollwerk erotischer Männerfreundschaft; seine Ausrichtung auf literarischem und künstlerischem Gebiet bildete den Rahmen für die mannmännlichen Gefühle im Castrum-Kreise. Es liegt mir darum fern, diese komplexe historische Identitätsbildung nachträglich auf den Begriff »Homosexualität« zu reduzieren. Wie es mir denn überhaupt zweifelhaft erscheint, ob es erlaubt ist, die Widerstandsaktivitäten der Beteiligten zu ehren, indem man sie zugleich nachträglich als »homosexuell« outet und dabei ihre eigene Interpretation erotischer Beziehungen zwischen Männern unterschlägt.

Andrerseits wäre ein Band über Homosexualität und Widerstand in den Niederlanden *ohne* ein Kapitel über das Castrum Peregrini eben doch unvollständig gewesen. So habe ich mich seinerzeit überzeugen lassen, dass es wichtig sei, ein solches zu verfassen, und habe aufzuschreiben versucht, was – mit den erläuterten Einschränkungen – über Untertauchen und Widerstand einerseits und Liebe und Erotik unter Männern andrerseits zu sagen war, eingedenk auch der deutschen Herkunft und des deutschen kulturellen Hintergrundes der Beteiligten. Dabei soll es im Folgenden namentlich um zwei von ihnen gehen: Wolfgang Frommel und Wolfgang Cordan.

Wolfgang Frommel

Mittelpunkt des Castrum-Kreises war zweifellos Wolfgang Frommel (1902-1986), ein Mann mit vielen Qualitäten und vielleicht doch auch vielen Gesichtern, der ausser unter seinem eigenen Namen auch unter diversen Pseudonymen – Lothar Helbing, W.F. l'Ormeau, F.W. de la Fournière, Wolf Kilian u.a.m. – publizierte.[9] Sohn eines Theologieprofessors in Heidelberg, war er schon früh fasziniert von Stefan George, dem er freilich höchstens ein einziges Mal persönlich begegnete. Den enttäuschenden Verlauf dieser durch einen anderen Heidelberger Professorensohn, Percy Gothein, vermittelten Begegnung schildert er in dem sogenannten »Dichterbericht«.[10]

In den 30er Jahren unternahm Frommel in Deutschland allerlei Versuche, dem beginnenden Nationalsozialismus gewissermaßen eine andere Richtung zu geben, ihn sich und seinen Ideen dienstbar zu machen. Aber sein Bild eines »Geheimen Deutschland« – ein im Georgekreis schon vor dem Ersten Weltkrieg gängiger Terminus für

[7] Vgl. u.a. Marita Keilson-Lauritz: Stefan George's concept of love and the gay emancipation movement, in: Jens Rieckmann (red.): *A companion to the works of Stefan George*. Rochester 2005, S. 207-229; sowie neuerdings vor allem auch Thomas Karlauf: *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, München 2007.

[8] Georges Übersetzungen aus diesem Zyklus: Von der der liebe die freundschaft heisst I, VII, VIII und XVIII in: Stefan George: *Zeitgenössische Dichter. Erster Teil*, Berlin 1929. Vgl. dazu Marita Keilson-Lauritz: *Von der Liebe die Freundschaft heisst. Zur Homoerotik im Werk Stefan Georges*, Berlin 1987, S. 61.

[9] Über ihn Günter Baumann: *Dichtung als Lebensform. Wolfgang Frommel zwischen George-Kreis und Castrum Peregrini*, Würzburg 1995.

[10] [Wolfgang Frommel]: *Der Dichter. Ein Bericht*, Amsterdam 1950. Dieser Text ist mehrfach als »fiktiv« bezeichnet worden. Dabei erscheint mir zweierlei bemerkenswert: zum einen, dass jemand – wenn denn schon fiktiv – vom *Scheitern* einer solchen wichtigen Begegnung berichtet; zum andern, dass auf der Basis einer Fiktion ein über Jahrzehnte erfolgreiches und fruchtbares Verlagsunternehmen samt Freundes- und Leserkreis gegründet werden konnte.

ein ideales Deutschland – ließ sich schließlich doch nicht mit dem vereinbaren, was sich in Nazideutschland vollzog. Zudem hatte Frommel eine Reihe jüdischer[11] Freunde; deren Verfolgung durch die Nazis bestimmte seine weiteren Schritte.[12]

1937 setzt sich Frommel aus Deutschland ab – vielleicht nicht zuletzt auch wegen der drohenden Verfolgung aufgrund des § 175, die wohl jedenfalls seinen Freund Percy Gothein damals Deutschland verlassen ließ[13] – zunächst in die Schweiz und nach Italien. Anschliessend verbringt er eine schwierige Periode in Paris. Während eines Ferienaufenthaltes in den Niederlanden, wohin inzwischen zwei seiner jüngeren jüdischen Freunde, William (Billy) Hildesheimer und Adolf Friedrich Wongtschowski (der sich dann »Buri« nannte)[14] ausgewichen waren, überrascht ihn der Kriegsausbruch. Er entschließt sich zu bleiben, nicht nur für die Jahre des Krieges und der deutschen Besetzung sondern für immer. Fast ein halbes Jahrhundert hat er in Amsterdam gelebt und gearbeitet. Dort ist er 1986 gestorben.

Ein erstes Unterkommen findet Frommel im September 1939 in der Künstlerkolonie Bergen bei dem Dichter Adriaan Roland Holst, den er bei einem früheren Besuch in den Niederlanden 1925 (oder 1928?) kennengelernt und offenbar 1939 in Paris wieder getroffen hatte.[15] Dann nimmt ihn die Malerin Etha Fles in ihrem Haus in Bergen auf.[16] In Bergen sammelt Frommel alsbald einen Kreis jüngerer Freunde um sich; dazu gehören namentlich das Freundespaar Vincent Weyand, Sohn eines Malers, und Chris Dekker, Sohn eines Hausarztes, aus einer wohlhabenden Holzhändlerfamilie.[17]

Zu Frommels Netzwerk in den Niederlanden gehören aber auch die Freunde aus Deutschland: Billy Hildesheimer und Buri. Sie waren neun bzw. sechzehn Jahre jünger als Frommel, der von ihnen als von seinen »Kindern« oder »Söhnen« sprach.[18] Durch diese beiden kam Frommel in Kontakt mit der Quäker-Schule in Ommen, wo sie als Musik- und Zeichenlehrer eine Anstellung gefunden hatten. Diese Schule war 1934 in Schloss Eerde gegründet worden, das dem Baron Philip Dirk van Pallandt gehörte (der dort übrigens zuvor einige Jahre lang die Krishnamurti-Bewegung beherbergt hatte). Viele Schüler dieser Internatsschule kamen aus Deutschland: jüdische Eltern glaubten, ihre Kinder auf dieser Schule in Sicherheit bringen zu können.[19] Eine Reihe von Schülern dieses Internats sollten in der Folge zum Freundeskreis um das spätere Castrum Peregrini gehören. Einer dieser Schüler war Claus Bock, in dessen Erinnerungsband diese Schule eine grosse Rolle spielt.

Wolfgang Cordan, der Mit-Kentauer

[11] Die Bezeichnung »jüdisch« bezieht sich hier auf die Herkunft, auf Grund welcher die Verfolgung durch die Nazis sich vollzog. Es gehört zu den Bitterkeiten der deutschen Geschichte, dass man in dieser Hinsicht der von den Nazis gehandhabten Terminologie nicht entkommt.

[12] Vgl. hierzu Baumann: *Dichtung als Lebensform* (wie Anm. 9). Zu Frommels Rundfunktätigkeit in Deutschland in den 30er Jahren vgl. Michael Philipp: *Vom Schicksal des deutschen Geistes. Wolfgang Frommels Rundfunkarbeit an den Sendern Frankfurt und Berlin 1933-1935 und ihre oppositionelle Tendenz.* Potsdam 1995.

[13] Das lässt sich dem ›Register der Staatsanwaltschaft am Landgericht Berlin‹ entnehmen; die Akten selbst sind offenbar nicht erhalten. Mit Dank an Andreas Pretzel, Berlin.

[14] Obwohl im Freundeskreis von Frommel neu erfundene Namen vielfach »verliehen« wurden, stammt der Name Buri aus der jüdischen, aber eher deutschnational ausgerichteten Jugendbewegungsgruppe, der Buri und sein Bruder Kurt Wongtschowski (genannt »Arco«) in Frankfurt angehört hatten. Vgl. Hans-Joachim Schoeps: *Ja – nein – und trotzdem. Erinnerungen – Begegnungen – Erfahrungen*, Mainz 1974; dieses Buch ist u.a. »Arco« gewidmet (S. 5). In dieser Jugendgruppe übrigens hatte Wolfgang Frommel den damals 14jährigen Buri kennengelernt. Vgl. hier und zur Verbindung Schoeps-Frommel: Marita Keilson-Lauritz: Hans-Joachim Schoeps, Hans Blüher und der Männerbund. Überlegungen zu Hans-Joachim Schoeps und dem Thema Homosexualität [Vortrag am 1.11.2008 bei der Tagung: Wider den Zeitgeist. Internationales Symposion anlässlich des 100. Geburtstages von Hans-Joachim Schoeps (1909-1980); erscheint im Tagungsband].

[15] Siehe Jan van der Vegt: *A. Roland Holst. Biografie*. Baarn 2000, S. 367; Vegts Quelle sind weitgehend Tagebuchnotizen von Roland Holst. Die Datierung der ersten Begegnung auf 1925 findet sich bei Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 20.

[16] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 22ff; Vegt: *Roland Holst* (wie Anm. 15), S. 369.

[17] Vgl. Corrado Hoorweg, Michael Valeton, Olaf Weyand (Hrsg.): *Aan der droomen torentrans. Werk en leven van Vincent Weyand (1921-1945)*, Westervoort 2008; J.G. van Rossum du Chattel, C.M. Hoorweg u.a. (Hrsg.): *El gran bal. Leven en werk van Chris Dekker 1922-1996*. Westervoort 2005.

[18] Siehe Claus Victor Bock (Hrsg.): *Wolfgang Frommel in seinen Briefen an die Eltern, 1920-1959*. Amsterdam 1997, S. 143, 146; Billy Hildesheimer nennt er seinen »Erstgeborenen« (S. 131).

[19] Vgl. Joke Haverkorn van Rijsewijk u.a. (Hrsg.): *Sluit tot vaste kring de handen. Een geschiedenis van de Quakerscholen Eerde, Vilsteren en Beverweerd* Amsterdam 2002; ferner Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 7-15.

Claus Bock beschreibt unter anderem, wie Frommel ihm im Frühjahr 1941 begeistert erzählte, dass er vor einiger Zeit einem Geistesverwandten begegnet sei, dem sieben Jahre jüngeren deutschen Dichter und Journalisten Wolfgang Cordan.[20] Diese Begegnung zwischen Frommel und Cordan lässt sich inzwischen mit einiger Sicherheit auf November 1939 datieren[21]; und da es einen Bericht eines anderen Castrum-nahen Schülers gibt, demzufolge Cordan, »ein Bekannter von Herrn Fr[ommel]«, im Frühjahr 1940 in der Quäker-Schule bereits einen Vortrag gehalten hat[22], irrte sich Bock womöglich mit seiner Datierung. Im übrigen stimmen die diversen Berichte über die erste Begegnung zwischen Frommel und Cordan darin überein, dass sie in Bergen und durch Vermittlung von Adriaan Roland Holst zustande kam.[23]

Wolfgang Cordan (1909-1966) hieß eigentlich Heinrich Ewald Wolfgang Horn. Auch er war der Sohn eines deutschen Gelehrten, der freilich unorthodoxe anarchistische Ideen hegte, die man in mancher Hinsicht beim Sohne wiederfindet.[24] Er begeisterte sich für den Philosophen Max Stirner und war befreundet mit dessen Wiederentdecker John Henry Mackay (als »Sagitta« Vorkämpfer der »namenlosen Liebe«). Es gibt kleine Artikel von Cordans Vater, Ewald Horn, im ersten Jahrgang von Adolf Brands Zeitschrift *Der Eigene*.[25]

Der junge Heinz Horn verließ das nationalsozialistische Deutschland schon 1933, also lange vor Frommel. Über Paris, wo er eine Schrift über den Reichtagsbrand und die Verfolgungen von Kommunisten und Juden in Deutschland publizierte (mit einem kleinen Vorwort von André Gide)[26], war er noch im selben Jahr in die Niederlanden gelangt, wahrscheinlich durch Vermittlung des mit Gide befreundeten Niederländers Jef Last.[27] Eine erste Unterkunft bietet ihm vermutlich der Dichter Gerard Den Brabander (eigentl. Jan Gerardus Jofriet, 1900-1968), in dessen 1934 erschienenem Gedichtbändchen *Cynische Portretten* das Gedicht *Een vriend gevlucht* (S. 6) eine auf den 15. August 1933 datierte Widmung an Heinz Horn trägt. Drei weitere Gedichte des Bändchen – *Gevangene 1933*, *Van Gogh's Landschap / Arles* und *Van Gogh's Landschap / Aan Zee* – sind als Übertragungen von Gedichten von Heinrich W. Horn (d.i. Cordan) gekennzeichnet.[28]

Nach der Machtergreifung der Nazis hatten viele deutsche Flüchtlinge in den Niederlanden Zuflucht gesucht, darunter auch eine Reihe von Mitgliedern der deutschen Jugendbewegung, einige sicherlich u.a. auch, weil sie sich als Homosexuelle nach dem Sommer 1934 und der Röhmaffäre bedroht fühlten.[29]

1934 erscheint, jetzt unter dem Namen Wolfgang Cordan[30], auf Niederländisch (übersetzt von Theo

---

[20] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 14.

[21] Auf einer Postkarte an Cordan vom 26. November 1941 spricht Frommel vom »heutigen Tag unseres zweijährigen begegnungsfestes« (Nachlass Cordan im Letterkundig Museum Den Haag, Sign. H 8155 NG Heinrich Wolfgang Horn / Wolfgang Cordan).

[22] Zitiert in: Melchior Frommel: *Enzio Meyer-Borchert 1923-1995. Werk und Leben.* Leipzig 2000, S. 155.

[23] Karlhans Kluncker und Claus V. Bock: Wolfgang Cordan, 3.VI. 1909 – 29.I.1966, in: *Castrum Peregrini*, 1982, Heft 153-154, S. 5-37, hier S. 20; andrerseits: Wolfgang Cordan, *Die Matte. Autobiografische Aufzeichnungen.* Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Manfred Herzer. Hamburg 2003, S. 183 ff. Da Roland Holst Cordan offenbar im Februar 1940 kennnenlernte (Vegt: *Roland Holst*, wie Anm. 15, S. 374), spricht einiges für bei Kluncker/ Bock überlieferte Darstellung. – Zu der Rolle von Marius (Eep) Roland Holst, dem Bruder des Dichters, und seiner Frau Annie Roland Holst-De Meester für Cordans Überleben während des Krieges, auch in finanzieller Hinsicht, vgl. Cordan: *Die Matte.*

[24] Siehe Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 61 ff.; für ergänzende Informationen danke ich Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv Leipzig, und Bernd A. Laska.

[25] E[wald] Horn: Vaterlandsliebe u. Eigenheit, in: *Der Eigene* 1, 1896, 1 [Nullnummer], S. 3 f.; ders., Ein Beitrag zur Stirner-Biografiee, ebd., S. 7 f.; ders., Zur Freiheit des Egoismus, in *Der Eigene* 1 (1896), 6-7, S. 49 f.; zur Zeitschrift *Der Eigene* vgl. Marita Keilson-Lauritz: *Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung am Beispiels des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen und der Zeitschrift Der Eigene.* Berlin 1997.

[26] Heinz Horn: *L'Allemagne sans Masque.* Paris [1933]; das einzige mir bekannte Exemplar befindet sich im IISG, Amsterdam, wo es Manfred Herzer (aufgrund einer Vermutung meinerseits) aufgefunden hat; s. Manfred Herzer: Dossier Wolfgang Cordan, in: *Capri* 26, 1998, S. 22-35, die Abschnitte »Deutschland ohne Maske im Mai 1933« und »André Gide: Anstelle eines Vorwortes«, S. 26 f.

[27] Theo van der Wal (1910-1984), Cordans erste Anlaufadresse damals, erinnert sich, er sei mit einem Empfehlungsbrief »eines jungen Freundes von Gide« bei ihm erschienen. Vgl. Archief Theo J. van der Wal, Archiefnummer 623: 2 Seiten über Wolfgang Cordan, vermutlich aus dem Material zu einem Romanprojekt. Einsicht in diesen Text verdanke ich Eric van der Wal, Bergen/NH.

[28] Gerard den Brabander: *Cynische portretten. Verzen*, Asten N.-Br. 1934; die Gedichte auf S. 6, 7, 28, 29.

[29] Information zu Hans Ebeling und Walter Hammer (eigentlich: Walter Hoesterey) verdanke ich Andreas Pretzel, Berlin.

[30] Die plausibelste Erklärung für die Wahl des Namens Cordan erscheint mir bislang, dass es sich um eine

van der Wal) in gleich zwei niederländischen Verlagen die Erzählung *De Wijzen van Zion*, die von den traumatischen Erlebnissen eines jüdischen Studenten an einer deutschen Universität zu Beginn der Nazizeit handelt.[31] Zugleich bildet bereits Anfang 1934 Wolfgang Cordan mit den Niederländern Chris Blom und J. van Garderen (Pseudonym von G.P. de Neve, der gerade den Verlag Contact gegründet hat, den es bis heute gibt) die Redaktion der sozialistisch-anarchistischen Zeitschrift *Het Fundament*, die – übrigens aus der der niederländischen Jugendbewegung zuzurechnenden Zeitschrift *De Jonge Gids* hervorgegangen – gegen den aufkommenden Faschismus Stellung bezieht und dabei auch die deutschen Emigranten in den Niederlanden zu Worte kommen lässt und deren prekäre Situation, beispielsweise hinsichtlich der Aufenthaltgenehmigungen, thematisiert.[32] *Het Fundament* erfreute sich der Mitarbeit einer Reihe namhafter niederländischer Dichter, Journalisten und Wissenschaftler: Jac. van Hattum, Theo van der Wal, Simon Carmiggelt, Jef Last, Henriëtte Roland Holst, Jan en Annie Romein, Nico Rost und C. van Emde Boas. Von den deutschen Emigranten finden wir hier David Luschnat, Wolfgang Hellmert, Klaus Mann (die notabene alle drei zuvor in *Der Eigene* publiziert hatten), sowie Willi Schlamm, Theodor Plivier, Willy Brandt, Anna Siemsen, Georg Kaiser und Paul Zech. Aus Frankreich kamen dazu René Crével und Louis Aragon. 1937 scheidet Cordan aus der Redaktion aus, kehrt – vielleicht aus finanziellen Gründen, aber vielleicht auch aufgrund von Schwierigkeiten mit der Aufenhaltserlaubnis, möglicherweise angesichts seines politischen Engagements – nach Berlin zurück, von wo aus er jedoch weitere Beiträge sendet.[33]

Im Sommer 1939 ist Cordan dann wieder in den Niederlanden. Jetzt ergreift er die Initiative für eine »eigene Zeitschrift«, diesmal international ausgerichtet, mit Deutsch als Basissprache, und von surrealistischer Signatur – nicht ohne politischen Hintergrund freilich. Der Titel lautet *Centaur*. Den Kentaur auf dem Umschlag zeichnete Willem van Leusden, dem Cordan 1935 in seiner Schrift *Essai over het Surrealisme* besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte.[34] Der Verlag, in dem die Zeitschrift *Centaur* erscheint, gehört zu den renommierten und international eingeführten niederländischen Verlagen: A.A. Stols in Maastricht. In der Redaktion sitzen ausser Cordan Gerard den Brabander und Jac. van Hattum.[35] 1939 bleibt es jedoch aus verschiedenen Gründen (u.a. weil der Verleger Stols nicht zu weiteren finanziellen Risiken bereit war) bei nur zwei *Centaur*-Heften. Pläne für eine Weiterführung in einem anderen Verlag mit Jac. van Hattum und Frommel, stranden im Frühjahr 1940, wohl auch weil die deutsche Besetzung einen Strich durch diese Rechnung macht. Die Fortsetzung erfolgt dann während der Besetzungsjahre in Gestalt der z.T. heimlich, d.h. ohne Genehmigung der Besetzer, erschienenen und nach dem Kriege noch fortgesetzten »Kentaur-Drucke«.[36] Nach Kriegsende ersteht die Zeischrift *Centaur* in neuem Gewande: Die Redaktion besteht jetzt aus Cordan und den Niederländern D.A.M. Binnendijk (ab Jahrgang 2 ersetzt durch Ed. Hoornik), Gerard den Brabander, Simon Vestdijk (dessen Roman über die niederländischen Widerstandsgruppen,

Vokalisierung von André Gides Titel *Corydon* handelt, der auf der Erstausgabe als »C.r.d.nn wiedergegeben war.

[31] Wolfgang Cordan: *De Wijzen van Zion*. Hilversum und Amsterdam 1934.

[32] Siehe Marianne Kröger: Vervolging, verbanning en het nazi-regime in het tijdschrift Het Fundament (1934-1940)', in: *Tijdschrift voor Tijdschriftstudies*, 1999, nr. 5, S. 26-35; sowie Cor de Back: Die Zeitschrift Het Fundament und die deutsche Exilliteratur, in: Hans Würzner (red.): *Zur deutschen Exilliteratur in den Niederlanden 1933-1940*. Amsterdam 1977, S. 183-290.

[33] Details und Vermutungen hierzu in: Manfred Herzer: Inwieweit waren die beiden schwulen Schriftsteller Wolfgang Cordan und Wolfgang Frommel in die Nazidiktatur verstrickt, in: *Capri*, 1999 Nr. 27, S. 2-17, besonders S. 7 f.

[34] Wolfgang Cordan: *Essai over het Surrealisme. Met een beschouwing over het werk van Willem van Leusden*, Amsterdam 1935.

[35] Vgl. Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 133 f.

[36] Solche illegalen Druckerzeugnisse, die ohne die Zustimmung der Besetzer (der auch in den Niederlanden Mitgliedschaft in einer eigens eingerichteten Kulturkammer forderte) erschienen, sind nicht zu verwechseln mit Publikationen des aktiven Widerstandes, wie das Blatt *Verzet en opbouw*, an dem Cordan in den letzten Kriegsjahren beteiligt war. Die Kentaur-Drucke umfassten ausser Gedichtbänden von Cordan selbst (worunter die *Orion Lieder*, die im Zeichen seiner Liebesbeziehung zu Johannes Piron standen) Texte von Hölderlin, Rudolf Pannwitz, Paul Valéry und mittelalterliche Hymnen. Nach dem Kriege wurde die Reihe in den Jahren 1946/1947 fortgesetzt, u.a. mit zwei weiteren Gedichtbänden von Cordan, Gedichten von Kavafis in Übertragung von Cordan, sowie, soweit ich sehe als einziger niederländischer Text unter den Kentaur-Drucken, Adriaan Roland Holsts Prosatext *Van erts tot arend* (genau genommen als Sonderdruck des Abdrucks in Cordans *Centaur*). Zum Zusammenhang dieses Textes mit der von Roland Holst formulierten Inschrift auf dem Monument auf dem Dam in Amsterdam vgl. Vegt: *Roland Holst* (wie Anm. 15), S. 515 ff.

Pastorale 1943, ab Oktober 1945 in dreizehn Fortsetzungen als Vorabdruck in der Zeitschrift erschien) und dem Historiker Jacques Presser (nachmals Autor eines Standardwerkes über die Judenvervolgung).[37]

Was die Symbolik des »Kentauren« betrifft, so liegt der Schlüssel zu seiner Bedeutung (abgesehen von dem Hintergrund des Surrealismus und – was die Zeitschrift *Centaur*[38] betrifft – möglicherweise der Vorbildfunktion der französischen Surrealismus-Zeitschrift *Minotaure*, die von 1933-1939 erschien) jedenfalls hinsichtlich der Zusammenarbeit von Frommel und Cordan auch und vor allem in dem pädagogisch-erotischen Kontext der Untertauchsituation. Der Erinnerung von Wolfgang Frommel zufolge lag der Kentaur-Terminologie die gemeinsame Lektüre eines Manifestes zugrunde. Bei näherer Betrachtung scheint das Marinettis *Manifeste du futurisme* (1909) gewesen zu sein[39] – was angesichts von Marinetti's Position auf der politischen Rechten nicht ohne Ironie ist. In unserem Kontext freilich ist vor allem wichtig, dass Cordan und Frommel sich offensichtlich selbst als Kentauren verstanden, als jene wilden und virilen Pferdemenschen der griechischen Mythologie und zugleich als deren weise Variante, die namentlich von Chiron, dem Lehrer der jungen griechischen Helden Achill und Theseus repräsentiert wird. Cordan pflegte Briefe an Frommel mit »Dein Chiron« zu unterzeichnen; während Frommel Cordan gelegentlich seinen »Mitkentauer« nannte.[40]

Das bezog sich einerseits auf das gemeinsame Projekt der Kentaur-Drucke, zugleich aber auf die pädagogisch-erotische Struktur des Castrum-Kreises. Dabei ging es, was die Homoerotik betrifft um eine »höhere« Form der Liebe – jedenfalls der offiziellen Lesung zufolge. Dass Körperlichkeit dabei nicht verschmäht wurde, lässt sich in den Erinnerungsberichten zumindest zwischen den Zeilen nachlesen. (All diese Varianten waren in Deutschland als »pädagogischer Eros« namentlich in den 20er Jahre ein vieldiskutiertes Modell und insofern nicht wirklich etwas total Neues oder Anderes.) Wie sehr dieses Gedankengut im Castrum-Kreise mit dem Bilde des Kentauren verbunden war, zeigt beispielhaft der Text *Die Begegnung mit dem Kentauren* des Niederländers C.M. Stibbe (»Corrado«), der darin beschreibt, wie er die Begegnung mit Frommel in der Besetzungszeit als eine Rettung aus seiner Adoleszenten-Verwirrung erfuhr: »Häufig habe ich mich gefragt, was wohl aus mir geworden wäre, wenn ich nicht im entscheidenden Moment, mit achtzehn, dem Kentauren begegnet wäre. Er hat mich, ehe ich in den Abgrund hinabstürzte, bei den Haaren gepackt und gerettet.«[41]

Die Kentauren als Retter

Die Kentauren Frommel und Cordan haben freilich auch ganz buchstäblich Rettungsaktionen ausgeführt. Ort der Handlung: die bereits erwähnte Quäkerschule in Ommen.

Wann genau Frommel erstmals nach Ommen kam, ist nicht genau festzustellen. Da seine jüdischen Freunde Billy und Buri dort Lehrer waren, kann er sie dort einfach besucht haben. Fest steht, dass er im November1939 im Rahmen kultureller Veranstaltungen für die älteren Schüler einen Vortrag über Hölderlin hielt.

[37] Jacques Presser: *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse Jodendom*, I + II, 's Gravenhage 1965.

[38] Was die diesbezügliche Programmatik der Zeitschrift betrifft, so ist auch auf das Gedicht *De Centaur* von Gerard Den Brabander zu verweisen, mit dem das erste Heft eröffnet wird; vgl. dazu meinen Artikel »Wolfgang Cordan und seine deutsch-niederländische Zeitschrift *Centaur*« (erscheint 2009 im Tagungsband der Klaus-Mann-Tagung, Münster, 2007).

[39] Diesen Schluss jedenfalls zog Hans Schwerte in einem unpublizierten Kapitel über das *Castrum Peregrini*, das Teil seines geplanten aber nicht abgeschlossenen Buches über das Thema des Kentauren hätte werden sollen; das Typoskript, das sich jahrlang in meinem Besitz befand, habe ich inzwischen mit anderen Schwerte-Materialien dem Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar übergeben. Basis seiner Vermutung war die von mir vermittelte Auskunft von Frommel, man habe damals ein »Manifest« gelesen, in dem davon die Rede war, man werde »der Geburt des Kentauren beiwohnen« (was in der Tat dem Marinetti-Manifest entspräche). Es wäre hierzu vielleicht noch zu ergänzen, dass sich im Cordan-Nachlass der Marinetti-Text nicht findet, wohl aber *Le Centaure* von Maurice de Guérin.

[40] Entsprechende Zitate bei Schwerte (vgl. die vorige Anm.), der über Karlhans Kluncker Einsicht in den Briefwechsel hatte. Im Cordan-Nachlass habe ich mit »Dein Chiron« unterzeichnete Briefe von Cordan gefunden sowie einen Brief von Frommel vom April 1941, in dem er Cordan mit »Mein lieber Mitkentauer« anredet. Vermutlich gibt es weitere Frommel- und Cordan-Briefe in dem Frommel-Nachlass, der inzwischen gleichfalls im Letterkundig Museum untergebracht ist.

[41] C.M. Hoorweg (d.i. C.M. Stibbe): Die Begegnung mit dem Kentauren, in: *Castrum Peregrini*, 1993, Heft 206, S. 40-50, Zitat S. 45. Zu der Begegnung Frommel-Stibbe s.a. Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 105 ff.

Anderthalb Jahre später, als Frommel wieder einmal in Ommen war, aber ausserhalb der Schule untergebracht war (vielleicht, weil es dort inzwischen Gerüchte über seine Homosexualität gab?[42]), hatte der 15jährige Claus Bock eine stürmische erotische Begegnung mit ihm, deren er sich Jahrzehnte später so erinnert: »Ich spürte, wie er bald forschend, bald fordernd in mich drang [...] Sah ich in zwei Augen oder in eines? Ich suchte das Feld zwischen den Augen. Da änderte Wolfgangs Gesicht den Ausdruck. Fremde Züge schienen sich seiner – dan auch meiner – zu bemächtigen. Ein neues, viel älteres Antlitz tauchte unheimlich nah vor mir auf. War noch jemand im Raum? War ein dritter bei uns, als unsere Lippen sich trafen und der Funke zeugerisch in mich übersprang? Was ich erlebt hatte, war ein Sieg, aber auch eine Verpflichtung, und die liess sich nicht deuten, nur verwirklichen.«[43]

Von den Schülern auf Schloss Eerde gehörten ausser Claus Bock vor allem noch die Brüder Peter und Manuel Goldschmidt zum Kreise um Frommel, ferner Enzio Meyer-Borchert (der Anfang 1941 nach seinem Abitur zu seinen Eltern nach Deutschland zurückkehrte und den Krieg als deutscher Soldat erlebte[44]) und – mit einer gewissen Distanz – Clemens Brühl. Abgesehen von Meyer-Borchert waren all diese Frommel-Freunde jüdischer Herkunft.

Wolfgang Cordan kam, wie erwähnt, Anfang März 1940 nach Ommen zu einem Vortrag über – und das unterscheidet ihn von dem sich weitgehend auf deutsche Themen konzentrierenden Frommel – *niederländische* Dichtung im 20. Jahrhundert.[45] In seiner in den 60er Jahren in Mexiko verfassten Autobiografie *Die Matte* erinnert er sich, wie er sich von dem sich um Frommel scharenden, ganz auf Stefan George ausgerichteten Schülerkreis distanzierte. Solche strikte Nachfolge erschien ihm geradezu als »Gegenform zum Ans-Licht-Heben einer jungen Seele, wie es Sokrates versucht hatte«.[46] Als der damals 17-jährige Johannes Piron[47], ein Schüler von »ungewöhnlicher Schönheit«, wie Cordan sich erinnert[48], ihn ansprach und verlangte, dass Cordan mit ihm Stefan George lesen sollte, war seine Reaktion denn auch eher ausweichend. Er fühlte sich nicht geeignet als »Sokrates«. Aber ein Funke war immerhin übergeschlagen und aus dieser Begegnung sollte am Ende eine lebenslange Beziehung entstehen. Cordans Gedichtband *Orion Lieder*[49] und mehr noch seine unpublizierten Tagebücher[50] bezeugen seine schier vorbehaltlose Liebe zu diesem Jungen und den Ernst, mit dem er sich seiner pädagogischen Aufgabe widmete. »Hier habe ich begriffen«, notierte Cordan im Sommer 1944 in Ommen in sein Tagebuch, »was der platonische eros ist, wuchs durch den anspruch der an mich gestellt wurde in meine form und verlor die möglichkeit mich noch je zu verlieren«.[51] Noch eine andere »unerwartete Jüngerschaft«, wie Cordan das selbst nannte, wurde ihm in Ommen zuteil: Thomas Maretzki, ein Schüler, der sein Abschlusszeugnis bereits in der Tasche hatte, aber des Krieges wegen nirgendwo hin konnte, suchte seinen Rat und seine Freundschaft.[52]

Im Mai besetzen die deutschen Truppen die Niederlande. Billy Hildesheimer, in London geboren und im Besitz eines britischen Passes, wird als britischer Staatsangehöriger interniert. Im Sep-

[42] Haverkorn van Rijsewijk: *Slult tot vaste kring de handen* (wie Anm.), p. 87 f.

[43] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 15.

[44] Frommel: *Meyer-Borcherdt* (wie Anm. 22), S. 9; vgl. auch die dort abgedruckten Briefe aus der Zeit in Ommen.

[45] Frommel: *Meyer-Borcherdt* (wie Anm. 22), S. 155.

[46] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 178.

[47] Johannes/Hans Kohn, hatte einen deutsch-jüdischen Vater und eine (nicht jüdische?) belgische Mutter, deren Namen er erst nach dem Kriege auch offiziell annahm (Freundliche Mitteilung von Frau Juliane Piron, Berlin). Nach eigener Aussage hat Piron die Besetzung als »Halbjude« unter dem Namen Hans Kohn legal in den Niederlanden überlebt (vgl. seinen Brief vom 3. 9. 1983 an Thomas Biene, für dessen Kenntnis ich, wie für anderes Material zu Cordan, Frau Waltraud Hüsmert, Berlin, zu danken habe, die diese Materialien seinerzeit von Johannes Piron für ihren Artikel über Cordan erhalten hat; siehe auch: Waltraut Huesmert: Wolfgang Cordan, een vergeten Duitse dichter, in: *Bzzlletin* 94, März 1982, S. 76-80.

[48] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 155.

[49] [Wolfgang Cordan] [der Autorenname nur im Colofon]: *Orion Lieder*. Kentaur-Druck 1941. Ein Teil der Auflage soll auf der Titelseite die Akademische Verlagsanstalt Pantheon als Verlag nennen. Frontispiz: eine Federzeichnung von Carel Willink.

[50] Typoskript im Nachlass Cordan im Letterkundig Museum, Den Haag. Kopien stellten mir freundlicherweise Waltraut Hüsmert und Manfred Herzer zur Verfügung.

[51] Wolfgang Cordan: Journal, cahier IV, Ommen 19-VII-44; vgl. Anm. 50.

[52] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 180; vgl. auch Thomas Maretzkis unpublizierten Erinnerungsbericht *Survival: Beating the Odds*, den er mir freundlicherweise zur Verfügung stellte; Maretzki hatte seiner jüdischen Herkunft wegen das Internat Salem verlassen müssen und war deshalb nach Ommen geschickt worden.

tember verlässt Buri die Schule und taucht im Süden der Niederlande unter.[53] Die anderen jüdischen Lehrer und Schüler der Schule werden, wie vom Besetzer angeordnet, in einem gesonderten Gebäude untergebracht. Unterzutauchen wurde von der Schulleitung und auch von einigen der jüdischen Lehrer abgeraten bzw. verboten, aus Angst vor Massnahmen gegen die gesamte Schule. Auch glaubte man, dass der Status der Quäkerschule die jüdischen Lehrer und Schüler würde schützen können. Das erwies sich in der Folge als Illusion: die jüdischen Schüler wurden via Westerbork deportiert und haben die Vernichtungslager nicht überlebt. Insgesamt fünf jüdische Schüler tauchten trotz des Verbotes unter. Vier davon gehörten zum Freundeskreis von Frommel und Cordan.[54]

Als erster tauchte Thomas Maretzki unter. Als im Sommer 1942 die jüdischen Schüler zum Tragen des Judensternes verplichtet wurden, liess er sich von Cordan überzeugen, dass es Zeit sei, Ommen zu verlassen.[55] Cordan und Maretzki fanden in Bergen Unterkunft, erst im Hause von Theo van der Wal, danach bei der Mutter von Chris Dekker.[56] In der Folge mietet Chris Dekker für Cordan und seine Schützlinge ein abgelegenes Häuschen am Rand von Bergen und sorgt mit seinen Bergener Freunden für die Lebensnotwendigkeiten. Das Häuschen wurde von Cordan »Polderhof« getauft. Außer Cordan und Maretzki wohnten dort zeitweise auch Johannes Piron und Liselotte Brinitzer, eine deutsch-jüdische Schülerin aus Ommen, die auf eigene Faust mit Hilfe von Eva Kohn, der Schwester von Piron[57], untergetaucht war. Als sie in Bergen unerwartet bei Frommel vor der Tür stand (sie fühlte sich mehr vom Frommel-Kreise als von Cordan angezogen), brachte der sie in Cordans Polderhof unter.[58]

Übrigens betonen sowohl Cordan als Piron rückblickend, dass Piron nicht wirklich untertauchte oder versteckt lebte. Cordan zufolge war er geschützt durch seinen belgischen Muttersnamen Piron und sein eher »italienisches« Aussehen[59]; eigener Aussage zufolge hat er als »Halbjude« unter dem Namen Hans Kohn die Besetzung überlebt.[60] Jedenfalls sorgte Cordan während der Besetzung für seine Überlebensmöglichkeiten, auch in finanzieller Hinsicht.[61]

In der zweiten Augusthälfte 1942 tauchte Claus Bock unter, mit Hilfe von Wolfgang Frommel, Chris Dekker und Vincent Weyand.[62] Er wurde zunächst bei der Mutter von Dekker untergebracht, anschliessend kurze Zeit in Cordans Polderhof, bis er für den Rest des Krieges im Unterschlupf an der Amsterdamer Herengracht einziehen konnte.[63] Clemens Brühl tauchte auf eigene Faust unter, blieb aber in Kontakt mit Frommel und seinen Freunden. Von den Schülern aus Ommen im Frommel-Umkreis war er derjenige, der sich am aktivsten am niederländischen Widerstand beteiligte.[64]

10

[53] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 10, 36ff.; Buri ist bis zum Sommer 1942 Hauslehrer in der Familie des Malers Charles Eyck.

[54] Vgl. den Artikel von Lieke Jansen: De Quakerschool Eerde tijdens de Tweede Wereldoorlog, in: Haverkorn van Rijsewijk, *Sluit tot vaste kring de handen* (wie Anm. 19), S. 64-115, hier bes. S. 87 ff.

[55] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 180-182, 186ff; Haverkorn van Rijsewijk: *Sluit tot vaste kring de handen* (wie Anm. 19), S. 92 ff.

[56] Bandaufnahme von Gesprächen zwischen Chris Dekker und Theo van der Wal, 1979; im Besitz von Eric van der Wal, dem ich für Einsicht in das Material aus dem Nachlass seines Vaters zu danken habe. – Ein Tagebuchaufzeichnung von Cordan ist zu entnehmen, dass Chris Dekker in Bergen ursprünglich mit Cordan Freundschaft geschlossen hatte und erst in zweiter Linie in das Frommel-Lager übergegangen war. Das erklärt das lebhafte Interesse Dekkers an Cordan, das sowohl aus den Bandaufnahmen der Gespräche mit Theo van der Wal spricht, als auch aus dem Umstand, dass Dekker nach Cordans Tod selbst nach Mexiko reiste, u.a. um den Cordan-Nachlass und Cordans Spuren zu sichern; vgl. Hoorweg: *El gran bal* (wie Anm. 17).

[57] Eva Kohn hatte die Schule in Ommen bereits abgeschlossen und verlassen.

[58] Cordans Tagebuch zufolge wäre Anfang August 1942 zunächst »Angelo« (= Piron) sein Mitbewohner im Polderhof gewesen; erst später im selben Jahr werden Tom (Maretzki) und Liselotte (Brinitzer) erwähnt.

[59] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 179.

[60] Vgl. oben Anm. 47.

[61] Brief Johannes Piron an Thomas Biene vom 3. 9. 1983 (wie Anm. 47). Ähnliches galt übrigens auch für Thomas Maretzki, mit zwei wichtigen Unterschieden: Maretzki hatte in Ommen eine Töpfer-Ausbildung gemacht und versuchte so gut es ging, selbst seinen Lebensunterhalt zu verdienen; ausserdem konnte er nicht den Status als »Halbjude« in Anspruch nehmen und verbrachte die Besetzungszeit unter falschem Namen mit gefälschtem Pass auf diversen Adressen (z.T. auf Rat und mit Hilfe von Cordan im weniger gefährlichen Belgien); vgl. dazu seinen unpublizierten Erinnerungsbericht *Survival: Beating the Odds* (wie Anm. 52).

[62] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 43; hierzu und zur Versorgung des Polderhofes mit dem Lebensnotwendigen vgl. auch die Gespräche von Chris Dekker mit Theo van der Wal (siehe Anm. 56).

[63] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 46-49.

[64] Vgl. auch Haverkorn van Rijsewijk: *Sluit tot vaste kring de handen* (wie Anm. 19), S. 202-205, die heftige Kritik von Brühl an der Haltung der Schulleitung, namentlich

Die Brüder Peter und Manuel Goldschmidt, die in Ommen zu den Frommel-Freunden gehörten, verließen die Schule ebenfalls, aber ohne unterzutauchen. Manuel Goldschmidt, der nach dem Kriege jahrzehntelang die treibendes Kraft des Verlages Castrum Peregrini Presse sein sollte, machte sein Abitur an einer anderen Schule. Peter Goldschmidt begann sein Studium. Ihre nichtjüdische, außergewöhnlich mutige und energische Mutter konnte Pässe ohne das fatale »J« für ihre Söhne regeln. Diese Pässe waren so sicher, dass Clemens Brühl eine Zeit lang ungefährdet von Manuels Pass Gebrauch machen konnte.

Es war eine kleine Schar, die durch die »Kentauren« gerettet werden konnte. Mehr war zu diesem Zeitpunkt nicht möglich, u.a. auf Grund der starren und zugleich naiven Haltung der Schulleitung in Ommen. Es konnte sich »nur noch darum handeln, die uns Nächsten zu retten«, sagt Cordan dazu in seinen Erinnerungen.[65]

Die Untertauchgemeinschaft Castrum Peregrini

Das Finden einer Untertauchadresse wurde für die Menschen, die versuchten, in den Niederlanden den Deportationen und später der Arbeitsverpflichtung zu entgehen, zum zentralen Problem. Auch war es schwierig, die Untertaucher mit Essen und Kleidung zu versorgen. Das Ganze blieb eine riskante Angelegenheit mit unsichererm Ausgang, sowohl für die Helfer als für den Untertaucher – schon weil immer auch die Gefahr drohte, dass die Nachbarn einen anzeigten. Aber das jahrelange Zusammenleben auf kleinstem Raum brachte auch unter den Untertauchern selbst Spannungen mit sich. In den Erinnerungen an die Untertauchgemeinschaft Castrum Peregrini, die von 1942 bis 1945 Stand hielt, fällt die immer wiederholte Betonung der Rolle von Literatur und Kunst in diesem Kreise auf – als wichtigste Strategie um die Situation zu meistern. Da wurde viel gelesen, übersetzt, gezeichnet. Innere Disziplin musste verhindern, dass die Verzweiflung zuschlug. Nichtsdestoweniger waren auch an der Herengracht die praktischen Probleme nicht gering.

Dass das Haus an der Herengracht sich zu einem Zufluchtsort für Untertaucher entwickeln konnte, war zunächst der jungen Malerin Gisèle van Waterschoot van der Gracht (*1912) zu verdanken, die Frommel via Roland Holst in Bergen kennengelernt hatte.[66] Sie war mit ihren Eltern angesichts der drohenden Besetzung der Niederlande aus dem südlichen Teil des Landes in das nördliche, sicherere Bergen übergesiedelt.[67] Im Herbst 1940 mietete Gisèle van Waterschoot van der Gracht als Pied-à-terre in Amsterdam eine Etage in einem eher unbewohnbar aussehenden Hause an der Herengracht.[68] In der Etage über dieser kleinen Wohnung wohnte das junge Ehepaar Guido und Miep Teunissen, mit denen Gisèle sich anfreundete und die in der Folge bezüglich der Untertaucher zu Mitverschworenen wurden.[69] Guido, eigentlich Josephus Antonius Hubertus Maria Teunissen, wurde von seinen Freunden damals noch George (englisch ausgesprochen) genannt; den Dantes *Divina Comedia* entlehnten Namen Guido, unter dem er fürderhin durchs Leben gehen sollte, gab ihm Percy Gothein.[70] Er war ausser im Umkreis der Untertauchadresse Castrum Peregrini auch noch zusammen mit seinem Bruder Jan Teunissen im Widerstand in Nijmegen aktiv.[71] Teunissen war Schreiner,

hinsichtlich des Untertauchverbotes. Ausser den genannten hat sich aus Ommen noch ein weiterer jüdischer Schüler retten und die Besetzung überleben können. Er hielt sich jedoch bewusst dem von ihm als »homosexuell« empfundenen Frommel-Kreis fern (vgl. ebd. S. 95ff.)

[65] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 186.

[66] Vgl. hierzu Michael Defuster, Erik Somers: *Gisèle en haar onderduikers*. Amsterdam 2008; darin besonders den Artikel von Leo van Santen S. 11-51.

[67] Der Datierung bei Vegt zufolge müsste das nach dem März 1940 gewesen sein (Vegt: *Roland Holst*, wie Anm. 15, S. 374). Vgl. auch: Gisèle van Waterschoot van der Gracht: *Gisèle. Schilderijen en tekeningen – paintings and drawings*. Amsterdam 1993; Defuster/ Somers: *Gisèle en haar onderduikers* (wie Anm. 66); darin besonders der Artikel von Leo van Santen, S. 11-51.

[68] Vegt: *Roland Holst* (wie Anm. 15), S. 382; Adriaan Roland Holst hatte sie bei der Suche begleitet.

[69] Für Informationen über die Rolle des Ehepaars Teunissen danke ich Wilhelmina (Miep) Dekker, damals Miep Teunissen, übrigens von Vaterseite aus der berühmten Autofakbrikanten- und Rederfamilie Benz stammend und durch eine jüdische Mutter selbst nicht ungefährdet.

[70] Als »Guido«, ohne Nachnamen, kommt er in Claus Bocks Erinnerungsbericht *Untergetaucht unter Freunden* (wie Anm. 3) vor. Da er in der deutschen Ausgabe im Register auch in den jüngsten Auflagen fehlt, hier die zugehörigen Seitenzahlen: 43, 48, 51f, 54, 58, 60, 66, 102, 125f, 135f, 139, 141f, 150.

[71] Die meisten Informationen zu Guido Teunissen (1917-1997) verdanke ich seiner in Amerika geborenen Tochter Francesca Rheannon, die an einem Buch über ihren Vater arbeitet. Sie hat in einer bewunderwerten Spurensuche einen Schatz an Material über ihren Vater, aber auch über das Castrum Peregrini während der Besetzung zusammengetragen. Vgl. Francesca Rheannon: Vincent's Last Chapter, in:

Orgelbauer, Alleskönner. Als Claus Bock in Bergen bei den Dekkers untergebracht wurde, war es Teunissen, der dort bereits ein Versteck für ihn gezimmert hatte.[72]

Der erste, der gelegentlich in Gisèles Pied-à-terre unterschlüpfte, war Cordan.[73] Etwas später zog Frommel ein. Insofern besteht kein Zweifel, dass – anders als bei Kluncker/Bock berichtet wird[74] – Cordan die Adresse an der Herengracht kannte, auch wenn man ihn später über die Untertaucher dort im Ungewissen liess, nachdem man ihn bei Unvorsichtigkeiten im Umgang mit Untertauchinformationen ertappt hatte.[75]

Seinen ersten wirklichen Untertaucher empfing die Herengrachtwohnung, als im Juli 1942 eine neue Untertauchadresse für Buri gefunden werden musste.[76] Als dann im Februar 1943 das nordholländische Küstengebiet geräumt und deshalb der Polderhof aufgegeben werden musste, wurde auch Claus Bock in der Herengracht und zwar in der Wohnung der Teunissens untergebracht.[77] Guido Teunissen sorgte für die sicheren Versteckmöglichkeiten: ein via einen Wandschrank erreichbares Versteck für Claus; für Buri einen Schlupfwinkel in einem alten elektrischen Klavier.[78] Die Zusammenkünfte und Übernachtungen der Frommel-Freunde – auch Freunde, die nicht auf der Herengracht wohnten, blieben dort der Sperrstunde wegen oft über Nacht – wurden teilweise auch in die Wohnung von Guido und Miep Teunissen verlegt. Ausser deutschen Juden suchten an der Herengracht auch einige junge niederländische Freunde Zuflucht, die sich dem Arbeitseinsatz in Deutschland entzogen hatten.

Die Risikos und Probleme des Untertauchens an der Herengracht unterschieden sich kaum von vergleichbaren Situationen an anderen Orten. Auch hier gab es Momente, da die Untertaucher gerade noch der Entdeckung entgingen. Das hat sich den Beteiligten tief in die Erinnerung eingegraben und ist namentlich von Claus Bock eindringlich beschrieben worden. Sein Bericht, aufgezeichnet als er bereits längst Germanistikprofessor in London war, beschreibt eindrucksvoll die Stimmung unter den Untertauchern, die Beziehungen untereinander und die Emotionen. Es ist *seine* Geschichte, mit *seinen* Akzenten und natürlich geprägt von *seinen* traumatischen Erfahrungen dieser Zeit. Zu letzteren dürften auch seine Probleme mit Guido Teunissen gehört haben, der nach der Erinnerung anderer an den Lesungen und Zusammenkünften des Castrum-Peregrini-Kreise intensiver beteiligt war, als Claus Bocks Erinnerungen das wiedergeben.[79]

Kontakte mit deutschen Geistesverwandten

Mehrmals kamen Geistesverwandte diverser Couleur aus Deutschland auf Besuch, wie sich bei Claus Bock nachlesen lässt. Aus seinem Bericht wird auch deutlich, dass Frommel zum Schutze seiner Freunde mehr als einmal auf Freunde und Bekannte aus den Kreisen des deutschen Heeres rechnen konnte.[80]

Hoorweg/Valeton/Weyand: *Aan der droomen torentrans* (wie Anm. 17), S. 235-254.

[72] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 42f.

[73] Freundliche Mitteilung von Miep Dekker (siehe Anm. 69). Bestätigt wird dieser Umstand durch Briefe von Roland Holst an Cordan, die Anfang 1942 an die Adresse von Gisèle Waterschoot van der Gracht an der Herengracht adressiert waren (Liste aus dem Besitz von Johannes Piron, via Waltraut Hüsmert; siehe Anm. 47).

[74] Kluncker/Bock: *Wolfgang Cordan* (wie Anm. 23), S. 21.

[75] Diese Begründung geben übereinstimmend Miep Dekker (wie Anm. 69) und Chris Dekker in seinem Gespräch mit Theo van der Wal (siehe Anm. 56). Leo van Santens Recherchen im Privatarchiv von Gisèle d'Ailly van Waterschoot van der Gracht zufolge (wie Anm. 67, S. 33) war es Adriaan Roland Holst, der Cordans Unvorsichtigkeiten warnend weitergab.

[76] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 37.

[77] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 48-52.

[78] Die letztere Information verdanke ich Francesca Rheannon (vgl. Anm. 71).

[79] Zu Teunissens Beteiligung vgl. auch seinen gemeinsam mit Gisèles unternommenen Versuch, den im Lager Amersfoort inhaftierten Simon van Keulen zu sprechen (Van Santen in Defuster/Somers: *Gisèle en haar onderduikers*, wie Anm. 67, S. 38).

[80] Vgl. z.B. Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 80, wo Bock von dem Besuch eines hohen Luftwaffengeneral berichtet, den er irrtümlich Dr. Bernhard Knauss nennt. Inzwischen ist deutlich, dass es sich um den General der Flieger Dr. Robert Knauss handelte (Bruder von Bernhard K.), der auch in Bergen und sogar auf dem Polderhof zu Besuch war. Auf dem Foto von der Runde mit Frommel, Cordan, Weyand und Maretzki im Garten des Polderhofs (Müller /Schuyt: *Het begint met Nee zeggen*, wie Anm. 6, S. 200), ist er – übrigens nicht in Uniform – ganz rechts derjenige, dem sich alle übrigen Personen so auffällig zuwenden. Thomas Maretzki, der sich an diese Begegnung nicht erinnerte, spricht in seinem Bericht *Survival* (siehe Anm. 61) auch von Hilfestellung für Frommel und die Seinen aus den Reihen der Besetzer. Vgl. auch die Mitteilung von Cordan an Kurt Hiller über die Vernichtung eines für Cordan gefährlichen Gestapo-Dossiers durch Vermittlung von Frommel (zit. in *Capri*, 2003, Nr. 34, S. 20).

Im Juni 1943 ist Theodor Haubach an der Herengracht zu Gast.[81] Haubach war wie Frommel ein Bewunderer Georges; zugleich war er befreundet mit Kurt Hiller und hatte Anfang der 20er Jahre Kontakt zum Wissenschaftlich-humanitären Komitee von Magnus Hirschfeld. 1922 hielt er bei der Frankfurter Abteilung dieses Komitées einen Vortrag über die kulturhistorische Bedeutung der Homosexualität.[82] Er war ein Gegner des Nationalsozialismus, ein militanter Aktivist des sozialdemokratischen »Reichsbanner«. Nach der Machtergreifung gab es in diesem Kreise viele Verhaftungen und auch Haubach war von 1934 bis 1936 Häftling im Konzentrationslager Esterwegen. In der Zeit seines Besuches an der Herengracht unterhielt er Kontakte mit dem Kreisauer Kreis und war für einen hohen Posten in der Regierung nach dem geplanten Umsturz vorgesehen. Nach dem missglückten Anschlag auf Hitler durch Stauffenberg am 20. Juli 1944 wurde Haubach gefangengenommen, zum Tode verurteilt und im Januar 1945 hingerichtet.[83]

Anfang November 1943 kommt Percy Gothein erstmals für knapp zwei Wochen in die Niederlande.[84] Gothein (1896-1945) hatte als 14-Jähriger die Aufmerksamkeit Stefan Georges erregt. Seine Beziehung zu George gestaltete sich im Laufe der Jahre nicht immer gleichermassen harmonisch; warum George immer wieder und ab einem bestimmten Moment in den 20er Jahren endgültig auf Distanz zu Gothein geht, ist nicht restlos geklärt.[85]

Den offiziellen Anlass für den Besuch Gotheins in Amsterdam hatte Frommel arrangiert: Gothein wurde von dem Amsterdamer Verleger Dr. Karl/Kálmán Kollár, für den sowohl Cordan als Frommel als Lektoren arbeiten (Cordan ausserdem als Übersetzer), zu einem Verhandlungsgespräch über eine deutsche Übersetzung seines auf Italienisch erschienenen Buches über Zacharias Trevisan eingeladen. Diese deutsche Ausgabe erschien 1944 tatsächlich in Kollárs Verlag Akademische Verlagsanstalt Pantheon.[86]

Ebenfalls 1944 erschien dort, freilich etwas weniger offiziell (nämlich mit dem fiktiven Erscheinungsjahr 1939 und mit der fiktiven Verlagsangabe »Pegasos Verlag«) Gotheins höchst merkwürdiger Text *Tyrannis*[87], der 1945 im Gedenkbuch *Castrum Peregrini*, der Keimzelle der späteren gleichnamigen Zeitschrift, nachgedruckt wird und also wohl Programmatisches repräsentiert. Er handelt von einem Tyrannen, der »unsern schönsten nachwuchs« ermordet, weil »ihr euch brüstet freunde / Zu heissen«, während ihm heterosexuelle Männlichkeit und Gesellschaftsordnung (»stadt von mann und braut«) offenbar als Ideal vor Augen stehen. Am Ende stirbt der Tyrann auf eigenen Befehl von der Hand eines seiner Getreuen. Mehr als – wie die

[81] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 55f.

[82] Siehe Manfred Herzer: Schwule Widerstandkämpfer gegen den Nationalsozialismus. Neue Studien zu Wolfgang Cordan, Wilfrid Israel, Theodor Haubach und Otto John, in: Burkhard Jellonnek, Rüdiger Lautmann (Hrsg.): *Nationalsozialistischer Terror gegen Homosexuelle. Verdrängt und ungesühnt*, Paderborn 2002, S. 127-146; über Haubach S. 138-142.

[83] Vgl. Peter Zimmermann: *Theodor Haubach (1896-1945). Eine politische Biografiee*. München, Hamburg 2004, wo übrigens auch Haubachs frühe literarische Versuche mit deutlich homoerotischem Ton dargestellt werden (S. 41-54). Haubachs Besuch in den Niederlanden, der durch private Erinnerungen aus dem Frommel-Umkreis ziemlich eindeutig belegt ist (Dank an Joke Haverkorn van Rijsewijk für Einsicht in unpubliziertes Material), kommt bei Zimmermann nicht zur Sprache; Zimmermann zufolge hatte Haubach seit seiner Freilassung aus dem Konzentrationslager (1936) vermutlich ein Reiseverbot (S. 369); Zimmermann zitiert einen Brief von Haubach an Frommel aus dem Mai 1944, in dem er Frommels Rat, Deutschland zu verlassen, nachdrücklich von der Hand weist (S. 419f).

[84] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 66f.

[85] Vgl. Karlhans Kluncker: *Percy Gothein. Humanist und Erzieher. Das Ärgernis im George-Kreis*, Amsterdam 1986. Vgl. auch Stephan Schlak: Der motorisierte Percy Gothein. Anmerkungen zu einem bewegten Fall im George-Kreis, in: Barbara Schlieben u.a. (Hrsg.): *Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft*, Göttingen 2004, S. 331-343. Eine mögliche Erklärung könnte eine Annäherung Gotheins an die Schwulenbewegung sein. Vgl. ferner die Darstellung der Beziehung George-Gothein in: Karlauf: *Stefan George* (wie Anm. 7).

[86] Percy Gothein: *Zacharias Trevisan. Leben und Umkreis*. Amsterdam, Antwerpen 1944. Zu dem Verlag von Kollár, dem Mann der Erbin des Verlages L.J. Veen, Maria Th. Veen, vgl. Henrik Edelman, Wetenschappelijk uitgeven in bezet Nederland. Tiefland en Pantheon Akademische Verlagsanstalt, in: Hans Renders, Lisa Kuitert, Ernst Bruinsma (Hrsg.): *Inktpatronen. De tweede wereldoorlog en het boekbedrijf in Nederland en Vlaanderen*. Amsterdam 2006, S.. 358-377; S. 373-377 das Verlagsprogramm von 1940 bis 1944, dort auf S. 376 die beiden Gothein-Publikationen. – Der materialreiche und wichtige Artikel von Edelman enthält auf biografischem Gebiet einige Irrtümer, so z.B. S. 367 bezüglich Billy Hildesheimer, den er den an der Herengracht Untergetauchten zurechnet.

[87] Siehe Kluncker: *Percy Gothein* (wie Anm. 85), S. 109 f., 122; der Text ist u.a. nachzulesen in *Capri* Nr. 34, 2003.

gängige Interpretation will[88] – an Stauffenbergs missglückten Anschlag erinnert dieser Schluss quasi-prophetisch an Hitlers Ende anno 1945. Die Thematisierung der Knaben, die der Tyrann hat töten lassen, anstatt sie, wie suggeriert wird, zu seinen Mitstreitern zu machen, erinnert von ferne an die Ermordung des homosexuellen SA-Chefs Ernst Röhm im Sommer 1934, aber meint vielleicht letztlich vor allem Frommel und seine Freunde – und was sie für Deutschland *hätten bedeuten können.*[89]

Im Hause an der Herengracht wurde Gothein in der Wohnung von Guido und Miep Teunissen einquartiert, mehr noch: Miep muss solange woanders unterkommen, weil Gothein Frauen nicht vertraute.[90] Teunissen selbst dagegen war von Gothein sehr beeindruckt. Er lässt sich von ihm zu »Guido« umtaufen und hat späterhin immer die Bedeutung der Begegnung mit Frommel und besonders mit Gothein für seine weitere Entwicklung betont. Zweifellos galt das auch für seine später entwickelten Ideen über die spirituelle Bedeutung von Erotik und Sexualität.[91]

14

Von diesem Besuch Percy Gotheins ist ein bemerkenswertes Gruppenfoto erhalten geblieben, aufgenommen in der Küche der Teunissens.[92] Im Vordergrund in der Mitte messen sich Wolfgang Frommel und Percy Gothein mit beinah feindlichen Blicken, dabei mit einem Seitenblick beobachtet von Guido Teunissen, der ganz rechts beinah aus dem Foto fällt. Auch Chris Dekker, etwas weiter hinten zwischen Gothein und Teunissen, betrachtet die Interaktion zwischen Frommel und Gothein mit spöttischem Blick. Reinout van Rossum, einer der niederländischen Castrum-Freunde, lehnt zwischen Frommel und Gothein und sieht eher besorgt aus.[93] Neben ihm blickt Manuel Goldschmidt traurig, aber voller Hingabe auf Frommel. Ganz hinten Claus Bock, der als einziger in die Kamera schaut. Buri, ganz links, scheint ostentativ aus dem Bild zu schauen. Schliesslich steht links hinten noch Vincent Weyand, mit einem Gesicht als wolle er mit all dem nichts zu tun haben.

Verhaftungen 1944

Im Feburar 1944 kam Percy Gothein nochmals nach Amsterdam, zu einem längeren Besuch.[94] Im Juni verliess er die Herengracht wieder. In Ommen, wo inzwischen Simon van Keulen (von Frommel auf der Strasse angesprochen und dem Castrum-Kreis einverleibt) und Vincent Weyand ihre Zelte aufgeschlagen hatten, holten ihn die beiden jungen Niederländer am Bahnhof ab.

Über den Verlauf der Verhaftung Gotheins und der beiden Niederländer bald nach der Ankunft gibt es unterschiedliche Berichte. Die offizielle Version geht davon aus, dass Gotheins Verhaftung mit seiner Verbindung zum Kreisauer Kreis und mit Stauffenberg zusammenhängt. Das Zeugnis, auf dem diese Interpretation beruht, kommt von dem Niederländer F.C. Gerretson, der 1917 bei Gotheins Vater promoviert hatte und jetzt Professor in Utrecht war.[95] Chris Dekker, der ihn nach dem Kriege, 1945, aufsuchte, hört von Gerretson, dass Gothein damals zu ihm gekommen sei, um über einen geheimen Sender, über den Gerretson verfügte (oder von dem Gothein doch annahm, dass er darüber verfügte), eine Botschaft des deutschen Widerstands mit dem Vorschlag eines Separatfrieden nach England zu übermitteln.[96] Dieses Zeugnis von Chris Dekker hat Claus Bock übernommen[97], der übrigens auch mitteilt, dass Frommel und seine Freunde von diesem geheimen Auftrag erst nach dem Kriege hörten, aber wohl wussten, dass Theo Haubach für Gotheins Reiseerlaubnis gesorgt hatte.[98] Wie

[88] Kluncker: *Percy Gothein* (wie Anm. 85), S. 110. Ein weitere Interpretation bei Manfred Herzer: Percy Gotheins Ende und die Verschwörung vom 20. Juli 1944, in: *Capri*, 2003, Nr. 34, S. 2-11, hier S. 7-9.

[89] Vgl. hierzu beispielsweise Frommels Diskussionen mit seinem Vater über den Gegensatz »zwischen Familienbanden und Männerbund«, gerade in seiner »Percy-Zeit«, d.h. in der Zeit seiner leidenschaftlichen Freundschaft mit Percy Gothein in den 20er Jahren (*Wolfgang Frommel in seinen Briefen*, wie Anm. 18), S. 178.

[90] Mitteilung Miep Dekker, wie Anm. 69.

[91] Mitteilung Francesca Rheannon, wie Anm. 71.

[92] Diese Hintergrundinformation verdanke ich Haro op 't Veld, der sich erinnerte, das Foto mit dem Fotoapparat von Guido Teunissen gemacht zu haben – weswegen er denn auch selbst darauf nicht vertreten ist.

[93] Über Reinout van Rossum sieht Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3); Van Rossum selbst interpretiert in einem Brief an mich vom 11. 11. 2004 die Stimmung auf dem Foto übrigens anders: als Momentaufnahme nach einer gemeinsam durchwachten Nacht mit den zugehörigen Spuren der Übermüdung. Ich gebe zu, dass auch das plausibel ist.

[94] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 92.

[95] Unter dem Pseudonym Geerten Gossaert war Gerretson zugleich Dichter bekannt.

[96] Vgl. E. Hennsen: Een zender naar Engeland. Gerretson, Gothein en Von Stauffenberg, in: *Het Oog*, 1991, nr. 1, S. 29-31, hier S. 31; zitiert bei Herzer: Percy Gotheins Ende (wie Anm. 88), S. 3.

[97] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 96-98.

[98] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 92.

Haubach dergleichen regeln konnte, bleibt undeutlich.[99]

Cordan, der im Sommer 1944 ebenfalls in Ommen wohnte, notiert am 30. Juli eine andere Version in seinem Tagebuch: Gothein sei »in flagranti ertappt« und verhaftet worden, »mit ihm zwei Knaben – deren einer im wahrsten Sinne des Wortes das corpus delicti war«.[100] Zu dieser Version könnte passen, dass Gothein seit 1935 mehrmals wegen »widernatürlicher Unzucht« ins Visier der Berliner Polizei und der Gestapo geraten war, übrigens ohne dass es zu einer Verurteilung oder selbst zu einem Prozess gekommen war.[101] Richtig ist auch, dass etwa gleichzeitig in Ommen zwei junge Männer verhaftet wurden: Vincent Weyand en Simon van Keulen. Vincent Weyand wurde als »Halbjude« aus dem Lager Amersfoort erst nach Westerbork und von dort nach Bergen-Belsen deportiert. Im Feburar 1945 stirbt er in Buchenwald, 23-jährig. Sein letztes Lebenszeichen sei, so berichtet Claus Bock, ein Kärtchen gewesen, dass er noch vor der niederländischen Grenze aus dem Zuge hatte werfen können: »Wie anders hatte ich mir meine erste reise nach Deutschland vorgestellt!«[102] Simon van Keulen konnte fliehen und hat den Krieg überlebt.[103] Gegenüber Olaf Weyand, einem Bruder von Vincent, hat Simon von Keulen – Jahrzehnte später – mit Nachdruck bestritten »in flagranti« mit Percy ertappt zu sein, aber hinzugefügt, es habe in dem kleinen Häuschen eben nur ein einziges Bett gegeben.[104] Gothein gelangte über das KZ Sachsenhausen in das Konzentrationslager Neuengamme, wo er am 22. Dezember 1944 umgekommen ist.

Es muss hinzugefügt werden, dass Cordan seine ursprüngliche Version nur seinem Tagebuch anvertraut[105] und sich später an die Gerretson-Version gehalten hat. Am 12. Juni 1946 schreibt er an Kurt Hiller: »Er [d.i. Gothein] kam mit einem aussenpolitischen Programm, das via einen holländischen Geheimsender nach Londen durchgegeben wurde. 10 Tage nach dem Attentat wurde er verhaftet.«[106] In seiner Autobiografie, in der die Ereignisse in Ommen unerwähnt bleiben, spricht Cordan über Gothein – dem er in seinem Tagebuch sonst eher kritisch gegenübersteht – voller Respekt: »Er hasste Deutschland nicht, er litt unter Deutschland. Er wurde durch inhumane Deutsche in einem Vertilgungslager getötet.«[107]

Im niederländischen Widerstand

Wolfgang Cordan, der 1943 einige Monate in Antwerpen für den von dem Ehepaar Kollár-Veen teilweise übernommenen Verlag Het Kompas[108] arbeitete, kehrt im Laufe des Jahres nach Amsterdam zurück. Mit Johannes Piron wohnt er in einer kleinen Wohnung über einem Friseursalon in der Euterpestraat (das ist notabene die Strasse, in der sich das Hauptquartier des Sicherheitsdienstes befand und die heute Gerrit van der Veenstraat heisst). Cordan und Piron schliessen sich in den letzten Jahren der Besetzung immer aktiver dem niederländischen Widerstand an, speziell den auch bewaffneten Landelijke Knokploegen (L.K.P.), bei denen Cordan »Duitse Henk« genannt wurde.[109]

Es hat allerlei Zweifel an der Zuverlässigkeit von Cordans Jahrzehnte später aufgezeichneter Autobiografie *Die Matte* gegeben. Er habe seine Rolle im Widerstand übertrieben. Aber auch die Castrum-Publikationen erwähnen seine Teilnahme an

[99] Zu Haubachs Stellung im Kreisauer Kreis vgl. Zimmermann: *Theodor Haubach* (wie Anm. 83), S. 380-420; ebd. zu seinen Kontakten mit Stauffenberg S. 404-406.

[100] Inzwischen publiziert in: Wolfgang Cordan: Drei Tagebucheinträge zu Percy Gothein 1944-45, in: *Capri*, 2003, Nr. 34, S. 12-15, Zitate S. 13.

[101] Vgl. oben Anm. 13.

[102] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 127; zum Schicksal von Vincent Weyand vgl. Rheannon: Vincent's Last Chapter (wie Anm. 71).

[103] Vgl. auch Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 133f.).

[104] Mitteilung von Francesca Rheannon (wie Anm. 71).

[105] Johannes Piron hat, wahrscheinlich zur Vorbereitung einer damals dann doch nicht realisierten Publikation aus den Tagebüchern, bei der Passage über die Verhaftung Gotheins am oberen Seitenrand notiert: »diese drei [Seiten?] streichen«.

[106] Zitiert in in *Capri*, Nr. 34, 2003, S. 20 f.

[107] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 183.

[108] Edelman: Tiefland (wie Anm. 86), S. 367.

[109] Vgl. *Het grote gebod. Gedenkboek van het verzet in LO en LKP*, Kampen 1989; vgl. auch den Brief von Piron an Thomas Biene (siehe Anm. 47). Der Beleg für Cordans Mitgliedschaft bei den »sabotagetroepen der LKP«, übrigens auf den Namen »Wolfgang Horne, ist abgedruckt bei Hans Renders: Cordan en centaur, in: *SIC, Letterkundig Tijdschrift*, 1987, nr. 4, S. 2-11, S. 6. Ferner scheint Cordan von den Widerstandsgruppen auch noch einen Pass auf den Namen »Hendrik van Hoorn« erhalten zu haben. Dieses Verwirrspiel führte offenbar dazu, dass die Auflösung des Pseudonyms Wolfgang Cordan im Katalog der Amsterdamer Universitätsbibliothek bis vor wenigen Jahren »Hendrik van Hoorn« lautete.

den Landelijke Knokploegen.[110] Dass er in den 30er Jahren an der Redaktion der antifaschistischen Zeitschrift *Het Fundament* beteiligt war, ist ohnehin eine Tatsache. Seine Position im Kriege zwischen Legalität und Illegaliteit und seine abenteuerlichen Aktionen haben zweifellos Kritik und Misstrauen geweckt.[111] Seine niederländischen (Ex-)Freunde der ersten Stunde, Jef Last[112] und Theo van der Wal, scheinen ihn verräterischer Kontakte zu deutschen Behörden verdächtigt zu haben.[113] Andere, wie Adriaan Roland Holst, Victor van Vriesland en Ed. Hoornik, haben nach dem Krieg mit Nachdruck für ihn Zeugnis abgelegt.[114] Dass er einer Reihe junger Menschen durch die Kriegs- und Besetzungszeit geholfen hat, wird in den Erinnerungen der Überlebenden ohne Einschränkung bestätigt.[115]

Cordans junge Schützlinge haben an seinen Widerstandstätigkeiten teilgenommen. Das gilt für Johannes Piron und Thomas Maretzki, aber auch für Jan Monnier, den jungen, blonden »Steuermann« mit dem »Drang zur Dichtung«, den Cordan in einer Untertauchsituation im Dezember 1944 kennenlernt und den er sogleich seiner »kleinen Arche« einverleibt, die wie die Arche Noah die Sintflut übersteht.[116] Die Tätigkeiten erstreckten sich vom Herstellen und Verteilen der Zeitschrift *Verzet en Opbouw* bis zu bewaffneten Aktionen.[117]

In seinem Tagebuch reflektiert Cordan im November 1944 seinen Schritt in den aktiven Widerstand mit einem Verweis auf die Antike: »In der alt-griechischen verfassung war es verboten im falle des bürgerkrieges *nicht* partei zu nehmen« (16.11. 44); er beschließt »aus dem parnass ins zeitliche hinunterzusteigen« (ebd.). Dies übrigens parallel mit der Mitteilung: »Mit Wolfgang [Frommel] habe ich nun gebrochen« (27.11.44). Kaum einen Monat später, am 19. Dezember notiert er über seine Position innerhalb der Amsterdamer Widerstandsgruppe: »Nach beträchtlich kurzer Zeit schon sitze ich im herzen der bewegung - wie wohl meine [deutsche] herkunft ein entscheidendes hindernis sein sollte. Sie steht gar nicht zur diskussion«.

Vor allem im Kreise um Frommel wurden Cordans Widerstandsaktivitäten eher kritisch gesehen. Ebenso übrigens seine Mitwirkung an den Nachkriegs-Säuberungen. Dass er 1947 in einem Film von Max de Haas über die Knokploegen die Rolle eines deutschen Offiziers übernommen hatte[118], wurde als »peinlich« vermerkt.

Im Kreis um Frommel selbst beschränkte sich die Beziehung zum aktiven niederländischen Widerstand soweit wir wissen auf Kontakte mit den Vrije Groepen Amsterdam. Über diese wurde gegen Ende des Krieges ein junger jüdischer Unter-

[110] Kluncker/Bock: *Wolfgang Cordan* (wie Anm. 23), S. 15; dies hat umso mehr Gewicht, als gerade von Seiten des Castrum Peregrini immer wieder betont wurde, dass Cordans Berichte aus einer Mischung von Wahrheit und (viel) Phantasie bestünden; vgl. hierzu Manfred Herzers Nachwort in Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 367 f.; sowie Renders: *Verijdelde Dromen. Een surealistische avontuur tussen De Stijl en Cobra*, Haarlem 1989, S. 133.

[111] Siehe die Artikel von Hans Renders: Cordan: fantast of idealist, in: *SIC*, 1987, nr. 3, S. 39-49; Cordan en centaur, in: *SIC*, 1987 nr. 4, S. 2-11; Het dossier Cordan, in: *SIC*, 1988, nr. 3, S. 24-29.

[112] Vgl. Manfred Herzer: Dossier Wolfgang Cordan (wie Anm. 26), S. 29 f.

[113] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 294; wie es aussieht, verliefen diese Kontakte über Frommel; vgl. dazu dessen Brief an Cordan vom 3.3.1942, in dem von der Überlebensnotwendigkeit solcher Kontakte die Rede ist (Letterkundig Museum, Den Haag, Nachlass Cordan).

[114] Vgl. Renders: Het dossier Cordan (wie Anm. 111), S. 28. Zu Renders' Schlussfolgerungen hinsichtlich der Probleme, die Cordan nach dem Kriege hatte, als er die niederländische Staatsangehörigkeit beantragte, ist zu bedenken, dass die Einbürgerung in den Niederlanden selbst für untergetauchte deutsche Juden nicht immer glatt verlief. Cordan selbst erklärt die Probleme u.a. aus seinem Eintreten nach dem Kriege für politische Gefangene in Griechenland (vgl. *Die Matte*, wie Anm. 23, S. 303-313); vgl. dazu auch seine Briefe aus dieser Zeit an Johannes Piron, Letterkundig Museum, Den Haag, Nachlass Cordan). Auch ist es durchaus möglich, dass in der amtlichen Beurteilung Cordan sexuelle Kontakte mit Männern und Jungens eine Rolle gespielt haben, ebenso wie seine Verbindung zu dem politisch linken Spektrum in der Zeit der *Fundament*-Redaktion. All dies können ebensogut die »ongunstige gegevens« (ungünstige Fakten) gewesen sein, die Renders als Grund für die Vernichtung der Cordan-Akte verzeichnet fand (Renders: Het dossier Cordan, wie Anm. 111, S. 29). – Wolfgang Frommel übrigens hat niemals die niederländische Staatsangehörigkeit beantragt.

[115] Mündliche Bestätigungen, auch hinsichtlich der Berichte in *Die Matte* im Allgemeinen, erreichten mich von dem Ehepaar Eva und Jan Monnier-Kohn. Thomas Maretzki bestätigte die Darstellung in *Die Matte* in einem Brief an Manfred Herzer vom 28.10.2004 und in mehreren Gesprächen; vgl. auch seinen Bericht *Survival* (wie Anm. 61). Siehe ferner den bereits zitierten Brief von Johannes Piron (wie Anm. 47).

[116] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 204f.; vgl. auch in Cordans Tagebuch das Gedicht »J.D.M.« vom 19. Dezember 1944; Monnier schließt Freundschaft mit Piron und heiratet nach dem Kriege dessen Schwester Eva.

[117] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 205f.

[118] Vgl. Huesmert: Wolfgang Cordan (wie Anm. 47); dort auf S. 76 ein Foto aus dem Film *LO-LKP*, auf dem Cordan ganz links in Uniform zu sehen ist.

taucher in der Herengracht aufgenommen, der auf seiner ursprünglichen Untertauchadresse nicht bleiben konnte, weil er unter dem Druck der Situation psychisch so labil geworden war, dass er eine Gefahr bildete und man ihn sonst aus Sicherheitsgründen hätte liquideren müssen.[119] Wie erwähnt war aus der Frommel-Gruppe Clemens Brühl der einzige, der sich am niederländischen Widerstand auch z.B. bei der Verteilung von Informationsmaterial beteiligte.[120] Freilich darf man auch die oben genannte Gruppe von Freunden in Bergen nicht vergessen, die für Untertauchmöglichkeiten und Versorgung der Untertaucher sorgten.[121] Und ein Gleiches gilt für die Ermöglichung des Untertauchens und die Versorgung mit Lebensnotwendigem an der Herengracht.[122]

Frommel selbst mag denn nicht am aktiven Widerstand teilgenommen haben – zweifellos verdanken eine Reihe von Menschen ihr Überleben seinem Einsatz all *seiner* Mittel und Möglichkeiten, und nicht zuletzt seiner Strategie, mit Hilfe von Lesen, Schreiben, Abschreiben von Gedichten und anderen kreativen Tätigkeiten die bedrohliche aber auch intern schwierige Untertauchsituation lebbar zu machen. Mancher verdankt ihm buchstäblich sein Leben, andere hat er durch sein pädagogisches Geschick und vielleicht doch nicht zuletzt auch durch seinen pädagogischen Eros überleben lassen. Wie man in diesem Kreise selbst den eigenen Widerstand sah, hat Claus Bock plausibel formuliert: »Wir leisteten keinen aktiven Widerstand. Der Raum, in dem sich unser Leben jahrelang abspielte, war eng, aber die Menschen, die er aufnahm [...] bildeten eine Einung, in der Äusserungen selbstsüchtiger Art, Neid, Eifersucht, ebenso überwunden wurden wie die immer zu befürchtende Selbstauflösung«.[123]

[119] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 146-150; der dort nicht namentlich genannte Psychiater war Hans Keilson, damals gleichfalls tätig für die Vrije Groepen Amsterdam, der sich die Umstände aber etwas anders erinnert.

[120] Gegen Kriegsende wohnte er in Amsterdam in dem verschiedentlich als Widerstands-Adresse beschriebenen »Hofjen. Diese Information verdanke ich Herbert Post, Amsterdam. Vgl. auch Haverkorn van Rijsewijk: *Sluit tot vaste kring de handen* (wie Anm. 19), S. 202-205.

[121] Siehe hierzu auch die Gespräche zwischen Chris Dekker und Theo van der Wal (wie Anm. 56).

[122] Vgl. dazu Leo van Santen (wie Anm. 67).

[123] Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 146.

Homosexualität und Widerstand

Wie gesagt: dieser Artikel wurde ursprünglich für einen Sammelband über die Rolle von Homosexualität im niederländischen Widerstand geschrieben. Wie passen Castrum, Frommel und Cordan in diesen Kontext? Und was, vor allem, ist von hieraus über die Rolle der mann-männlichen Liebe, der »Liebe die Freundschaft heisst«, in den hier dargestellten Untertauch- und Widerstandssituationen zu sagen.

Keiner der hier Besprochenen verstand sich selbst als homosexuell. Auch Cordan wohl nicht.[124] Sie distanzierten sich von diesem Begriff wie das auch ihr Vorbild im Umgang mit der Männererotik, Stefan George, zeitlebens getan hatte. Aber natürlich ist es kein Zufall, dass Frommel und Cordan aus der Schule in Ommen junge Menschen untertauchen liessen, die ihnen lieb waren, ihnen am Herzen lagen – zuzeiten auch wohl buchstäblich. Retten konnten sie nur »die uns Nächsten«, wie Cordan es umschrieb.[125] Da lässt sich kritisch fragen: Wurden am Ende nur die Lieblinge, die schönen Jungen gerettet? (Dass Clemens Brühl auf eigene Faust untertauchen musste, hat mir einer der Überlebenden einmal etwas bitter erklärt: »Er war wohl nicht schön genug.«) Aber man kann die Sache auch von der anderen Seite betrachten: die »Liebe die Freundschaft heisst« hat Menschen das Leben gerettet und ihnen ermöglichst, schwierige Zeiten und schwierige Situationen zu überstehen. Im Kreis um Frommel spielte vor allem die von Stefan George inspirierte (Homo)erotik beim Überleben eine Rolle. Aber auch Cordan machte von

[124] Immerhin ist er 1949 in der Märznummer der gerade begründeten Zeitschrift *Vriendschap* (dem offiziellen Organ der niederländischen Homosexuellen-Organisation COC) mit einem Gedicht aus den *Orion Liedern* vertreten (S. 2; für die Übertragung zeichnet ein bislang nicht identifizierter P. v.d. Vrecken); und in der Julinummer desselben Jahres wird seine Autobiografie mit dem Titel »De moeilijke vrijheid« (»Die schwierige Freiheit«) angekündigt, ins Niederländische übertragen von Gerrit Kouwenaar. Diese Ausgabe ist nicht zustande gekommen. Das Typoskript der niederländischen Fassung (oder doch eine Kopie desselben) hat sich einige Zeit im Besitz von Hans Renders befunden. Inzwischen ist die einzige Hoffnung auf das Wiederfinden der Übertragung (und womöglich des deutschen Originals?) auf das Privatarchiv des Dichters Gerrit Kouwenaar gerichtet. – Ausserdem ist in diesem Zusammenhang auf Cordans Beiträge in der Zeitschrift *Der Kreis* einschliesslich seiner im Nachruf erwähnten Besuche im »*Kreis*-Büro« zu verweisen (vgl. Hubert Kennedy: *Der Kreis. Eine Zeitschrift und ihr Programm*, Berlin 1999, S. 117 f.)

[125] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), S. 186.

der erotisch-intellektuellen Erziehungssituation Gebrauch, um die jungen Menschen, die sich unter seiner Obhut befanden, durch die Untertauch- und Widerstandsprobleme zu lotsen. Auch er hat regelmässig mit seinen Untertauchern Literatur gelesen (deutsche, aber auch viel französische und niederländische!). Auch er hat sie zur intellektueller Arbeit angehalten, hat sie vor allem wohl übersetzen lassen. Manches von ihren Übertragungen dürfte seinen Weg in die beiden zweisprachigen Anthologien gefunden haben, die Cordan während der Besetzungszeit publizierte: *Spiegel der Niederlande. Die niederländische Dichtung seit der Achtziger Bewegung* (1941, [2]1943), gewidmet Adriaan Roland Holst und Wolfgang Frommel (»den Freunden und Helfern«), und *Der vlämische Spiegel. Die vlämische Dichtung von Guido Gezelle bis zur Gegenwart* (1943).[126]

Dass der erotisch-pädagogische Hintergrund auch allerlei Reibungen mit sich brachte, zeigen am deutlichsten die Problem zwischen den »Kentauren« Frommel und Cordan. Sie beschuldigten sich gegenseitig hinsichtlich des Umgangs mit Sexualität in der Beziehung zu den Jungen, die sie um sich scharten (wobei es vor allem Cordan gewesen zu sein scheint, der Frommel beschuldigte »knaben und jünglinge[] in fast ununterbrochener folge« zu »konsumieren«[127]). Aber nicht nur zwischen diesen beiden, auch innerhalb der Castrum-Gruppe hat die pseudo-religiöse Kombination aus Erotik und Dichtung Konflikte nicht nur verhindert, sondern auch Zusammenstöße verursacht – auch wenn darüber begreiflicherweise in den Erinnerungsberichten weniger explizit gesprochen wird. Und dass auch um Cordan nicht nur Hingabe und Freundschaft sondern auch Gefühle des Verlassenwerdens und der Eifersucht eine Rolle spielten, lässt sich in den Korrespondenzen in Cordans Nachlass und in den Gedichten aus dem Polderhof nachlesen.

Will man diese durch die Kriegssituation extrem zusammengeschmiedeten Gemeinschaften hinsichtlich ihrer Haltbarkeit beurteilen, so fällt auf, dass es nur Wolfgang Frommel gelungen ist, den Freundeskreis, der den Krieg mit ihm überlebt hatte, zusammenzuhalten und mit diesen Freunden eine Jahrzehnte überdauernde Lebens- und Arbeitsgemeinschaft aufzubauen, in der inzwischen – da die 12-14-Jährigen des Kriegsbeginns das achte Lebensjahrzehnt hinter sich gelassen haben[128] – eine deutsch-niederländisch-belgische Nachkriegsgeneration die Regie übernommen hat.[129]

Eine andere Frage ist, in wieweit die geschilderten Aktivitäten im Umkreis des Castrum Peregrini als *deutscher* Widerstand bezeichnet werden können. Kein Zweifel: Cordan und – mit einiger Verzögerung – Frommel haben sich von Nazi-Deutschland distanziert. Einmal im Exil gingen sie unterschiedlich mit ihren deutschen Wurzeln um. Cordan suchte Anschluss an niederländische Widerstandsgruppen (wo er explizit »deutscher Henk« genannt wurde). Er beschäftigte sich in der Untertauchzeit mit niederländischer, flämischer und französischer Literatur, wollte nach dem Kriege nicht mehr in Deutschland leben und siedelte sich im europäischen und später im amerikanischen Süden an.[130] Der von Frommel und Gothein inspirierte Castrum-Kreis dagegen war sowohl im als nach dem Krieg weitgehend auf Deutschland, deutsche Sprache und Kultur ausgerichtet – in europäischem Kontext, sozusagen, aber doch. Das galt sowohl für die beteiligten deutschen Juden als für die Niederländer des Frommel-Kreises. Freilich bedeutete diese Identifikation mit Deutschland nicht eine Identifikation mit dem damaligen politischen Deutschland. Und es ist fraglich, ob das Nachkriegsdeutschland dem Bild des idealen Deutschland, das hier

[126] Cordan: *Die Matte* (wie Anm. 23), p. 188; zur der Mitarbeit von Claus Bock an den Übersetzungen in *Der vlämische Spiegel* vgl. Bock: *Untergetaucht* (wie Anm. 3), S. 46. *Spiegel der Niederlande* enthält u.a. Gedichte, die J.C. Boutens 1919 unter der fiktiven Autorschaft »Andries de Hoghe« publiziert hatte und die heute zu den Kernstücken des niederländischen schwulen Kanons gehören. Verlegt wurden die beiden *Spiegel*-Bände in den Verlagen von Kollár (siehe oben Anm. 86), aber offenbar in Verbindung mit dem Verleger Alexander Stols, wie u.a. die Typographie (namentlich der Gebrauch von Cordans Lieblingsletter, der »Libra«) aber auch die Beteiligung der Druckerei Boosten & Stols in Maastricht wahrscheinlich machen.

[127] Cordans Tagebuch vom 22.10.1944 (zitiert in *Capri* Nr. 34, 2003, S. 14).

[128] Vgl. Marijn Bakker: *Claus en Manuel. Een portret*, Amsterdam 2002.

[129] Vgl. oben Anm. 1.

[130] Zu Cordans Jahren in Mexiko vgl. seine weitgehend autobiografischen Reisebücher *Mexiko* (1955), *Geheimnis im Urwald* (1959), *Mayakreuz und rote Erde* (1960) und *Tigerspur* (1964), sowie die (etwas oberflächlich) kritische Analyse van Karl Kröhnke: Ein Hellene, der sich unter den Skyten wohlfühlt: Wolfgang Cordan, in: *Forum Homosexualität und Literatur*, 24, 1995, S. 61-74; dort auch über die Probleme mit Cordans Nachlass, der sich inzwischen im Letterkundig Museum in Den Haag befindet, wo er für die Forschung zugänglich ist.

bewahrt wurde, entsprechen konnte. Dieses Bild glich vielleicht noch am ehesten jenem »geheimen Deutschland« des Georgekreises: ein utopisches Deutschland, dessen konkrete Realisation in einer spirituell-erotischen Männergemeinschaft darzustellen war – mit einigen dienstbaren Frauen für die praktischen Dinge des Lebens.

Dies letzte übrigens ist noch ein nicht ganz unwesentlicher Aspekt. In der Lebens- und Arbeitsgemeinschaft an der Herengracht spielten Frauen eine merkwürdige Rolle: sie waren sowohl wichtig als zweitrangig. Gisèle van Waterschoot van der Gracht hatte durch das Anmieten einer Etage und das Aufnehmen der Untertaucher die Basis für die legendarische Fluchtburg an der Herengracht geschaffen. Nach dem Krieg kaufte sie das ganze Haus an der Herengracht, in dem jahrzehntelang der Verlag und bis heute die Stichting Castrum Peregrini ihren Ort hat. Miep Dekker-Benz, während der Kriegszeit die Frau von Guido Teunissen (später heiratete sie Chris Dekker), stellte gleichfalls ihre Wohnung zur Verfügung und hat manche kritische Situation meistern müssen. Heute sagt sie, noch ehe sie auf die Zeit der Besetzung und der Untertaucher zu sprechen kommt: »Es war eine Männergemeinschaft. Als Frau war man schon gefragt, wenn man nötig war. Aber sonst ...«. Liselotte Brinitzer, außerhalb des Herengracht-Zentrums untergebracht, durfte immer nur am Rande dieser Männergemeinschaft »dienstbar« sein. Wie sehr sie selbst die Rolle der Frau prinzipiell in solcher Dienstbarkeit sah (und z.B. im Polderhof offenbar ohne Murren in die Rolle der Haushälterin schlüpfte), ist in dem erwähnten Gedenkbuch nachzulesen, das neben den Toten der Verfolgung (Percy Gothein, Vincent Wyand) auch ihrer gedenkt, nachdem sie tragischerweise kurz nach der Befreiung beim Baden in der Nordsee ertrunken war. Dort steht aus ihrem Mund aufgezeichnet: »[E]ine Frau muss ihren festen Platz im Leben haben, im Hintergrund des Spieles, den sie nie verlassen darf. Enthaltsam muss sie sein, geduldig, gemessen, selbstlos, ohne eigene Ansprüche, so dass sie für den Mann zur Wohnung wird, die er betreten kann, wenn er will, [...] und die er wieder verlassen wird, sobald die Zeit dazu gekommen ist!«[131]

Selbst gelangte ich 1966 in diese Umgebung. Mein Zögern und meine anfänglichen Schwierigkeiten beim Schreiben des vorliegenden Artikels haben auch etwas mit meiner mir nach wie vor sehr teuren Beziehung zu Wolfgang Frommel zu tun, die den Anlaß dafür bildete, dass ich auf der Herengracht meinen Einzug hielt.[132] Damals gab es allerlei Warnungen aus dem Umkreis des Castrum: Was, wenn diese Doktorandin aus Deutschland sich eines Tages als Journalistin entpuppt und, nachdem sie eine Zeit lang das Leben auf der Herengracht geteilt hat, darüber eine saftige Story publiziert? Nicht zufällig fielen diese Verdächtigungen, über die Wolfgang Frommel selbst sich übrigens souverain hinwegsetzte, mir wieder ein, als ich mich anschickte, die Geschichte dieser wunderlichen, anziehenden und mitunter (oder doch für manche) nicht ungefährlichen Arbeits- und Lebensgemeinschaft aufzuschreiben.

Das Misstrauen, dass mir entgegengebracht wurde, illustriert zugleich die auch nach Kriegs- und Besetzungsende verbliebene Neigung, sich abzuschotten und eine geschlossene Gemeinschaft zu bilden. »Pleeg tot het laatst lachend verzet, met vrienden / plechtig verbonden, in een feestlijk spel« [wörtlich: Leiste lachend Widerstand, bis zuletzt, mit Freunden / feierlich verbunden in festlichem Spiel], hatte Adriaan Roland Holst 1962 für Wolfgang Frommel zu seinem 60. Geburtstag geschrieben. Mit diesen Zeilen ist der Aspekt »Widerstand als Lebenshaltung« nicht schlecht erfasst – auch wenn es in den Jahren der Besetzung natürlich nicht und jedenfalls nicht immer nur ein festliches Spiel gewesen war.[133]

[131] *Castrum Peregrini*, Amsterdam, 31 oktober 1945, p. 102.

[132] Nachdem ich vier Jahre Leben und Arbeit auf der Herengracht geteilt hatte, richtete ich mein weiteres Leben mit Hans Keilson ein, der als Jude 1936 aus Deutschland geflohen war, in den Niederlanden untertauchte, sich am niederländischen Widerstand beteiligt und an den Hilfsmassnachen für die jüdischen Kriegswaisen in den Niederlanden nach Kriegsende. Vgl. dazu Hans Keilson: *Sequentielle Traumatisierung von Kindern. Deskriptiv-klinische und quantifizierend-statistische Untersuchung zum Schicksal der jüdischen Kriegswaisen in den Niederlanden.* Unter Mitarbeit von Herman R. Sarphatie. Stuttgart 1979.

[133] In *Argonaut im 20. Jahrhundert. Wolfgang Frommel. Ein Leben in Dichtung & Freundschaft.* Dokumentation zur Ausstellung im Rahmen der 12. Europäischen Kulturtage Karlsruhe 1994. Um eine Rede und die Bibliographie Wolfgang Frommels erweiterte Ausgabe, Amsterdam 1996 (= Nr. 221-222), S. 54. Die ersten beiden Zeilen des Vierzeiler lauten: »De gouden vreugde is nergens meer in tel – / Een god verwees de goden naar zijn Hel –«. Vgl. auch die deutsche Übersetzung, ebd. S. 122, die einige bemerkenswerte Veränderungen anbringt: »Das Goldne glück gilt nirgenwo mehr viel – / Ein Gott wies alle Götter ins exil – / Du wehr dich lachend bis zulezt, mit freunden / Feiernd verbündet für ein festlich spiel.« Die Bedeutungsverschiebungen sind vielleicht symptomatisch: »hel« (Hölle) wird interessanterweise mit »Exil« übersetzt; »wehr dich« für »pleeg verzet« (leiste

Eine ähnliche Charakterisierung ließe sich auch für Cordan finden, wenn auch auf andere Weise. Er war am Ende doch mehr der *lonely hunter*, der Abenteurer. Wenn man ihm vorgeworfen hat, dass seine Erzählungen Wahrheit und Dichtung zu sorglos vermischten – dann gilt es auch zu bedenken, dass dies möglicherweise eben auch eine, *seine* Form des Selbstschutzes gewesen sein könnte.

Die Untertaucher jedoch, die dank Frommel und Cordan die Kriegs- und Besetzungsjahre überstanden haben, haben ihren kentaurischen – mal wilden, mal weisen – Rettern jedenfalls dankbare Erinnerungen bewahrt – jeder auf seine Weise. Und eigentlich ist das das Wichtigste, was hierzu zu sagen wäre.

Postskriptum: Erst einige Zeit nachdem der niederländische Band mit dem Titel *Het begint met NEE zeggen*, übrigens mit einem Fotoausschnitt mit Percy Gotheins eigensinnig geschlossenem Mund auf dem Umschlag, erschienen war, bekam ich ein kleines Bändchen mit Gedichten von Manuel Goldschmidt geschenkt. Darin findet sich ein Gedicht, in dem die Titel-Intention des Sammelbandes ausgerechnet aus dem Castrum-Kreise noch einmal überraschend Bestätigung findet: »Schau her wir lernten Nein zu sagen / Und bleiben Sparta treu. / Die dunkle schwermut in den augen / Und nächtens unser lautes lied / Das ist der atem den du uns gegeben. / Wer uns mit steinen jagt – das gilt uns nicht, / Und wer die messer zückt: wie ihre väter – / Wir sagen Nein – doch sie, sie sind verräter.«[134]

Widerstand) biegt die politische Konnotation in eine quasi-erotische um.

[134] Manuel Claussner: Gedichte, Amsterdam 2006, S. 44.

FAZ 4. 1. 2008

Capri Sonne mit Börsenambitionen

Bei der Wild-Gruppe, dem Hersteller des Kindergetränks Capri-Sonne sowie von Konzentraten und Aromen für die Lebensmittelindustrie, soll Rainer Grimm die geplante Öffnung in Richtung Kapitalmarkt maßgeblich mitgestalten. Grimm, zuletzt Finanzvorstand bei der Symrise AG, einem Hersteller von Geschmacks- und Duftstoffen, ist seit 1. Januar bei Wild in gleicher Funktion tätig, teilt das Unternehmen mit. Der 55 Jahre alte Grimm führte Symrise im Dezember 2006 mit an die Börse. Der Börsengang war mit einem Emissionserlös von fast 1,4 Milliarden Euro der größte in dem Jahr. Bei Wild wird das Geschäft in Europa und im Mittleren Osten so umgebaut, dass es im Jahr 2010 kapitalmarktfähig ist. Inhaber Hans-Peter Wild ist 66 Jahre alt, ein Nachfolger aus der Familie ist nicht in Sicht – und es soll die Finanzierung der Expansionspläne gesichert werden. Auch nach einem Börsengang dürfte Wild wesentliche Anteile am Unternehmen halten. Konzernchef Wild hatte im vergangenen Jahr nach einem Streit mit SAP-Großaktionär Dietmar Hopp SAP-Software durch Programme von Oracle ersetzt. Seither gilt Wild als „das Kuba der SAP". mir.

Manfred Herzer

»Pg. Gutjahr« – Der Exterminator in der Beethovenstraße

Im Mai 1933 avancierte »Pg. Gutjahr« oder »Studentenführer Herbert Gutjahr«[1] aus Berlin-Neukölln[2] zu einem regelrechten Medienstar nicht nur in der frisch gleichgeschalteten Presse und im Rundfunk des Nazireichs, sowie in der UFA-Wochenschau, sondern auch international. Als Spitzenfunktionär der Zwangsvereinigung der Studierenden an deutschen Hochschulen, Deutsche Studentenschaft, (Führer des Kreises X Berlin-Brandenburg), sowie als langjähriges Mitglied von Nazipartei und SA erhielt er den Auftrag, die judenfeindliche Bücherbeschlagnahme- und Verbrennungsaktion *Wider den undeutschen Geist* in Berlin praktisch zu organisieren.

Traurige Höhepunkte des Propagandaspektakels waren bekanntlich die Plünderung des Instituts für Sexualwissenschaft am Sonnabend, den 6. Mai und die Bücherverbrennung auf dem Opernplatz in der Nacht vom 10. auf den 11. Mai.

Nach dem Augenzeugenbericht im *Braunbuch über Reichstagsbrand und Hitler-Terror* geschah die Institutsplünderung in zwei Wellen. Am 6. Mai um halb zehn Uhr morgens marschierten etwa hundert Studenten der Deutschen Hochschule für Leibesübungen in hellen Hemden und dunklen Hosen uniformiert, mit Gesang, der von einer siebenköpfigen Blaskapelle begleitet wurde. Ein Fahnenträger[3] ging voran und ein mit Propagandaplakaten geschmücktes Lastauto parkte vor dem Institutseingang Beethovenstraße 3, um die erbeuteten Bücher hinwegzuschaffen. Auf den Fotos (vgl. FN 3) konnte Guthjahr bisher nicht identifizert werden, in mehreren Zeitungsartikeln wird aber erwähnt, dass er den »studentischen Stoßtrupp« anführte, der Hirschfelds Institut plünderte. Am Ende der ersten Plünderungsaktion hielt Guthjahr eine Rede an die Komilitonen, eine Aneinanderreihung der damals üblichen Nazipropagandaphrasen.

Treß vermutet, die zweite Plünderungsaktion am Nachmittag sei veranstaltet worden, weil »der morgendliche Stoßtrupp unter der Führung von Herbert Guthjahr unter starkem Zeitdruck stand. Am selben Tag fand schließlich auch der Staatsakt zur Übergabe des neuen Studentenrechts statt, bei dem Guthjahr, wohl gerade von der Zerstörung des Instituts für Sexualwissenschaft kommend, die Eröffnungsrede hielt.« (Treß 2008, S. 114) Das neue Studentenrecht bedeutete vor allem die Zwangsmitgliedschaft aller Studierenden in der korporativen Vereinigung Deutsche Studentenschaft, die schon seit 1927 von Nazi-Studenten dominiert war und in der Guthjahr seit dem Beginn seines Jurastudiums, Sommersemester 1930, eine beachtliche Funktionärskarriere durchlief. (Lösch 1999, S. 348 f.)

In der Nacht des 10. Mai 1933 wurde auf dem Platz westlich der Staatsoper die Bücherverbrennung als »Massenkundgebung« mit direkter Übertragung im Rundfunk inszeniert. Der Auftritt Guthjahrs bei diesem Spektakel wird von dem Berliner Nazi-Blatt *Der Angriff* in der Ausgabe vom nächsten Tag so beschrieben:

»Inzwischen ist es 23.30 Uhr geworden, als der Führer des Kreises 10 der deutschen Studentenschaft, Pg. Gutjahr, das Wort ergreift. Er führte u.a. folgendes aus: Die deutsche Studentenschaft habe gemeinsam mit dem NSDStB diese Aktion gegen den undeutschen Geist aufgenommen. Sie wende sich gegen diesen Geist, der sich aus falsch verstandener Freiheit in den letzten vierzehn Jahren überall dort breit gemacht habe, wo die Regierung die nationale Ordnung hätte bewahren müssen. Weil die marxistischen Regierungen der Nachkriegszeit dem Volke die echte Freiheit nicht geben konnten, hätten sie ihm die Freiheiten zugestanden, die ihren materiellen Lüsten entsprach. Sittlichkeit und Moral in Literatur und Theater seien nicht geschützt worden. So sei die einst stolze deutsche Nation vor der Welt erniedrigt und die deutsche Volkskraft gefährdet worden. Die deutsche Jugend hätte diese Gefahr vielleicht als erste erkannt, und da sie die Nation in Zukunft repräsentieren müsse, wolle sie ein Volk schaffen, auf das alle stolz sein könnten und vor dem die Welt Achtung habe. Wir seien jetzt in einer Revolution. Es sei keine Zeit für belehrende Ermahnungen, sondern wir brauchten ein Fanal, das jedem einzelnen

[1] In den meisten Presseberichten wird der Name falsch geschrieben, Gutjahr, mit nur einem h. *Guthjahr* ist gemäß seinen eigenen Schriftsätzen in seiner Personalakte, heute im Bundesarchiv Berlin (R 4901-7-17754), die korrekte Schreibweise. Weitere Akten zu Herbert Guthjahr befinden sich im Archiv der Berliner Humboldt-Universität und im Bundesarchiv-Militärarchiv, Freiburg.

[2] Genau genommen ist Guthjahr am 25.10.1911 in *Rixdorf* geboren. Rixdorf wurde erst drei Monate später, am 27.1.1912, in Neukölln umbenannt und am 27. 4. 1920 als 14. Verwaltungsbezirk in Großberlin eingemeindet (Grigat 1932, S. 213).

[3] Von der ersten Plünderung sind etwa ein Dutzend auf der Beethovenstraße aufgenommene Fotos überliefert. Auf den meisten ist die Fahne zu sehen. Da sie schlaff herunterhängt, konnte sie bisher nicht indentifiziert werden. Sicher ist nur, dass es keine Hakenkreuzfahne war.

zum Bewußtsein bringen müsse, daß der Brand all dieser Bücher, die für die Zukunft unseres Volkes schädlich seien, ein Symbol sei. Er solle dem deutschen Volk und seiner Jugend zeigen, daß für Schund kein Platz mehr sei im neuen Deutschland, das alles Undeutsche damit auch aus dem Herzen gebrannt werden müsse. Nach Beendigung dieser Rede traten mehrere Studenten vor den Scheiterhaufen und übergaben ihm die Werke namentlich erwähnter jüdischer und pazifistischer Asphalt-Literaten, so u.a. die Bücher von Tucholski, Magnus Hirschfeld, Remarque, Emil Ludwig Cohn, Alfred Kerr und einer Reihe anderer. Und so flogen ganze Wagenladungen übler Schmutz- und Schundschriften in die lodernde Flammenglut.« (Vgl. auch Herzer 2009)

Nach der dank Guthjahrs Einsatz so überaus erfolgreichen Aktion wider den undeutschen Geist wurde es wieder still um ihn. Inzwischen hatte es einen »Übertritt von der SA zur SS« gegeben (Grüttner 2004, S. 67), wobei nicht recht klar wird, was das bedeutet, denn er selbst spricht in seinem »Lebenslauf« (s.u.) davon, dass er »in die SS übernommen« worden sei. Lösch schreibt, er wurde »von der SA an die SS überwiesen« (Lösch 1999, S. 449). Im April 1935 bestand er das erste juristische Staatsexamen und seit dem Wintersemester 1935/36 war er an der Juristischen Fakultät als »Fakultätsassistent« beschäftigt und dem Professor Carl Schmitt, dem »Kronjuristen des Dritten Reichs« auf dessen Wunsch hin zugeteilt worden. Da Guthjahr inzwischen auch als so genannter V-Mann der SS-internen Überwachungsorganisation SD tätig war, lieferte er Spitzelberichte über Aktivitäten seines Vorgesetzten Pg. Schmitt, die für eine unter Nazi-Führungskräften damals typische Intrigen Verwendung fand; Schmitt behielt zwar seine Berliner Professur und seinen Titel »Preußischer Staatsrat«, verlor aber alle Ämter im NS-Staats- und Parteiapparat (Lösch 1999, S. 449).

Im Frühjahr 1939 bestand Guthjahr das zweite juristische Staatsexamen und erhielt eine Assessorenstelle im Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung. Doch schon im August, kurz vor Kriegsbeginn, wurde er zur Wehrmacht eingezogen und beteiligte sich dort an den Überfällen auf Polen und auf die Sowjetunion. Über seine Taten im Krieg konnte nichts ermittelt werden, gesichert ist nur, dass Guthjahr am 12.3.1944 in der Ukraine an den Folgen einer Kriegsverletzung gestorben ist.

Die folgende Transkription eines von Guthjahr selbst verfassten Lebenslaufs ist einem Fragebogen entnommen, mit dem Guthjahr am 20.12. 1939 beim »Rasse- und Siedlungshauptamt der SS« für sich und seine Verlobte eine Eheunbedenklichkeitsbescheinigung, was wohl eine Art Heiratserlaubnis war, beantragte. Seltsamerweise erteilte das Amt die Erlaubnis zur Heirat eines Fräulein Annemarie Koch erst am 1.10.1943. Fräulein Koch teilt am 14.7.1944 dem Amt mit, dass »die Erlaubnis zur Eheschließung […] mit dem Soldatentode meines Verlobten am 12.3.44 hinfällig geworden« sei. Die beiden hätten »kurz vor der Eheschließung« gestanden.

Lebenslauf: (Ausführlich und eigenhändig mit Tinte geschrieben.)

Am 25. Okt. 1911 wurde ich in Berlin-Neukölln als Sohn des Verwaltungsdirektors bei der Reichshauptstadt Berlin Max Guthjahr und seiner Ehefrau Emmy, geb. Görlitzer geboren. Nach dem Besuch des humanistischen Kaiser Wilhelms-Gymnasiums in Berlin studierte ich Rechts- und Staatswissenschaften und bestand im April 1935 das Referendarexamen vor dem Prüfungsausschuß des Kammergerichts mit dem Prädikat „ausgezeichnet". Das 2. Juristische Staatsexamen habe ich im Frühjahr 1939 abgelegt. Ich bin mehrere Jahre hindurch als Assistent der Juristischen Fakultät der Universität Berlin tätig gewesen. Während des allgemeinen Vorbereitungsdienstes für das Assessorexamen habe ich zugleich als Sachbearbeiter in der Wissenschaftlichen Abt. des N.S-Rechtswahrerbundes gearbeitet.

Der NSDAP gehöre ich seit Mai 1931 an. Gleichzeitig der SA beigetreten, wurde ich 1932 in die seinerzeit selbständigen Studentenbundesformationen überwiesen und von dort 1933 in die SS übernommen. Im Herbst 1935 wurde ich als Angehöriger des SD-Hauptamtes vereidigt. In den Jahren 1932 und 1933 war ich Studentenschaftsführer der Universität Berlin und Kreisleiter des Kreises Berlin-Brandenburg-Pommern der Deutschen Studentenschaft. Auch 1934 wurde ich nach Bekleidung verschiedener anderer Ämter innerhalb der studentischen Selbstverwaltung zum Leiter des Außenamtes der Deutschen Studentenschaft ernannt. Ich habe dieses Amt bis Januar 1936 bekleidet und in dieser Eigenschaft die D.St. auf verschiedenen Tagungen und Kongressen im Auslande vertreten.

Seit Mai 1939 bin ich als Assessor in der Auslandsabteilung des Reichserziehungsministeriums und im Deutschen Akademischen Austauschdienst tätig.

Nach Ableistung verschiedener Reserveübungen wurde ich Ende August 1939 als Unteroffizier eingezogen. Ich habe den Polenfeldzug mitgemacht und bin z.Zt. zu einem Offizieranwärterlehrgang nach Döberitz kommandiert.

[?]-Döberitz, d. 16. Dezember 1939

Herbert Guthjahr

SS-Obersturmf.

Literatur

Anonym (1933): Wie Hirschfelds Sexualwissenschaftliches Institut demoliert und vernichtet wurde, in: Braunbuch über Reichstagsbrand und Hitler-Terror. Basel.

Grigat, Willy (1932): Britz einst und jetzt. Vom Bauern- und Kossätendorf zur Fritz-Reuter-Stadt. Berlin-Britz.

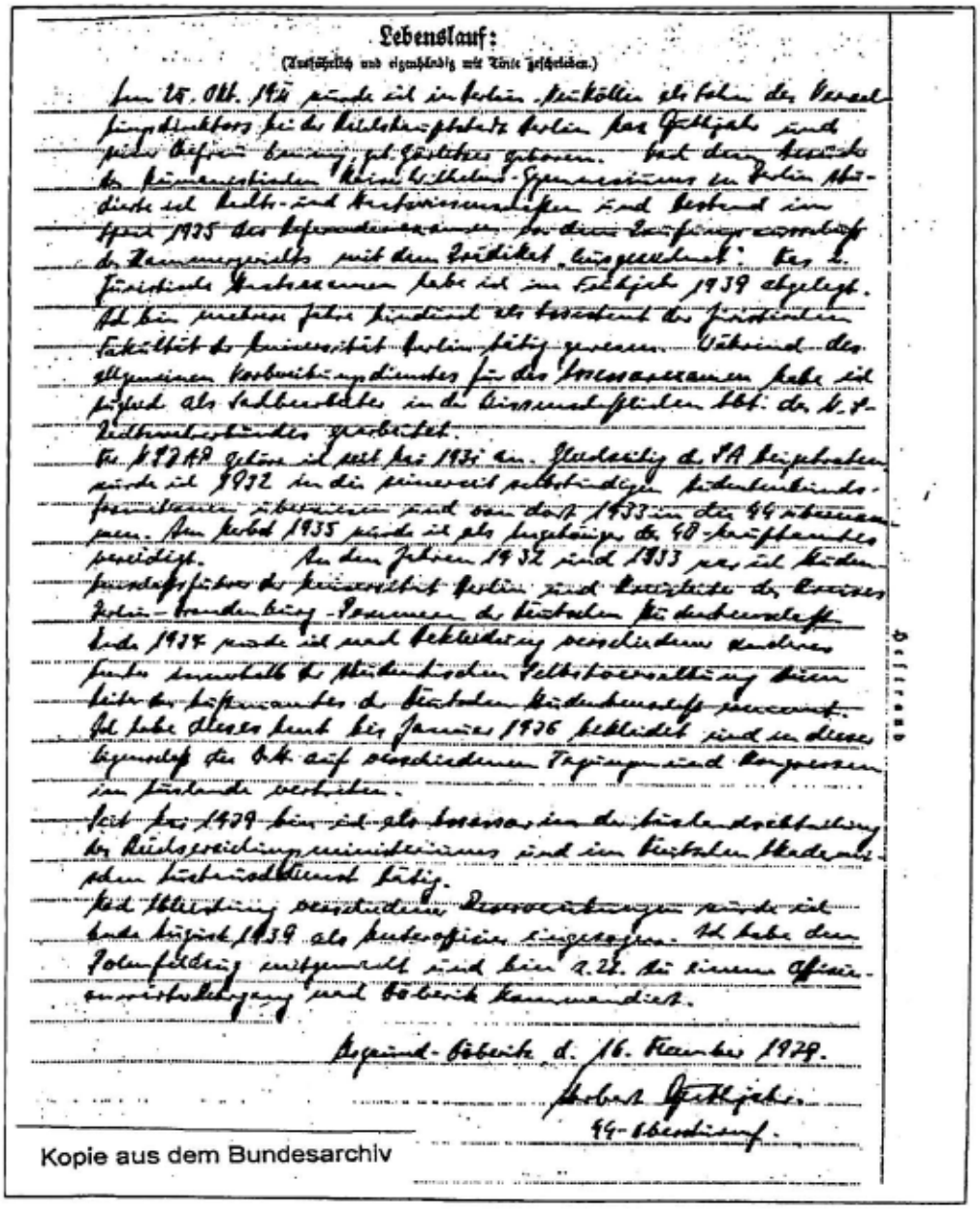
Grüttner, Michael (2004): Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik. Heidelberg.

Herzer, Manfred (2009): Plünderung und Raub des Instituts für Sexualwissenschaft, in: Zeitschrift für Sexualforschung, S. 151 ff.

Lösch, Anna-Maria von (1999): Der nackte Geist. Die Juristische Fakultät der Berliner Universität im Umbruch von 1933. Tübingen.

Treß, Werner (2008): Berlin, in: Julius H. Schoeps/Werner Treß (Hrsg.): Orte der Bücherverbrennungen in Deutschland 1933. Hildesheim u.a., S. 47 ff.

Akten, die Guthjahrs Karriere in der Nazi-Partei dokumentieren, habe ich im Bundesarchiv Berlin eingesehen, wo sie unter der Signatur R 4901 7 Buchstabe G 177754 aufbewahrt werden.



Lebenslauf:

(Ausführlich und eigenhändig mit Tinte geschrieben.)

Am 25. Okt. 1912 wurde ich in Berlin-Neukölln als Sohn des Verwaltungsdirektors bei der Hilfskrankenkasse Berlin Karl Guthjahr und seiner Ehefrau Anna geb. Gerlach geboren. Nach dem Besuche des humanistischen Kaiser Wilhelm-Gymnasiums in Berlin-Britz sei Ostern 1925 des Reifezeugnisses, das mit dem Zeugnis der Reife für Prima verbunden mit dem Vermerk „bestanden“ bei der Reifeprüfung Ostern 1929 abgelegt. Ich bin meinen ganzen Studium als Assistent der Juristischen Fakultät der Universität Berlin tätig gewesen. Während des allgemeinen Vorbereitungsdienstes für das Referendarexamen habe ich zugleich als Lehrbeauftragter in der Hitlerjugend Abt. der N.S.-Rechtswahrerbundes gearbeitet.

Im Januar 1933 trat ich mit der Gleichschaltung der NSA beigetreten wurde ich 1932 in die damals selbständige Hitlerjugend-Formation übernommen und von dort 1933 in die SA übernommen. Am Juli 1935 wurde ich als Angehöriger der SS-Sturmbann gepreßt. In den Jahren 1932 und 1933 war ich Hitlerjugendführer der Hitlerjugend Berlin und Leiter des Gaues Berlin-Brandenburg-Pommern der Hitlerjugend für Rechtsschutz. Ende 1934 wurde ich mit Bekleidung verschiedenen Aemtern innerhalb der Hitlerjugend Selbstverwaltung dann leiter der Hauptamtes der Hitlerjugend Rechtsschutz gewesen. Ich habe dieses Amt bis Januar 1936 bekleidet und in dieser Eigenschaft der Hitlerjugend auf verschiedenen Tagungen und Kongressen im Inlande vertreten.

Seit Juni 1939 bin ich als Assessor in der Hitlerjugendführung der Reichsjugendführung eingetreten und im Hitlerjugendführer Rechtsschutz tätig.

Bei Ausbruch des Krieges wurde ich zum Heeresdienst eingezogen. Ich habe den Polenfeldzug mitgemacht und bin z.Zt. bei einem Offizier-Ausbildungslager und Bataillon kommandiert.

Hegimont-Bataillon d. 16. Januar 1940.

Herbert Guthjahr.
SS-Obersturmführer.

Kopie aus dem Bundesarchiv

23

Manfred Herzer

Abgrundtiefe Depression 1952
Der Onkel Ambros Adelwarth
(Das Naturtheater von Oklahoma)

Lange Zeit gab es für mich in der schwulen Belletristik drei Lieblingstexte, die sich den ersten Platz auf meiner privaten Hitparade einträchtig teilten. Ich nenne sie deshalb nach dem Alphabet der Namen ihrer Autoren:

Querelle de Brest von Jean Genet in deutscher Übersetzung,
Jeden ereilt es von Hans Henny Jahnn,
Der Tod in Rom von Wolfgang Koeppen.

Wie es dazu kam, habe ich vergessen, aber vor kurzem wurde ich auf das dichterische Werk des Germanistikprofessors W. G. Sebald aufmerksam, und als ich in seinem Erzählungsband *Die Ausgewanderten* die Geschichte vom schwulen Ambros Adelwarth[1] las, fühlte ich mich überwältigt von der Poesie dieses Textes, der auf eine mir bis dahin unbekannte Art in einem düsteren und zugleich heiteren Ton vom Leben eines schwulen Bayern erzählt, den in Amerika in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts sein Glück und seinen Untergang ereilt.

Tante Fini, die schon 1927 nach Amerika ausgewandert war und die der Ich-Erzähler 1981 in Lakehurst im Staat New York besucht, um sie zu ihren Erinnerungen an den Großonkel Ambros zu befragen, erzählt ihm von ihren Besuchen bei ihrem Onkel in dessen letzten Lebensjahren unter anderm das Folgende: »Mir kam es oft vor, als rechne der Onkel Adelwarth jederzeit mit dem Eintreffen eines fremden Gasts. Es ist aber nie jemand gekommen, woher denn auch, sagte die Tante Fini. Darum bin ich mindestens zweimal in der Woche nach Mamaroneck hinaus. Ich bin meistens bei meinen Besuchen in dem blauen Sessel gesessen, und der Onkel saß immer etwas schräg an seinem Sekretär, als beabsichtige er, die eine oder andere Schreibarbeit noch zu erledigen. Und von seinem Platz aus erzählte er – viele absonderliche Geschichten, von denen ich fast alle vergessen habe. Manches Mal dünkten mich seine Erlebnisberichte, beispielsweise von Enthauptungen, deren Zeuge er in Japan geworden war, dermaßen unwahrscheinlich, daß ich glaubte, er leide an dem Korsakowschen Syndrom, bei dem, wie du vielleicht weißt, sagte die Tante Fini, der Erinnerungsverlust durch phantastische Erfindungen ausgeglichen wird. Jedenfalls ist der Adelwarth-Onkel, je mehr er erzählte, desto trostloser geworden. In der Nachweihnachtszeit des zweiundfünfziger Jahrs verfiel er dann in eine so abgrundtiefe Depression, daß er, trotz offenbar größtem Bedürfnis, weitererzählen zu können, nichts mehr herausbrachte, keinen Satz, kein Wort, kaum einen Laut. Ein wenig seitwärts gewandt, saß er an seinem Schreibbureau, die eine Hand auf der Schreibunterlage, die andere im Schoß liegend, und hielt den Blick vor sich hin auf den Boden gesenkt.«

Einige Tage später hatte sich Onkel Ambros selbst in die Nervenklinik »Samaria« in Ithaca, New York eingewiesen, wo er von dem leitenden Arzt, Professor Fahnstock, einer Elektroschocktherapie unterzogen wurde, die seinerzeit als »eine psychiatrische Wunderwaffe« galt.

Der Ich-Erzähler und Großneffe reiste 1984, den Spuren seines Großonkels folgend, nach Ithaca und traf dort Dr. Abramsky, einen noch lebenden einstigen Assistenten Fahnstocks, der sich gut an den Patienten Adelwarth erinnerte. Zu des Großonkels vermutetem Motiv, sich freiwillig und mit einer bis dahin nicht vorgekommenen Fügsamkeit der Schocktherapie zu unterziehen, sagte der Assistent, dass »diese Fügsamkeit in Wahrheit, wie ich damals bereits zu ahnen begann, auf nichts anderes zurückzuführen war als auf die Sehnsucht Ihres Großonkels nach einer möglichst gründlichen und unwiderruflichen Auslöschung seines Denk- und Erinnerungsvermögens«.

Bis zum Schluss bleibt das Motiv für den möglichst gründlichen und unwiderruflichen Auslöschungswunsch rätselhaft. Dem Ich-Erzähler gelingt es zwar, eine anscheinend lückenlose Lebensgeschichte des Großonkels zu rekonstruieren und am Ende gibt er sogar das transkribierte Tagebuch einer Reise wieder, die der Großonkel im Jahr 1913 mit seinem damaligen Freund und Schützling Cosmo Solomon von Venedig nach Jerusalem unternommen hatte. Aber eine Erklärung für den Absturz in die Depression in seinem sechsundsechzigsten Jahr findet sich nirgends.

Der einstige Assistent des Elektroschockpsychiaters erinnert sich an Unstimmigkeiten in der Diagnose, die zu Beginn der Behandlung gestellt

[1] W. G. Sebald: Die Ausgewanderten. Vier lange Erzählungen. 12. Auflage. Frankfurt am Main, Februar 2008, S. 95 ff.

wurde: »Fahnstocks Diagnose lautete auf schwere Melancholie im Senium, verbunden mit stuporöser Katatonie, doch stand hierzu im Widerspruch die Tatsache, daß Ambros keinerlei Anzeichen der gemeinhin mit diesem Zustand einhergehenden körperlichen Verwahrlosung zeigte. Ganz im Gegenteil legte er den denkbar größten Wert auf seine äußere Erscheinung. Nie habe ich ihn anders als im dreiteiligen Anzug und mit tadellos gebundener Schleife gesehen. Nichtsdestoweniger erweckte er, selbst wenn er nur am Fenster stand und hinausblickte, stets den Eindruck, als sei er von einem heillosen Leid erfüllt.«

Ein Zusammenhang mit seiner Homosexualität ist zunächst nicht zu erkennen, da hierzu nur Onkel Kasimirs Mitteilung vorliegt; der Ich-Erzähler besuchte ihn in der gleichen »sogenannten retirement community« Lakehorst, in der Tante Fini wohnte, um auch ihn nach seinen Erinnerungen an Onkel Ambros zu befragen: »Er ist natürlich, wie jeder leicht sehen konnte, von der anderen Partei gewesen, sagte der Onkel Kasimir, auch wenn die Verwandtschaft das immer ignoriert beziehungsweise verbrämt oder zum Teil vielleicht wirklich nicht begriffen hat.« Dann erwähnte Onkel Kasimir noch das tragische Verhältnis, das zwischen Ambros und dem jüngeren Sohn einer der reichsten jüdischen Bankiersfamilien von New York bestanden haben soll: »Vor der Ambros Butler geworden ist bei den Solomons, war er Kammerdiener und Reisebegleiter des um ein paar Jahre jüngeren Solomon-Sohns, der Cosmo geheißen hat und in der gehobenen New Yorker Gesellschaft bekannt gewesen ist für seine andauernden Eskapaden […] Aber dergleichen Geschichten kenne ich nur vom Hörensagen. Die Fini, die zuletzt für den Ambros zu einer Art Vertrauten geworden ist, hat gelegentlich auch etwas gemunkelt von einem tragischen Verhältnis, das zwischen dem Ambros und dem Solomon-Sohn bestanden haben soll. Und soviel ich weiß, ist der junge Solomon Mitte der zwanziger Jahre tatsächlich an irgendeiner Geisteskrankheit zugrunde gegangen.«

Die Jahre, die Ambros mit dem jungen Solomon verbrachte – ungefähr von 1910 bis zu seinem geistig umnachteten Tod 1925 – scheinen die schönsten Jahre seines Lebens gewesen zu sein, obwohl Zweifel und Unklarheiten in dieser Frage bleiben. Beispielsweise berichtet Tante Fini einmal von dem zwiespältigen Eindruck, den sie bei Ambros' Erzählungen empfing. Zuerst bemerkt sie den seltsamen Widerspruch, dass Ambros zwar »ein untrügliches Gedächtnis besaß, aber kaum mehr eine mit diesem Gedächtnis ihn verbindende Erinnerungsfähigkeit«. Ich kann mir das nur schwer vorstellen: jemand soll ein gutes Gedächtnis haben aber zugleich eine schlechte Erinnerungsfähigkeit. Wie dem auch sei, Tante Fini zieht aus ihrer Beobachtung folgenden seltsamen Schluss: »Das Erzählen ist darum für ihn eine Qual sowohl als ein Versuch der Selbstbefreiung gewesen, eine Art von Errettung und zugleich ein unbarmherziges Sichzugrunde-Richten.« Ich verstehe diesen Gedanken der Tante Fini als einen Versuch, sich das Unbegreifliche, die abrupte Verwandlung Ambros' von einem überschwenglichen Erzähler der eigenen Lebensgeschichte in einen abgrundtief depressiven Schweigenden begreifbar zu machen. Das Misslingen dieses Versuchs und damit die bleibende Rätselhaftigkeit der seelischen Katastrophe in Ambros' letzten Lebensjahren scheint mir eine der Pointen in dieser großartigen Dichtung zu sein. Oder sollte der Schmerz über den Tod des Geliebten mit 25-jähriger Verzögerung zum Ausbruch der psychischen Erkrankung geführt haben? Ein untrügliches Gedächtnis, das nicht mit einer Erinnerungsfähigkeit verbunden ist, könnte vielleicht auch so verstanden werden, dass jemand sich mit staunenswerter Genauigkeit zwar an Daten, Fakten und Ereignisse aus seinem Leben erinnert, aber das für ihn dabei Wichtige, die mehr oder weniger starken Empfindungen und Gefühle vergessen oder wegen damit verbundenen zu großen Schmerzen verdrängt hat. Mit dem Titel eines populären psychoanalytischen Buches über das Unvermögen der BRD-Bevölkerung, sich erinnernd mit ihrer NS-Vergangenheit auseinanderzusetzen, könnte man beim Großonkel Ambros von einer *Unfähigkeit zu trauern* sprechen. Dazu würde Tante Finis Bemerkung passen, des Onkels Erzählen kam ihr vor wie ein Versuch der Selbstbefreiung, eine Art von Errettung, die aber leider ein unbarmherziges Sichzugrunde-Richten gewesen ist. Das Tagebuch der Reise nach Jerusalem, dessen Transkription die Erzählung abschließt, könnte man ebenfalls in diesem Sinne verstehen: es besteht nur aus einer Aneinanderreihung von Fakten und Ereignissen während der Reise, nie ist von den Gefühlen des Tagebuchschreibers die Rede, von seiner großen Liebe zu Cosmo und seiner Sorge um den Geliebten und dessen andauernden Eskapaden.

Ungefähr in den Jahren 1911/13 hat Ambrose, der inzwischen seinem Vornamen ein amerikanisierendes e angehängt hatte, den Solomon-Sohn auf seinen ausgedehnten Europareisen begleitet. Zuerst in Evian am Genfer See und in Monte Carlo, dann in dem neu eröffneten Casino von Deauville gewann Cosmo »beträchtliche Sum-

men« beim Roulettspiel. »Ich weiß natürlich nicht, was da in Wahrheit vor sich gegangen ist, sagte die Tante Fini, aber fest steht, daß die beiden in Evian und Monte Carlo Gewinne erzielt haben in einer Höhe, daß der Cosmo dem französischen Industriellen Deutsch de la Meurthe einen Aeroplan abkaufen konnten, in dem er im August in Deauville an der *Quinzaine d'Aviation de la Baie de Seine* teilgenommen und bei weitem die waghalsigsten Schleifen geflogen hat. Auch im Sommer 1912 und 1913 war Cosmo mit dem Ambros in Deauville und hat dort die Phantasie der eleganten Welt bald sehr stark in Anspruch genommen, wozu nicht nur sein staunenswertes Glück im Roulette und seine akrobatische Kühnheit auf dem Polofeld beitrugen, sondern in erster Linie gewiß die Tatsache, daß er sämtliche Einladungen zu Thees, Diners und dergleichen ausschlug und nie mit jemand anderem als mit dem Ambros, den er stets wie einen Gleichgestellten behandelte, ausging oder speiste.«

Mitte September 1991, »in einer Zeit entsetzlicher Dürre«, ist der Ich-Erzähler auf den Spuren von Cosmo und Ambrose nach Deauville gereist. »Ich weiß nicht, ob ich mir, entgegen jeder vernünftigen Annahme, etwas Besonderes von Deauville erwartet habe – einen Rest von Vergangenheit, grüne Alleen, Strandpromenaden oder gar ein mondänes oder demimondänes Publikum; was immer meine Vorstellungen gewesen sein mögen, es zeigte sich sogleich, daß dieses einst legendäre Seebad, genau wie jeder andere Ort, den man heute, ganz gleich, in welchem Land oder Weltteil, besucht, hoffnungslos heruntergekommen war und ruiniert vom Autoverkehr, vom Boutiquenkommerz und der auf jede Weise und immer weiter um sich greifenden Zerstörungssucht.« An dieser Stelle und glücklicherweise nur hier zeigt sich ein etwas verstaubter Hang des Großneffen zu konservativer Kulturkritik, die immerhin nicht weiter vertieft wird. Stattdessen gibt es eine Beschreibung des Casinos von Deauville im Jahr 1991, die meiner Neigung zu sentimentaler Romatik leider sehr stark entgegenkam; es ist meine Lieblingsstelle in der Erzählung; ich finde sie fast unerträglich schön:

»Als ich das Casino von Deauville das erstemal betrat, lag der alte Spielsaal verdämmernd im letzten Abendglanz. Man hatte für ein Hochzeitsbankett oder eine Jubiläumsfeier Tische für gut hundert Gäste gedeckt. Die Strahlen der untergehenden Sonne brachen sich in den Gläsern und blinkten an dem silbernen Schlagzeug der Band, die auf dem Podium soeben anfing, für ihren bevorstehenden Auftritt zu proben. Die Instrumentalisten waren vier schon etwas gealterte Jünglinge mit lockigem Haar. Sie spielten Songs aus den sechziger Jahren, die ich in der Union Bar in Manchester ich weiß nicht wie oft gehört hatte. It is the evening of the day. Hingebungsvoll hauchte die Vokalistin, ein blondes Mädchen mit noch sehr kindlicher Stimme, hinein in das Mikrofon, das sie mit beiden Händen ganz dicht an ihre Lippen hielt. Sie sang in englischer Sprache, aber mit deutlichem französischen Akzent. It is the evening of the day, I sit and watch the children play. Manchmal, wenn sie die Worte nicht richtig erinnern konnte, ging ihr Gesang in ein wundervolles Summen über. Ich setzte mich auf einen der weißen Schleiflacksessel. Die Musik erfüllte den ganzen Raum. Rosarote Quellwolken bis unter den goldumrankten Plafond. Procul Harum. *A whiter shade of pale*. Die reine Rührseligkeit.«

Dann erzählt er noch, was er in den folgenden Nächten in seinem Hotelzimmer beim Rauschen des Meeres geträumt hatte. Cosmo und Ambrose kamen darin vor, Cosmos Kunstflugeskapaden und eine österreichische Gräfin Dembowski, *femme au passé obscur*.

Die Erzählung ist auch wie eine Detektivgeschichte konstruiert, was den Genuß beim Lesen steigert: Der Ich-Erzähler als Miss Marple, inspiziert die diversen Tatorte, verhört die Zeugen und Verdächtigen, sammelt Indizien und verfolgt auch noch die unscheinbarste Spur. Die vielen, in den Text eingestreuten oft flauen und unscharfen Fotos verstärken den Eindruck, man lese den Abschlussbericht über einen ungelösten Kriminalfall. Manchmal sieht es so aus, als ob Ambros Adelwarth das Opfer des Verbrechens ist, das die männliche Hobbydetektivin aufklären will, manchmal scheinen alle Ausgewanderten Verbrechensopfer zu sein, ohne Täter. Am Schluss gibt es statt einer Lösung des undurchsichtigen Falls die lange Transkription des Reisetagebuchs nach Jerusalem. Es ist ein bisschen wie das Naturtheater von Oklahoma, wo alles gut wird und alle Versöhnung finden werden in dem letzten unvollendeten Kapitel von Kafkas *Amerika*.

Manfred Herzer

What the Butler Saw (und was sie sich dabei dachte). 100 Jahre Female Trouble

MATCH (*to* DR PRENTICE). Have you anything to say, sir?
PRENTICE. Yes. What this young woman claims is a tissue of lies.
SERGEANT MATCH *scratches his head.*
MATCH (*pause*). This is a boy, sir. Not a girl. If you're baffled by the difference it might be as well to approach both with caution. (*To* GERALDINE.) Let's hear what you've got to say for yourself.
GERALDINE. I came here for a job. On some pretext the doctor got me to remove my clothes. Afterwards he behaved in a strange manner.
(Joe Orton: *What the Butler Saw*. London 1969, S. 52)

Was will das Weib? (Sigmund Freud nach Jones 1962, S. 493)

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, den Geschlechter-Begriff zu kritisieren, den Judith Butler in ihrem seinerzeit viel beachteten Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* entfaltete. Der Vergleich mit dem Geschlechter-Begriff Magnus Hirschfelds, der erstmals 1896 in seiner Schrift *Sappho und Sokrates* entwickelt wird, macht deutlich, dass Butler weit hinter das von Hirschfeld erreichte Reflexionsniveau zurückfällt, was vermutlich mit Butlers linguistisch geturntem Idealismus zusammenhängt, den sie mit einer nietzscheanischen Moralkritik verquickt, um »Zwangsheterosexualität« und die Vorstellung von »vordiskursiven Körpern« mithilfe eines linksliberalen Politikkonzepts zu bekämpfen. Schließlich wird eine Neuinterpretation der Hirschfeldschen Lehre von den sexuellen Zwischenstufen aus der Sicht des Historischen Materialismus skizziert.

* * *

Vor fast zwanzig Jahren, 1990, erschien erstmals *Gender Trouble*, das Buch der US-amerikanischen Professorin für Rhetorik und Vergleichende Literaturwissenschaften Judith Butler. Im Vorwort zur 1999er Neuausgabe nennt sie ihr Werk treffend »one of the founding texts of queer theory« (Butler 2007, S. VII). Schon ein Jahr nach dem Original konnte man *Das Unbehagen der Geschlechter*, die deutsche Version von *Gender Trouble*, als Taschenbuch kaufen.

1. Foucaults Queer Genealogie

Die erwähnte Queer Theory könnte man als eine Korrekturbewegung innerhalb der zuvor aufgekommenen Gender Studies ansehen, da eine auffällige Eigentümlichkeit derselben in einer Art Ausklammerung der Sexualität aus der Erforschung der Geschlechtsidentität – eine mögliche Übersetzung von »gender« – bestand. Reiche (2004, S. 115) beschreibt diese, der Queer Theory vorausgehende Bewegung als einen »Siegeszug«: »*Gender* ist ein selten schönes Beispiel dafür, wie ein Begriff aus einer hochspezialisierten Wissenschaftssprache, in diesem Fall dem Schnittpunkt von Endokrinologie, Genetik und Psychoanalyse, heraustritt, einen Siegeszug durch die Geistes- und Sozialwissenschaften antritt und dort zu einer Hauptmetapher für Wissenschaftspolitik (*gender studies*) und politische Bewegungen (*gender movements*) wird. Wo von *gender* gesprochen wird, wird das *sex* verdrängt – Verdrängung hier zunächst physikalisch und semantisch und gar nicht psychoanalytisch verstanden.« Die Aufhebung dieses Verdrängungsprozesses scheint nun in der Queer Theory angestrebt (vgl. Hark 1998); und Butlers Buch habe ich als einen nietzscheanisch-foucaultistischen Syntheseversuch von gender & sex gelesen, der sich selbst als »subversiv« und »politisch« versteht. Natürlich kommt es dabei zu interessanten Verwicklungen und Konfusionen, die sich auch dann nicht auflösen, wenn Foucaults Ideen zur Macht der Diskurse und zum Machtdispositiv Sexualität am Ende einer behutsamen Kritik unterzogen werden.

Zunächst rekapituliert Butler in mehreren Anläufen Foucaults, im ersten Band seiner *Sexualität und Wahrheit* entwickelte Vorstellung von der Vergeblichkeit sexueller Emanzipation. Für Foucault führt jeder Befreiungsversuch immer nur zu einer Ausweitung der »Macht«, weil er von dieser Macht als einer Art automatischem Subjekt selbst produziert wurde; so beispielsweise im Kapitel »Das Verbot, die Psychoanalyse und die Produktion der heterosexuellen Matrix«:

»An dieser Stelle scheint es angebracht, zu Foucault zurückzukehren, der behauptet, daß Sexualität und Macht stets deckungsgleich sind, und so implizit das Postulat einer subversiven oder

emanzipatorischen, vom Gesetz befreiten Sexualität zurückweist […] Dieser normativen Struktur gemäß erfordert die Subversion, Destabilisierung oder Verschiebung eine Sexualität, der es irgendwie gelingt, den hegemonialen sexuellen Verboten zu entgehen. Foucault dagegen betrachtet diese Verbote als ständig und ungewollt produktiv, was gerade bedeutet, daß das ›Subjekt‹ das in und durch diese Verbote begründet und hergestellt werden soll, keinen Zugang zu einer Sexualität hat, die irgendwie ›außerhalb‹, ›vor‹ oder ›nach‹ der Macht selbst liegt.« (Butler 1991, S. 55)

Ständig und ungewollt produktiv (»invariably and inadvertently productive«, Butler 2007, S. 40) ist demnach »die Macht«, die man sich wohl als ein mittels der »Diskurse« alles kontrollierendes und beherrschendes Super-Subjekt vorzustellen hat, vor allem auf zweierlei Art: (1) die lebendigen Menschen werden von Anfang an von der Macht in Subjekte, in Unterworfene, verwandelt und dem Gesetz (was ein weiterer Name der Macht ist; ein anderer ist: »Kultur«) unterstellt. Diese Unterwerfung ist aber so total und unentrinnbar, dass sie (2) auch noch alle möglichen Rebellionen, Subversionen, Widerstände und dergl., die die Subjekte autonom zu veranstalten wähnen, ebenfalls umfasst, so dass alles Aufbegehren und alle Emanzipationskämpfe statt zur Befreiung nur zu einer immer ausweglöseren Verstrickung ins Regelwerk der Macht führen. Butler ermittelt zum Zweck ihrer subversiven Analyse der Produktion der binären Geschlechtsidentität zwei Gestalten dieser allmächtigen Macht: Phallogozentrismus und Zwangsheterosexualität (phallogocentrism & compulsory heterosexuality). Sie übernimmt diesen sozusagen konterrevolutionären und fatalistischen Macht-Begriff via Foucault von Nietzsche und damit noch einen anderen Ausdruck, den sie für ihre Untersuchung der Geschlechterbinarität fruchtbar machen will: Genealogie. Dieses Konzept, das Nietzsche seinerzeit zur Überbietung des damals im deutschen Kaiserreich vorherrschenden Historismus erfand und das die folgenden Nietzscheaner als kapitalismusapologetische Alternative zum Historischen Materialismus einsetzten, geht von einer Doktrin aus, nach der die Geschichte die ewige Wiederkehr des Gleichen sein soll, weshalb eine genealogische Untersuchung historischer Phänomene sich auch nur mit einer Art impressionistischer Beschreibung der unendlichen Vielfalt der Machtmanifestationen in der Zeit begnügt. Wie aber kann man unter solchen ideologischen Prämissen hoffen, zur Verwirklichung eines »Emanzipationsideals« (Butler 1991, S. 142) beizutragen und die Macht subversiv angreifen zu können? Die Stichworte hierzu lauten: stören, enthüllen, dezentrieren, lachen: »Wie kann man am besten die Geschlechter-Kategorien *stören*, die die Geschlechter-Hierarchie und die Zwangsheterosexualität stützen? […] So ernst die Medizinalisierung des weiblichen Körpers ist – dieser Begriff ist zugleich lachhaft, und für den Feminismus ist es unbedingt notwendig, über ernste Kategorien zu *lachen*[1…] Die grundlegenden Kategorien des Geschlechts, der Geschlechtsidentität und des Begehrens als Effekt einer spezifischen Machtformation zu *enthüllen*, erfordert eine Form der kritischen Untersuchung, die Foucault in Anschluß an Nietzsche als ›Genealogie‹ bezeichnet hat […] Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist, sich auf solche definierenden Institutionen: den Phallogozentrismus und die Zwangsheterosexualität zu zentrieren – und sie zu *dezentrieren*.« (Butler 1991, S. 8 f.; Hervorh. von MH) Später, in ihrem 1999er Vorwort, formuliert sie ihr Ziel noch bescheidener: »The aim of the text [*Gender Trouble*] was to open up the field of possibility for gender without dictating which kinds of possibilities ought to be realized.« (Butler 2007, S. VIII)

Zweifellos hat sie ihr Ziel, zu »enthüllen«, dass das Geschlechtsleben bunter und vielfältiger ist, als wir uns das in unseren künsten Träumen vorzustellen wagen, erreicht. Sie will aber doch noch etwas mehr: »The text also sought to undermine any and all efforts to wield a discourse of truth to deligimate minority gendered and sexual practices.« (Butler 2007, S. VIII) Ihr politisches Programm (J.E. Bauer würde hier vermutlich sagen: ihr Messianismus) sieht demnach vor, für ein bisschen mehr Freundlichkeit und Nettigkeit gegenüber den meisten sexuellen Minderheiten in die Welt zu sorgen und die Macht der Hauptwidersacher in dieser Angelegenheit, Phallogozentrismus und Zwangsheterosexualität, subversiv zu unterminieren.

Butler wiederholt ermüdend oft Foucaults Auffassung, dass emanzipatorische Sexualpolitik deshalb illusorisch sei, weil sie von der Macht produziert wurde, um diese nur immer weiter zu festigen. (Butler 1991, S. 146 u. ö.) Sie glaubt aber, in einem abgelegeneren Text des Meisters, in seinem Vorwort zu *Herculin Barbin, dite Alexina B.* von 1978 »ein unausgesprochenes Emanzipationsideal« enthüllen zu können (Butler 1991, S. 142). Butlers Beweisführung ist nur

[1]Butler empfiehlt den FeministInnen, ins Kino zu gehen und sich die zweifellos grandiose Komödie *Female Trouble* mit dem unvergesslichen Transvestiten Divine in der Hauptrolle anzusehen. (Butler 1991, S. 8)

wenig überzeugend, ebenso wenig wie die Kritik, die sie an dem unausgesprochenen Ideal übt: Sie hat den Eindruck, als würde Foucault in der von ihm herausgegebenen und kommentierten Autobiografie des irgendwie transsexuellen, damals, im 19. Jahrhundert, so genannten Hermaphroditen Herculine Barbin indirekt ein romantisches Emanzipationsideal propagieren: »Allem Anschein nach romantisiert Foucault Herculines Welt der Lüste als ›glücklichen Limbus[2] der Nicht-Identität‹, d.h. als eine Welt, die die Kategorien des Sexus und der Identität übersteigt [...] Anders formuliert: Foucault ruft hier die Trope[3] der vordiskursiven, libidinösen Mannigfaltigkeit auf, die im Grunde eine Sexualität ›vor dem Gesetz‹ voraussetzt, eine Sexualität, die nur darauf wartet, von den Fesseln des ›Sexus‹ befreit zu werden.« (Butler 1991, S. 143 & 146) Solche vordiskursiven Mannigfaltigkeiten – das ist eine Generalüberzeugung, die Butler aus Foucaults Schriften übernommen hat – darf es in der Ideenwelt der Diskurse und Mächte natürlich gar nicht geben. Daher kann sie dem Theoretiker nicht verzeihen, dass er auch nur andeutungsweise das Vorhandensein einer vordiskursiven Natur für denkbar hält. Die Annahme einer solchen vordiskursiven materiellen Natur wie etwa die Körper der Menschen ist für Butlers idealistischen Konstruktionismus ganz unakzeptabel, weshalb auch große Teile ihres Buches der Enthüllung von naturalistischen Annahmen bei AutorInnen wie Sigmund Freud, Jacques Lacan, Simone de Beauvoir, Claude Lévi-Strauss, Julia Kristeva und Monique Wittig gewidmet sind. Ihr Urteilsspruch in allen diesen Fällen lautet: Verdinglichung (reification), ein von Hegel entlehnter Ausdruck, den Butler aber mit einer moralisierenden (»politischen«) Nebenbedeutung versieht. Die zugrundeliegende Idee ist durchaus ehrenwert und beinahe ein bisschen kryptomarxistisch: die gesellschaftlichen Verhältnisse (die Neo-Nietzscheanerin spricht hier von Macht & Diskurs) werden von den Menschen im historischen Prozess hergestellt und verändert, erscheinen ihnen aber verdreht als unveränderbare, ewige Naturverhältnisse; Wirtschaftskrisen, Kriege und alle Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse erscheinen als Naturkatastrophen oder Naturereignisse, die sich ereignen wie Regen und Sonne, Seuchen und Erdbeben. Da Butler erkannt hat, dass auch die Geschlechteridentitäten (gender identities) und die damit zusammenhängende Herrschaft der Männer über die Frauen Ergebnisse historischer Kämpfe sind und keinerlei natürliche Ursachen haben, folglich auch in Kämpfen veränderbar sein sollten, sieht sie ihre Aufgabe als Kulturkritikerin darin, die als ewige Naturverhältnisse erscheinenden Geschlechterverhältnisse als historisch gewordene und irgendwie »diskursiv« veränderbare zu kennzeichnen. Dass sie sich damit in einem Widerspruch mit Foucaults Lehren verheddert, scheint sie nicht zu stören.

An dieser Stelle ist natürlich eine Abgrenzung vom Marxismus erforderlich, was Butler auf recht originelle Weise gelingt: Marx habe die Aufgabe gestellt, »die kontingenten Akte, die den Schein einer natürlichen Notwendigkeit hervorbringen, zu enthüllen«, was ihn immerhin in den Rang eines Vertreters der »Kulturkritik« erhebt (Butler 1991, S. 61). Friedrich Engels wird nicht ganz so cool behandelt; an seine »Spekulationen« wird die gute Absicht gelobt, »jenen reaktionären Theorien entgegenzutreten, welche die Unterordnung der Frau als natürlich oder universell hinstellen«. Engels sei aber beim Spekulieren von »Scheinvoraussetzungen« ausgegangen und habe »fragwürdige normative Ideale« vertreten, womit alles klar zu sein scheint. (Butler 1991, S. 65)

Simone de Beauvoirs nach sechzig Jahren ein wenig veraltet anmutendes Wort: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, sondern wird es«, meint wohl ungefähr diesen Sachverhalt, wird aber für Butler zum Anlass der Kritik, weil das Zur-Frau-Werden à la Beauvoir einen Frauenkörper voraussetzt, der gewissermaßen die Naturbasis abgibt, auf der die soziale Konstruktion Frau errichtet wird. Der Einwand, dass die Wahrnehmung und Bezeichnung eines Körpers als männlich oder weiblich immer schon sozial konstruiert ist, dass »die Plausibilität dieser binären Beziehung diskursiv hervorgebracht wird«, scheint so etwas zu sein wie der Kern der Butlerschen »Genealogie der Geschlechter-Ontologie (gender ontology)« (Butler 1991, S. 60). An der gleichen Stelle benennt sie als Subjekt dieses Vorgangs nicht etwa die lebendigen Menschen, es sind für die nietzscheanische Kulturkritikerin stattdessen »bestimmte kulturelle Konfigurationen der Geschlechtsidentität, [die] die Stelle des ›Wirklichen‹ eingenommen haben und durch diese ge-

[2] Ein Übersetzerinnen-Witz am Rande: Butler zitiert diese Stelle aus Foucaults Herculine-Kommentar mehrmals, und stets ist da von dem karibischen Männertanz Limbo die Rede. Frau Menke übersetzt abwechselnd »Limbus«, was keinen Sinn ergibt, und »Limbo«. Dass Foucault mit dieser Tanzmetapher seinem Idol Nietzsche huldigt, interessiert Butler nicht und Menke schon gar nicht.

[3] Der Gebrauch des seltenen Ausdrucks »Trope« ist wohl Butlers Beruf als Rhetorikprofessorin geschuldet. Die Aussage des Satzes bliebe gleich, würde die »Trope« weggelassen.

glückte Selbst-Naturalisierung ihre Hegemonie festigen und ausdehnen« (ebd.) Damit hat Butler – immer im Bemühen, versteckten Naturalismus & Verdinglichung zu enthüllen – noch die letzten Reste materialistischer Annahmen aus Beauvoirs These hinausgesäubert und die handelnden Menschen, die in ihrer gesellschaftlichen Praxis meiner Ansicht nach diese ›kulturellen Konfigurationen‹ produzieren, reproduzieren und schließlich dekonfigurieren, ebenfalls hinausgesäubert. Der ganze kritische Reinigungsprozess heißt dann: »Genealogie der Geschlechter-Ontologie« (ebd.) und wird ein wenig schematisch bei den Texten der oben genannten AutorInnen durchexerziert.

2. Lesbophobe Mütterlichkeit

An einem weiteren Beispiel, der Kritik einiger Texte der Psychoanalytikerin und Linguistin Julia Kristevas, möchte ich jetzt die Unzulänglichkeit des Butlerschen Genealogie-Schemas deutlich machen. Butler will herausgefunden haben, dass »das Semiotische« Kristevas »emanzipatorisches Ideal« ist, das manchmal verneint und manchmal bejaht werde (Butler 1991, S. 124). Tatsächlich entwickelt Kristeva den Begriff des Semiotischen, um die erste Phase des Spracherwerbs der Kleinkinder zu beschreiben, die nach dem Freud-Lacanschen Entwicklungsmodell in der präödipalen Phase der symbiotischen Beziehung des Kindes zur Mutter beginnt und mit dem »Spiegelstadium«[4] und der imaginierten Kastration im Ödipus (etwa im zweiten Lebensjahr) in das »Symbolische« übergeht. Das Symbolische steht für:

- Loslösung des kindlichen Körpers von der Mutter
- Selbstwahrnehmung als identisches Subjekt
- Lokalisieren des Lusterlebens in den Genitalien
- Unterwerfung unter die symbolische Ordnung, die die Zeichen als Signifikante und die Objekte als Signifikate bezeichnet und so die Sprache als Kommunikationsmedium ermöglicht.

(Kristeva 1978, S. 58 u.ö.)

Das Semiotische ist dem Symbolischen zeitlich vorgelagert und zugleich als seine notwendige Voraussetzung unauflöslich mit ihm als »rhythmischer Raum«, in dem Sinngebung stattfindet, verbunden. Diese Verbindung ins allgemeine Bewusstsein zu heben, unternehmen in Kristevas Sicht zuerst die avantgardistische Dichter Stéphane Mallarmé (1842-1898) und Lautréamont (Isidore Ducasse, 1846-1870) – bald darauf Sigmund Freud:

»Mit Freuds Entdeckung wurde der Schleier gelüftet, den das 19. Jahrhundert über die Sexualität gebreitet hatte; sie wurde zum Angelpunkt zwischen Sprache und Gesellschaft erklärt, zwischen Trieb und soziosymbolischer Ordnung; Freud ist es zu verdanken, daß die Praxis Lautréamonts und Mallarmés radikalisiert werden und die objektive und gesellschaftliche Bedeutung erlangen konnte, die ihr vorschwebte. Mit anderen Worten: Die poetische Erfahrung am Ausgang des letzten Jahrhunderts, an der Schwelle zu Freuds Entdeckung, bezeichnet einen Durchbruch, der sogleich wieder verschüttet, re-fetischisiert (Apollinaire), ja akademisiert wurde (Valéry). Erst seit und kraft Freud[s Entdeckung] hatte sie eine Zukunft (Joyce, Bataille); erst seit ihr und mit ihr läßt sich die Reichweite dieser Erfahrung ermessen.« (Kristeva 1978, S. 94)

Es geht Kristeva demnach um die Erkundung der sexuellen Ursprünge der Sprache, sowohl in der Phylogenese der menschlichen Gattung wie in der individuellen Ontogenese – und zusätzlich um die spezifische Konstellation von Produktivkräften und kapitalistischen Produktionsverhältnissen, die die Entdeckung dieses Zusammenhangs ermöglichte.

Eine weitere Umschreibung des Semiotischen:

»Mallarmé kennzeichnet diesen der Sprache inhärenten semiotischen Rhythmus, wenn er vom ›Geheimnis in den Buchstaben‹ spricht (Mystère dans les lettres): gleichgültig gegenüber der Sprache, rätselhaft und weiblich, ist dieser dem Schreiben zugrunde liegende Bereich rhythmisch, entfesselt und nicht auf seine intelligible, verbale Übersetzung reduzierbar; er ist musikalisch, geht den Urteilen voraus, und nur eine einzige Gewähr gibt es, die ihn zu mäßigen vermag – die Syntax.« (Kristeva 1978, S. 40 f.)

Kristeva erstrebt mit ihrer Unterscheidung des Symbolischen vom Semiotischen also keinen Beitrag zur Psycholinguistik des Kleinkindes oder zur Bewahrung des Semiotischen als »emanzipatorisches Ideal« im von Butler so genannten kulturellen Leben. Vielmehr geht es um die Untersuchung einer konkreten historischen Situation Frankreichs, in der die beiden Revolutionäre der poetischen Sprache, Mallarmé

[4] Ein nicht ganz unpassendes Zitat zum Spiegelstadium Lacans: »In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.« (Marx 1968a, S. 67)

und Lautréamont, ihre Avantgarde-Texte produzierten, gewissermaßen als Ersatz für die gescheiterte soziale Revolution:

»Man denke nur an die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, an die Unzufriedenheit der arbeitenden Klassen, der Bauern und Kleinbürger, die infolge der Kapitalakkumulation des bürgerlichen Staates verarmt waren und ihrem Unmut in einer Reihe von Revolten Ausdruck gaben – von 1848 bis hin zur Commune. Ihre ideologische Repräsentation fand diese Unzufriedenheit jedoch lediglich im mystischen Positivismus eines Comte oder Renan, allenfalls in den revolutionären soziologischen Theorien von Marx und den französischen Utopisten und Anarchisten. Der Kapitalismus gesteht dem Subjekt zwar Anspruch auf Revolte zu, wobei er sich auf jeden Fall das Recht ihrer Unterdrückung vorbehält, doch die ideologischen Systeme, die er ihm anbietet, beherrschen, vereinigen, konsolidieren die Revolte und drängen sie in den Spielraum des Subjekts oder des Staates zurück. Sind die objektiven Bedingungen dafür nicht erfüllt, daß sich dieser Spannungszustand in einer Revolution entlädt, so ist das Verwerfen auf die Symbolisierung in Avantgarde-Texten angewiesen wie im ausgehenden 19. Jahrhundert; die verdrängte Wahrheit des aufgesplitterten Subjekts wird dann in ihnen festgemacht.« (Kristeva 1978, S. 207)

Es klingt irgendwie allzu queer, wenn Butler behauptet, es gehe Kristeva um die Formulierung eines emanzipatorischen Ideals oder »politischen Programms«, demzufolge das Mütterlich-Semiotische das väterliche Gesetz des Symbolischen zu subvertieren und einen »anderen Kulturtypus« hervorzubringen hätte, was aber an inneren Widersprüchen und Wirrnissen in Kristevas Schriften zum Scheitern verurteilt sei (Butler 1991, S. 132, 136 u.ö.) Kristeva formuliert nirgends irgendwelche ausgedachten Programme zur Emanzipation von Frauen, Müttern, Kindern oder sonst jemanden; sie macht zwar aus ihrer Sympathie für die großen Praktiker und Theoretiker der Revolutionierung des kapitalistischen Ausbeutersystems, Marx, Lenin, Mao Tse-tung nie einen Hehl[5]; sie ist sich aber darüber im Klaren, dass sie mit ihrer Praxis als Psychoanalytikerin und Sprachwissenschaftlerin einen eher kümmerlichen Beitrag zur Aufhellung der Bedingungen leisten kann, die »Lusterleben und Revolution« ermöglichen (Kristeva 1978, S. 31)

Der Vorwurf, den Butler gegen Kristeva erhebt, zielt nicht darauf, dass sie nicht den gleichen Hausgöttern wie Butler (Nietzsche und Foucault) huldigt, sondern die Herren Hegel, Marx, Lenin, Mao und Freud verehrt; es geht vielmehr gegen Kristevas vermeintliche Homophobie oder genauer ihre Lesbophobie, die Butler in Kristevas Aufsatz *Maternité selon Giovanni Bellini* von 1975 entdeckt haben will. Butler behauptet, Kristeva bezeichne dort – allerdings »nicht explizit« – weibliche »Homosexualität als eine kulturell unintelligible Praxis und als zuinnerst psychotisch; andererseits ruft sie die Mutterschaft als zwanghafte Abwehr gegen das libidinöse Chaos auf.« (Butler 1991, S. 132) Und noch einmal gegen die »nicht explizit« lesbophobe Sprachwissenschaftlerin: »Indem Kristeva das Lesbische als ›Anderes‹ der Kultur und die lesbische Rede als psychotischen ›Wort-Taumel‹ kennzeichnet, konstruiert sie die lesbische Sexualität als wesenhaft unintelligibel.« (Ebd., S. 133) Ähnlich wie Kristeva nirgendwo ihre angeblichen Thesen von den notwendig psychotischen Lesben vertritt, weder im- noch explizit, erläutert auch Butler nie, in welcher Bedeutung sie eines ihrer Lieblingsbegriffspaare einsetzt: intelligibel/unintelligibel. Schaut man sich die Kontexte an, in denen eines der beiden erscheint, dann kann es eigentlich nur im Sinne von gut/böse gemeint sein mit der Nebenbedeutung, dass das »Gesetz des Vaters« mehr noch als die praktische Moral die väterliche Regelung von vernünftigem Denken und Sprechen bestimmt. Lesben sollen für Kristeva, wenigstens in ihrem Aufsatz über die Semiotik der Inzestfantasien in den Madonnenbildern des venezianischen Malers Bellini, zuinnerst psycho-

[5] Z.B. Kristeva 2007, S. 198: »Der Marxismus beharrt vor allem darauf, daß sich die Praxis an der äußerlichen, objektiven Wirklichkeit orientiert. Marx schreibt: ›Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis […] Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit.‹ Im selben Sinne stellt Lenin dem Hegelschen ›Schlusse des Handelns‹ die Vorherrschaft der logischen äußerlichen Wirklichkeit entgegen: ›[…] nicht in dem Sinne, daß die Figur der Logik ihr Anderssein in der Praxis hätte (=absoluter Idealismus), sondern daß vice versa die Praxis des Menschen sich dadurch, daß sie sich milliardenmale wiederholt, im Bewußtsein des Menschen als logische Figur einprägt. Diese Figuren haben gerade (und nur) kraft dieser milliardenmaligen Wiederholung die Festigkeit eines Vorurteils und axiomatischen Charakter.‹ Mao Tse-tung übernimmt in seiner Schrift *Über die Praxis* Lenins Kommentare zu Hegel und betont das Materialistische an der Praxis sei die persönliche und unmittelbare Erfahrung. Davon ausgehend, daß die Aktivität in der Produktion jede praktische Aktivität bestimmt, fügt er dem Register der Praxis den Klassenkampf, das politische Leben, die wissenschaftliche und ästhetische Tätigkeit hinzu.«

tisch und wesenhaft unintelligibel sein: »Kristeva zufolge führt die unmittelbare Besetzung des weiblichen homosexuellen Begehrens unmißverständlich zur Psychose.« (Ebd., S. 132) Butler belegt die These von den psychotischen Lesben mit drei Zitaten aus Kristevas Bellini-Aufsatz und scheitert dabei komplett.[6] Ihr Problem ist, dass Kristeva an keiner Stelle in den von Butler herangezogenen Texte praktizierte Erwachsenenhomosexualität thematisiert. An den von Butler inkriminierten Stellen geht es allein um Vorgänge im Unbewussten von Gebärenden, die Wiederbelebung von Inzestfantasien aus der eigenen frühen Kindheit während und unittelbar nach der Niederkunft – sowohl mit der eigenen Mutter als auch mit dem eigenen Vater. Dabei sind die gleichgeschlechtlichen Inzestfantasien dem Semiotischen, der prädipalen Entwicklungsstufe näher als die gegengeschlechtlichen mit dem Vater, die dem Sybolischen, dem Spracherwerb und der Ich-Identitätsbildung nahestehen. In diesen Gedanken Kristevas hineinzulesen, das damit »der Homosexualität« die Fähigkeit zu einem »nicht-psychotischen gesellschaftlichen Ausdruck« abgesprochen werde, kommt mir irgendwie unintelligibel vor: statt einer Textinterpretation eine Fälschung.

Für Butler ist offensichtlich das größte Ärgernis, dass Kristeva eine schwer zu bestreitende Tatsache überhaupt thematisiert: alle Menschen werden von einer Mutter geboren, leben mit ihren Müttern anfangs in einer symbioseartigen Beziehung und bewahren das Gedächtnis der Erlebnisse und Fantasien dieser Frühzeit in ihrem Unbewussten. Da Butler sich eine »vordiskursive« Naturbasis des menschlichen Lebens, die erwähnten schwer zu bestreitenden Tatsachen, nicht vorstellen mag, bleibt ihr nichts anderes übrig, als die MaterialistInnen, die dies dennoch tun, als Handlanger der Verdinglichung zu denunzieren, die »die Institution Mutterschaft als Zwangssystem für die Frauen« verschleiern und als unabänderlich rechtfertigen (Butler 1991, S. 140 f.) Eine Begründung für die Ansicht vom Systemzwang zur Mutterschaft hält Butler für überflüssig. In unseren fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften, die legalisierte Abtreibung und chemische Antikonzeptiva für die Gebärfähigen ohneweiteres verfügbar halten, dürfte eine solche Begründung auch einigermaßen kompliziert ausfallen.

3. Lesbischer Materialismus & Totalitarismusverdacht

Das Geschlecht eines Menschen steht für Butler nicht von Anfang an fest, sondern wird von einem Diskurs (der Erwachsenen?) über das Neugeborene erzeugt. Der Diskurs markiert die Geschlechtsidentitäten der Körper und verleiht ihnen zugleich die Eigenschaft des Menschlichen: »Ein Kind wird in dem Augenblick zum menschlichen Wesen, wenn die Frage: ›Ist es ein Junge oder ein Mädchen?‹ beantwortet ist.« (Butler 1991, S. 165 f.) In Übereinstimmung mit den Ansichten der französischen Schriftstellerin Monique Wittig (1935-2003) will sie damit de Beauvoirs quasi rollentheoretische These der gesellschaftlichen Produktion der Geschlechterrollen überbieten, denn gender ist viel mehr als Geschlechterrolle. Gender ist ein Effekt der nietzscheanischen Macht, deren Wahrheit in ihrer allumfassenden Produktion von Diskursen und Gegendiskursen besteht und eine vordiskursive Realität ausschließt, jedenfalls aus den Köpfen derer ausschließt, die an sie glauben: »Die Sprache gewinnt ihre Macht, das ›gesellschaftlich Reale‹ zu schaffen, durch die lokutionären Akte [=Sprechakte, die Realität bezeichnen] der sprechenden Subjekte.« (Butler 1991, S. 171)

Butler macht aus ihrer warmen Sympathie für die lesbischen Kampfschriften von Monique Wittig keinen Hehl, übt aber heftigste Kritik an einigen besonders schrägen Doktrinen Wittigs zur Macht des Wortes. Einiges davon, das Wittig dem Butlerschen Totalitalrismusverdacht aussetzt (Butler 1991, S. 175), sei hier kurz resümiert[7]: Die kom-

[6] Eine der Stellen, wo es um die Erinnerung der Gebärenden an die Inzestfantasien in der eigenen Kindheit geht und *nicht* um psychotische Lesben: »Die mütterlich-homosexuelle Seite: ein Taumel von Worten, der keinen Sinn, kein Sehen mehr birgt. Gefühl, Verschiebung, Rhythmen, Töne, Lichter und die phantasmierte Umarmung des Körpers der Mutter als Schutzschild vor dem Versinken … das verlorene Paradies der Frauen, doch gleichsam wie mit Händen zu greifen.« (Butler 1991, S. 130) Kristevas Originaltext: »Versant maternel-homosexuel: vertige des mots, plus de sens ni de vision, toucher, déplacements, rythmes, sons, lueurs et

[7] »For women, Marxism had two results. It prevented them from being aware that they are a class and therefore from constituting themselves as a class for a very long time, by leaving the relation ›women/men‹ outside of the social order, by turning it into a natural relation, doubtless for Marxists the only one, along with the relation of mothers and children, to be seen this way, and by hiding the class conflict between men and women behind a natural division of labor (*The German Ideology*) […] On the practical level, Lenin, the party, all the communist parties up to now […] have

munistischen Parteien und Bewegungen haben bisher verhindert, dass die Frauen sich als eine Klasse an und für sich wahrnehmen und organisieren. Wenn die Frauen dies jetzt endlich tun, dann können sie in einem revolutionären Klassenkampf gegen die Männer eine neue Ordnung ohne die Spaltung der Gesellschaft in herrschende Männer und unterdrückte Frauen errichten. Diese Revolution und neue Ordnung unterscheiden sich aber grundlegend von allen früheren von Männern gemachten, denn die Revolution der Feministinnen und Lesben findet nicht auf der Straße, sondern in der Sprache statt. Wittigs Poesien, ihre Romane und Theaterstücke, sollen dazu einen Beitrag leisten; es sieht so aus, als ob hier eine (vielleicht nur als Nonsense-Satire gemeinte) Missinterpretation von Kristevas *Die Revolution der poetischen Sprache* ausprobiert wird. Butler lehnt zwar die in Wittigs Schriften propagierte politische Strategie rundweg ab, weil sie sie für problematisch hält (zu einem »problematischen Humanismus« und einer »problematischen Metaphysik« zurückführend, S. 184). Andererseits freut sich Butler über ihre offensichtlich zutreffende Entdeckung, dass sich die selbsternannte Materialistin Wittig »als klassische Idealistin« erweist (S. 185), deren politische Ziele an liberalistischer Harmlosigkeit dem Subversions-Ideal Butlers ebenbürtig ist: »Ihr [Wittigs] Ziel ist, die Idee des natürlichen Körpers als Konstruktion zu entlarven und ein Ensemble von dekonstruktiven/rekonstruktiven Strategien zur Konfiguration der Körper anzubieten, die die Macht der Heterosexualität anfechten.« (Ebd.) Und eine solche Anfechtung ist auch Butlers erklärtes Ziel, das sie unter der Rubrik »gegen Zwangsheterosexualität« und »für Vervielfältigung der möglichen Geschlechtsidentitäten (many genders)« abhandelt. In der guten alten Zeit der 1970er Jahre war, wenigstens in der Westberliner Schwulenbewegung, dieses mehr oder weniger amüsante Vervielfältigungs-Spiel mit dem aus New York City importierten Namen *Genderfucking*[8] zeitweise recht beliebt. Das war damals die schwulenbewegte Antwort der Dennewitzstraße auf die traditionellen Tuntenbälle (Ball der Freunde) in »Walterchens Ballhaus« am Bülowbogen und die noch traditionsbetonteren Transvestitenrevuen im »Chez nous« in der Marburger Straße. Viele der damals Schwulenbewegten glaubten ähnlich wie Butler einige Jahrzehnte später, dass ihr transvestitisches Freizeitvergnügen subversiv sei, einige behaupteten sogar, Genderfucking sei ein fundamentaler Angriff auf die »bürgerliche Sexualmoral« (zur Kritik dieser Illusion vgl. Graf/Steglitz 1974)

4. Kapitalismus und Schizophrenie I. Many Sexes

Butler wie auch der Wittig-Kommentator J.E. Bauer zitieren eine Stelle bei Wittig, in der es auf den ersten Blick so aussieht, als würde sie wie aus einem somnambulen Dämmerzustand heraus die ihr gewiss unbekannte Lehre von den sexuellen Zwischenstufen Magnus Hirschfelds aufrufen:

»For us there are, it seems, not one or two sexes but many (cf. Guattari/Deleuze), as many sexes as there are individuals.«[9] (Wittig 1979, S.119)

Butler weist diese Vorstellung vom einzigartigen Geschlecht jedes Individuums strikt zurück, weil sie »mit logischer Notwendigkeit« glaubt, diese »schrankenlose Vervielfältigung« führe »zur Negierung des Geschlechts als solchem«: »Das Geschlecht eines Individuums wäre eine radikal einzigartige Eigenschaft, die nicht mehr als sinnvolle, deskriptive Verallgemeinerung fungieren könnte« (Butler 1991, S. 176). Butler begründet nicht, warum sie diesen Funktionsverlust fürchtet und welche sinnvollen Verallgemeinerungen ihr bei Wegfall des Geschlechts nicht mehr möglich sein würden.

Ich verdanke J.E.Bauer den Hinweis auf die Bedeutung des im obigen Zitat eingeklammerten »cf. Guattari/Deleuze«: Es handelt sich um eine Stelle aus dem Buch *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe* der beiden Autoren Gilles

are dividing the strength of the people [...] This real necessity for everyone to exist as an individual, as well as a member of a class, is perhaps the first condition for the accomplishment of a revolution, without which there can be no real fight or transformation [...] At this point, let us say that a new personal and subjective definition for all humankind can only be found beyond the categories of sex (woman and man) and the advent of individual subjects demands first destroying the categories of sex, ending the use of them, and rejecting all sciences which still use these categories as their fundamentals (practically all social sciences).« (Wittig 1992, S. 17 ff.)

[8] Genderfuck is a politics of identity stemming from the identity politics movements of the 1950s and 1960s, a guiding principle of which is the idea that the personal is political. The term dates at least to 1979, when an article by Christopher Lonc, entitled »Genderfuck and Its Delights«, appeared in the magazine *Gay Sunshine*. Lonc wrote: »I want to criticize and poke fun at the roles of women and of men too. I want to try and show how not-normal I can be. I want to ridicule and destroy the whole cosmology of restrictive sex roles and sexual identification.« (http://en.wikipedia.org/wiki/Genderfuck)

[9] Frau Menke übersetzt aus dem Amerikanischen: »Für uns gibt es nicht ein oder zwei, sondern viele Geschlechter, so viele Geschlechter wie Individuen.«

Deleuze und Félix Guattari (Paris 1972), sie findet sich in der deutschen Ausgabe im 3. Kapitel »Einführung in die Schizo-Analyse« auf der Seite 381 und hat nach meinem Verständnis einen völlig andern Sinn als den, den Wittig dort hineinlegt. Es geht darin um eine Charakterisierung des Unbewussten in einer Schicht, die ein wenig Kristevas präödipalem Semiotischem ähnelt. Für Deleuze und seinem Partner gibt es dort aber nicht soviele Geschlechter wie Individuen, sondern auch nur, wie im wirklichen Leben Männer & Frauen. Sie sollen »anthropomorphe Repräsentationen« sein, die die unbewusste »Wunschproduktion« vervielfältigt, »hunderttausend Mal«:

»[...] aus dem Unbewußten aufgestiegene Vorstellung! [...] überall eine mikroskopische Trans-Sexualität, die bewirkt, daß die Frau ebenso viele Männer umfaßt wie ein Mann, und der Mann ebenso viele Frauen, die alle in der Lage sind, miteinander in Verhältnisse der Wunschproduktion einzutreten, die die statistische Ordnung der Geschlechter umstürzt. Sich zu lieben heißt nicht, es nur einmal, oder selbst zweimal, sondern hunderttausendmal zu treiben. So sind die Wunschmaschinen, ist das unmenschliche Geschlecht also nicht ein, nicht zwei, sondern n... Geschlechter. Die Schizo-Analyse ist die wechselseitige Analyse dieser n... Geschlechter *in einem Subjekt* [!], jenseits der anthropomorphen Repräsentation, die die Gesellschaft ihm aufzwingt [...] Die schizo-analytische Formel der Wunschrevolution wird zu allem Anfang sein: Jedem seine Geschlechter!« (Deleuze/Guattari 1974, S. 381)

Wittig versucht also vergeblich, sich in ihrer Vision (Bauer 2006, S. 28 spricht von »utopia«) – jedem Individuum sein eigenes Geschlecht – bei Deleuze & Guattari, zwei Superstars der Literatenszene der 1970er Jahre[10], rückzuversichern. Das ist auch eher bedeutungslos, denn in Wittigs literarischem Assoziationsstrom wird stellenweise ein allgemeinmenschliches Emanzipationsprogramm angedeutet, das Bauer (2006, S. 23) recht treffend charakterisiert als »libertarian thrust toward the concrete realization of universal humanness«, womit wir immerhin bei den Idealen von 1789 angekommen wären. Dieser »libertarian thrust« scheint mir ein sympathischer Unterschied zu sein zwischen Wittigs Ansichten einerseits und den doch immer verstohlen mit der Macht einer Nietzscheschen selbstbefreiten Herrenrasse jenseits aller Sklavenmoral liebäugelnden »postmodernen« Autoren Foucault, Deleuze, Guattari u.v.a.m., und leider auch unserer Judith Butler.

Die zahllosen Männer und Frauen in jedem von uns haben sich Deleuze und Guattarie nicht selbst ausgedacht. Da beide Nietzsche ähnlich glühend verehren wie Butler dies tut, konnten sie bei ihm ihren schizo-analytischen Einfall vorgefertigt übernehmen. In der Nietzsche-Ausgabe des Nazi-Philosophen Alfred Baeumler liest sich das so:

»Das Ich ist nicht die Stellung eines Wesens zu mehreren (Triebe, Gedanken usw.), sondern das ego ist eine Mehrheit von personenartigen Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrund steht als ego und nach den anderen wie ein Subjekt nach einer einflußreichen und bestimmenden Außenwelt hinsieht.« (Nietzsche 1931, S. 137)

Baeumler datiert diese Stelle auf etwa 1873 und seither erfreute sich die Vorstellung ›Ich ist nicht ein anderer, sondern viele‹ besonders bei den Dichtern zunehmender Beliebtheit. Obwohl Marcel Proust nie Nietzsche rezipiert hat (wohl aber ähnlich reaktionären Anschauungen anhing wie Nietzsche), gibt es in seinem zwischen 1913 und 1927 erschienem Roman *À la recherche du temps perdu*. ebenfalls eine Vielfalt von Ichs in jedem Individuum. Zwar gibt es in Prousts Roman auch nur zwei Geschlechter, und die vielen Schwulen und Lesben, die darin vorkommen, muss man sich vielleicht als zusammengesetzt aus einer Männer- und einer Frauenhälfte vorstellen: einmal nennt Proust sie »hommes-femmes« (Proust 1993, S. 7). Was er damit meinen könnte, wird nicht erklärt. Proust erklärt auch nicht, wie er sich das vorstellt: die zahllosen Ichs, aus denen wir bestehen. Er erwähnt diesen Gedanken aber zahllose Male in seinem siebenbändigen Roman, zum Beispiel dort, wo der Protagonist darüber sinniert, dass seine Geliebte, Albertine, ihn verlassen hat:

»Ach! Noch nie, seit Albertine fort war, hatte ich mich dorthin gesetzt. Daher konnte ich auch nicht sitzen bleiben und erhob mich; und so stellte sich jeden Augenblick eines der zahllosen Ichs ein, aus denen wir bestehen und die sich bescheiden

[10] Kristeva (1978, S. 31) hat für die beiden ein kluges Lob bereit, das sie mit einer nützlichen Klarstellung verbindet: »[...] auch Deleuze und Guattari beharren zu Recht auf dem destrukturierenden und asignifikanten Strom der Schizophrenie, auf der begehrenden und asignifikanten Maschine des Unbewußten. Ihr Vorgehen wirkt angesichts der von Kommunikations- und Normativitätsideologen, die mehr oder weniger Anthropologie und Psychoanalyse versorgen, befreiend. Doch ist offenkundig, daß die für den ›schizophrenen Strom‹ gegebenen Beispiele hauptsächlich der modernen Literatur entnommen sind, einer Praxis also, in der der ›Strom‹ auf die Sprache gestoßen ist, um sich dort erst als Strom zu verwirklichen, wo er das Signifikante von der Seite her angreift, um sodann *in ihm* die heterogene Erzeugung der ›begehrenden Maschine‹ zu betreiben.«

zurückhalten, ein Ich, das noch nichts davon wußte, daß Albertine gegangen war, und dem ich es erst mitteilen mußte; ich war gezwungen – was grausam schien, als wenn sie Fremde gewesen wären, die nicht meine eigene Leidensfähigkeit besaßen –, das widerfahrene Unglück allen diesen Wesen, allen diesen Ichs zu berichten, denen es noch unbekannt war; jedes von ihnen mußte ein erstesmal die Worte vernehmen: [...] ›Albertine ist fort‹.« (Proust 2001, S. 24 f.)

Wir alle sind demnach für Nietzsche, Proust, Deleuze und Guattari irgendwie multiple Persönlichkeiten, bei denen zwischen Nietzsche und den Späteren strittig ist, ob es sich dabei um Frauen und Männer handelt oder um bloße Monosexualität.

Niklas Luhmann behauptet wohl zurecht, die Idee des aus einer Mehrheit von Ichs oder Selbsts zusammengesetzten Individuums sei »gegen Ende des 19. Jahrhunderts« aufgekommen: »Alle copieren, alle richten sich nach der Mode. Und es gehört schon verzweifelter Mut dazu, für den Künstler eine Ausnahme zu reklamieren. Mit einem Fuß steht auch er auf den variablen, kontingenten, modischen Grundlagen der Modernität; nur mit dem anderen berührt er das Absolute. Hierin deutet sich schon an, was wenig später ›wissenschaftliches‹ (psychiatrisches, sozialpsychologisches, soziologisches) Normalrezept werden wird: sich in mehrere Selbsts, mehrere Identitäten, mehrere Persönlichkeiten zu zerlegen, um der Mehrheit sozialer Umwelten und den Unterschiedlichkeiten der Anforderungen gerecht werden zu können. Das In-dividuum wird durch Teilbarkeit definiert.« (Luhmann 1981, S. 220 & 223)

5. »Wissenschaftliche Mythen« bei Freud und Hirschfeld

Magnus Hirschfeld und Sigmund Freud erzählen je einen, von Freud so genannten »wissenschaftlichen Mythus« (Freud 1967, S. 74) über den »sozialen Urzustand des Menschen«, um ihre jeweiligen Konzepte der geschlechtlichen Vielfalt (Hirschfeld) resp. des Ursprungs von Religionen, Künsten und Moralen (Freud) zu verdeutlichen. Bei aller Verschiedenheit beider Erzählungen teilen sie doch mindestens zwei Vorlieben: Beide sehen eine ursprüngliche Bisexualität des Menschen und beide beziehen sich auf Ideen Darwins, die sie für ihre Zwecke uminterpretieren.

(a) Freud: In seiner Studie *Totem und Tabu* von 1913, in der er Ergebnisse ethnologischer Forschungen mit der damaligen Einsicht der Psychoanalyse parallelisiert, dass der Ödipus-Komplex »den Kern aller Neurosen bildet« (Freud 2000, S. 212), erzählt Freud von der »Darwinschen Urhorde« (ebd., S. 179), die er sich als heterosexuell-patriarchalischen Verband denkt, den ein »gewaltätige[r] Urvater« (ebd. S. 196) beherrscht. Dieser Urvater hat für sich das Monopol des Geschlechtsverkehrs mit allen Frauen der Urhorde durchgesetzt und damit die jüngeren Männer zur heterosexuellen Enthaltsamkeit und zu »homosexuellen Gefühlen und Betätigungen« (ebd. S. 198) miteinander gezwungen. Dieser Zustand ist für die jungen Heterosexuellen unhaltbar: »Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich gewesen wäre.« (Ebd. S. 196) Im vorliegenden Zusammenhang ist vor allem interessant, dass die Annahme einer ursprünglichen Bisexualität hier nur als Not-Homosexualität der Brüder vorkommt und dass es für Freud nur um die Naturalisierung und Verewigung dessen ging, was man mit Judith Butler »Zwangsheterosexualität« nennen könnte.

Im ersten Kapitel von *Totem und Tabu* sieht es so aus, als würde Freud seinen wissenschaftlichen Mythus von der Ermordung des Vater-Despoten durch die not-homosexuelle Brüderhorde gleichsam nach hinten in eine noch fernere Vergangenheit erweitern, indem er die von einigen totemistisch organisierten Völkern praktizierte »Gruppenehe« erwähnt, »deren Wesen darin besteht, daß eine gewisse Anzahl von Männern eheliche Rechte über eine gewisse Anzahl von Frauen ausübt.« (Freud 2000, S. 53) Überhaupt setzen die von Freud gewählten Beispiele mythischer Heterosexualität eine Stufe der Naturerkenntnis oder Produktivkraftentwicklung voraus, auf der die Kausalität von Zeugung und Geburt bereits bekannt ist. Freud erwähnt zwar kurz das Beispiel des australischen Arunta-Volkes (»Menschen, die noch nicht erkannt hatten, daß die Empfängnis die Folge des Geschlechtsverkehrs sei«, Freud 2000, S. 167), stellt aber keine Überlegungen darüber an, wie sich dieses Nicht-Wissen auf die Sexualitäts- und Herrschaftsverhältnisse bei den Arunta auswirkt. Ihn interessiert allein die Frage nach der Onto- und Phylogenese heterosexueller Männer und Frauen. Der orthodox freudianische Psychoanalytiker Reimut Reiche weist dann auch zutreffend in seiner Butler-Kritik mit einiger Selbstironie darauf hin, dass die Psychoanalyse bisher auf folgende Enthüllung spezialisiert gewesen sei: »Die verschiedenen psychoanalytischen Abfallbewegungen und die Utopisten [sei-

en] mit den Perversen darin vereint [...], dass sie in ihrer unbewussten Dynamik den Geschlechtsunterschied leugnen« (Reiche 2004, S. 134). Und er fügt hinzu: »Der radikale geschlechtskonstruktivistische Diskurs unterläuft diese Enthüllung, indem er den Geschlechtsunterschied bewusst verneint und gerade diese Verneinung zu seinem eigenen Differenzschema erklärt, mit dem er sich von den anderen Wissenschaften unterscheidet. Als tendenziell unnormal, nämlich als chauvinistisch, altmodisch oder pseudoreligiös erscheint dann, wer immer noch an die Körpergebundenheit von Geschlechtsunterschieden glaubt.« (Ebd.)

(b) Hirschfeld: In seiner kleinen, fast zwei Jahrzehnte vor *Totem und Tabu* erschienenen Schrift *Sappho und Sokrates* erzählt Magnus Hirschfeld zur Einleitung in seine Lehre von den sexuellen Zwischenstufen ebenfalls einen »wissenschaftlichen Mythus« aus den Anfängen der Menschheitsgeschichte:

»Wenn wir davon ausgehen, woran ein Zweifel naturwissenschaftlich nicht möglich ist, daß die Anlage jedes Individuums eine zwitterhafte ist und der seelische Drang ursprünglich beide Geschlechter in gleicher Stärke umfaßte, so ist es wohl wahrscheinlich, daß die Absicht sich fortzupflanzen, sich der Kinder zu erfreuen, die Menschen bewogen hat, die Liebe zum andern Geschlecht zu bethätigen, entsprechend der durch göttliche Autorität verstärkten Suggestion: ›seid fruchtbar und mehret Euch‹. Nach dem Darwin'schen Grundsatz von dem Siege des Zweckmäßigen – survival of the fittest – erstarkte die fleißig geübte Anlage – Uebung macht den Meister – und befestigte sich immer tiefer durch tausendjährige Vererbung, während der mit gutem Recht vernachlässigte Trieb zum eigenen Geschlecht verkümmerte« (Hirschfeld 1896, S. 15)

Hirschfeld stellt sich hier offensichtlich vor, wie in einer Epoche der Menschheitsgeschichte, die noch lange vor der von Freud imaginierten vatermordenden Brüderhorde liegt, die Menschen paritätisch homo- und heterosexuelle Praktiken pflogen und nach der Erkenntnis, dass Heterosexuelles die Produktion von Nachkommen ermöglicht, diesem den Vorzug gaben und den Trieb zum eigenen Geschlecht wegen fehlender Übung verkümmern ließen. Diese »Genealogie« des Primats der Heterosexualität trägt zwar recht skurrile Züge, immerhin aber versucht Hirschfeld hier, ein Phänomen entwicklungsgeschichtlich zu erklären, das seine Zeitgenossen normalerweise als individuelle Krankheit oder persönliches Laster klassifizierten. Zudem nimmt Hirschfeld die naturwissenschaftlich nicht zu bezweifelnde zwitterhafte Anlage jedes Individuums zum Ausgangspunkt für ein folgenreiches Nachdenken über Männer und Frauen: zur ersten Formulierung seiner Lehre von den sexuellen Zwischenstufen, die nicht nur Butlers hundert Jahre spätere linguistisch-idealistische Vorstellung von diskursiven gender identities vorwegnimmt, sondern auch jene Sichtweise auf Mann und Frau begründet, die in Monique Wittigs Vision der unendlich vielen Geschlechter angedeutet wird. Ausgehend von der Feststellung: »in der Ur-Anlage sind alle Menschen körperlich und seelisch Zwitter« (Hirschfeld 1896, S. 9 f.), gelangt Hirschfeld bald darauf zu folgender die Erwachsenen betreffende Einsicht:

»So sehen wir, dass die Behauptung, sämtliche Geschlechtsunterschiede seien nur Gradunterschiede, ›bis aufs Haar‹ stimmt [...], alles, was das Weib besitzt, hat, wenn auch in noch so kleinen Resten der Mann ebenfalls und ebenso sind bei jedem Weibe Spuren aller männlicher Eigentümlichkeiten nachzuweisen.« (Hirschfeld 1899, S. 15)

Die radikalste Formulierung dieser Sicht auf Mann und Frau gelingt ihm erst 1905, als er schreibt: »Sehr streng wissenschaftlich genommen dürfte man in diesem Sinne gar nicht von Mann und Weib sprechen, sondern nur von Menschen, die größtenteils männlich oder größtenteils weiblich sind.« (Hirschfeld 1905, S.4)

In diesem Sinne kann man sagen, Hirschfeld eröffnet die Möglichkeit einer Perspektive, die ein neuartiges individualistisches Bild des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit zeigt: »Der Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern Mann und Weib. Nur ist das Mischungsverhältnis der aus mütterlicher und väterlicher Ahnenreihe ererbten Eigenschaften ein so unendlich mannigfaltiges, daß kein Einzelwesen mit einem anderen übereinstimmt, weder im ganzen noch im kleinsten seiner Teile. Nichts Gleiches gibt es unter der Sonne, nur Ähnliches.« (Hirschfeld 1926, S. 5)

Diese extrem individualistische Sicht steht für Hirschfeld jedoch nicht in Widerspruch zu einer Typenklassifikation, die die »Sexualtypen Mann und Weib« annimmt und von der biologischen Tatsache der Mutterschaft und Vaterschaft ausgeht:

»Nichts wäre nun allerdings verfehlter [...], als wenn man sich auf den Standpunkt stellen würde, daß es eigentliche Geschlechtsunterschiede überhaupt nicht gäbe, die beiden Geschlechter seien nicht nur gleichwertig und gleichberechtigt, son-

dern auch körperseelisch von gleicher Beschaffenheit. Daß die Natur eine Teilung der Arbeit zwischen den Geschlechtern vorgesehen hat, geht schon aus der Trennung der Geschlechter hervor.« (Ebd., S. 490) Das hört sich fast so an wie die Butlerschen Bedenken gegen Wittigs Vision (as many sexes as there are individuals). Anders als Butler, die bei einer unendlichen Vermehrung der Geschlechter befürchtet, diese Kategorie würde entleert und ihre Unterscheidungskraft verlieren, verweist Hirschfeld auf die nur schwer zu bestreitende Tatsache der Vaterschaft und Mutterschaft, ohne die es kein menschliches Leben gibt. Würde man diese »Arbeitsteilung« zwischen Mann und Frau bei der Nachwuchsproduktion leugnen und die beiden Geschlechter in many sexes »auflösen«, jeden Menschen zu einer einzigartigen sexuellen Zwischenstufe erklären, die weder Mann noch Frau ist, sondern ein unwiederholbarer Zwitter, dann hätte man die Frauenfrage, die Tatsache der seit »vielen Jahrtausenden« bestehenden Unterdrückung der Frau durch den Mann gleich mitaufgelöst und hinwegtheoretisiert. Für Hirschfeld wäre nichts verfehlter als eine solche Sichtweise, denn er begrüßt und unterstützt aktiv den Kampf der Frauenbewegungen (und den der homosexuellen Männer und Frauen ohnehin): »[…] erst seit einigen Jahrzehnten, die im Vergleich zu den vielen Jahrtausenden eine viel zu kurze Spanne Zeit sind, um zu abschließenden Urteilen zu gelangen, beginnt das Weib sich seine natürlichen Freiheiten und Rechte zurückzugewinnen.« (Ebd.)

J.E. Bauer, der in seiner Interpretation der Zwischenstufenlehre den eben erwähnten Aspekt übergeht, stützt sich hauptsächlich auf eine Formulierung Hirschfelds, wo dieser, ausgehend von der Kernthese, der Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern Mann *und* Weib, sagt, dass diese Grundtypen Mann und Weib »im Grunde nur Fiktionen sind« (Hirschfeld 1923, S. 24, vgl. Bauer 2007, S. 112). Bauer folgert aus der im Zitat behaupteten Fiktionalität der Geschlechter, dass all diese Fiktionen im Zuge eines Befreiungsmessianismus »letztlich aufgelöst werden müssen« (ebd.) und vermutet bei denen, die die »dekonstruktiven Folgen von Hirschfelds Lehre« nicht nachvollziehen wollen, sie hofften, Konstrukte wie »der Schwule« vor »der Auflösung durch Hirschfelds kritischen Ansatz zu retten« (ebd., S. 109)

Man kann Bauers Auflösungsforderung ohneweiteres zustimmen, wenn man mit ihm einen Augenblick über den Zustand einer befreiten Zukunftsgesellschaft spekulieren will, in der es keine Herrschaft des Menschen über den Menschen mehr gibt. Dort werden vermutlich alle Klassifikationen, die gegenwärtig Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse stützen oder gar begründen (Geschlecht, Sexualorientierung, Hautfarbe, Privateigentum, Sprache, Wohnort u.dergl.) außer kraft gesetzt oder »aufgelöst« sein. Wenn aber heutzutage im imperialistischen Ausbeutungs- und Unterdrückungssystem des Kapitalismus Intellektuelle wie Butler und Bauer mit sprachidealistischem Instrumentarium an der Demontage von Kategorien der Geschlechtskunde arbeiten und ihre Arbeit für politisch oder gar subversiv halten, dann können wir MaterialistInnen[11] dem nicht folgen. Zudem halten wir auch diese »dekonstruktiven« Bemühungen für bloße ideologische Reflexe einer gesellschaftlichen Entwicklung, die ohnehin vor unseren Augen abläuft und die, wie im letzten Abschnitt angedeutet werden soll, mit der »transitorischen Notwendigkeit« der kapitalistischen Produktionsweise zusammenhängt (vgl. dazu Graf/Steglitz 1974). Es ist leider noch viel schlimmer: die Entlarvung der Geschlechterkategorien als »Fiktion« ist vorallem eine Reverenz an Nietzsche, in dessen Schriften die »Fiction« der zentrale Vorwurf seiner Vernunft-, Religions- und Moralkritik ist. Der nationalsozialistische Nietzsche-Herausgeber R.Oehler hat die Stellen aufgelistet, in denen Nietzsche nicht nur Gott, sondern auch den Rest der Welt zur Fiktion erklärt. Das Subjekt, die Gattung, der Zweck (*Der Wille zur Macht*), der Mensch (*Morgenröthe*), das logische Denken (*Die Unschuld des Werdens*) und natürlich das Christentum (*Götzendämmerung*) – alles nur Fiktionen (Oehler 1943, S. 113). Hirschfeld erläutert seinen Gebrauch der »Fiktion« an der zitierten Stelle nicht, und soweit ich sehe, verwendet er den Begriff nur einmal, nämlich im Aufsatz über die »intersexuelle Konstitution«. Bedenkt man die zeittypische Faszination, die Nietzsches Schriften auch auf Hirschfeld ausgeübt haben und deren Spuren in Hirschfelds Gesamtwerk zu finden sind, dann haben wir es hier, in der »intersexuellen Konstitution«, wo Mann und Weib als Fiktionen erscheinen, mit einem spielerischen Umgang mit nietzschescher idealistischer Ausdrucksweise zu tun.[12]

[11] Wir halten uns nämlich mit Antonio Gramsci für etwas Besseres: für *organische* Intellektuelle, die wert darauf legen, kritische Distanz zu den hegemonialen ideologischen Apparaten zu halten.

[12] J.E.Bauer will Hirschfelds Zwischenstufenlehre nicht mit Nietzsche, sondern mit dem eine Generation früher ähnlich argumentierenden Max Stirner rückkoppeln. Stirners erkenntnistheoretisches Motto »Ich hab' Mein Sach' auf

Und noch ein Beispiel für Hirschfelds Nietzsche-Rezeption:

Wenn er sich im Band 1 seiner *Geschlechtskunde* zum Ursprung der Frauenunterdrückung äußert, bietet er ein weiteres Stück seines wissenschaftlichen Mythus. Er greift dann nicht, was bei seiner SPD-Mitgliedschaft und persönlichen Freundschaft mit August Bebel zu erwarten gewesen wäre, auf die Darstellung in Bebels *Die Frau und der Sozialismus* zurück, sondern übt sich in Genealogie à la Nietzsche: Der Mensch war »von jeher zu herrschsüchtig« um gleiche Recht und Freiheiten für Frauen und Männer zu verwirklichen; »der Wille zur Macht, zur Überlegenheit war in ihm zu stark, und so hat der Mann im Kampf der Geschlechter das Weib nicht nur erobert, sondern unterjocht, nicht nur erworben, sondern unterdrückt« (Hirschfeld 1926, S. 490). Eine gewisse Distanz zu Nietzsches Anschauungen kommt immerhin zum Ausdruck, wenn Hirschfeld einen von dessen Lieblingsausdrücken: »Wille zur Macht«, der die Zukunftsmoral seiner übermenschlichen Herrenrasse bezeichnen soll, kritisch übersetzt als Herrschsucht. Der herrschsüchtige Mensch, der sein Weib seit Jahrtausenden unterjocht, wird neuerdings von diesem bedrängt, weil es seine natürlichen Freiheiten und Rechte zurückgewinnen will. Die von wenigen Vorbehalten gehemmte Sympathie Hirschfelds für Nietzsche (und nicht für Bebel oder gar den Marxismus) lässt sich nahezu in seinem gesamten Werk nachweisen und war damals keineswegs ein Widerspruch zu seinem Engagement auf dem rechten Flügel der Sozialdemokratischen Partei. Eine gewisse ideologische Ähnlichkeit mit dem Nietzscheverehrer und irgendwie linken Gaullisten Michel Foucault, Butlers großem Lehrmeister, fällt hier auf: Wenn man das Adjektiv »postmodern« einen Augenblick beiseite lässt, kann man die beiden, Hirschfeld und Foucault, mit Jan Rehmann einem »Links-Nietzscheanismus« zuordnen (Rehmann 2004) Beide haben auf der Suche nach einer Alternative zum Historischen Materialismus Nietzsche, den vielleicht einflussreichsten bürgerlichen Denker im 20. Jahrhundert, entdeckt. Der Nietzsche-Kult der beiden schwulen Anti-Materialisten unterscheidet sich aber in vielen Punkten, so in diesem: in Hirschfelds privatem Pantheon steht – anders als bei Foucault – nicht Nietzsche, sondern *Goethe* auf Platz Nummer Eins. Goethes Sentenz: »Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch« wird in Hirschfelds Schriften häufig zitiert (vgl. Herzer 2001, S. 8 ff).

Nichts gestellt« erscheint als eine Vorwegnahme der Idee, die ganze Welt sei eine bloße Fiktion.

6. Individualität. Individuelles Geschlecht. Vereinzelte Einzelne. Warenbesitzer

Die von Marx unternommene Analyse des kapitalistischen Gesellschaftssystems kommt unter anderm zu dem Ergebnis, dass dieses System der völlig neuartigen Entwicklung gesellschaftlichen Reichtums (und des Wohlstands der herrschenden Klasse) in mehrfacher Hinsicht die Voraussetzung für die Entstehung einer höheren Gesellschaftsform ist. Das Kapitalverhältnis ist quasi Motor des materiellen und zivilisatorischen Fortschritts:

»Nur soweit der Kapitalist personifiziertes Kapital ist, hat er einen historischen Wert und jenes historische Existenzrecht, das, wie der geistreiche Lichnowski sagt, keinen Datum nicht hat[13]. Nur soweit steckt seine eigene transitorische Notwendigkeit in der transitorischen Notwendigkeit der kapitalistischen Produktionsweise. Aber soweit ist auch nicht Gebrauchswert und Genuß, sondern Tauschwert und dessen Vermehrung sein treibendes Motiv. Als Fanatiker der Verwertung des Werts zwingt er rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen, daher zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist. Nur als Personifikation des Kapitals ist der Kapitalist respektabel.« (Marx 1968a, S. 618)

Marx argumentiert sozusagen zweigeleisig: logisch-historisch. Aus der Logik des Tauschverhältnisses zweier Warenbesitzer wird die Entstehung des Geldes entwickelt und aus der Entstehungsgeschichte des doppelt freien Lohnarbeiters[14] das Kapitalverhältnis, die Verwandlung eines Geldbetrags in Kapital mittels Kauf der Ware

[13] »Der reaktionäre schlesische Großgrundbesitzer Lichnowski ergriff am 31. August 1848 in der Frankfurter Nationalversammlung das Wort und sprach sich gegen das historische Recht Polens auf selbständige Existenz aus. Dabei benutzte er mehrmals die oben zitierten Worte, worauf die Anwesenden jedesmal mit großem Gelächter antworteten.« (Marx 1968a, S. 858; Erläuterung der Herausgeber beim Institut für Marxismus-Leninismus der SED)

[14] Zusammenfassend heißt es zu den Verhältnissen in Westeuropa: »So wurde das von Grund und Boden gewaltsam expropriierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt, -gefoltert.« (Marx 1968a, S. 765)

Arbeitskraft und ihrer profitablen Ausbeutung. War die »sogenannte ursprüngliche Akkumulation«, also die Trennung der Arbeitenden von den Arbeitsmitteln und die Aneignung dieser Arbeitsmittel durch die herrschende Klasse, ein durchaus gewalttätiger, terroristischer Vorgang, so funktionieren späterhin Arbeitsmarkt und Produktionssphäre unter dem falschen Schein der Freiwilligkeit und Gewaltfreiheit – ein ideologischer Effekt des von freien und gleichberechtigten Vertragspartnern ausgehandelten Arbeitsvertrags. Mit der Verallgemeinerung der Lohnarbeit und der Entwicklung von Maschinerie und Großindustrie entfaltet dieser ideologische Effekt eine Wirkung, die für die Totalität der bürgerlichen Gesellschaft von der Produktionssphäre bis zum Staatsapparat grundlegend ist: die Produktion des bürgerlichen Individuums. Jedes dieser Individuen kann sich als freier Bürger fühlen, dessen Freiheit sich auf dem Eigentum an Mitteln zur Produktion des eigenen Lebens gründet: die Werktätigen sind Eigentümer ihrer Arbeitskraft, die sie zeitweise verkaufen, um zu leben; die kapitalistischen Produktionsmittelbesitzer verkaufen auch nur die mittels gekaufter Arbeitskraft in ihren Unternehmen produzierten Waren. Sie alle erscheinen als vereinzelte Einzelne, die untereinander allein über ihre Beziehung zu den Waren und zur allgemeinen Ware, zu Geld, verbunden sind:

»Es ist im Geld zuerst, und zwar in der abstraktesten, daher sinnlosesten, unbegreiflichsten Form – eine Form, in der alle Vermittlung aufgehoben ist –, worin die Verwandlung der wechselseitigen gesellschaftlichen Beziehungen in ein festes, überwältigendes, die Individuen subsumierendes gesellschaftliches Verhältnis erscheint. Und zwar ist die Erscheinung um so härter, als sie hervorwächst aus der Voraussetzung der freien, willkürlichen, nur durch die wechselseitigen Bedürfnisse in der Produktion sich aufeinander beziehenden, atomistischen Privatpersonen.« (Marx 1953, S. 928)

Die atomistischen Privatpersonen, die auf dem Markt gegeneinander konkurrieren, um ihre Waren zu verkaufen und zu kaufen, entwickeln sich unter der Bedingung wachsender Produktivkräfte und wachsenden gesellschaftlichen Reichtums widersprüchlich: einerseits bedingt Produktivkraftentwicklung »keineswegs Entsagen vom Genuß, sondern Entwickeln von power, von Fähigkeiten zur Produktion und daher sowohl der Fähigkeiten, wie der Mittel des Genusses« (Marx 1953, S. 599), aber zugleich unterliegt die Wahrnehmung, die die Individuen von den gesellschaftlichen Verhältnissen haben, einer besonderen Verdrehung, die ihnen die Überzeugung nahelegt, dass nicht sie selbst ihre Geschichte machen, sondern vielmehr wie von einem ewig waltenden Schicksal von den Dingen beherrscht werden, die unter ihren Händen Warenform angenommen haben. Sie sind von ihren eigenen Produkten durch die Gesetzmäßigkeiten der Wirtschaft soweit entfremdet, dass es regelrecht zu einer »Verkehrung von Subjekt und Objekt« (Marx 1968b, S. 55) kam und ein »Kapitalfetisch« (ebd., S. 405) sie beherrscht.[15] Diese ideologische Mystifizierung der Klassenherrschaft begegnet uns wieder in der von den postmodernen NietzscheanerInnen wie Butler & Co. beschworenen »Macht«, der man sich durch Widerstand und Emanzipationskampf nur immer unentrinnbarer ausliefert (Foucault) oder die man durch läppische Geschlechtertauschkomödien »subversiv« dezentrieren kann (Butler). Diese für das Bewusstsein der vereinzelten Einzelnen (Waren- und Geldbesitzer) im Kapitalismus charakteristische »Religion des Alltagslebens« (ebd., S. 838) funktioniert offensichtlich ähnlich wie eine traditionelle Religion: »Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht.« (Marx 1968a, S. 649)

Das fortschreitend vereinzelte, aber auch differenziertere und bedürfnisreichere Individuum im Kapitalismus wird sich selbst in seiner Entfremdung, Vereinzelung und Innendifferenzierung zum Gegenstand der Reflexion. Zunächst von den DichterInnen und bald darauf und parallel dazu von der Psychologie. (Bertolt Brecht kann man beispielsweise als einen poetischen Fortsetzer der Marxschen Konstruktionen des Zusammenhangs von Sein und Bewusstsein der Produzenten verstehen.)

Ich möchte behaupten, Hirschfelds Idee, jedes menschliche Individuum sei ein einzigartiges und unwiederholbares Ensembel männlicher und weiblicher Eigenschaften und man könne daher »sehr streng wissenschaftlich genommen« nicht sagen, ein Mensch sei entweder Mann oder Weib, vielmehr sei jedes Individuum stets Mann *und* Weib –, diese Bild eines sexuierten Unikums ist

[15] Hier wäre eigentlich noch ein Exkurs über die entgegengesetzte Tendenz im Bewusstsein der kapitalistischen Warenproduzenten einzufügen: Als »entgegenwirkende Ursache« zum Konkurrenzkampf aller gegen alle erzeugt die große Industrie, auch in ihrer gegenwärtigen postfordistischen Gestalt, bei den Ausgebeuteten die Disposition zu Klassenkampf und Solidarität sowie zur Einsicht in die Notwendigkeit der sozialen Revolution, wenn der Transit in den Sozialismus gelingen soll.

imgrunde eine Anwendung der Vorstellung vom vereinzelten Einzelnen, welche das kapitalistische warenproduzierende Gesellschaftssystem in den Köpfen der Individuen erzeugt, jedenfalls begünstigt. Betrachtet man wie Hirschfeld die atomistische Privatperson, die mit den anderen freien und gleichen, aber unverwechselbar einmaligen Warenbesitzern am Markt konkurriert, unter dem Gesichtspunkt ihrer Geschlechtlichkeit, dann hat dies zur Voraussetzung, dass diese Vorstellung vom konkurrierenden Marktteilnehmer – vom »Einzigen« und seinem Eigentum – bereits einen festen Platz in der normalen Religion des Alltagslebens eingenommen hat. In der imperialistischen Militärdespotie Preußen-Deutschlands, in der das Kapitalverhältnis so gut wie alle Bereiche der Gesellschaft prägte, war dies zweifellos der Fall. Befördert wurde so auch die Idee der Emanzipation einzelner Bevölkerungsgruppen, die aufgrund vorkapitalistischer Moralvorstellungen in ihrer individuellen Persönlichkeitsentfaltung behindert wurden – behindert in der Teilnahme am Konkurrenzkampf um den Verkauf ihrer Arbeitskraft oder wie die Mittelklassen und Großunternehmer um die Realisierung der Marktpreise für ihre Waren. Hirschfeld selbst sieht seine theoretischen und politischen Bemühungen um sexuelle Emanzipation speziell der schwulen Männer in einem zeitgeschichtlichen Kontext mit einigen anderen, damals in den kleinbürgerlichen Mittelschichten aufkommenden Emanzipationsbewegungen und nennt namentlich (Hirschfeld 1926, S. 377):

– die Jugendbewegung (Wandervogel)

– die Bewegung gegen die Ächtung der Geschlechtskranken (Deutsche Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten)

– die Bewegung für Gleichstellung unehelicher Mütter und Kinder mit denen in bürgerlichen Familien (Bund für Mutterschutz)

– die Bewegung gegen die Diskriminierung der weiblichen Prostituierten (Internationale abolitionistische Föderation)

– die Frauenbewegung (1896 in Berlin der erste »Internationale Frauenkongreß für Frauenwerke und Frauenbestrebungen«)

All diese mittelständischen Sozialreformbewegungen kann man als Ausdruck fortschreitender Verfestigung einer Ideologie deuten, die die Entfaltung (»Selbstverwirklichung«) des Individuums verlangt; es wäre der ideologische Reflex jener doppelt bestimmten illusorischen Bewusstseinsform (einerseits frei und gleich zu sein, andrerseits von den selbst produzierten Dingen beherrscht zu sein), zu der die kapitalistische Produktionsweise die Individuen disponiert.

Was nun Hirschfelds Variante dieser Bewusstseinsform – jeder Mensch ist auch in seiner Geschlechtlichkeit von Natur aus einzigartig – betrifft, so fällt auf, dass sie bis heute nicht im Alltagsbewusstsein präsent ist wie die andern Vorstellungsinhalte zum vereinzelten Einzelnen. Von Anfang an gab es statt einer Rezeption einen polemischen Abwehrkampf, an dem sich neben Sigmund Freud nur wenige heute vergessene Autoren beteiligten. Üblich war völliges Ignorieren. Und auch die ausdrückliche Abwehr richtete sich nicht gegen die Lehre von den sexuellen Zwischenstufen, sondern gegen einen Popanz, das Dritte Geschlecht, eine damals populäre Bezeichnung Homosexueller.[16] Hirschfeld zitiert zur Illustration dieser, die Auseinandersetzung verweigernden Polemik aus einer zeitgenössischen Tageszeitung den schönen Satz: »Es gibt nur zwei Geschlechter; das dritte Geschlecht ist die Erfindung verpesteter Gehirne und perverser Herzen.« (Hirschfeld 1905, S. 5) Dann referiert er einmal mehr vergeblich seine Zwischenstufenlehre und muss es geschehen lassen, dass dieselbe erst sechszig Jahre nach seinem Tod, in den 1990er Jahren eine zweifelhafte und eher klandestine »postmoderne« Renaissance erlebt – eher nicht bei J. Butler & M. Foucault, deutlicher schon bei M. Wittig & J. E. Bauer.

Vermutlich ist das entscheidende Hemmnis, das der Verabschiedung von der Vorstellung »Mann oder Frau« entgegensteht, die Evidenz der alltäglichen Begegnung, die uns unwillkürlich das eindeutige Urteil aufdrängt: Dies ist ein Mann, diese aber eine Frau, und das Freud sehr eindringlich in seiner Vorlesung über die Weiblichkeit beschreibt: »Männlich oder weiblich ist die erste Unterscheidung, die Sie machen, wenn Sie mit einem anderen menschlichen Wesen zusammentreffen, und Sie sind gewöhnt, diese Unterscheidung mit unbedenklicher Sicherheit zu machen.« (Freud 1978, S. 92)

---

[16] Beispielsweise Freud 1919, S. 38 f.: »Die homosexuellen Männer, die in unseren Tagen eine energische Aktion gegen die gesetzliche Einschränkung ihrer Sexualbetätigung unternommen haben, lieben es, sich durch ihre theoretischen Wortführer als eine von Anfang an gesonderte geschlechtliche Abart, als sexuelle Zwischenstufen, als ›ein drittes Geschlecht‹ hinstellen zu lassen [... Aber] diese beiden Festellungen [(1) Schwule fixierten ihre Liebesbedürfnisse anfangs an die Mutter, (2) »jedermann, auch der Normalste« ist der homosexuellen Objektwahl fähig] machen sowohl dem Anspruch der Homosexuellen, als ein ›drittes Geschlecht‹ anerkannt zu werden, als auch der für bedeutsam gehaltenen Unterscheidung zwischen angeborener und erworbener Homosexualität ein Ende.«

Diese unbedenkliche Sicherheit, die uns ja auch den Eindruck vermittelt, dass die Sonne im Osten auf- und im Westen untergeht, anstatt dass, wie die Wissenschaft behauptet, die Erde sich um die Sonne und um sich selbst dreht, wird dadurch bekräftigt, dass wir, anders als bei der Planetenbewegung, unsere Sexualobjekte nach der unbedenklichen Unterscheidung Mann oder Frau auswählen. Freud warnt hier, wo es, 1932, so *scheint, als ob* er die Lehre von den sexuellen Zwischenstufen nacherzählt, vor der Verwirrung der Gefühle:

»Und dann sagt Ihnen die Wissenschaft etwas, was Ihren Erwartungen zuwiderläuft und wahrscheinlich geeignet ist, Ihre Gefühle zu verwirren. Sie macht Sie darauf aufmerksam, daß Teile des männlichen Geschlechtsapparats sich auch am Körper des Weibes finden, wenngleich in verkümmertem Zustand, und das gleiche im anderen Falle. Sie sieht in diesem Vorkommen das Anzeichen einer Zwiegeschlechtlichkeit, Bisexualität, als ob das Individuum nicht Mann oder Weib wäre, sondern jedesmal beides, nur von dem einen so viel mehr als vom andern. Sie werden dann aufgefordert, sich mit der Idee vertraut zu machen, daß das Verhältnis, nach dem sich Männliches und Weibliches im Einzelwesen vermengt, ganz erheblichen Schwankungen unterliegt.« (Freud 1978, S. 93)

Die Auflösung des Geschlechterdualismus in der Religion des Alltagslebens wird uns, wenn überhaupt, die Zukunft bringen, ähnlich den anderen Fetischen, die zur Aufrechterhaltung der Normalität in der gegenwärtigen Gesellschaft unentbehrlich scheinen.

Literatur

Bauer, J. Edgar (2006): Mêmeté and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter, in: Proceedings of the Conference on New Social Movements and Sexuality. Sofia University, Sofia, Bulgaria, 8-9 October 2004. Washington D.C., S. 22 ff. —— Internet-Version: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer14.htm.

Bauer, J. Edgar (2007): Magnus Hirschfeld: Sexualidentität und Geschlechtsbewußtsein. Eine dritte Klarstellung, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft Nr. 37/38, S. 109 ff.

Butler, Judith (2008, zuerst 1991): Das Unbehagen der Geschlechter. 13. Aufl. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke. Frankfurt am Main.

Butler, Judith (2007): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. With an introduction by the author. New York & London.

Deleuze, Gilles / Félix Guattari (1995, zuerst 1974): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Übersetzt von Bernd Schwibs. Frankfurt a.M.

Freud, Sigmund (1919): Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. 2., vermehrte Auflage. Leipzig & Wien.

Freud, Sigmund (1967, zuerst 1921&1927): Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt & Hamburg

Freud, Sigmund (1978, zuerst 1932): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt a.M.

Freud, Sigmund (2000, zuerst 1913): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Einleitung von Mario Erdheim. 7. Aufl. Frankfurt a.M.

Graf, Thorsten / Mimi Steglitz (1974): Homosexuellenunterdrückung in der bürgerlichen Gesellschaft, in: Probleme des Klassenkampfs, Jg. 4, Nr. 4, S. 17 ff.

Hark, Sabine (1998): Umstrittene Wissensterritorien. Feminismus und Queer Theory – Reflexivität als Programm, in: Verqueere Wissenschaft?: Zum Verständnis von Sexualwissenschaft und Sexualreformbewegung in Geschichte und Gegenwart. Münster, S. 13 ff.

Herzer, Manfred (2001): Nietzsche-Jubiläum: Oil Warning – Schweigen der Schwuchteln, in: Capri Nr. 30, S. 8 ff.

Hirschfeld, Magnus (Dr.med.Th. Ramien 1896): Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts? Leipzig

Hirschfeld, Magnus (1899): Die objektive Diagnose der Homosexualität, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Band 1, S. 4 ff.

Hirschfeld, Magnus (1905): Geschlechtsübergänge. Mischungen männlicher und weiblicher Geschlechtscharaktere (sexuelle Zwischenstufen). Erweiterte Ausgabe eines auf der 76. Naturforscherversammlung zu Breslau gehaltenen Vortrages... Leipzig.

Hirschfeld, Magnus (1923): Die intersexuelle Konstitution. Erweiterung eines am 16. März 1923 im hygienischen Institut der Universität Berlin gehaltenen Vortrags, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Band 23, S. 3 ff.

Hirschfeld, Magnus (1926): Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet. 1. Band: Die körperseelischen Grundlagen. Stuttgart.

Jones, Ernest (1962): Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Band 2: Jahre der Reife 1901-1919. Bern u.a.

Kristeva, Julia (1977, zuerst 1975): Maternité selon Giovanni Bellini, in: Kristeva: Polylogue. Paris, S. 409 ff.

Kristeva, Julia (2007, zuerst 1978): Die Revolution der poetischen Sprache. 8. Aufl. Aus dem Französischen übersetzt, [stark gekürzt] und mit einer Einleitung versehen von Reinold Werner. Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1981): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3. Frankfurt a.M.

Marx, Karl (1953): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). 1857-1858. Anhang 1850-1859. Berlin.

Marx, Karl (1968a): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band. (Nach der 4., von Friedrich Engels durchgesehenen und herausgegebenen Auflage, Hamburg 1890. Lizenzausgabe.) Frankfurt a.M. (=MEW 23)

Marx, Karl (1968b): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 3. Band. (Nach der 1., von Friedrich Engels herausgegebenen Auflage, Hamburg 1894. Lizenzausgabe. Frankfurt a.M. (=MEW 25)

Nietzsche, Friedrich (1931): Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass. Ausgewählt und geordnet von Alfred Baeumler. 2. Band. Leipzig.

Oehler, Richard (1943): Nietzsche-Register. Alphabetisch-systematische Übersicht über Friedrich Nietzsches Gedankenwelt. Nach Begriffen und Namen aus dem Text entwickelt. Stuttgart

Proust, Marcel (1993, zuerst 1920): À la recherche du temps perdu. Sodome et Gomorrhe I et II. Texte établi, présenté et annoté par Françoise Leriche. Paris.

Proust, Marcel (2001): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 6. Die Flüchtige. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel-Mertens; revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt a.M.

Rehmann, Jan (2004): Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion. Hamburg.

Reiche, Reimut (2004): Triebschicksal der Gesellschaft. Über den Strukturwandel der Psyche. Frankfurt/New York.

Wittig, Monique (1990, zuerst 1979): Paradigm, in: Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts/ Criticals Texts. Ithaca & London, S. 114 ff., (translated by George Stambolian).

Wittig, Monique (1992): The straight mind and other essays. Foreword by Louise Turcotte. Boston.

Capri-Middlesex:

zurück. Wirklich begegnet sind wir uns erst später. Wir haben nie viel Zeit miteinander verbracht. Nur einmal, ungefähr ein Jahr vor seinem Tod. Da waren wir zusammen mit anderen Schriftstellern eine Woche auf Capri.

42

Es heißt, „Infinite Jest" habe Schriftstellern wie Ihnen und Jonathan Franzen den Weg geebnet – auch, weil Wallace mit diesem Buch die postmoderne Ironie beerdigen wollte.

In gewisser Weise wollte er das vielleicht. Aber das Buch ist extrem ironisch. Und auch das Vergnügen, das seine Lektüre bereitet, hat viel mit Ironie zu tun. Insofern las ich „Infinite Jest" damals nicht und dachte: irony is over.

× J. Eugenides

Capri und Carus → versinken in den Materialismus

nes umgestürzten Baumstamms. In einfachen, wenigen Bildern schlägt diese Belebung der Natur ins Unheimliche um, wenn etwa eine dunkle Felsenmasse auf Capri in ihrer duckenden Haltung etwas Lauerndes, Tierhaftes bekommt. Daneben gibt es geologische Landschaften, die in ihrer Reduziertheit erstaunlich modern wirken und eine Formation von Basaltsteinen wie eine moderne, minimalistische Skulptur erscheinen lassen. Zugleich verhindern aber auch Exponate wie die aus heutiger Sicht eher fragwürdige Schädelsammlung des Gelehrten oder ein martialisch anmutendes Geburtsbesteck, dass man sich die deutsche Romantik allzu romantisch vorstellt.

In den letzten Jahrzehnten seines Lebens beobachtete Carus ein langsames „Versinken in den Materialismus". Der Universalgelehrte sah sich jetzt zunehmend mit Anschauungen konfrontiert,

BUCHBESPRECHUNGEN

Jens Dobler: Zwischen Duldungspolitik und Verbrechensbekämpfung. Homosexuellenverfolgung durch die Berliner Polizei von 1848 bis 1933. Frankfurt: Verlag für Polizeiwissenschaft 2008. 618 Seiten.

Doblers Dissertationsschrift untersucht die Berliner Polizei als eines der wichtigsten Repressionsinstrument der preußischen Obrigkeit gegen schwule Männer. Die Einschränkung auf die Zeit zwischen den beiden Revolutionsjahren oder besser: Konterrevolutionsjahren 1848 und 1933 ist vielleicht arbeitsökonomisch begründet, wird aber dennoch mit knappen Exkursen ins späte 18. und frühe 19. Jahrhundert durchbrochen. Breite Schilderungen werden dem Wandel im Verwaltungsaufbau der Polizei und den Lebensläufen der Polizeipräsidenten und der Leiter des »Homosexuellendezernats«, von Meerscheidt-Hüllessem, von Tresckow, Kopp u.a. zuteil, während starke Thesen zu Detailfragen der Berliner Schwulengeschichte nur mit kurzen Andeutungen oder gar nicht begründet werden. So wenn es heißt (S. 302), »die Homosexuellenbewegung« habe um 1900 den Schwulen, die von der Polizei ertappt wurden, empfohlen, sich auf den Paragrafen 51 zu berufen, »um die Angeklagten vor Bestrafung zu bewahren.« Oder wenn nahegelegt wird, dass der Reichskanzler Bernhard von Bülow schwul gewesen sei, weil angeblich Briefe existieren, »die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen«. (S. 330) Ähnlich problematisch erscheint die These über die Beteiligten an der Gründung des WhK am 14. Mai 1897. Der einzige, der unbestritten dabei gewesen war, Magnus Hirschfeld, nennt Eduard Oberg, Franz Josef von Bülow und Max Spohr als Gründungsmitglieder. In einer Rede, die der Arzt Arthur Weil bei der Feier zum 25-jährigen WhK-Jubiläum hielt, wird aber neben Hirschfeld, Oberg und Spohr nur noch von Meerscheidt-Hüllessem als vierter Anwesender genannt, woraus man meiner Ansicht nach kaum den Schluss ziehen kann, Hirschfeld habe sich geirrt und Weil habe recht gehabt und der Polizeibeamte »war an der weltweit ersten Emanzipationsvereinigung der Homosexuellen beteiligt« (S. 246). Gewiss ist es unbefriedigend, dass wir über den WhK-Gründungsakt allein die Berichte des Hauptbeteiligten besitzen, die von keiner andern Quelle bestätigt oder widerlegt werden. Wenn man aber Weil mehr Glauben schenken wollte als Hirschfeld, dann gäbe es auch keinen Grund mehr, an der Version Adolf Brands zu zweifeln, der auf der gleichen Veranstaltung in seiner Ansprache behauptete, er und nur er habe mit Hirschfeld seinerzeit das WhK gegründet (JfsZ 23, S. 190).

Insgesamt überzeugt Doblers Buch durch seinen großen Detailreichtum und die Fülle neuer Funde, die dem Autor in den Archiven glückten. Ein Personenregister (leider nicht auch ein Sachregister) erhöht die Brauchbarkeit des Werks erheblich.

Herzer

* * *

Franz von Bülow: Im Felde gegen die Heteros [!] Erlebnisse eines Mitkämpfers. Verlag von G.A.v.Halem [1905]. 88 Seiten

Wirklich dankbar bin ich Jens Dobler für den in seinem vorstehend besprochenen Werk enthaltenen Hinweis auf Franz Joseph von Bülows Buch *Im Felde gegen die Hereros*, nach dem ich so lange Zeit vergeblich gesucht hatte, dass ich schließlich glaubte, Hirschfeld habe sich geirrt, als er es in seinen Memoiren *Von einst bis jetzt* als packende Schilderung von Erlebnissen Bülows auf afrikanischem Boden erwähnte. Dank Doblers Hinweis konnte ich mir nun doch noch die kleine Erzählung aus der Kölner Stadtbibliothek beschaffen und nachvollziehen, ob Doblers Urteil, das Buch sei »rassistisch geprägt« und zeige eine »Geisteshaltung«, die für die damalige deutsche Kolonialpolitik typisch gewesen sei (S. 245).

Der »Mitkämpfer«, dessen Erlebnisse erzählt werden, trägt den sprechenden Namen Max Ratte und ist ein 20-jähriger Schlächtergeselle aus der Kreuzberger Blücherstraße, der sich aus Abenteuerlust freiwillig zur Kolonialtruppe nach Deutsch-Südwestafrika verpflichtet. Nach der leicht ironischen Schilderung seiner körperlichen Vorzüge (»Er war ein hoher stämmiger Bursche mit hellen braunen Augen und roten Backen, dem die knappe Garde-Uniform mit ihren weißen Litzen, blanken Knöpfen und roten Achselklappen gut zu Gesicht stand. Mit wenigen Sprüngen war er die Treppe hinauf und trat in sein Zimmer.«) wird, verstreut über die weitere Erzählung, kein sehr vorteilhaftes Bild von den charakterlichen und intellektuellen Eigenschaften des »angehenden Afrikahelden« gezeichnet. Zuerst seine Vorstellungen vom Leben in Afrika: »Er würde auf Patrouille das ganze Land durchreiten, würde befehlen und herumkommandieren, sich nur noch

bedienen lassen, gut essen und trinken und sich dann von der Regierung Land geben lassen, um eine große Viehwirtschaft einzurichten, ... das Vieh nehmen wir den Schwarzen ab.« Schließlich wird noch einmal ausdrücklich erwähnt, das es sich bei Max Ratte um einen »sehr bequemen und eitlen« jungen Mann handelt und im vorletzten Kapitel, vor der Schilderung des ganz unheldischen Todes des Helden wagt Bülow sogar einen Vergleich oder eine Parallelisierung zwischen Ratte und Kaiser Wilhelm. Dieses vorletzte Kapitel ist überschrieben »Ratte's Hunnenbrief« und soll offensichtlich auf die berüchtigte so genannte Hunnenrede des Kaisers von 1900 anspielen. Damals hatte der Kaiser, ganz in der imperialistischen Tradition der Raub- und Vernichtungskriege, bei der Verabschiedung einer Truppe, die in China einen Aufstand der Bevölkerung gegen die europäischen Eroberer niederschlagen sollte, unter andrem gesagt:

Eine große Aufgabe harrt eurer: ihr sollt das schwere Unrecht, das geschehen ist, sühnen. Die Chinesen haben das Völkerrecht umgeworfen, sie haben in einer in der Weltgeschichte nicht erhörten Weise der Heiligkeit des Gesandten, den Pflichten des Gastrechts Hohn gesprochen [...] Kommt ihr vor den Feind, so wird er geschlagen, Pardon wird nicht gegeben; Gefangene nicht gemacht. Wer euch in die Hände fällt, sei in eurer Hand. Wie vor tausend Jahren die Hunnen unter ihrem König Etzel sich einen Namen gemacht, der sie noch jetzt in der Überlieferung gewaltig erscheinen läßt, so möge der Name Deutschland in China in einer solchen Weise bestätigt werden, daß niemals wieder ein Chinese es wagt, etwa einen Deutschen auch nur scheel anzusehen.

Ratte schrieb seinen Hunnenbrief an seinen Kreuzberger Freund Otto (»ein hübscher blonder Bursche von 18 Jahren«) und berichtete darin von dem ersten und einzigen Gefecht gegen die aufständischen Hereros, an dem er teilgenommen hatte. Rattes Hunnenbrief ist durchaus ähnlich mordlüstern wie die Kaiserrede und auch dessen Umlügen des Angriffskrieges in eine Art Notwehr ist in Rattes Brief wiederzufinden; es geht hier gegen die schwarzen Hunde: »Zuerst hatten wir einen feinen schneidigen kleinen Leutnant von Guttenberg, dem waren wir alle sehr gut, aber den haben die schwarzen Hunde im Gefecht erschossen.« Dann Rattes Heldentaten, sechs schwarze Hunde erschossen: »Die Kugeln flogen man so wie die Schneeballen, wenn die Schule aus war, und 17 von uns waren verwundet, und auch der arme Leutnant – und einer war tot, aber das war kein Soldat, sondern nur ein Landwehrmann. Wir haben aber schön wieder geschossen, und wie die Fliegen sind die Hunde gefallen. Ich habe allein sechs ausgeblasen. Jawohl, mein Junge, da ging's heiß her, und von Mittag bis 6 Uhr sind wir im Feuer gewesen. Schließlich sind die feigen Kerls aber doch ausgerissen.«

Am Schluss des Briefes gibt es noch eine Ankündigung, die sich wie eine Vorwegnahme des *Kanonensongs* liest, den der Räuber Macheath und der Polizeipräsident Brown in der Dreigroschenoper singen: »Morgen geht's wieder los, dann giebt es schwarzes Beefsteak!«

Das letzte Kapitel spielt drei Wochen später und gibt zunächst »die Gespräche und Gedanken« Max Rattes und seiner Kameraden wieder, die an rassistischer Mordlust nichts zu wünschen übrig ließen: »Man hatte verbrannte Farmhäuser, zerstörte Gärten und Felder und die Ueberreste geschändeter Leichen gesehen [...] Freilich, es waren eben Schwarze, und in einem jeden Schwarzen steckt eine Bestie, ein reißendes Tier, welches, einmal gereizt, kein Maß kannte? War aber der Löwe gereizt? Diese Kaffern waren eben noch nicht reif für die Segnungen der Kultur und der Fortschritte in der Entwicklung. Die Eisenbahnen, deutsches Gesetz und Ordnung waren eben Dinge, welche diese Halbmenschen noch nicht zu würdigen verstanden. Perlen vor die Säue! Aber ihre Strafe würden sie erhalten, eine gerechte Züchtigung.«

Bekanntlich war die entscheidende Maßnahme der deutschen Truppe zum Ersticken des Hereroaufstandes ein Genozid, bei dem die Deutschen etwa 80% der Herero-Bevölkerung umbrachten[1], größtenteils indem sie sie mit Waffengewalt in die Omaheke-Wüste trieben, wo die meisten verdursteten; einige weitere Zehntausend wurden in von Reichskanzler Bernhard von Bülow so genannten »Konzentrationslagern« durch eine Art Vernichtung durch Arbeit getötet (Bülow an Generalleutnant Trotha, 11.12.1904).

Die Pointe in der von *unserem* Bülow erzählten Geschichte des »Afrikahelden« Max Ratte besteht aber darin, dass für ihn der Autor gerade jene Todesart vorsah, die seine Kameraden tatsächlich der Herero-Bevölkerung bereiteten: Tod durch Verdursten in der afrikanischen Wüste. Bei einem nächtlichen Überfall der Hereros auf seine

[1] »Im Jahre 1911 lebten von ehemals etwa 80.000 Herero noch 15.130 und von ehemals etwa 20.000 Nama noch 9.781. In Prozenten ausgedrückt bedeutet das, daß 80 Prozent der Herero und 50 Prozent der Nama der deutschen Kolonialherrschaft bis zum Jahr 1911 zu Opfer gefallen waren.« (Horst Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. 2. Aufl.* Berlin (DDR) 1984, S. 213 f.)

Kompagnie wird Ratte von der Truppe getrennt, verirrt sich und stirbt schließlich nach drei Tagen an Wassermangel: »Weit und leicht wurde es Ratte ums Herz, und in das Gesicht desselben milde Züge malend, löste sich die befreite Seele aus ihrer irdischen Hülle, um zurückzukehren zu dem, der jenseits steht von Gut und Böse.«

Einige waren von Anfang an gegen den Krieg, und die Argumente der Kriegsgegner werden in einer Weise vorgetragen, die deutlich macht, dass der Autor auch einer ist, obzwar nicht gleich ein »sogenannter Roter«, der »keinen Kaiser und keine Autorität anerkennen« wollte.

Der erwähnte schneidige Offizier Guttenberg spricht mit dem Ehepaar Fischer, das schon seit Jahrzehnten in Afrika lebt. Herr Fischer sagt: »Das wird viel Blut und noch viel mehr Geld kosten. Da hätte man lieber Frieden mit den Hereros halten und den zehnten Teil des Geldes auf die Kolonie verwenden sollen. Das hätte Zinsen getragen. So aber wird uns der Krieg ebenso ruiniert zurücklassen, wie die Hereros, das Land und die Weide, genau so, wie es in Süd-Afrika nach dem Burenkriege gewesen ist.«

Der schneidige Offizier nannte Herrn Fischer daraufhin einen »Schwarzseher« und fügte »im Brustton patriotischen Stolzes« hinzu: »Das Reich verläßt seine Kinder in den Kolonien auch nicht, und Sie werden schon zufrieden sein, wenn erst die Ordnung wieder hergestellt sein wird.«

Die nächste und gewichtigere Kritik am Krieg bringt der ebenfalls alteingesessene Händler Franke vor. Er nennt es ein Unglück, dass die »Schutztruppe« die Hereros einst selbst bewaffnet und militärisch ausgebildet hatte. Er fügt hinzu: »Man hätte sie ganz sich selbst überlassen sollen, hätte sich in ihre inneren Angelegenheiten nicht mischen dürfen, dann wären sie ganz zufrieden ihren alten Schlendrian fortgegangen und es hätte niemals Reibungen gegeben. Wir haben uns doch hier ganz gut auch ohne die Hülfe der Regierung mit ihnen abgefunden – eigentlich sogar besser, denn das Eingreifen der Behörden macht sie nur mißtrauisch.«

Diese Kritik erscheint zunächst naiv, denn das wichtigste Motiv zum Eingreifen der Behörden – gewaltsame Enteignung der Weiden und Viehherden der Hereros, um dieses Eigentum den neu angeworbenen deutschen Siedlern zu schenken und die nun besitzlosen Hereros zur Sklavenarbeit im Bergbau und Eisenbahnbau zu zwingen – nennt Händler Franke nicht. Er fügt aber hinzu: »Ihr wollt das Land und das Vieh der Hereros unter Euch verteilt haben, und darum soll die Regierung Krieg machen. Da wir aber gerade davon sprechen, so sei es rund heraus gesagt, daß Ihr mit Euren Drohungen und Großsprechen gegenüber den Hereros hauptsächlich den Ausbruch des Aufstandes hervorgerufen habt.«

Schließlich bleibt es aber Albertine vorbehalten, dem Afrikahelden Ratte die antirassistische und *humanitäre* Belehrung zum Verhältnis zwischen Deutschen und Hereros zu erteilen:

»Hier kam eine große ältere Herero-Frau in einfachem Shawl und Kopftuch daher. Ihre Hautfarbe war ebenfalls braunschwarz, aber die Züge fein, die Nase fast gebogen und der Ausdruck der Augen sanft und klug. Sie sprach einige Worte halblaut in der Herero-Sprache mit der Hausfrau; nachdem diese geantwortet hatte, wollte sie sich wieder entfernen. Frau Franke hielt sie aber scherzend an der Hand fest und stellte sie den beiden Reitern vor. ›Das ist unsere liebe Albertine, die Mutter des Häuptlings Michael. Wir sind schon alte Freunde, nicht wahr Albertine?‹ ›O ja,‹ sagte diese lächelnd in gebrochenem Deutsch mit leiser wohllautender Stimme, ›Frau Franke ist immer so gut, so gut.‹

›Das glaube ich wohl,‹ begann Ratte listig. ›Aber die Deutschen sind doch alle gut, nicht wahr?‹

›Jawohl, aber nicht alle,‹ entgegnete Albertine und fügte traurig hinzu: ›Die Hereros sind auch nicht alle gut. Der Krieg ist schlecht, er macht die Menschen so böse.‹ Sie wandte sich ab, um den schmerzlichen Ausdruck ihres Gesichts zu verbergen, und ging.«

Insgesamt habe ich den Eindruck, dass die Etikettierung dieser kleinen Erzählung Bülows als »rassistisch« und sogar als Paradebeispiel für die rassistische Gesinnung der deutschen Imperialisten bei einigermaßen aufmerksamer Lektüre nicht haltbar ist.

Um sich ein vollständigeres Bild von Bülows Weltsicht und den möglicherweise vorhandenen Grenzen seiner wissenschaftlich-humanitären Ethik zu verschaffen, muss man aber noch einen Blick in sein erstes Buch *Deutsch-Südwestafrika. Drei Jahre im Lande Hendrik Witboois* (Berlin 1896) werfen.

Das Gemeinsame beider Werke, der kleinen Erzählung von 1905 und dem Reisebericht eines Beamten des Auswärtigen Amts zehn Jahre zuvor, scheint mir in der grundsätzlichen Überzeugung von der Rechtmäßigkeit der Einverleibung fremder Länder als sog. Kolonien oder noch zynischer: als »Schutzgebiete« in das Kaiserreich zu liegen, wobei zugleich eine ähnlich grundsätzliche Kritik an der Aggressionspolitik der

deutschen Regierung gegen die dort lebende Bevölkerung geübt wird.

Als Bülow im Februar 1891 in Deutsch-Südwestafrika eintrifft, steht der Krieg der deutschen Schutztruppe gegen verschiedene Stämme der Hottentotten-Bevölkerung unmittelbar bevor. Die Hottentotten führten schon seit den 1860er Jahren eine Art Guerillakrieg gegen die Herero-Bevölkerung, deren »Oberhäuptling die deutsche Schutzherrschaft angenommen« hatte in der vergeblichen Hoffnung, auf diese Weise wirksam gegen die raubritterartigen Kämpfer Hendrik Witboois geschützt zu werden. Bülow äußert Verständnis für die Empfindungen der Hereros: »In ihrem Innern gärte die Wuth gegen die Wortbrüchigkeit der Deutschen und gegen die thatenlose Schutztruppe.« Als die Deutschen schließlich, nachdem ihre Truppenstärke um 250 Mann erhöht worden war, gegen Hendrik Witboois Guerillakämpfer vorgingen und im September 1894 nach anderthalbjährigem Krieg keinen Sieg, sondern nur einen prekären Kompromissfrieden erzielten, kommentierte Bülow dies ebenfalls kritisch: »Ich glaube vielmehr, daß man den Frieden mit der verstärkten Truppe und durch kluges entgegenkommendes Verhalten leicht hätte aufrecht erhalten können und daran besser gethan hätte, als einen langwierigen Krieg zu beginnen, dessen Opfer an Menschenleben und Geld groß gewesen sind, dessen Erfolge aber zum mindesten zweifelhaft sind. Gewiß ist ein jeder Kampf mit ruhmvollen Waffenthaten eine schöne und ehrenvolle Sache, aber wir Deutschen wissen sehr wohl, daß des Krieges Zweck nicht Siege sondern der Friede ist, und daß die schönsten Siege nutzlos sind, wenn nicht der Friede durch sie errungen wird! [...] Es liegt eine Gefahr darin, daß man nur Militärs und zwar solche, die auch nur Militärs sind, zu den Lenkern unserer großen Kolonialgebiete macht; denn auf jenen Posten wird mehr der Staatsmann und weitblickende Mensch – und sei es selbst ein Privatmann und Civilist – als der drachentödtende Siegfried am Platze sein.« (Bülow 1896, S. 284 f.)

Schließlich zeigt sich aber doch an einer Stelle, wo damit eigentlich nicht zu rechnen war, ein brutaler Rassismus: Als die Engländer, die den Hafen Walfish-Bay kontrollierten, sich im Juni 1893 weigerten, zwei Feldgeschütze herauszugeben, die zur Verstärkung der Kampfkraft der Schutztruppe geliefert worden waren, tadelte Bülow die Engländer mit folgenden Worten: »Niemals durfte eine große Nation der gleichen Rasse zu Gunsten einer farbigen Partei ergreifen.« (S. 305) Selbst wenn man bedenkt, dass diese Tirade eher isoliert in Bülows Reisebericht steht, kann man diesen nun nicht mehr als frei von rassistischer Ideologie bezeichnen. Somit wäre Dobler bei seinem eingangs zitierten Urteil über die beiden Bücher zumindest teilweise zuzustimmen: Das Buch von 1896 ist zwar nicht, wie Dobler glaubt, »stark rassistisch geprägt«, es enthält aber wenigstens eine stark rassistisch geprägte Stelle, und das Recht der Deutschen, der einheimischen Bevölkerung Land wegzunehmen, um es zum eigenen Vorteil auszubeuten, bezweifelt Bülow an keiner Stelle. Diese Glaubensgewissheit von der Berechtigung des deutschen Kolonialismus bildet zwar auch den Hintergrund der kleinen Erzählung von 1905, rassistische Ideologeme sind aber im Text nicht zu finden.

*

Dem erwähnten Buch von Drechsler *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft* ist zu entnehmen, dass Franz Josef von Bülow am 17. Juni1904 dem Reichskolonialamt eine Denkschrift mit dem Titel »Der Ursprung des Herero Aufstandes« eingereicht hat. Das 16-seitige Typoskript wird heute im Zehlendorfer Bundesarchiv unter der Signatur RKA R1001/2115 aufbewahrt, wo ich es einsehen konnte.

Bülow macht der deutschen Kolonialpolitik darin den gleichen Vorwurf, der in seiner kleinen Erzählung *Im Felde gegen die Hereros* erhoben wird: der Herero-Aufstand ist von einer Reihe von Fehlentscheidungen, die die Hereros in ihrer wirtschaftlichen Existenz bedrohten, provoziert worden:

»Eines ist sicher, naemlich dass wir grosse Fehler gemacht haben müssen, wenn nach zwanzigjaehriger friedlicher & auf den dauernden Frieden abzielender Kolonial-Arbeit die Hereros derartig zur Verzweiflung getrieben sind, dass sie einen Aufstand unternehmen, ueber dessen Ausgang sie sich fast Alle klar sein werden« (S. 1 f.)

Er schlägt eine sofortiges einseitiges Ende der Kriegshandlungen als einzige sinnvolle Alternative zu dem sich im Juni 1904 abzeichnenden und von der deutschen Öffentlichkeit geforderten Vernichtungskrieg gegen die Hereros vor:

»Lassen wir alle Truppen bis an die aeussersten Grenzen des alten Hererolandes im Westen & Sueden bis Windhoek & Karibib zurueckgehen, raeumen wir auch die bisher inne gehabten Stationen fuer ein halbes Jahr & bieten wir den Hereros einen Frieden unter Belassung alles Besitzes & aller Freiheiten & mit dem Versprechen, uns fernerhin jeder Einmischung in ihre inneren

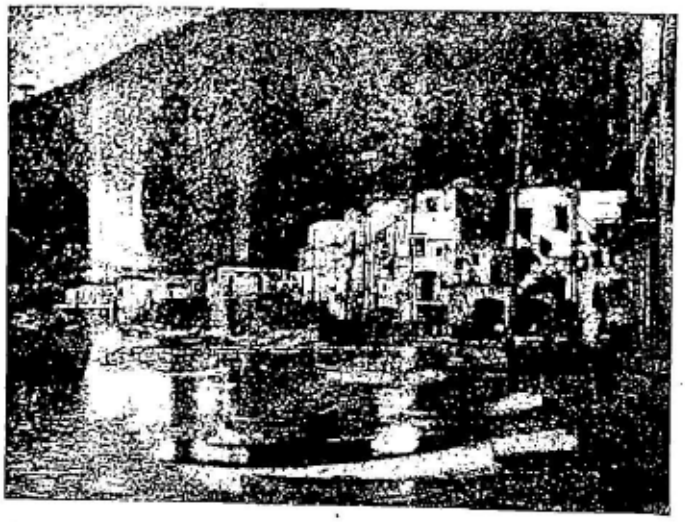
Angelegenheiten zu enthalten – unter der Bedingung, dass sie innerhalb von sechs Monaten, von unserer redlichen Absicht überzeugt, ihre Waffen abliefern. Wenn nicht inzwischen Dinge vorgekommen sind, von denen hier Nichts bekannt geworden ist, so sollte das Wort & der Handschlag des als ritterlich bekannten Gouverneurs genuegen, um das Vertrauen der Hereros wieder zu gewinnen. Ohne dasselbe ist aber auch mit Gewalt nichts auszurichten, wenn wir nicht dauernd eine Besatzungs-Armee dort halten wollen. Der einzige billige & gerade Weg zu dem Herzen der Eingeborenen ist Ehrlichkeit & Vertrauen, dazu gehoert aber auch das Verstaendniss fuer ihre berechtigte Eigenart. Das letztere hat sicher gemangelt, & wer sich recht an die Brust fasst, wird auch offen zugeben, dass wir nicht rechtlich mit den Hereros verfahren sind.«

Rassistische Töne konnte ich auch in Bülows Denkschrift von 1904 nicht bemerken, allenfalls eine zu naive Hoffnung auf die Einsichtsfähigkeit oder Belehrbarkeit der kriegslüsternen deutschen Regierung.

Herzer

Deutscher Kamera Almanach 1926

47



Franz Fiedler, Dresden-A. (G. D. L.). Capri.
6×9 cm, Aufnahme auf Ugfa-Filmpack, Brennweite des Objektivs F : 12, Blende F : 12, Mai, 1/100 Sekunde, Bromöldruck.

nach. Ich zog alſo daraus die Lehre: unauffällig zu arbeiten. In Sorrent knipſte ich Fiſchweiber, doch wurde ich keine los, ohne Trinkgeld. Lieber Leſer: wenn du jenen maleriſchen Fiſcher auf Capri einmal knipſen ſollteſt — ſtecke 10 Lire ein! Ich meine jenen Renommierfiſcher, den du am Hafen triffſt, wenn der Dampfer ankommt, den du auf der Promenade zu ſehen bekommſt, den du auf jeder Poſtkarte findeſt, der unzählige Male gemalt iſt, das Modell von Capri! Deshalb Italienfahrer, ſpart euch die Mühe ſolcher Aufnahmen, kauft euch für die Erſparniſſe Poſtkarten oder eine Flaſche Capriwein!



Ewig junge AEG Vampyrette

Seit den dreißiger Jahren gibt es die Vampyrette von AEG, den praktischen Handstaubsauger mit dem sprechenden Namen. Die neu entwickelte Version 2.0 soll den Ansprüchen der Kunden noch besser genügen, die zu drei Vierteln eine Kombination aus der Saugkraft eines Bodengeräts und der Handlichkeit eines Handsaugers wünschen, wie das Unternehmen herausgefunden hat. Da bleibt als Entwicklungsrichtung nur, einem Handgerät mehr Saugkraft anzuzüchten. Und genau da hat die Vampyrette zugelegt, sie sei mit einer Leistung von 1600 Watt der stärkste Handsauger, den es je gab, sagt AEG. Und sie ist nach wie vor so zierlich und leicht, dass sie auch in einer kleinen Wohnung ein Plätzchen findet. Dass die Ergonomie ein Weiterentwicklungsziel für das Gerät war, versteht sich von selbst.

48

Gonzo-Journalismus mit harten Drogen

Ayayay ayayay ayayay das ist längst vorbei (Freddy Quinn)

CaPRI

Jubiläumsspezialausgabe (23 Jahre Capri!) NR. 43 ISSN 1431-8024

JUNI 2010

ZEITSCHRIFT FÜR SCHWULE GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VOM SCHWULEN MUSEUM BERLIN

REDAKTION: MANFRED HERZER
c/o SCHWULES MUSEUM
MEHRINGDAMM 61
10961 BERLIN
E-MAIL: m-herzer@arcor.de

INHALT:

- Bobrowski Buxtehude Jahnn (Herzer) 2
- Eine homoerotische Liebesarie in BWV 201 (Schrader) 7
- Historisch-kritische Homosexualität (Herzer) 13
- Bertz' Bekenntnis (Stahl) 21
- Binet-Valmer (Setz) 29
- Der androgyne Vorfahr (Bauer) 35
- Walt Whitmans Grasblätter (Stahl) 45
- Gibt es auch weniger schöne Dinge auf Capri? 48

Manfred Herzer

Bobrowski Buxtehude Jahnn

Als es noch die DDR und Westberlin gab, erzählte mir ein schwuler Ostzonenflüchtling, dass der auch im Westen bekannte, 1965 erst 48-jährig in Ostberlin an einem Blinddarmdurchbruch gestorbene Dichter Johannes Bobrowski schwul gewesen sei; er habe als Alkoholiker im betrunkenen Zustand auf öffentlichen Pissoirs mit andern Männern sexuelle Entspannung gefunden. Damals hatte ich noch nichts von Bobrowski gelesen und kannte seinen Namen nur aus den Feuilletons der Zeitungen. Um so mehr interessierten mich aber die Lebensweisen der DDR-Schwulen und der sozusagen offizielle Umgang mit ihnen (Herzer 1990, Tatchell 1990, Eggert/Herzer 1990). So wurde mein Interesse an Leben und Werk Johannes Bobrowskis geweckt, nachdem ich das Gerücht gehört hatte, er sei auch *so* gewesen. Ich habe seither viele seiner Gedichte und Erzählungen, sowie einen seiner beiden Romane, *Litauische Claviere*, gelesen, muss aber gestehen, dass bei mir keine Liebe zu Bobrowskis Dichtungen aufgekommen ist. Gar kein Vergleich mit den auch von Bobrowski verehrten Genet, Jahnn, Kavafis! Zwar lernte ich die sozusagen anti-romantische Sachlichkeit und Nüchternheit bewundern, mit der er nicht nur Landschaften und Naturvorgänge, sondern auch Liebe und Hass, Freundschaft und Krieg schilderte, die unpathetische Strenge seiner Verse, aber die Sachen mancher seiner zeitgenössischen BerufskollegInnen wie Brecht, Grass, Hermlin, Christa Wolf oder Heiner Müller haben mich viel stärker beeindruckt.

Als ich Genaueres über das Gerücht vom schwulen Bobrowski erfahren wollte, musste ich die seltsame Erfahrung machen, dass diejenigen, die ich befragte, den Namen Bobrowski entweder noch nie gehört hatten, oder, wenn sie ihn kannten, es für unvorstellbar erklärten, dass der fromme Christ und Familienvater Bobrowski schwul gewesen sein könnte – unvorstellbar auch deshalb, weil im dichterischen Werk nicht die geringste Spur einer Auseinandersetzung mit der Homosexualität zu finden sei. Schließlich begann ich zu glauben, es habe sich bei der Erzählung des Ostzonenflüchtlings um die »widerwärtige«[1] Unart mancher Schwuler gehandelt, »alle Welt ohne jeden Beweis« als homosexuell zu verdächtigen.

Dann aber riet mir meine Freundin Marita Keilson-Lauritz, die eine große Verehrerin der beiden Dichter Johannes Bobrowski und Hubert Fichte ist, mir des letzteren posthum erschienenes Buch *Die Geschichte der Empfindlichkeit Band III: Die zweite Schuld. Glossen* wegen Bobrowski anzuschauen. In dem Buch, das auf Wunsch des Autors wegen darin enthaltener Details über das Geschlechtsleben einiger Literaten erst lange nach seinem Tod erscheinen durfte, erzählt er von seiner Zeit als Stipendiat des Westberliner »Literarischen Colloquiums« in den Jahren 1963-1964 und von seiner Freundschaft mit Johannes Bobrowski, den er damals bei einer Dichterlesung in Westberlin kennenlernte (Fichte 2006, S. 282):

»Johannes Bobrowski kam zu einer Lesung nach Westberlin.
Er machte das blendend.
Er hatte den Charme eines Arbeiters, er war der Mann von der Straße, dazu Hans Henny Jahnn und Hagedorn und Buxtehude.
Und seine gefühlvollen kalkulierten Geschichten.
Jeder stand auf ihn.
Wir teilten uns das schmale Bett in der Pension Hirsch.
– Ich habe einen Auftrag übernommen.
Sonst hätten sie mich nicht rübergelassen.
Wieviel Leute waren gestern beim Vortrag im Amerikahaus.
– Keine Ahnung
– Ich sage einfach dreißig.
– Und was noch?
– Nichts. Das ist alles.
– Sowas wollen die wissen.
Wir lachten.
Ich verstand es schon.
Eine Struktur besteht aus Größen in einer bestimmten Anordnung. Man kann etwas über ein Land erfahren, indem man mit Johannes Bobrowski schläft, oder indem man die Zahl der Besucher des Amerikahauses notiert.
Das Problem bleibt nur, wer liest die Berichte, wer ordnet sie ein und wer verwertet sie.
Und wenn sich alle so wenig Mühe geben wie Johannes.
Lieber blasen als singen?
Eine Riesenkonstruktion der Lüge.
Johannes lud mich nach Friedrichshagen ein.«

[1] Marcel Prousts heterosexueller Romanheld in *Le Temps retrouvé* empfindet es als widerwärtig (»odieux«), wenn sein schwuler Freund Monsieur de Charlus alle Welt ohne jeden Beweis für homosexuell hält und beispielsweise behauptet, der deutsche Kaiser habe eine homosexuelle Beziehung zu dem bulgarischen Zaren Ferdinand, was das Bündnis zwischen dem Kaiserreich und Bulgarien im Weltkrieg erkläre (Proust 2002, S. 141 f.) – Mit seinem Gedicht *Proust* (GW2,339), das von einer eigentlich undurchdringlichen Hermetik ist, soll Bobrowski nach Angabe des Kommentators auf den Abschluss seiner Lektüre von Band 4, *Sodom und Gomorra*, des Romans *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* von Proust reagiert haben (GW5,390).

Und über die Besuche bei Familie Bobrowski in Friedrichshagen (Fichte 2006, S. 285 f.):

»Hatte ich ein Kapitel des ›Waisenhauses‹ ins Reine geschrieben, faltete ich es zusammen und schmuggelte es in der Westentasche nach Friedrichshagen, um es Johannes vorzulesen.
An den kreuzweisen Knicken im Manuskript konte ich im Westen ablesen, was ich Johannes im Osten vorgelesen hatte.
Irgendwas Kleines, Gemeines sagte Bobrowski später zu Raddatz. Raddatz rapportierte es prompt.
Mich regte es nicht auf.
Literaten.
Ich nahm Raddatz ernster als Bobrowski
Ich mißtraute der Herzlichkeit, den tiefen Gefühlen in Friedrichshagen.
Wir spielten Hausmusik zusammen.
Buxtehude.
Antje Ellermann kam und blies Querflöte, ich Piccolo, Johannes Spinett und Irma fotografierte es alles.
Hinterher gab es mit Frau Johanna und den Kindern Blutwurst.
Oft saßen wir spät allein.
Wir sprachen über Jahnn und Hagedorn.
Ich hatte Irma im Westen gelassen und Johanna war schon im Bett.
Zwei bisexuelle Literaten im geteilten Deutschland.
Mein Leben in Westberlin.
Der Bahnhof Zoo, Tiergarten, die Klappe am Savignyplatz, der Keller, das KZ[2].
Und hier Blutwurst, Spinett, Hagedorn und die Kinder und Johanna.
Ich kam mir vor, als betrüge ich Johanna.
Um Johanna sollte ich mir keine Gedanken machen.
Ich machte mir aber welche.
Ellinor Jahnn.
Johanna Bobrowski.
Irma.
Ich.
Tiefe Gefühle, einfache Menschen, Herzlichkeit und der ganze Expressionismus.
Ich glaube kein Wort.«

Nicht sehr deutlich, aber doch deutlich genug erzählt Fichte hier von seiner Sex-Affäre mit dem »bisexuellen Literaten [Bobrowski] im geteilten Deutschland«.

Inzwischen hatte ich durch einen glücklichen Zufall jemanden kennengelernt, dessen Name hier nicht genannt werden soll und der einige Jahre mit Johannes Bobrowski befreundet war. Eine der ersten Fragen, die ich ihm stellte, betraf natürlich Bobrowskis gleichgeschlechtliches Leben. Die Antwort war ein bisschen undeutlich und ging ungefähr so: Ja, an dem Gerücht von Bobrowskis Homosexualität ist ungefähr soviel wahr wie an entsprechenden Gerüchten über den Barock-Komponisten Dietrich Buxtehude und über Autoren des 20. Jahrhunderts wie Hans Henny Jahnn, Thomas Mann, Bertolt Brecht oder Arnold Bronnen; zu dem komplexen Thema wäre allerdings noch sehr viel zu sagen.

Die Gespräche, die ich seither mit dem einstigen Freund Bobrowskis führen durfte, waren für mich die beste Fortbildungsveranstaltung in Bobrowskiologie, die ich mir nur wünschen konnte, so dass ich allmählich ahnte, was er meinte, wenn er Bobrowskis Homosexualität als ein komplexes Thema bezeichnete. Dabei spielte die Aufzählung der Dichter-Namen mit dem vorangestellten Komponisten-Name Buxtehude eine gewisse Rolle.

Zunächst erhielt ich einen Hinweis auf den Schriftsteller Fritz J. Raddatz, der schon in den obigen Fichte-Zitaten auftauchte (»Irgendwas Kleines, Gemeines sagte Bobrowski später zu Raddatz. Raddatz rapportierte es prompt.«) und der 2003 in seinen Memoiren eine andere Version der Fichte-Bobrowski-Sex-Episode auftischte:

»Der Anekdoten ranken sich gar viele um dies nicht ganz interpretierbare, nicht ganz greifbare Phänomen Gruppe 47. Die Liebesgeschichte zwischen der Bachmann und Celan ist bekannt. Weniger bekannt wohl die leidenschaftliche Affäre zwischen Johannes Bobrowski und Hubert Fichte, denen ich mein Zimmer leihen musste, da keiner von beiden eines für sich alleine hatte.« (Raddatz 2003, S. 367) Somit ist von zwei Quellen bestätigt, von Fichte selbst und von Raddatz, dass es irgendwann am Anfang der 1960er Jahre zu damals so genannten widernatürlichen Unzuchtshandlungen zwischen den beiden »bisexuellen Literaten« gekommen ist und dass der schwule Ostzonenflüchtling mir wohl doch kein Lügenmärchen à la M. de Charlus erzählt hat.

Doch zurück zu Buxtehude, der in der kleinen Liste der Dichternamen, die mir mein ungenannt bleibender Bobrowski-Freund vorlegte, irgendwie deplaziert wirkt. Bei den Schriftstellern auf der Liste ist eine homosexuelle Praxis (Jahnn, Brecht, Bronnen) oder wenigstens eine homophile Praxis (Thomas Mann) relativ gut in einer umfangreichen Forschungsliteratur dokumentiert. Was aber den Komponisten und Organisten Dietrich Buxtehude (um 1637–1707) betrifft, so hatte ich mich bisher nur über die einschlägigen Erwähnungen in Hans Henny Jahnns Roman *Fluss ohne Ufer* gewundert. Meine Versuche, den Wahrheitsgehalt in Jahnns Buxtehude-Bild zu prüfen, gingen alle ins Leere, so dass ich eine Stelle wie die folgende ins Bereich der dichterischen Freiheit einordnete:

»Der große Dietrich Buxtehude, den ich in meinem Briefe erwähnt, habe seine schönsten Jugendjahre mit

[2] Weiter vorn, auf der Seite 93 wird das »KZ« erklärt, mit dem die Aufzählung Westberliner Schwulentreffpunkte der frühen 60er Jahren endet: »Kein Tuntenbarock. Alles duster und klamm. Das K.C. wurde K.Z. genannt. Über dem K.C. wohnte H.C.Artmann in einer Wohnung, die mit leeren Bierflaschen möbliert war.« Im Schwulenjargon hieß das Schöneberger Kleist-Casino (K.C.) damals also KZ.

politischen Zweideutigkeiten vertan; und seine tierhafte Liebe zu jungen Mitmenschen sei ebenso heidnisch gewesen wie die Mozarts. Er habe von Helsingör fliehen müssen, und die Ehe mit einer zänkischen Frau in Lübeck sei wahrscheinlich der einzige Ausweg gewesen, sein von Landesverrat und Sodomie befleckte Leben zu retten.« (Jahnn 1974, S. 676)

Die Forschungsliteratur zur Buxtehude-Biografik, zumal die, die Jahnn zur Verfügung stand, ist sehr überschaubar. Sie umfasst, abgesehen von Lemmata in Nachschlagewerken wie MGG und ADB, eigentlich nur das Buxtehude-Kapitel in Philipp Spittas monumentaler Bach-Biografie (vgl. Spitta 1873, S. 251 ff.) sowie Wilhelm Stahls kleiner Arbeit von 1937, die die wenigen im 20. Jahrhundert neu entdeckten Quellen zu Buxtehudes Leben und Werk berücksichtigt. Aus beiden Werken geht hervor, dass es keinerlei Hinweise auf politische oder gar landesverräterische Betätigung Buxtehudes in Helsingör gibt, erst recht keinen Hinweis auf Sodomitisches. Was Jahnns Roman-Protagonist als Buxtehudes Flucht nach Lübeck deutet, war nach übereinstimmender Ansicht der Musikhistoriker, die sich dazu äußerten, der Durchbruch zu einer glanzvollen Karriere auf einer »der angesehensten Organistenstellen in Deutschland« (Snyder 2007, S. 58; vgl. Spitta 1873, S. 253; Stahl 1937, S. 15 f.) Als 24-Jähriger wurde Buxtehude zum Organisten an der Lübecker Marienkirche ernannt und heiratete bald darauf nach dem damaligen Brauch die Tochter seines kurz zuvor verstorbenen Vorgängers, von der allein Jahnn weiß, dass sie »zänkisch« gewesen sei. Der Jahnn-Biograf J. Bürger bemüht sich vergeblich, des Dichters Motive für die »Spekulationen, Projektionen und Phantasien« über Buxtehudes unbekannte Lebensumstände zu erhellen; er glaubt, die Buxtehude-Fantasien, die Jahnn 1951 sogar noch zum Expose für ein leider nie vollendetes Theaterstück benutzte, sagen viel über den Dichter selbst aus, nichts aber über den Komponisten (Bürger 2008).

Ob Bobrowski seine Liebe zur Musik Buxtehudes erst durch Jahnns Roman *Fluß ohne Ufer* entdeckte, oder ob er sie schon vorher kannte und verehrte, konnte ich nicht mit Sicherheit ermitteln. Gerhard Wolf (1971, S. 105) weiß zumindest, dass sich Bobrowski »seit seiner Jugend« mit »Renaissancemusik, Weisen des Frühbarock« befasst habe. Die dichterische Auseinandersetzung mit Buxtehudes Vita in – soweit ich sehe – zwei Gedichten und einer Erzählung scheint aber von der *Fluss-ohne-Ufer*-Lektüre inspiriert worden zu sein. Während die Gedichte (*Nänie*, GW1,101 und *Der Regenbogen*, GW2,206) das Thema Buxtehude mit verrätselten Metaphern und Naturbildern umschreiben, kann die kurze Erzählung *D.B.H.* (GW4,68 ff.) als Skizze zu einem Buxtehude-Porträt gedeutet werden, das man als Gegenentwurf zu Jahnns schwulem und landesverräterischem Musikgenie verstehen könnte. Der Kommentator der Werkausgabe datiert die Niederschrift der Erzählung *D.B.H.* auf das Jahr 1963 (GW6,322), also mehr als zehn Jahre nachdem Bobrowski nicht nur *Fluss ohne Ufer* gelesen hatte, sondern darin auch alle Erwähnungen Buxtehudes angestrichen hatte (Bukauskaite 2006, S. 326). Sodomie kommt in *D.B.H.* nicht vor, Buxtehudes Gattin wird zweimal erwähnt, ob sie »zänkisch« ist oder friedfertig, bleibt offen. Stattdessen geht es um die Einstudierung oder Aufführung von Buxtehudes Kantate Nr. 31 *Herr, ich lasse dich nicht, du segnest mich denn* für eine Bassstimme, eine Tenorstimme, zwei Geigen und drei Gamben.

Am Schluss aber doch noch eine seltsame, antifeministische Sex-Metapher, mit der Bobrowskis Buxtehude diem jungen Orgelschüler Bruhns erklärt, worauf es beim Orgelspiel ankommt; die Frau ist eine Orgel und der Mann bringt sie mit seiner Kunst zum Klingen: »Du wirst über den Orgeln liegen wie über Weibern, dich aufrichten über den Orgeln wie über Weibern.« (GW4,72) Das vollkommene Orgelspiel als Imitation des heterosexuellen Koitus? Und die Frau ein seelenloser Mechanismus, *L'homme machine*., den der Herr Organist mit dem göttlichen Funken seiner Kunst beglückt?

Vielleicht gehört hierher, um eine untergründige Verbindung Bobrowski-Jahnn offenzulegen, die Mitteilung des Kommentators, dass Bobrowski die erwähnte Kantate Nr. 31 aus der Buxtehude-Ausgabe kannte, die Hans Henny Jahnn in seinem eigenen Ugrino-Verlag herausgebracht hatte; Bobrowski war von dieser Kantate so beeindruckt, dass er sich von ihrem Hauptstück »eigenhändig eine Fassung für das Clavichord« anfertigte (GW6,328). Bobrowski und Jahnn sind sich nie begegnet. Bobrowski hat vermutlich Jahnns Werk über die Zeitschrift *Sinn und Form* entdeckt, die unter der Redaktion von Peter Huchel zahlreiche Arbeiten von Jahnn veröffentlichte.

Die eingangs erwähnte Ansicht, dass in Bobrowskis dichterischem Werk keine Spur einer Auseinandersetzung mit seiner Homosexualität zu finden sei, muss aber dennoch korrigiert werden. Lange nach Bobrowskis Tod erschien 1977 in Ostberlin die Gedichtsammlung *Literarisches Klima. Ganz neue Xenien, doppelte Ausführung* zu der Dittberner (2005, S. 69) bemerkt: »Bobrowski hat seine Xenien gelegentlich, in Distanz und in Reaktion auf das offizielle und öffentliche literarische Leben, geschrieben und trug sie manchmal Freunden oder in feuchtfroher Runde vor, so dass sie als beflügeltes Ondit in die Welt kamen und dort durchaus wirkten«, nichts weiter als ein »Privatvergnügen«. Eine Xenie ist aber anders als die andern und lohnt für den vorliegenden Zweck eine nähere Betrachtung:

»Inquisition

Fragt ihn, ihr Herren, wer sind des Jahrhunderts bedeutendste Dichter? / Sagt er: Kawafis, Genet, Trakl und Hans Henny Jahnn, / liegt es doch nah, auf besondere Neigungen bei dem Befragten / freundlich zu

schließen; doch was, wenn er nun kein Päderast?« (GW1,240)

Ich vermute, Bobrowski reflektiert in diesem formal zwar perfekt konstruierten, aber in der Aussage irgendwie läppischen Vierzeiler die trotz aller angstvoller Heimlichtuerei erlittenen Erfahrungen der Ächtung und Verachtung, die ihm als gut getarnte *closet queen* nicht erspart geblieben sein werden. Normalerweise verbindet man mit dem Wort Inquisition spätmittelalterlich-katholische Untersuchungen gegen Ketzer und Hexen, die die Vollstrecker der Kirchengerichtsbarkeit grausam folterten und mit Feuer, Schwert u.dergl. töteten. Wenn Bobrowski die »Herren«, die jemanden für einen Päderasten halten, weil er vier namentlich genannte Dichter für die Bedeutendsten hält, als Inquisitoren etikettiert und ihnen völlig zutreffend entgegenhält, dass der literarische Geschmack keinen Schluss auf den sexuellen zulässt, dann wirkt dies einerseits trivial, weil platt offensichtlich (wer glaubt denn, dass nur Schwule Genet usw. lesen und lieben!), zum andern ist die Szene derart irreal (Herren fragen einen Herrn nach seinem literarischen Geschmack und schließen aus seinen Antworten auf Päderastie), dass man als Hintergrund oder »Subtext« eine wirklich inquisitorische Verfolgungserfahrung vermuten kann, die Bobrowski aber nicht im realistischen Klartext zur Sprache zu bringen wagt. Vielleicht aber kommt in den Versen die leicht hysterische Überängstlichkeit des getarnten Schwulen zum Ausdruck, bei dem schon die harmlose Frage: Sie lieben Genet und Kavafis? einen Anfall von Enttarnungs-Panik auslöst. Womöglich würde es den Hintergrund des merkwürdigen »Inquisition«-Gedichts ein wenig erhellen, wenn man sich die Aufzeichnungen der DDR-Geheimpolizei, von der BRD-Geheimpolizei ganz zu schweigen, über Bobrowski ansieht. Immerhin zitiert Fichte ihn mit den Worten: »Ich habe einen Auftrag übernommen. Sonst hätten sie mich nicht rübergelassen.« (Fichte 2006, S. 282), und in der Zeit des Kalten Krieges gehörte es zu den Propagandaklischees, dass der dekadente Imperialismus die Jugend in der DDR mit Pornografie[3], Drogen und Perversitäten demoralisieren wolle, während die »Moralische Aufrüstung« in der BRD sich umgekehrt wegen sowjetzonaler Infiltration mittels sexueller Laster und Sittlichkeitsverbrechen aller Arten um die jungen Menschen im Westen sorgte. Schwule galten zudem als erpressbar und schwule Spione standen in der Gefahr, vom Geheimdienst der jeweils anderen Seite umgedreht zu werden usw. Bobrowskis Stasi-Akte könnte hier vielleicht etwas mehr Klarheit bringen.

[3] Anfangs waren die Übersetzungen der Romane Genets im Westen verboten, im Osten blieben sie bis zuletzt verboten. Erst 1989 erschien im Verlag Volk und Welt das *Tagebuch eines Diebes*. Fichte musste die Genet-Romane, die er Bobrowski als Geschenke mitbrachte (Bukowskaite 2006, S. 205) unter der Kleidung versteckt nach Friedrichshagen einschmuggeln.

Der Jahnn-Biograf Freeman illustriert das Thema ›Schwule im Kalten Krieg‹ recht anschaulich, wenn er über Jahnns Tätigkeit als Erbauer der neuen Orgel im Rummelsburger Gebäude des DDR-Rundfunks berichtet: »Natürlich gab es im Westen Leute, die Jahnns ständige Reisen in die DDR verdächtig fanden. Die Briefe und Dokumente mit Listen von Orgelmaßen, die er hin und zurück über die Grenze schickte, konnten ein Code sein – vielleicht war er ein Agent? Seine ökonomischen Verhältnisse, seine ambivalente Haltung gegenüber dem Westen und seine sexuelle Orientierung ließen ihn als ein geeignetes Objekt für Bestechung oder Erpressung erscheinen.« (Freeman 1986, S. 597) Quellen werden hierzu nicht genannt, nur Jahnns Ostberliner Freund Peter Huchel wird zitiert, er habe solche Spekulationen für absurd gehalten (vgl. ebd.)

* * *

An dieser Stelle hielt ich meinen Bobrowski-Aufsatz für beendet und schickte ihn meiner oben erwähnten Freundin, nicht bloß aus Dankbarkeit für den Hinweis auf Fichtes Buch. Sie antwortete mir, es sei schade, dass sich mir die außerordentliche poetische Qualität der Bobrowskischen Sprache nicht erschließe, dass aber das Eingeständnis dieses Unvermögens immerhin ehrlich sei. Dann schickte sie mir eines ihrer »Lieblingsgedichte« aus Bobrowskis erstem in der DDR erschienenem Gedichtband *Sarmatische Zeit*, und ich muss sagen, dass ich das Gedicht nicht nur schön finde, ich entdeckte darin noch weitere Homosexualitätsspuren:

Absage

Feuer,
aus Blut die Lockung:
der schöne Mensch. Und wie Schlaf
das Vergangene, Träume
an Flüssen hinab,
auf den Wassern,
segellos, in der Strömung.

Ebenen – die verlornen
Dörfer, der Wälder Rand.
Und ein dünner Rauch
in den Lüften,
steil.

Einst,
wulstigen Munds, Perkun
kam, eine Feder im Bart,
kam in der Hufspur des Elchs,
der Stotterer kam,
fuhr auf den Strömen, Finsternis
zog er, ein Fischernetz, nach.

Dort
war ich. In alter Zeit.
Neues hat nie begonnen. Ich bin ein Mann,
mit seinem Weibe ein Leib,
der seine Kinder aufzieht
für eine Zeit ohne Angst.« (GW1,73)

Eine der vielleicht unendlich vielen möglichen Lesarten dieses Gedichts könnte der Frage nachgehen, ob es nicht um die nun bekannte Bobrowskische Bisexualität geht, um das poetische Protokoll eines lebenslänglichen Kampfes um oder gegen »die Lockung«, die »der schöne Mensch« auf ihn, speziell auf sein feuriges Blut ausübt. Wird in der ersten Strophe noch offen gelassen, ob es die Schönheit eines Mannes oder eine Frau ist, die das Blut in Feuer verwandelt, so erfährt man, nachdem im Telegrammstil Naturbilder (Träume, Flüsse, Wasser, die Strömung, Ebenen, Dörfer, der Waldrand, Rauch) angedeutet wurden: der schöne Mensch ist ein Mann. Er hat einen Namen, »Perkun«, und ein Gesicht mit wulstigem Mund und Bart. Der schöne Mensch ist zudem »der Stotterer«. Bobrowski selbst erläutert die Wahl dieses Namens Perkun streng mythologisch-politisch: Perkun ist eine pruzzische Gottheit und soll »an das vom Deutschen Ritterorden ausgerottete Volk der Pruzzen« erinnern (GW1,286). Zum schönen Menschen kennt der Herausgeber eine mündliche Mitteilung Bobrowskis: »Damit sei der ›rote‹ (aus Blut die Lockung), der zukünftige Mensch im Kommunismus gemeint« (GW5,76). Perkun wäre dann nicht der schöne Mensch einer Gegenwart oder kommunistischen Zukunft, sondern eine Gottheit eines längst ausgerotteten Volkes. Andrerseits ist Perkun wiederum keine Gottheit, sondern einer weiteren mündlichen Überlieferung gemäß »ein freudiger Bursche, ständig aufgeregt, deshalb auch der Stotterer (Bobrowski mündlich zu Vandenbroeck)« (GW5,76). Ein freudiger Bursche der in seiner Schönheit an einen Gott erinnert?

Gewiss ist eine politisch-mythologische Deutung des Gedichts schlüssig und legitim, zumal sie sich auf Äußerungen des Dichters stützen kann und die letzten beiden Zeilen von der Hoffnung auf »eine Zeit ohne Angst«, also eine Zeit ohne von deutschen Imperialisten verursachte Kriege und Völkermorde sprechen, deren Opfer immer wieder die Bevölkerung von »Osteuropa zwischen der Weichsel und der Wolga und dem Kaspischen Meer« (GW5,16) gewesen ist.

Eine andere Deutung, die der politischen nicht entgegensteht, könnte von der Betrachtung des Sexuellen ausgehen, von der »Lockung«, die von dem schönen Menschen ausging, die das »Blut« des Dichters wie »Feuer« brennen lässt.

Bis auf die letzten vier Zeilen, wo erstmals ein »Ich« spricht, wird im ganzen Gedicht »das Vergangene«, das sich »In alter Zeit« zutrug, heraufbeschworen, die sarmatische Landschaft, in der das Ich, »ein Mann«, der Lockung des schönen Menschen erlegen ist. Der bärtige Mann hat zwar den Namen eines pruzzischen Gottes, dieser Name ist aber zugleich ein ziemlich häufiger Familienname, seltener Perkun geschrieben, meist Perkuhn. Man könnte die ersten drei Strophen als Evokation eines konkreten schwulen Liebeserlebnisses verstehen, wobei offen bleibt, ob Perkun dem Dichter eine »Absage« erteilt hat oder ob es eine glückliche Liebe gewesen ist. (Der Gedichttitel »Absage« kann sich auch darauf beziehen, dass es das letzte Gedicht in der »Sarmatischen Zeit« ist; das erste Gedicht trägt den Titel »Anruf«.)

Der verrätselte Bericht von der Begegnung mit dem schönen Perkun endet jedenfalls mit der Feststellung, dass dies alles sich in »alter Zeit« zugetragen habe, dass aber der Männersex der alten Zeit keineswegs nur noch »Träume an Flüssen hinab« gewesen ist: »Neues hat nie begonnen. Ich bin ein Mann« – immer noch nachdem er »mit seinem Weibe« ganz alttestamentlich »ein Leib« geworden ist und eine Mehrzahl von Kindern gezeugt hat: ein bisexueller Literat im geteilten Deutschland, der auf eine Zeit ohne Angst hofft und deshalb, anders als Fichte, Raddatz und die vielen anderen Tunten auf der anderen Seite der Zonengrenze geblieben ist.

Literatur

Bobrowski, Johannes (1987-1999): Gesammelte Werke in sechs Bänden. Berlin (DDR) & Stuttgart.(Zitiert als: GW, Bandzahl, Seitenzahl)

Bürger, Jan (2008): Planetenklänge. Der Komponist Dietrich Buxtehude im Weltbild des Schriftstellers Hans Henny Jahnn, in: Neue Zürcher Zeitung, 5.1.2008

Bukauskaite, Dalia (2006): Kommentierter Katalog der nachgelassenen Bibliothek von Johannes Bobrowski. Trier.

Dittberner, Hugo (2005): Bobrowskis Urteilssprüche, in: Text + Kritik, Nr. 165, S. 67 ff.

Eggert, Michael & Manfred Herzer (1990): Wie es begann. Schwulenbewegung in Ostberlin 1972/73. Ein Interview, in: Capri Jg. 3, Nr. 2, S. 38 ff.

Fichte, Hubert (2006): Die Geschichte der Empfindlichkeit. Band III: Die zweite Schuld. Glossen. Hrsg. von Ronald Kay. Frankfurt a.M.

Freeman, Thomas (1986): Hans Henny Jahnn. Eine Biographie. Deutsch von Maria Poelchau. Hamburg.

Herzer, Manfred (1990): Ludwig Renn – ein schwuler kommunistischer Schriftsteller im Zeitalter des Hochstalinismus, in: Capri Jg 3, Nr. 4, S. 27 ff.

Jahnn, Hans Henny (1974, zuerst 1949-51): Fluss ohne Ufer, in: Jahnn: Werke und Tagebücher in sieben Bänden. Band 2. Hamburg

Proust, Marcel (2002): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 7. Die wiedergefundene Zeit. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel-Mertens; revidiert von Luzius Keller. Frankfurt a.M.

Raddatz, Fritz J. (2003): Unruhestifter. Erinnerungen. München.

Snyder, Kerala J. (2007): Dietrich Buxtehude. Leben, Werk, Aufführungspraxis. Übersetzt von Hans-Joachim Schulze. 2. Aufl. Kassel u.a.

Spitta, Philipp (1873): Johann Sebastian Bach. Band 1. Leipzig.

Stahl, Wilhelm (1937): Dietrich Buxtehude. Kassel.

Tatchell, Peter (1990): Ten Gay Days That Shook East Berlin. Eine wahre Geschichte, in: Capri Jg. 3, Nr. 2, S. 27 ff.

Wolf, Gerhard (1971): Beschreibung eines Zimmers. 15 Kapitel über Johannes Bobrowski. Berlin (DDR).

Frank Schrader

Eine homoerotische Liebesarie in J. S. Bachs Kantate »Der Streit zwischen Phoebus und Pan«

Manche Kantatentexte Johann Sebastian Bachs kommen dem heutigen Hörer fremdartig vor, da die Texte meist zu sehr ihrer Zeit und dem Anlass ihrer Entstehung verhaftet sind.[1] Mit großer Akribie wird deshalb in der Bachforschung die Bedeutung kirchlicher Kantatentexte zu erklären versucht und fast jedes Wort auf seinen theologischen Gehalt hin überprüft; manche Forscher sehen in ihnen sogar ein direktes Abbild der Bachschen Frömmigkeit und Geisteshaltung.[2] Schwieriger scheint die Interpretation weltlicher Texte zu sein, da sie teilweise auf lokale Gegebenheiten und Ereignisse anspielen, die heute nur noch schwer nachvollziehbar sind. Vielfach basieren die Texte auch auf antiken Sagen und Mythen, die dem Verständnis im Wege stehen. Zwar gibt es auch zu einzelnen weltlichen Kantaten ausführliche Untersuchungen,[3] doch scheint das im 19. Jahrhundert entstandene theologisch geprägte Bachbild eine genauere Analyse zu behindern.[4] Dabei führt gerade die nähere Beschäftigung mit den mythologischen Hintergründen mitunter zu interessanten Beobachtungen.

Die Entstehung der Kantate BWV 201

In Johann Sebastian Bachs Drama per Musica *Der Streit zwischen Phoebus und Pan*[5] BWV 201 wird der sagenhafte Musikwettstreit zwischen den griechischen Göttern Phoebus Apollo, dem Konstrukteur der Kithara, und Pan, dem Erfinder der nach ihm benannten Flöte, geschildert. Den Text zu diesem Werk schrieb der Leipziger Oberpostcomissarius und Gelegenheitsdichter Christian Friedrich Henrici, genannt Picander, der das Libretto im Jahre 1732 veröffentlichte.[6] Der konkrete Anlass für die Entstehung dieser knapp einstündigen Kantate ist unbekannt. C. L. Hilgenfeldt gibt in seiner Bachbiografie aus dem Jahre 1850 an, dass die Kantate vermutlich 1725 für den sächsischen Hof geschrieben wurde.[7] Aus den Papier- und Schriftmerkmalen der Partitur und Stimmen ergibt sich allerdings, dass die Kantate erst im Herbst 1729 entstanden sein dürfte.[8] Klaus Häfner vermutet, dass BWV 201

---

[1] Zur Problematik Bachscher Kantatentexte vgl. Hans Joachim Kreutzer, *Johann Sebastian Bach und das literarische Leipzig der Aufklärung*, in: Bach-Jahrbuch 1991, S. 7 ff., insbesondere S. 7 f. Das »Unerfreuliche des Textes« Bachscher Kantaten führte sogar zu Umdichtungen, damit die Musik Bachs durch »Abstreifung von für die Gegenwart schwer erträglichen Teilen des Textes« erst richtig zur Geltung komme (Waldemar Voigt, *Eine Umdichtung des »Zufriedengestellten Aeolus«*, in: Bach-Jahrbuch 1915, S. 146 ff., hier S. 146).

[2] »Da Bach als Thomaskantor in erster Linie Kirchenmusiker war, ist anzunehmen, daß auch bei ihm das Wort die zeitgemäße hohe Rangstellung eingenommen hat, daß ihm die Textgestaltung seiner Vokalwerke ein hohes Anliegen war und daß er sich deshalb mit der reichen mystischen Metaphorik seiner Texte identifiziert hat.« (Lucia Haselböck, *Du hast mir mein Herz genommen: Sinnbilder und Mystik im Vokalwerk von Johann Sebastian Bach*, Wien 1989, S. 19). Eine kleine Auswahl weiterer Arbeiten zu diesem Thema: *Bach als Ausleger der Bibel: Theologische und musikwissenschaftliche Studien zum Werk Johann Sebastian Bachs*, hrsg. v. Martin Petzoldt, Berlin-Göttingen 1985; Alfred Dürr, *Bachs Kantatentexte: Probleme und Aufgaben der Forschung*, in: Ders., *Im Mittelpunkt Bach: Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Kassel etc. 1988, S. 167 ff.; *Bulletin 1: Sinnbildlichkeit in Text und Musik bei Johann Sebastian Bach: Die Referate des Symposions Heidelberg 1987*, hrsg. v. Renate Steiger, Heidelberg 1988; Martin Petzoldt, *»Texte zur Leipziger Kirchen-Musica«*, Wiesbaden 1993; Gottfried Simpfendörfer, *»Jesu, ach so komm zu mir«: Johann Sebastian Bachs Frömmigkeit im Spiegel seiner Kantaten*, Berlin, New York 1994; Meinrad Walter, *Musik-Sprache des Glaubens: Zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs*, Frankfurt a.M. 1994.

[3] Werner Neumann, *Johann Sebastian Bachs »Rittergutkantaten« BWV 30a und 212*, in: Bach-Jahrbuch 1972, S. 76-90; Hans-Joachim Schulze, *Ey! Wie schmeckt der Coffee süße: Johann Sebastian Bachs Kaffee-Kantate in ihrer Zeit*, 2. Aufl., Leipzig 1987; Henry F. Fullenwider, *Zur Bildlichkeit von Picanders Text zu Bachs weltlichen Kantaten BWV 205 und 205a*, in: Die Musikforschung 43 (1990), S. 30-40; Martin Geck, *Spuren eines Einzelgängers: Die »Bauernkantate« oder vom unergründlichen Humor der Picander und Bach*, in: Neue Zs. f. Musik 153 (1992), S. 24-29.

[4] Zur Problematik der weltlichen Kantaten Bachs in der heutigen Zeit vgl. Christoph Wolff, *Bachs weltliche Kantaten: Repertoire und Kontext*, in: Die Welt der Bach-Kantaten, hrsg. v. Christoph Wolff, Bd. 2: Johann Sebastian Bachs weltliche Kantaten, Stuttgart etc. 1997, S. 13-31.

[5] Johann Sebastian Bach, *Neue Ausgabe sämtlicher Werke*, Serie I, Bd. 40, hrsg. v. Werner Neumann, Kassel etc. 1969 (= NBA I/40), S. 119 ff. Zur Einführung vgl. Alfred Dürr, *Die Kantaten von Johann Sebastian Bach. Mit ihren Texten*, Bd. 2, 5. überarbeit. Aufl., München etc. 1985, S. 984 ff.

[6] Christian Friedrich Henrici, genannt Picander, *Ernst-Schertzhaffte und Satyrische Gedichte*, Teil III, Leipzig 1732, S. 501 ff. (Faksimile in Werner Neumann: *Krit. Bericht zu NBA I/40*, Kassel etc. 1970, S. 222-225; Werner Neumann, *Sämtliche von Johann Sebastian Bach vertonte Texte*, Leipzig 1974, S. 346 f).

[7] C. L. Hilgenfeldt, *Johann Sebastian Bach's Leben, Wirken und Werke*, unveränd. Nachdruck d. Ausgabe v. 1850, Hilversum 1965, S. 107.

[8] Alfred Dürr, *Zur Chronologie der Leipziger Vokalwerke J. S. Bachs*, 2. Aufl., mit Anmerkungen u. Nachträgen versehener Nachdruck aus Bach-Jahrbuch 1957, Kassel etc. 1976, S. 100, 169; Andreas Glöckner, *Neuerkenntnisse zu Johann Sebastian Bachs Aufführungskalender zwischen 1729 und*

zusammen mit zwei anderen, ähnlich umfangreichen Kantaten, von denen sich nur die Texte Picanders erhalten haben, eine Art Trilogie bildete, mit der Bach seine Übernahme der Leitung des Collegium Musicums im Frühjahr 1729 eröffnete.[9]

Zwei weitere Aufführungen der Kantate zu Bachs Lebzeiten lassen sich nachweisen: die erste, in der zweiten Hälfte der 1730er Jahre,[10] war vielleicht eine Reaktion Bachs auf die Angriffe gegen seine Musik durch Johann Adolph Scheibe im Jahre 1737.[11] Anlass für die Aufführung von 1749 und der damit verbundenen Textänderung des letzten Rezitativs dürfte der Streit über den Freiberger Rektor Biedermann gewesen sein, der in seinem Schulprogramm zu beweisen versuchte, dass eine intensive Musikpflege für die Jugend schädlich sei.[12] Vielleicht spielte Bach durch die Änderung des Rezitativs aber auch auf die am 8. Juni 1749 vollzogene Kantoratsprobe des vom Grafen Heinrich von Brühl protegierten Gottlob Harrers an.[13]

Der mythologische Hintergrund der Phoebus-Arie

Es ist anzunehmen, dass es Bach in der Kantate BWV 201 nicht so sehr auf ein getreues Abbild der antiken Sage von Phoebus und Pan ankam, sondern er diese benutzte, um den damals aktuellen Konflikt zwischen dem »kunstvollen, gebundenen, ernsten und dem leichten, blos gefälligen Stil«[14] darzustellen; er ergreift hier in Gestalt des Phoebus das Wort in eigener Sache, um für seine hohen Ansprüche in der Musik zu kämpfen. Die Kantate und vor allem die Arie des Phoebus fand deshalb in der Bachforschung besondere Beachtung. Philipp Spitta schrieb, dass sich Bach musikalisch «in der wunderschönen und mit ersichtlicher Hingabe geschriebenen H moll Arie selbst abbildet».[15] Ihr Text lautet:

Mit Verlangen / Drück ich deine zarte Wangen, / Holder, schöner Hyacinth. / Und dein Augen küß ich gerne, / Weil sie meine Morgen-Sterne / Und der Seele Sonne sind.[16]

Die Phoebus-Arie ist vermutlich die erste eindeutig homoerotische Liebesarie der Musikgeschichte.[17] Die besondere Wertschätzung, die sie in Fachkreisen genießt, ließe sich durch zahlreiche Zitate belegen.[18] Trotzdem gehen fast alle Autoren, die über diese Kantate etwas geschrieben haben, stillschweigend über den homoerotischen Inhalt der Arie hinweg und beschränken sich auf eine musikalische Analyse, denn es scheint nicht so recht zum traditionellen Bachbild zu passen, dass der Meister ausgerechnet in einer Arie, mit der er sein künstlerisches Credo ablegt, eine gleichgeschlechtliche Liebesbeziehung schildert.

Um den mythologischen Hintergrund der Arie zu verstehen, hätte ein Besucher der Bach'schen Aufführungen vielleicht das im Jahre 1724 in Leipzig erschienene *Gründliche Lexicon Mythologicum* von Benjamin Hederich benutzt. Dort steht geschrieben:

»HYACINTHVS [...] war ein ungemein schöner Knabe, daher nicht nur Thamyris zuerst mit ihm eine Art der Liebe ausgedacht, so wider die Natur selbst ist [...], sondern Zephyrus und Apollo sich auch zugleich in ihn verliebeten. Weil aber letzterer mehr, als ersterer, von ihm geachtet worden, verdroß es jenen, daher er, als beyde dereinst mit dem Disco exercirten, und Apollo diesen in die Höhe warf, bließ ihn Zephyrus dem Hyacintho dermassen auf den Kopf, daß er alsofort liegen blieb, worauf denn Apollo zwar den Zephyrum alleweile mit seinen Pfeilen verfolgete, den Hyacinthum aber in eine Blume seines Nahmens verwandelte.«[19]

1735, in: Bach-Jahrbuch 1981, S. 43 ff., hier S. 47 f; Bach-Compendium, Bd. 1, Teil 4, hrsg. v. Hans-Joachim Schulze u. Christoph Wolff, Leipzig 1989, S. 1617.

[9] Klaus Häfner, *Aspekte des Parodieverfahrens bei Johann Sebastian Bach*, Laaber 1987, S. 511. Werner Neumann vermutet in seinem *Krit. Bericht zu NBA I/40*, S. 136 f., ebenfalls einen Zusammenhang mit dem Bachschen Collegium Musicum.

[10] Yoshitake Kobayashi, *Zur Chronologie der Spätwerke Johann Sebastian Bachs: Kompositions- und Aufführungstätigkeit von 1736 bis 1750*, in: Bach-Jahrbuch 1988, S. 7 ff., hier S. 37 f.

[11] Philipp Spitta, *Joh. Seb. Bach*, Bd. 2, 2. unveränd. Aufl., Leipzig 1916 (= Spitta II), S. 476 ff.

[12] Kobayashi, *Zur Chronologie der Spätwerke*, S. 64; S. W. Dehn, *Johann Sebastian Bach als Polemiker*, in: Westermann's Jahrbuch der Illustrierten Deutschen Monatshefte 1 (1856), S. 86-89. Zur Textänderung vgl. Neumann, *Krit. Bericht zu NBA I/40*, S. 136, 229 (Faksimile des Textheftes von 1749).

[13] Christine Fröde, *Zu einer Kritik des Thomanerchores von 1749*, in: Bach-Jahrbuch 1984, S. 53-58, hier S. 57 f.

[14] Spitta II, S. 476.

[15] Ebd.

[16] Neumann, *Sämtliche von Johann Sebastian Bach vertonte Texte*, S. 219, 346 (Faksimile).

[17] Zur Behandlung der Homoerotik in der Musik und insbesondere in der Oper vgl. Bruce-Michael Gelbert, *Opera*, in: *Encyclopedia of homosexuality*, ed. by Wayne R. Dynes, Vol. 2, New York-London 1990, S. 920ff.; Dominique Fernandez, *Der Raub des Ganymed*, Freiburg 1992, S. 196 ff.; Frederick W. Sternfeld, *The birth of opera*, Oxford 1993, S. 18 ff.

[18] Eine kleine Auswahl: Albert Schweitzer, *J. S. Bach*, 44.-49. Tsd, Leipzig 1951, S. 609; Robert L. Marshall, *Bach the Progressive: Observations on His Later Works*, in: The Musical Quaterly 62 (1976), S. 313 ff., hier S. 332; Alberto Basso, *Jean Sébastien Bach*, Bd. 2: 1723-1750, traduit de l'italien par Hélène Pasquier, Paris 1984, S. 713 f.; Piero Buscaroli, *Bach*, 2. ed., Milano 1988, S. 797; W. Murray Young, *The Cantatas of J. S. Bach: An analytical Guide*, Jefferson-London 1989, S. 258.

[19] Benjamin Hederich, *Gründliches Lexicon Mythologicum* ..., Leipzig 1724, Sp. 1051. In den antiken Quellen gibt es neben dieser noch weitere Varianten der Liebesgeschichte zwischen Apollo und Hyazinth (vgl. hierzu Alfred Orel, *Zu diesem Band*, in: Wolfgang Amadeus Mozart, *Neue Ausgabe*

Das antike Griechenland gilt wegen seiner scheinbar offenen Einstellung gegenüber mannmännlicher Liebe gelegentlich als Idealbild sexueller Freizügigkeit und die Antikenforschung hatte lange Zeit große Schwierigkeiten, das Phänomen der griechischen Knabenliebe richtig einzuordnen.[20] In Griechenland gab es nur eine gesellschaftlich akzeptierte Form gleichgeschlechtlicher Beziehungen, nämlich diejenige zwischen einem Älteren, dem zwischen 20 und 30 Jahre alten »erastes«, und einem Jüngeren, dem zwischen 12 und 20 Jahre alten »eromenos«. Der jüngere eromenos musste sich jedes Vergnügens am Sexualakt entsagen. Die Beziehung zwischen erastes und eromenos galt als Vorbereitung auf die Heterosexualität, als ein Vorspiel zur Ehe; der Jüngere wurde durch den Älteren ins Erwachsenenleben eingeführt. Homosexualität im Sinne einer persönlichen, freien Beziehung zwischen zwei erwachsenen Männern wurde von den Griechen abgelehnt.[21] Die Sage über die Beziehung zwischen Apollo (erastes) und Hyacinth (dessen eromenos) und deren Ende fügt sich nahtlos in dieses Bild der griechischen Knabenliebe ein; der Tod Hyacinths und seine Verwandlung in eine Blume ist Sinnbild des Übergangs vom Jüngling zum Krieger.[22]

Bach war nicht der Einzige, der dieses Thema musikalisch bearbeitete.[23] Im Alter von elf Jahren komponierte Wolfgang Amadeus Mozart die lateinische Schulkomödie *Apollo und Hyacinth*, die 1767 in Salzburg uraufgeführt wurde.[24] Der Verfasser des Librettos, der Benediktiner-Pater Rufinus Widl, veränderte die Geschichte jedoch grundlegend. Da die Aufführung eines Singspiels mit homoerotischem Inhalt durch Schüler einer katholischen Schule aus moralischen Gründen unmöglich gewesen wäre, fügte der Pater eine weibliche Person, Melia, die Schwester des Hyacinthus, in die Handlung ein, in die sich Apoll verliebt.[25] Ein weiteres Werk zu diesem Thema, die Kammerkantate *Apollo et Hyacinthus*, Improvisationen für Cembalo, Altstimme und acht Soloinstrumente nach Texten von Georg Trakl, komponierte Hans Werner Henze (* 1926) im Jahre 1948.[26]

Bach bot all seine Kunst auf, um die Leidenschaft, mit der Phoebus seinen Hyazinth zu küssen begehrt, adäquat in Musik umzusetzen; er demonstriert hier seine Meisterschaft im gebundenen Stil, ohne die Arie deswegen gelehrt wirken zu lassen. Als Begleitung für den Gesang des Phoebus wählte Bach neben Streichern und Basso Continuo eine Flöte und – nomen est omen – eine Oboe d'amore. In ihrer musikalischen Anlage unterscheidet sich die Arie nicht von einer »heterosexuellen« Liebesarie Bachs. Im Jahre 1865 schrieb der Bach-Biograf Carl Hermann Bitter, die Arie des Phöbus sei

»mit großer Sorgfalt gearbeitet und von edelstem melodischen Reiz. Offenbar hat Bach nicht alleine in dem Gesange, sondern auch durch das Orchester repräsentirt, die vollendete Kunst des Gottes darstellen wollen. Dabei sind die Instrumente (1 Flöte, 1 Oboe, das durch Sordinen gedämpfte Streich-Quartett) nicht blos in süßem Wohlklange geführt, sondern gehen auch in kunstvoller Verschlingung mit und nebeneinander und neben dem Gesange daher. Dieser entwickelt sich in einem Liebesliede auf den schönen Hyacinth, aus welchem Sehnsucht und zärtliches Verlangen sprechen. Hier ist Gefühl und Seele des Ausdrucks, hier sterben die Seufzer der Liebesgluth in weichen, Wollust athmenden Accorden dahin, hier hebt sich die Melodie in schwellenden Tongängen empor, überall umflossen von dem duftig zarten Schleier, den die Instrumente darum gewebt haben. Wir sehen die Götter-Gestalt des schönen Sängers vor uns, von dem himmlischen Reiz umstrickt, in den der althellenische Mythos den Sonnen-Gott so oft zu menschlichen Neigungen herabsteigen ließ, und wir sehen neben ihm die blühende Schönheit des Knaben, dem der weiche schwärmerische Gesang ertönt. Bach hat das Beste geben wollen, was er in dieser Richtung zu geben vermochte und er hat ein köstliches Meisterstück geliefert, das der Feder des unsterblichen Sängers der Liebe, Mozarts, Ehre gemacht haben würde.«[27]

In einer im Jahre 1866 in der *Leipziger Allgemeinen musikalischen Zeitung* erschienenen Besprechung der Kantate von Selmar Bagge heißt es, dass der Wettgesang zwischen Phoebus und Pan damit beginne, dass Phöbus

»seine zärtliche Arie an den ›holden, schönen Hyazinth‹ singt. Seine Zärtlichkeit an irgend eine schöne Göttin oder menschliche Schönheit zu richten, wäre unseren modernen Begriffen wohl gemässer erschienen, indess die Geschichte spielt nun einmal unter griechischen Göttern, und man war im vorigen Jahrhundert noch nicht so prüde, an Derartigem Anstoss zu nehmen. [...] Unser hochgebildetes Zeitalter verurtheilt gewiss mit vollkommener Consequenz den oben mitgetheilten [Kantatentext] als kindisch, oder gar läppisch. Das unsere Tage beherrschende Raffinement ist in der That

---

sämtlicher Werke, Serie II, Werkgruppe 5, Bd. 1: Apollo und Hyacinth, Kassel etc. 1959, S. VII ff., hier S. XI ff.).

[20] Fernandez, *Der Raub des Ganymed*, S. 134 ff.

[21] Kenneth James Dover, *Homosexualität in der griechischen Antike*, München 1983, S. 82 f.

[22] Fernandez, *Der Raub des Ganymed*, S. 138.

[23] Maler und Zeichner ließen sich öfters durch den tragischen Ausgang der antiken Liebesgeschichte inspirieren. Literarische, musikalische und künstlerische Bearbeitungen dieses Themas sind aufgelistet in: Jane Davidson Reid, *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts 1300-1990s*, Vol. 1, Oxford 1993, S. 581 ff. Zwei bei Reid nicht genannte Bilder von Jean Broc und Anne Louis Girodet sind erwähnt in: Fernandez, *Der Raub des Ganymed*, S. 162, 165 u. Tafel IX, X.

[24] Wolfgang Amadeus Mozart, *Neue Ausgabe sämtlicher Werke*, Serie II, Werkgruppe 5, Bd. 1: *Apollo und Hyacinth*, Kassel etc. 1959.

[25] Zu dieser Oper vgl. Fernandez, *Der Raub des Ganymed*, S. 205 f.

[26] Reid, *The Oxford Guide to Classical Mythology*, Vol. 1, S. 582.

[27] Carl Hermann Bitter, *Johann Sebastian Bach*, Bd. 2, Berlin 1865, S. 208 f. Fast unverändert übernommen in: Ders., *Johann Sebastian Bach*, 2. umgearb. u. vermehrte Aufl., Bd. 3, Berlin 1881, S. 91 f.

ausser Stande, sich auf einen naiven Standpunkt zu stellen, man erschrickt vor derberem Ausdruck, als vor dem Zeichen glücklich überwundener Rohheit, während die Schlechtigkeit und Charakterlosigkeit, die uns von der Bühne herab in tausend Farben geboren wird, [...] ohne irgend sonderliche Missbilligung von unserer ›gebildeten Gesellschaft hingenommen wird.«[28]

Wie die Zeitgenossen Bachs auf die Aufführungen reagierten, ob sie wirklich nicht »an Derartigem Anstoss« nahmen, wie Bagge schreibt, ist nicht überliefert. Da Bach die Kantate zumindest zweimal wieder aufgeführt hat, ohne den Text der Phoebus-Arie zu ändern, scheint die Liebe »wider die Natur« zwischen Phoebus und Hyazinth niemanden sonderlich erregt zu haben. Angesichts der großen Vorbehalte, die breite Schichten der Bevölkerung damals gegenüber gleichgeschlechtlicher Liebe hatten,[29] erscheint dies zunächst ziemlich überraschend. Bedenkt man allerdings die besondere Wertschätzung und Stellung antiker Fabeln und Sagen in der Dichtkunst des 17. und 18. Jahrhunderts,[30] scheint diese positive Reaktion verständlich zu sein, obwohl es auch nicht an Kritik an den mythologischen Sujets fehlte, insbesondere von orthodoxer und pietistischer Seite.[31]

Der Dichter des Textes

Bach hat vermutlich nie eigene Texte für seine Musik verwendet.[32] Über seine literarischen Kriterien bei seiner Textwahl und sein Verhältnis zu seine Textdichtern ist fast nichts bekannt.[33] Von kleineren Korrekturen abgesehen, übernahm er die Kantatentexte meist unverändert. Es lässt sich daher nicht genau bestimmen, ob Bach selbst oder Picander, mit dem er gut befreundet war,[34] für den homoerotischen Inhalt der Phöbus-Arie verantwortlich ist. Es ist jedoch anzunehmen, dass Bach insbesondere bei dieser Kantate, mit der er seine musikalischen Ansichten verteidigt, nichts dem Zufall überließ und auch Einfluss auf die textliche Gestaltung nahm.

Zeitgenossen warfen Picander vor, ein »lüderliches Leben zu führen«.[35] Angesichts der Phoebus-Arie stellt sich die Frage, ob er sich vielleicht dem eigenen Geschlechte zugeneigt fühlte. Jedenfalls zählte er zu einem Kreis lediger Freunde des Malers Johann Christian Fiedler (1697-1765).[36] Ungewöhnlich spät für die damalige Zeit heiratete Picander erst im Alter von 36 Jahren. Nach dem Tod seiner Frau dauerte es vier Jahre, bis er 1759 ein zweites Mal heiratete. Beide Ehen blieben kinderlos. (Allerdings könnten seine familiären Umstände auch auf seinen wechselhaften beruflichen Werdegang zurückzuführen sein.)

Die dichterischen Fähigkeiten Picanders werden heutzutage oft als gering eingestuft.[37] Bei seinen Zeitgenossen waren seine Dichtungen hingegen recht beliebt, aber auch berüchtigt wegen ihrer sehr freien Sprache, denn sie schrecken vor erotischen Anzüglichkeiten nicht zurück. Picander hatte eine Vorliebe für provokante, laszive Formulierungen und ließ die »widerwärtigsten und gemeinsten Sachen drucken«.[38] Der Leipziger Rat ließ sogar einige seiner Schriften konfiszieren.[39] Eine Biografie aus dem 19. Jahrhundert berichtet, dass er durch geschmacklosen Witz und grobe, höchst unsittliche Scherze rohere Seelen zu vergnügen suchte und sich in seinen Gedichten viele sprichwörtliche Redensarten fänden, die oft obszöner Natur seien.[40] (Das nachweislich gute Verhältnis zwischen Bach und Picander bereitete deshalb manchem Bachforscher erhebliche Schwierigkeiten. So schrieb

---

[28] Selmar Bagge, *Zwei Kantaten von Seb. Bach: «Trauerode» und «Der Streit zwischen Phoebus und Pan»*, in: Leipziger Allg. musikal. Zeitung 1 (1866), Nachdruck Amsterdam 1969, S. 149 ff., 157 ff., hier S. 157 f.

[29] Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, *Tabu Homosexualität: Die Geschichte eines Vorurteils*, Frankfurt a.M. 1978; Hans-Georg Stümke, *Homosexuelle in Deutschland: Eine politische Geschichte*, München 1989.

[30] Über die Bedeutung der Mythologie in der Dichtung, der Oper und bei Fürstenhuldigungen im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Eberhard Haufe, *Die Behandlung der antiken Mythologie in den Textbüchern der Hamburger Oper 1678-1738*, hrsg. v. Hendrik Birus u. Wolfgang Harms, Frankfurt a.M. etc. 1994, S. 26-30.

[31] So sah sich z.B. im Jahre 1724 Hederich in der Vorrede seines *Lexicon Mythologicum* genötigt, die Beschäftigung mit diesem Thema vor seinen Lesern zu rechtfertigen. Auch in den Textbüchern der Hamburger Oper nimmt die Rechtfertigung der antiken Mythologie einen breiten Raum ein (Haufe, *Die Behandlung der antiken Mythologie*, S. 133 ff.)

[32] Näheres zu Bach als Textdichter in: Ferdinand Zander, *Die Dichter der Kantatentexte Johann Sebastian Bachs: Untersuchungen zu ihrer Bestimmung*, in: Bach-Jahrbuch 1968, S. 9 ff., hier S. 26 f.

[33] Kreutzer, *Bach und das literarische Leipzig*; Hans-Joachim Schulze, *Bemerkungen zur Leipziger Literaturszene: Bach und seine Stellung zur schönen Literatur*, in: Johann Sebastian Bach und die Aufklärung (= Bach-Studien 7), Leipzig 1982, S. 156 ff., hier S. 164.

[34] Picanders Frau Johanna Elisabeth war Taufpatin bei Bachs Tochter Johanna Carolina (1737-1781) (Bach-Dokumente (DOK), hrsg. v. Bach-Archiv Leipzig, Bd. 2, Kassel etc. 1969, Nr. 405). Picander und Bach «standen nicht nur im geschäftlichen, sondern seit langem schon im freundschaftlichen und künstlerischen Verkehr» (Spitta II, S. 170).

[35] Zander, *Die Dichter der Kantatentexte Johann Sebastian Bachs*, S. 23. Zu Picanders Lebenslauf s. J. Franck, *Henrici, Christian Friedrich*, in: Allg. Dt. Biographie, Bd. 11, Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1880, Berlin 1969, S. 784 f.; Spitta II, S. 169-179; Schulze, *Ey! Wie schmeckt der Coffee süße*, S. 33; Kreutzer, *Bach und das literarische Leipzig*, S. 20-23.

[36] Bernd-Ulrich Hergemöller, *Mann für Mann. Ein biographisches Lexikon*, erweit. Taschenbuchausg., [Frankfurt] 2001, S. 324.

[37] Werner Creutziger, *Picander oder Das Mysterium der Plattheit*, in: Neue Deutsche Literatur 33 (1985), H. 6, S. 83-96; Geck, *Spuren eines Einzelgängers*, S. 30.

[38] Schweitzer, *J. S. Bach*, S. 125.

[39] Kreutzer, *Bach und das literarische Leipzig*, S. 20.

[40] Franck, *Henrici*, S. 784.

z.B. Albert Schweitzer im Jahre 1908: »Man wundert sich, daß der Meister sich zu einem so unfeinen und wenig sympathischen Menschen hingezogen fühlte«.[41] Am Inhalt der Phoebus-Arie hatte Schweitzer allerdings nichts auszusetzen.[42])

Nach diesen Urteilen über seine Dichtkunst erscheint es durchaus nicht mehr so überraschend, dass Picander ausgerechnet die Liebesbeziehung zwischen zwei Männern als Thema einer Arie wählte, obwohl er Phoebus auch eine seiner 42 weiblichen »Coutisanen«, die Hederich in seinem mythologischen Lexikon auflistet,[43] in einer leidenschaftlichen Liebesarie hätte besingen lassen können.

Der Fall Johann Rosenmüller

Möglicherweise hat die Phoebus-Arie einen konkreten geschichtlichen Hintergrund, denn knapp 75 Jahre vor der ersten Aufführung der Kantate erschütterte ein skandalträchtiges Ereignis das Leipziger Musikleben. Der Komponist Johann Rosenmüller (ca. 1619-1684),[44] dem 1653 vom Leipziger Rat schriftlich zugesichert worden war, als Nachfolger des Thomaskantors Tobias Michael gewählt zu werden, kam im Jahre 1655 in den Verdacht der »Sodomiterey«;[45] er soll unnatürliche Unzucht mit den ihm anvertrauten Knaben der Leipziger Thomasschule getrieben haben.[46] Nur durch Flucht, zunächst vermutlich nach Hamburg, konnte er einer Bestrafung entgehen. Schließlich ging er nach Venedig, wo er als Posaunist an San Marco und von 1658-1682 als Komponist am Ospedale della Pietà, einem von der Stadt unterhaltenen Waisenhaus für Mädchen[47], wirkte. Erst 1682 kehrte er wieder nach Deutschland, als Kapellmeister an den Hof des Herzogs Anton Ulrich von Wolfenbüttel, zurück.[48] Rosenmüllers musikalische Qualitäten wurden trotz der moralischen Vorwürfe gegen ihn schon damals sehr geschätzt; er gehört neben Buxtehude und Pachelbel zu den wichtigsten deutschen Komponisten zwischen Schütz und Bach.[49]

Hier stellt sich nun eine interessante Frage: Könnte die homoerotische Phoebus-Arie eine Anspielung Bachs auf den Rosenmüller-Skandal gewesen sein? Ein versteckter Protest gegen die ungerechte Behandlung Rosenmüllers? (Das Fortleben der griechischen Mythologie in der Renaissance und im Barock bot Autoren und Künstlern die Möglichkeit, von der Gesellschaft tabuisierte Themen wie die gleichgeschlechtliche Liebe zumindest indirekt über die Mythologie zum Ausdruck zu bringen.[50]) Dies scheint zunächst eine sehr gewagte Hypothese zu sein, doch bei genauerer Betrachtung der Umstände könnte man durchaus zu der Vermutung kommen, dass dies zumindest im Bereich des Möglichen liegt, auch wenn es sich nicht,

---

[41] Schweitzer, *J. S. Bach*, S. 125. Dass Bach keine Berührungsängste mit etwas derberen Texten hatte, zeigt nicht zuletzt das Hochzeitsquodlibet BWV 524.

[42] Ebd. S. 609.

[43] Hederich, *Gründliches Lexicon Mythologicum*, Sp. 288.

[44] Über ihn vgl.: Carl von Winterfeld, *Der evangelische Kirchengesang und sein Verhältnis zur Kunst des Tonsatzes*, Bd. 2, Leipzig 1845, S. 241 ff.; Robert Eitner, *Rosenmüller, Johann*, in: Allg. Dt. Biographie, Bd. 29, Nachdruck der 1. Aufl. v. 1889, Berlin 1970, S. 217 ff.; Martin Geck, *Rosenmüller, Johann*, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart (MGG), Bd. 11, Sp. 913 ff.; Kerala Johnson Snyder, *Rosenmüller, Johann*, in: The New Grove Dictionary of Music and Musicians (New GroveD), Bd. 16, S. 201 ff.; Werner Braun, *Urteile über Johann Rosenmüller*, in: Von Isaac bis Bach: Studien zur älteren deutschen Musikgeschichte, Festschrift Martin Just zum 60. Geburtstag, Kassel etc. 1991, S. 189 ff.

[45] Über den Fall Johann Rosenmüller s. Paul Derks, *Die Schande der heiligen Päderastie: Homosexualität und Öffentlichkeit in der deutschen Literatur 1750-1850*, Berlin 1990, S. 18ff.

[46] Die Formulierung von Arno Forchert, dass Rosenmüller sittlicher Vergehen «an Kindern» bezichtigt wurde (*Die Musik der Thomaskantoren von Seth Calvisius bis Johann Sebastian Bach*, in: 61. Bachfest der NBG 24. Mai - 5. Juni 1986 Duisburg: Johann Sebastian Bachs Spätwerk und sein Umfeld, Duisburg 1986, S. 194) ist in diesem Zusammenhang irreführend, denn das »Alter der Thomasschüler bewegte sich im Durchschnitt zwischen 12 und 23 Jahren« (*The New Grove. Die großen Komponisten. Die Bach-Familie*, Stuttgart-Weimar 1993, S. 99), es handelte sich also überwiegend um Jugendliche und nicht um Kinder. Der Vorwurf gegen Rosenmüller in den Akten lautete nicht «Kinderschändung»; er und seine Schüler wurden eindeutig wegen gleichgeschlechtlicher Beziehungen verhaftet.

[47] MGG, 26.022. – Es dürfte kein Zufall sein, dass Rosenmüller bei seiner Vorgeschichte ausgerechnet an einem nur von Mädchen besuchten Konservatorium tätig war.

[48] Es liegt keine «graue Undurchsichtigkeit» in Rosenmüllers Lebenslauf zwischen 1673/74 und 1684 vor, wie Paul Derks in *Die Schande der heiligen Päderastie*, S. 21, schreibt, vgl. Theophil Antonicek, *Johann Rosenmüller und das Ospedale della Pietà in Venedig*, in: Die Musikforschung 22 (1969), S. 460 ff.; Eleanor Sefridge-Feld, *Addenda to some baroque biographies*, in: Journal of the American Musicology Society 25 (1972), S. 236ff.

[49] Geck, *Rosenmüller*, Sp. 916. Zur Nachwirkung Rosenmüllers vgl. Rainer Heyink, *»Daß deines Namens Ruhm in Deutschland bald angehn ... wird«: Johann Rosenmüller und seine venezianischen Psalmkonzerte*, in: Die Musikforschung 49 (1996), S. 118ff., hier S. 121. (Der Beitrag basiert, ohne Nennung der Quelle, im wesentlichen auf einem Aufsatz von Peter Wollny, den dieser in einem CD-Beiheft 1992 veröffentlichte; s. Peter Wollny, *Ein eklatanter Plagiatsfall: Zu Rainer Heyinks Rosenmüller-Aufsatz...*, in: Die Musikforschung 49 (1996), S. 294.)

[50] Vgl. hierzu: Warren Johannson, *Mythology, Classical*, in: *Encyclopedia of homosexuality*, ed. by Wayne R. Dynes, Vol. 2, New York-London 1990, S. 866ff. Zur Homosexualität in der griechischen Mythologie vgl. Ernest Bornemann, *Die sogenannte griechische Liebe: Päderastie in Kult und Ritus des alten Hellas*, in: Der unterdrückte Sexus: Historische Texte zur Homosexualität..., hrsg. v. Joachim S. Hohmann, Lollar 1977, S. 61 ff.

wie so vieles in Bachs Leben, konkret beweisen lässt.[51]

Rosenmüller wird zwar in den erhaltenen Dokumenten zu Bachs Leben nicht erwähnt,[52] doch gibt es genügend Hinweise darauf, dass Bach ihn und seine Lebensgeschichte gekannt hat. Seine am 6. Oktober 1726 aufgeführte Kantate BWV 27 *Wer weiß, wie nahe mir mein Ende* endet mit dem von Rosenmüller stammenden fünfstimmigen Choralsatz *Welt ade, ich bin dein müde*.[53] Bach entnahm den Satz vermutlich dem Leipziger Gesangbuch von Vopelius aus dem Jahre 1682.[54] Die Verwendung eines fremden Choralsatzes ist für Bach sehr ungewöhnlich: es gibt in seinem umfangreichen Kantatenwerk nur wenige Choralsätze, die nachweislich von anderen Komponisten stammen.[55] In der Kantate BWV 158 kombiniert Bach die Bass-Arie (Satz 2) mit der vom Sopran gesungenen 1. Strophe des Liedes «Welt, ade, ich bin dein müde» von Johann Georg Albinus (1649) nach der Melodie Johann Rosenmüllers.[56] Der Schlusschoral der Kantate BWV 162 basiert auf der 7. Strophe des Liedes *Alle Menschen müssen sterben* von Johann Rosenmüller.[57]

Bereits in Lüneburg, wo Bach von 1700 bis 1702 die Michaelis-Schule besuchte, könnte er die Musik Rosenmüllers in der umfangreichen Musikbibliothek der Schule kennen gelernt haben.[58] Auch in Erfurt und Weimar gab es größere Sammlungen mit Rosenmüllers Werken.[59] In Weißenfels, wo Bach 1712 oder 1713 seine Jagdkantate aufführte und mehrere Verwandte und Bekannte hatte,[60] war von 1680 bis 1725 Johann Philipp Krieger Kapellmeister, der in den 1670er Jahren in Venedig Schüler von Rosenmüller gewesen war.[61] Krieger brachte während seiner 45-jährigen Tätigkeit in Weißenfels zahlreiche Kompositionen Rosenmüllers zur Aufführung. In Leipzig selbst befanden sich in der Musikbibliothek der Thomasschule ebenfalls einige Werke Rosenmüllers.[62] Zu Wolfenbüttel, wo Rosenmüller einst Kapellmeister gewesen war, hatte Bach persönliche Beziehungen.[63] Vielleicht könnte Bach über seinen Freund und Vetter Johann Gottfried Walther auch Zugriff auf die Musikbibliothek von Heinrich Bokemeyer in Wolfenbüttel gehabt haben, in der sich über 100 Kompositionen Rosenmüllers befanden.[64]

Johann Gottfried Walther erwähnt in seinem »Musicalischen Lexikon« von 1732 ausdrücklich die Vorwürfe gegen Rosenmüller.[65] Die redaktionelle Arbeit an seinem Lexikon schloss Walther im August 1729 vorläufig ab[66] – könnte Bach, der vermutlich an Walthers Lexikon mitarbeitete,[67] durch den Lexikon-Artikel zu seiner im Herbst 1729 entstandenen Phoebus-Kantate angeregt worden sein? Oder wollte Bach ein Werk Rosenmüllers in Leipzig aufführen, scheiterte dann aber an den Widerständen gegen Rosenmüllers Person? Denn zweifellos war den Leipziger Bürgern und Behörden der Skandal 75 Jahre zuvor noch in schlechter Erinnerung.

Auch wenn sich die genauen Hintergründe ihrer Entstehung heute nicht mehr feststellen lassen: Die Arie des Phoebus in Johann Sebastian Bachs Kantate *Der Streit zwischen Phoebus und Pan* BWV 201 ist jedenfalls bis in die heutige Zeit hinein die musikalisch bedeutsamste Schilderung einer eindeutig homoerotischen Liebesbeziehung in der abendländischen Musikgeschichte.

---

[51] Möglicherweise ließe sich durch einen Vergleich des musikalischen Materials der Phoebus-Arie mit den Werken Rosenmüllers, die Bach gekannt haben könnte, diese Vermutung bestätigen.

[52] DOK I/II.

[53] Johann Sebastian Bach, *Neue Ausgabe sämtlicher Werke*, Serie I, Bd. 23: Kantaten zum 16. und 17. Sonntag nach Trinitatis, hrsg. v. Helmuth Osthoff u. Rufus Hallmark, Kassel-Basel-London 1982, S. 251f.

[54] Helmuth Osthoff u. Rufus Hallmark, *Krit. Bericht zu NBA I/23*, Kassel-Basel-London 1984, S. 109. Als Komponist des Satzes wird im Gesangbuch eindeutig Rosenmüller genannt (s. Faksimile des Satzes in: Osthoff u. Hallmark, *Krit. Bericht zu NBA I/23*, S. 196-198); es stimmt also nicht, wie Paul Derks schreibt (*Die Schande der heiligen Päderastie*, S. 21), dass Bach «den Tonsetzer gar nicht kannte». Über Bachs Verhältnis zur Musik des 17. Jahrhunderts s. Christoph Wolff, *J. S. Bach and the legacy of the seventeenth century*, in: Bach Studies 2, ed. by Daniel R. Melamed, Cambridge u.a. 1995, S. 192ff.

[55] Emil Platen, *Zur Echtheit einiger Choralsätze Johann Sebastian Bachs*, in: Bach-Jahrbuch 1975, S. 50 ff., hier S. 51.

[56] Dürr, *Die Kantaten von Johann Sebastian Bach*, S. 331.

[57] Dürr, *Die Kantaten von Johann Sebastian Bach*, S. 652. – Kirsten Beißwenger, *Johann Sebastian Bachs Notenbibliothek*, Kassel 1992, erwähnt nur der Schlusschoral von BWV 27.

[58] MGG Bd. 1, Sp. 966.

[59] Heyink, *»Daß deines Namens Ruhm in Deutschland bald angehn ... wird«*, S. 122.

[60] *Die Bach-Familie*, Stuttgart-Weimar 1993 (The New Grove: Die großen Komponisten, hrsg. v. Stanley Sadie), S. 77; DOK II/55, 68; Adolf Schmiedecke, *Johann Sebastian Bachs Verwandte in Weißenfels*, in: Die Musikforschung 14 (1961), S. 195-200.

[61] Harold E. Samuel, *Krieger, Johann Philipp*, in: New GroveD Bd. 10, S. 268-270.

[62] Arnold Schering, *Die alte Chorbibliothek der Thomasschule in Leipzig*, in: Archiv f. Musikwissenschaft 1 (1919), S. 275-288, hier S. 287.

[63] DOK II/224, 239, 248 (Georg Heinrich Ludwig Schwanenberger, Violinist an der Hofkapelle in Wolfenbüttel).

[64] MGG Bd. 2, Sp. 80.

[65] Johann Gottfried Walther, *Musicalisches Lexikon oder musikalische Bibliothek 1732*, Faksimile-Nachdruck hrsg. v. Richard Schaal, 4. Aufl., Kassel-Berlin 1986, S. 533.

[66] Konrad Küster, *Bach als Mitarbeiter am »Walther-Lexikon«?*, in: Bach-Jahrbuch 1991, S. 187ff., hier S. 188.

[67] Ebd.

Manfred Herzer

Historisch-kritische Homosexualität

Den schwullesbische Eintrag »Homosexualität« im *Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus* haben die beiden Literaturwissenschaftler Gert Mattenklott und Volker Woltersdorff gemeinsam verfasst.[1] Es ist zwar zu begrüßen, dass der Eintrag überhaupt zustande kam und der Wörterbuch-Herausgeber Wolfgang Fritz Haug, an die eurokommunistische Tradition der 1970er Jahre anknüpfend, die Schwulen- und Lesbenemanzipation als marxistische Forderung versteht. Sieht man aber die große Zahl von Fehlern, Irrtümern und Schludrigkeiten im historisch-kritischen Homosexualitätslemma, dann liegt die Vermutung nahe, hier werde auf subtile Weise (mit den Schwulen muss man es nicht so genau nehmen) diskriminiert.

Medizinische Neuprägung

Gleich der erste Satz ist historisch falsch und kritisch absurd, – historisch falsch, weil »Homosexualität« keineswegs eine medizinische, sondern eine emanzipatorische Neuprägung war, und kritisch absurd, weil die doppelte Verwendbarkeit des Begriffs – pathologisieren/ kriminalisieren oder emanzipieren – unerwähnt bleibt: »Dem Begriff ›H‹, einer medizinischen Neuprägung von 1869, die dazu diente, eine Bevölkerungsgruppe zu pathologisieren bzw. zu kriminalisieren, ist eine lange Geschichte von Verfolgung und Diskriminierung eingeschrieben.« (510) Tatsächlich war es so, dass der 1824 in Wien geborene Journalist Karl Maria Kertbeny 1869 in einem anonym erschienenen Traktat, in dem er für die kommende preußische Strafrechtsreform Straffreiheit für damals so genannte »widernatürliche Unzucht zwischen Personen männlichen Geschlechtes« verlangte, den Ausdruck erstmals gebrauchte.[2] Etwa zwanzig Jahre nach dem Erstdruck wird das Wort in der medizinischen Fachliteratur vereinzelt verwendet (synonym mit »Conträre Sexualempfindung« und »Päderastie«), um, wenn man so will, eine Bevölkerungsgruppe zu pathologisieren: in der zweiten Auflage von Krafft-Ebings *Psychopathia Sexualis* (Leipzig 1887) ist einmal von »homosexualer Idiosynkrasie« die Rede, und zwar im autobiografischen Bericht eines »conträr Sexualen von 27 Jahren«. Damit begann die Homosexualität alle älteren und alternativen Bezeichnungen zu verdrängen.

Ein weiterer Irrtum unterläuft den beiden Autoren mit ihrer Behauptung, der Ausdruck homosexuell habe »allerdings die Tendenz, v.a. Männer zu repräsentieren und lesbische Frauen unsichtbar zu machen.« (511) Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass der erwähnte Kertbeny von Anfang an »Homosexualisten« und »Homosexualistinnen« im Blick hatte (Kertbeny, S. 110 u.ö.) Die drei in den 1860er Jahren entstandenen neuen Begriffe – Uranismus, conträre Sexualempfindung, Homosexualität – waren gewissermaßen übergeschlechtlich oder geschlechterunspezifisch gemeint, während vorher die homosexuellen Frauen, und nur sie, als Lesbierinnen, Tribaden, Sapphistinnen u.dergl. bezeichnet wurden, schwule Männer hießen Sodomiter, Päderasten, Warme oder in Berlin: Schwule usw. Dass in den einschlägigen Schriften von Kertbeny und Krafft-Ebing mehr von Männern als von Frauen gehandelt wird, erklärt sich mit der Thematik jener Schriften, die strafrechtliche und forensische Seite der widernatürlichen Unzucht zwischen Männern. Krafft-Ebing weist zwar darauf hin, dass dem »Amor lesbicus« allenfalls in Österreich (und in Sachsen) forensische Bedeutung zukommt, aber auch dort sind ihm keine Fälle von strafrechtlicher Verfolgung der Lesben bekannt. In den um die Jahrhundertwende erschienenen monumentalen Handbüchern zur Homosexualität von Moll (1.Aufl. 1891) und Hirschfeld (1.Aufl. 1914) kann von einer Tendenz zur Überrepräsentation schwuler Männer auf Kosten der Lesben schon gar nicht mehr gesprochen werden. Beide Autoren betonen zurecht, dass die individuellen Unterschiede innerhalb der Gruppe der Schwulen wie der Lesben größer sind als die Unterschiede zwischen beiden Gruppen. Das Merkmal Homosexualität, das sexuelle Interesse an Personen des gleichen Geschlechts, ist offensichtlich derart abstrakt, dass daraus keinerlei weitere, irgendwie charakteristischen Eigenschaften abgeleitet werden können. Die frühe Sexualwissenschaft mit den Avantgardisten Moll und Hirschfeld zog aus dieser Einsicht den richtigen Schluss, dass vor Spekulationen und Deduktionen die konkrete Analyse des konkreten Gegenstandes, die empirische Erforschung der Lebensweisen und der Geschichte der Schwulen und Lesben, zu stehen habe.

»Gleichgeschlechtliche Praxen« vs. »homosexuelle Lebensformen« vs. »Hybridbildungen«

Die »dekonstruktivistische Kritik zielt«, anders als beispielsweise eine marxistische, auf Klassenkampf fixierte Gesellschaftskritik, auf die Freilegung »eines Kampfes zwischen unterschiedlichen Bezeichnungs- und Organisationspraxen« (510). Dieser Kampf soll das »heutige Verständnis« von Homosexualität hervorgebracht haben.

Dass hier das »heutige Verständnis« im Singular erscheint, ist offensichtlich kein Zufall, denn wiederholt

---

[1] Gert Mattenklott & Volker Woltersdorff: Homosexualität, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 6/I: Hegemonie bis Imperialismus.* Hrsg. von Wolfgang Fritz Haug. Hamburg 2004, Sp. 510-526; im Folgenden beziehen sich eingeklammerte Zahlen auf die Spaltenzählung in diesem Text.

[2] Vgl.: Karl Maria Kertbeny: *Schriften zur Homosexualitätsforschung.* Hrsg. von Manfred Herzer. Berlin 2000.

ist auch von einem einzigen Identitätsmodell (510) und von homosexuellem Begehren die Rede, das sich »zu einer persönlichen Identität« (512) verdichtet. Diese »homosexuelle Identität«, die durch »die kapitalistische Revolutionierung der Produktionsverhältnisse und der Kultur« (511 f.) irgendwie entstanden sein soll – vielleicht durch die Macht des Wortes Homosexualität? – soll aber, frisch entstanden, sogleich »mit den Anforderungen der fordistischen Produktionsweise kollidieren« (512). Unter Berufung auf Antonio Gramsci erkennen die dekonstruktivistischen Literaturwissenschaftler, dass die Durchsetzung von Regelmäßigkeit, Ordnung, Hierarchie und disziplinierter Verausgabung der Arbeitskraft an den Fließbändern und in den Kontoren der Fabrik mittels diverser antischwuler (und antilesbischer?) unternehmerischer und staatlicher Strategien erfolgt, die »eine familiale, juristische und religiöse Einbettung« des »Arbeits- und Sexualkörpers« in die Produktionsweise bewirken soll (512). Das ganze klingt für meinen Geschmack ein wenig zu mechanisch-ökonomistisch; ihm scheint die Überzeugung zugrunde zu liegen, als ob die große Industrie, Gramscis Fordismus, in ihrer korrekten Funktion gefährdet ist, wenn »homosexuelle Identität und Praxis« um sich greift. Kriminalisierung, Pathologisierung usw. wären demnach die Abwehrmittel zur Sicherung der Produktion gegen homosexuelle Praxis, gegen schwule und lesbische Orgasmen?

Das »kapitalistische Sexualitätsdispositiv« (512), ein Ausdruck, der von Michel Foucault stammen soll, scheint für die beiden Autoren der geeignete Gesamtbegriff zur Etikettierung jenes Zusammenhangs zwischen Fordismus und Homophobie zu sein, der zwar dem Erklärungsmodell nichts Neues hinzufügt, der es aber an den zur Zeit hegemonialen Foucaultismus anschließt. Der stets mehrheitlich praktizierte Sex zwischen Männern und Frauen, soll mithilfe jenes, von Foucault nie kapitalistisch genannten Dispositvs erstmals als Norm, als heterosexuelle Norm, etabliert worden sein. Welche Praktiken stattdessen in vorkapitalistischen Zeiten unter einem »feudalen Allianzdispositiv« üblich waren, erfahren wir nicht. Womöglich träumen unsere Dekonstruktivisten von einem Engelsschen Zustand, »wo unbeschränkter Geschlechtsverkehr innerhalb eines Stammes herrschte« (MEW 21, S. 38)?

In der Gegenwart, die von einer »hochtechnologischen Produktionsweise« gekennzeichnet sein soll, ist »die sexuell repressive Disziplinierung der Arbeitskraft weniger wichtig« und es hat eine »Diversifizierung und Kommerzialisierung des sexuellen Feldes« stattgefunden, ferner eine »Entkriminalisierung und -tabuisierung« der Homosexualität (512 f.) Dies alles geschah unter der Ägide des erwähnten Foucaultschen Dispositivs, dem sich bald darauf eine »heterosexuelle Matrix« (524) zugesellen wird.

Alternativ zu dieser kurzen Geschichte der Homosexualität im historisch-kritischen Wörterbuch könnte man unter Rückgriff auf Gramsci diese Geschichte als einen Prozess kapitalismusimmanenter »Rationalisierung« darstellen. Gramsci schrieb:

»Es ist hervorzuheben, wie die Industriebetriebe (besonders Ford) sich für die sexuellen Beziehungen ihrer Arbeiter interessiert haben, und auch generell für die allgemeine Lösung ihrer Familienangelegenheiten; der anscheinende ›Puritanismus‹ dieses Interesses (wie im Falle des Prohibitionismus) darf nicht irreleiten. Vielmehr kann sich der von der Rationalisierung der Produktion und Arbeit geforderte neue Menschentyp nicht entwickeln, solange der sexuelle Instinkt nicht entsprechend reguliert, nicht auch selbst rationalisiert ist.«[3]

Setzt man den Zeitraum zwischen 1850 und 1950 mit der Herausbildung von Sexologie und Psychoanalyse als erste Phase der Rationalisierung der Sexualität im Kapitalismus, dann könnte man den folgenden Abschnitt mit der Veröffentlichung der beiden Kinsey-Reports und der Entdeckung chemischer Antikonzeptiva als zweite Rationalisierungsphase deuten. Die zahllosen, seit dem 19. Jahrhundert produzierten und einander widerstreitenden Ideologien und Theorien zur Homosexualität wären dann als Momente in diesem globalen, in jedem Land von regionaltypischen Widersprüchen und Hemmungs- sowie Rückschlagsbildungen gekennzeichneten Rationalisierungsprozess des menschlichen Geschlechtslebens aufzufassen.[4] Einmal ist die Rede von nativen Kulturen Amerikas, von Surinam und von Indien (510). Dort soll sich eine »Aneignung des Identitätsmodells der H[omosexualität]« im Zuge der Etablierung neoliberaler kapitalistischer Arbeits- und Geschlechtsverhältnisse sowie des Imports entsprechender Lebensstile vollzogen haben. Anders aber als in den Mutterländern dieses Identitätsmodells soll es in Indien und anderswo zu »Hybridbildungen« gekommen sein, »in die unterschiedliche kulturelle Traditionen einfließen« (510). Die Annahme eines einzigen »Identitätsmodells« im Kapitalismus ist der auffälligste Denkfehler in dieser Behauptung. Denn man braucht keinen besonders genauen Blick auf die Welt der Homosexuellen zu werfen, um zu sehen: es gibt nicht nur ein einziges, sondern ungefähr so viele Identitätsmodelle wie Individuen. Und wenn man, wie Mattenklott/Woltersdorff offensichtlich in Nachfolge des social constructionism der 1970er Jahre, aus der Vielfalt der schwulen und lesbischen Identitäten ein einziges im neoliberalen Kapitalismus geltendes Modell abstrahieren will, dann ist dies so leer und bestimmungsarm, dass es zu einer Deskription oder gar Reflexion der Homosexualität

---

[3] Antonio Gramsci: *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl.* Hrsg. u. übers. von Christian Riechers, mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroth. Frankfurt a.M. 1967, S. 389.

[4] Eine Skizze dieses Gedankenganges habe ich vorgelegt in: Manfred Herzer: *Auf der Suche nach der kritischen Sexualwissenschaft*, in: Capri 41 (September 2008), S. 44 ff.

nicht mehr taugt. Es verführt zu absurden Trugschlüssen, wie dem von den Hybridbildungen aus unserm Identitätsmodell und traditionellen Modellen etwa unter Schwulen in Indien.

Mary McIntosh, die verdienstvolle Schöpferin des Labeling Approach in der Homosexuellenforschung, schrieb leider schon in ihrem Klassiker von 1968 missverständlich von *einem* »modern stereotype of the homosexual« und der Titel von Kenneth Plummers nicht weniger klassischem Reader *The Making of the Modern Homosexual* verleitet ebenfalls zu der Vorstellung von einem alternativlosen irgendwie totalitären kapitalistischen Identitätsmodell, das zuerst den gleichgeschlechtlich Liebenden bei uns und dann dem Rest der Welt übergestülpt wurde.[5] Wenn man unbedingt von Hybridbildungen sprechen will, dann sollte man der Ich-Identität *aller* Menschen auf dem Weltmarkt, allen »vereinzelten Einzelnen« (MEW 13, S.21) ein solches Ding zugestehen. Die Hybridbildung bei Mattenklott/ Woltersdorff hat einen leicht rassistischen Hautgout, wenn man bedenkt, dass es Mischlinge und reine homosexuelle Identitäten geben soll. Die Hybriden wären dann vielleicht ein Drittes Geschlecht der Dekonstruktivisten...

Infragestellung der Differenzierungsachsen

Weiter hinten, bei der Aufzählung der diversen Sorten von »Wissensproduktion« zur Homosexualität, findet sich, recht isoliert, ein Satz, der immerhin eine Alternative zu dem Gerede von der einen monolithischen Identität der Homosexuellen andeutet; es geht um die »westlichen Gesellschaften« mit ihren »Differenzierungsachsen in den Diskursen um die Herstellung sexueller und affektiver Bindungen«: »Die Bedeutung eindeutiger sexueller und geschlechtlicher Identifikation wird in Frage gestellt und folglich auch die Annahme einer homosexuellen Identität.« (515) Datiert wird diese Infragestellung durch westliche Differenzierungsachsen auf »die späten 1980er Jahre«, was vermutlich mit den speziellen Geschichtskenntnissen der historisch-kritischen Autoren zu tun hat. Sie wissen zwar, dass bereits 1926 Magnus Hirschfeld »physische, psychische und soziale Daten aus vielen hundert Sexualbiographien zu einer wissenschaftlichen ›Geschlechtskunde‹ zusammen[geführt hat]« (516), dass Hirschfeld diese vielen Biografien in einem Ordnungsschema sexueller Zwischenstufen systematisiert hat und dass er daraufhin erkennt, jedes Individuum ist eine einzigartige sexuelle Zwischenstufen, eine unwiederholbare Mischung aus männlichen und weiblichen Eigenschaften – davon wissen sie nichts.

»Der Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern Mann und Weib. Nur ist das Mischungsverhältnis der aus mütterlicher und väterlicher Ahnenreihe ererbten Eigenschaften ein so unendlich mannigfaltiges, daß kein Einzelwesen mit einem anderen übereinstimmt, weder im ganzen noch im kleinsten seiner Teile. Nichts Gleiches gibt es unter der Sonne, nur Ähnliches.«[6]

Diese schöne Feststellung widerspricht keineswegs der Bildung von Typologien. Hirschfeld kannte zum Beispiel die »Sexualtypen Mann und Weib«, und den Typus Transvestit/Transvestitin hat er selbst erfunden und zuerst beschrieben. Wir Heutigen kennen Tunten, Kesse Väter, KinderschänderInnen, Femmes fatales u.v.a.m. Schwierig wirds, wenn *der* moderne Homosexuelle oder *die* homosexuelle Identität oder *die* moderne Heterosexuelle beschrieben werden soll, denn dabei kommt bestenfalls eine weitgehend leere Abstraktion heraus, da nur ein einziges Merkmal isoliert wird, das allen Homosexuellen, ob man sie nun Schwule, Lesben, Homophile, Bisexuelle oder sonstwie nennt, miteinander teilen, nämlich das sexuelle Interesse an Personen des gleichen Geschlechts. Dies ist die einzige offensichtliche Eigenschaft, die ich mit Individuen wie Röhm, Westerwelle, König Ludwig oder Mattenklott gemeinsam habe. Zwischen unseren Identitäten klaffen unermessliche Abgründe. Die beiden Wörterbuch-Autoren wären gut beraten gewesen, wenn sie ihre diskursive Differenzierungsachse auf die homosexuelle Identität gerichtet und die einschlägigen Theorien mit etwas mehr Distanz referiert hätten.

Klaus & Günter

Der vor allem wegen seiner Psychiatriegeschichte *Bürger und Irre* (4.Aufl.1998) auch unter Laien hochangesehene hannöversche Psychiater Klaus Dörner hat 1966 in der Zeitschrift *Studium generale* seinen Aufsatz »Homosexualität und Mittelstandsgesellschaft. Ansätze zu einer Soziologie männlicher Homosexualität« vorgelegt. Mattenklott/Woltersdorff übernehmen daraus Dörners spekulative These, nach der »im Bereich der sozialen Mittelklassen« Homosexualität unter Männern besonders häufig ist (513).[7] Die Attraktivität dieser Behauptung erklärt sich zwiefach:

---

[5] Mary McIntosh: The Homosexual Role, in: *Social Problems* 16.1968, S. 182-192; der Reader *The Making of the Modern Homosexual* (1981) enthält ein Interview zum Thema, das Jeffrey Weeks und Plummer mit McIntosh führten.

[6] Magnus Hirschfeld: Geschlechtskunde, Band 1, 1926, S. 5. – Vgl. dazu: J. Edgar Bauer: Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds, in: 100 Jahre Schwulenbewegung, Berlin 1998, S. 15 ff.

[7] Schwer verständlich ist Mattenklott/Woltersdorffs Verwechselung oder Gleichsetzung des westdeutschen Psychiater Klaus Dörner mit dem ostdeutschen Hormonforscher Günter Dörner. Diese Verwirrung ist besonders fatal, weil die bizarren Theorien des Hormonforschers, nach denen Homosexualität schon beim Fötus diagnostiziert und durch entsprechende Hormongaben in den letzten Schwangerschaftsmonaten wegtherapiert werden könne, im Lemma nur seltsam dunkel und unkritisch in einer Aufzählung der »Ur-

Sie war Anfang der 1970er Jahren in der damals neuen Schwulenbewegung öfter zu hören, da das damals einflussreiche und noch freudomarxistisch inspirierte Freundespaar Dannecker und Reiche die Dörnersche These mit den Ergebnissen seiner Fragebogenerhebung *Der gewöhnliche Homosexuelle* bestätigen zu können glaubte.

Den beiden Wörterbuch-Autoren dient die Dörner-These dazu, ihre Überzeugung zu untermauern, es gebe seit »den 1990er Jahren« eine »warenförmige Organisation homosexuellen Lustgewinns«, weil »Homosexuelle als Zielgruppe für ›Community‹-bezogenes Marketing« von Warenhandelsunternehmen erkannt würden und Homosexuelle sich besonders gern »die bürgerliche Zirkulationssphäre« als Aufenthaltsort wählen. Begründet wird dies mit einem Katalog von Eigenschaften, die auf nicht näher bestimmte Weise mit der »homosexuellen Identität« zusammenhängen sollen (513):

- »familienungebundene Flexibilität und Mobilität«
- »Fähigkeit zum Rollenwechsel«
- »institutionelle Bindungslosigkeit«
- »Interessenegoismus«
- »Dissoziation von Arbeits- und Privatsphäre«

Man kann den Wörterbuch-Autoren gewiss nicht vorwerfen, dass sie solche unter Schwulen und vielleicht auch unter Lesben verbreitete Anschauungen referieren; der Vorwurf muss dahin gehen, dass ihrem Referat jede kritische Distanz zu solchen Selbstbildern gegenwärtiger Schwulenideologien fehlt. Ein flüchtiger Blick in den Werbeanzeigenteil von Berliner Schwulen- und Lesbenzeitschriften aus den Goldenen Zwanzigerjahren hätte sie belehrt, dass es auch damals nichts gratis gab. Der Besuch beim Frisör, beim Schneider, beim Arzt, in der Leihbücherei, in der Buchhandlung, der Stricherkneipe, dem Restaurant, dem Hotel: alles hatte seinen Preis wie jede andere Ware auch. Der Unterschied zwischen damals und heute ist sicherlich ein quantitativer, da die sog. Neuen Medien und die Fortschritte der Werbepsychologie die Reklame- und Marketingstrategien der Unternehmen verändert haben. Dass hierdurch neue Qualitäten im Kapitalismus entstanden sind, wäre noch zu beweisen. Die Umsatzsteigerungen bei schwulen und lesbischen KonsumentInnen entwickeln sich offensichtlich auch deshalb, weil immer mehr Homosexuelle ihre Angst vor dem Outing überwinden und ihr Leben als Closet Queens/Kings ändern.

Ein bisschen lächerlich scheint mir die distanzlos wiedergegebene Meinung eines Michael Pollak von 1986, der diese kapitalismuskritisch gemeinte Beschreibung der »›Homo-Szene‹« auf den Sex übertragen wollte: dieser unterliege neuerdings einer »›freie[n] Marktordnung‹, wo Anbietersubjekte Orgasmen tauschen« (513). Wenn man schließlich liest, dass »in fast allen Kulturen und Epochen [...] Formen gleichgeschlechtlicher Sexualität« bezeugt sind (519), dann wüsste man gern, wie sich Mattenklott/Woltersdorff dort den Austausch von Orgasmen vorstellen. Vielleicht ist da irgendein anderes, nicht-kapitalistisches Dispositiv im Spiel.

Die vermutlich als Alternative zu klassenanalytischen Fragestellungen gemeinte Ansicht von »besondere[r] Häufigkeit« der Homosexualität in den »sozialen Mittelklassen« (513) wird immerhin durch die Erwähnung einer »Hamburger sexualwissenschaftlichen Schule« ergänzt, die nicht näher bezeichnete Studien »über H bei Arbeitern« veranstaltet haben soll (514); Bochow soll in einer Untersuchung über HIV-Infektionsrisiken die »Unterschichtschwulen in der BRD der 90er Jahre« erforscht haben; ähnlich George Chauncey, der »proletarische homosexuelle Subkulturen« in New York City am Beginn des 20. Jahrhundert entdeckt haben soll (520). Einen Zusammenhang der Arbeiter, Unterschichtschwulen und proletarischen Subkulturen mit ihrer These von den häufigen Mittelklasseschwulen in der bürgerlichen Zirkulationssphäre diskutieren Mattenklott/Woltersdorff nicht.

Kinseys homophobe Wissensproduktion. Rosa von Praunheim unter Foucaults Einfluss

Im 2. Teil der historisch-kritischen Homosexualität geht es, wie erwähnt, um »die Wissensproduktion über H«, die durchweg von »homophoben Klischees geleitet« sein soll. Zunächst wird das »Konzept der Homophobie« problematisiert, weil es »von der kategorialen Trennung homo- und heterosexueller Bedürfnisse ausgeht« (513). Wenn überhaupt, dann geht besagtes Konzept von dem Sachverhalt aus, das bei Nicht-Homosexuellen zuweilen das Bedürfnis besteht Schwule und/oder Lesben zu hassen, zu verfolgen und zu diskriminieren, sowie von dem Bedürfnis der Homosexuellen, nicht gehasst, diskriminiert und verfolgt zu werden. Warum diese kategoriale Trennung für Mattenklott/Woltersdorff ein Problem ist, bleibt umso unklarer, als sie am Begriff Homosexualität bemängeln, dass es »bei weitem nicht alle Praxen gleichgeschlechtlicher Liebe und Lust erfasst« (510). Man wüsste gern, an welche gleichgeschlechtlichen »Praxen« (Praktiken?) sie dabei gedacht haben. Das wird aber genauso wenig geklärt wie die Problematik des Homophobiekonzepts, die sich angeblich in jener kategorialen Bedürfnistrennung zeigen soll.

Jedenfalls ist die Sexualwissenschaft homophob und »heteronormativ«, was immer das bedeuten mag. Die bekanntesten Wissenschaftler, die Homosexualität heteronormativ bzw. homophob beforscht haben, werden nun in drei Gruppen präsentiert:

---

sachenforschung zu H« vorkommt: »Endokrinologen (Dörner 1972)« (514). Günter Dörners einschlägiges Werk *Sexualhormonabhängige Gehirndifferenzierung und Sexualität* wird immerhin im Literaturverzeichnis korrekt aufgeführt.

Gruppe I umfasst die Herren Krafft-Ebing, Moll und Kinsey. Diese drei sollen dazu beigetragen haben, Homosexualität »in der Sexualpathologie heimisch zu machen« (514). Auf die beiden Erstgenannten mag das zutreffen, im Fall Kinsey liegt aber ein besonders krasses Fehlurteil vor, das ungefähr das Niveau der Verwechselung von Klaus und Günter Dörner erreicht. Ich würde nicht so weit gehen wie Gunter Schmidt (von der erwähnten Hamburger Schule), für den Kinsey, wegen seiner strikten Weigerung, das von ihm beobachtete Sexualverhalten von Männern und Frauen irgendwelchen medizinischen oder moralischen Wertungen oder Identitäten zuzuordnen, »ein früher und naturalistischer Queer-Theoretiker« war.[8] Es kann aber kein Zweifel bestehen, dass Kinsey einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet hat, die Einstellung der wissenschaftlichen wie der politischen Öffentlichkeit zur Homosexualität in den kapitalistischen Industriestaaten von jedweder Pathologisierung und Kriminalisierung zu lösen, also gerade das Gegenteil von dem, was Mattenklott/Woltersdorff ihm andichten.

Gruppe zwo enthält die Autoren Havellock Ellis, Symonds und Hirschfeld, die »im Interesse [...] einer ›liberaleren‹ Pathologie [...] zugunsten eines Spektrums von ›Zwischenstufen‹« geforscht haben sollen (514). Der eine, sehr lange Schachtelsatz, den Mattenklott/Woltersdorff zur Gruppe zwo formulieren, wimmelt geradezu vor sachlichen Fehlern, worunter die Behauptung, die drei hätten für ihr Zwischenstufen-Spektrum den Ausdruck »psychosexual hermaphroditism« geprägt, zu den schwerwiegenderen gehört. Tatsächlich ist es die englische Übersetzung des von Krafft-Ebing 1891 geprägten Ausdrucks »psychosexuale Hermaphrodisie«, einem Vorläufer des Ausdrucks »Bisexualität«. – *Sexual Inversion*, 1896 auf Deutsch erschienen, wurde nicht von dem englischen Dichter John Addington Symonds verfasst, sondern von Havelock Ellis. Symonds war drei Jahre vorher gestorben, so dass der Plan eines gemeinsamen Buches über *Das konträre Geschlechtsgefühl* (so der Titel des wegen der englischen Zensur zuerst in Leipzig erschienenen Werkes) nicht verwirklicht werden konnte. Havelock Ellis hat in sein Buch einige Fragmente aus Symonds' Nachlass eingefügt und aus Pietät den Namen des toten Freundes hinter seinem eigenen aufs Titelblatt drucken lassen.[9]

Die dritte Gruppe der Wissensproduzenten besteht aus einer Liste von 17 Namen, denen Eigenschaften zugeordnet werden: Giese ist existentialphilosophisch gerichtet; Dannecker/ Reiche sind anthropologisch, kulturalistisch; der militant homophobe Psychoanalytiker Charles Socarides erhält ebenfalls das Etikett anthropologisch-kulturalistisch; Vinnai ist sogar materialistisch usw.

»Vor dem Hintergrund der politischen Emanzipationsbewegungen« und »unter dem Einfluss der Forschungen Foucaults« soll sich in den 70er Jahren eine »Wende« zur Erforschung der »›Homophobie‹« in Anführungszeichen vollzogen haben. Vielleicht nicht ganz ernst gemeint ist die dann folgende Behauptung, der »Filmemacher Rosa von Praunheim« habe 1974 mit seinem Film *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation in der er lebt* unter dem Einfluss der Forschungen Foucaults gestanden (514 f.) Die Vorstellung, Rosa von Praunheim habe je unter irgendeinem Einfluss von Foucaults Forschungen gestanden, ist so abwegig wie die Datierung von Rosas Film auf 1974; er wurde im Februar 1971 auf der Westberliner »Berlinale« im Kino »Arsenal« uraufgeführt.

Nach kurzen und dunklen Ausführungen zu den Lesben – »Lesben geraten meist erst im Kontext von Gattungsreproduktion und Bevölkerungspolitik ins Visier der Wissenschaft« (516) – folgen ein paar Daten zur Geschichte der Schwulenbewegung. Karl Heinrich Ulrichs wird zwar zutreffend als »Vorkämpfer« bezeichnet, man wundert sich jedoch über die Datierung seines Kampfes »für die reichseinheitliche Straffreiheit gleichgeschlechtlicher Beziehungen« auf »1867«. Dies ist ein weiterer schriller Lapsus, denn ein Reich für diese Straffreiheit gab es 1867 noch nicht und die Straffreiheit für Urninge (nicht für Lesben) forderte er seit 1864 in allen Staaten des deutschen Sprachgebietes, die noch nicht wie die Königreiche Württemberg, Bayern und Hannover nach französischem Vorbild ihr Strafrecht modernisiert hatten. Ein ähnlicher Unsinn ist es, wenn Hirschfelds 1896er Broschüre *Sappho und Sokrates* eine Aufforderung »zum Zusammenschluss von gleichgeschlechtlichen Minoritäten im Kampf um Bürgerrechte« enthalten soll (516).

Revolutionäre Potenziale de Verworfenheit

Zuzustimmen ist den beiden Dekonstruktivisten, wenn sie sich über gewisse »homosexuelle Intellektuelle« lustig machen (namentlich genannt werden Sigusch, Hocquenghem und Mieli), die »in Anknüpfung an die Vorstellung von der emanzipatorischen Mission der Arbeiterklasse« in den 1970er Jahren verkündeten, Homosexualität »könne auf Grund ihrer Verworfenheit revolutionäre Potenziale entfalten« und »zur gesellschaftlichen Befreiung von geschlechtlichen Rollenzwängen, Lustfeindlichkeit und repressiver Sozialisation durch die bürgerliche Kleinfamilie beitragen«

---

[8] Gunter Schmidt: Alfred C. Kinsey (1894-1956), in: *Personenlexikon der Sexualforschung*, hrsg. von V.Sigusch und G.Grau, Frankfurt 2009, S. 357.

[9] *Das konträre Geschlechtsgefühl* von Havelock Ellis und J.A.Symonds. Deutsche Originalausgabe besorgt unter Mitwirkung von Hans Kurella. Leipzig 1896. – Das englische Original *Sexual Inversion* erschien ein Jahr später in London, allerdings auf Drängen der Familie Symonds ohne die von Symonds verfassten Teile. – Vgl. dazu Günter Graus Eintrag »Havelock Ellis« in: *Personenlexikon der Sexualforschung*. Frankfurt & New York 2009, S. 139 ff.

(517 f.) Es wirkt wie ein Akt männlich-kavaliermäßiger Herablassung, wenn Mattenklott/ Woltersdorff den diesbezüglichen Extremismus der bei Lesben damals sehr populären frankoamerikanischen Autorin Monique Wittig (518) bei der Erwähnung ihres Namens mit Diskretion übergehen. Wittig hatte damals eine Revolution unter Führung von Feministinnen und Lesben prophezeit, mittels derer eine neue Ordnung jenseits der Kategorie Sex und jenseits aller Wissenschaft, die immer nur repressiv sei, errichtet wird.[10] Erstaunt registrieren sie lediglich: »Aufgrund der Bezogenheit der Kategorie ›Frau‹ auf die des ›Mannes‹, die deren hierarchische Unterordnung einschließe, geht Monique Wittig sogar so weit zu behaupten: ›Lesben sind keine Frauen.‹« (518).

Zu der realistischeren Einschätzung der »Homosexuellenemanzipation« als ein subjektives Element der Anpassung kultureller Standards an die neueste Stufe der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung können sich Mattenklott/Woltersdorff jedoch nicht verstehen. Stattdessen sehen sie »in der jüngeren Diskussion«, zum Beispiel bei Leslie Feinberg, eine Kritik der »Zweigeschlechtlichkeit« als »Herrschaftskategorie« (518). Doch auch Feinbergs Krieg als Transgender Warrior müsste meiner Ansicht nach (ähnlich wie die noch immer sich wachsender Beliebtheit erfreuende Queer Theory) von historisch-kritischen MarxistInnen als ideologische Reflexe einer Auflösung oder Transformation traditioneller Geschlechtsrollen interpretiert werden.

Ohne hierauf einen Gedanken zu verschwenden, schenken Mattenklott & Woltersdorff den schwulen und lesbischen Subkulturen sowie deren Beiträgen zur heterosexuellen Hochkultur ihre Aufmerksamkeit. In dieser Hochkultur, dem »gesamten westlichen Kanon des Bildungsbürgertums«, entdecken sie überall die Homosexualität »als Subtext« irgendwo unterhalb der kanonischen Texte (519). Den Aufstieg vom Subtext zum Text (oder gar Hypertext?) datieren sie auf eine Tat der »europäischen Symbolisten«: die »Dekonstruktion von ›Natürlichkeit‹«. Sie soll zu einer Aufwertung der Schwulen, speziell in den Werken von Oscar Wilde, Thomas Mann und späteren geführt haben. Nicht nur weil eine Begründung fehlt, erscheint diese Datierung willkürlich und beliebig. Es fragt sich, warum der Beginn dieses Prozesses erst bei Wilde und nicht schon mit Balzac, Schopenhauer oder Whitman begonnen haben soll, sondern erst nach der vermeintlichen symbolistischen Dekonstruktion.

Homosexualität ist nicht nur Subtext der Heteros, sie wird auch in der schwulen Subkultur handfest praktiziert. Anders als in den Hoch- soll aber in den Subkulturen eine »Sexualisierung des Mannes als Lust-Objekt« stattfinden (520). Ein zweites subkulturelles Alleinstellungsmerkmal soll die nicht-heteronormative »Modellierung des Geschlechtskörpers« als »›Androgynie‹ und ›Travestie‹« sein. Dass die zahllosen Pippi-Langstrumpf- und Zarah-Leander-Imitationen auf den Tuntenbällen im *Schwuz*, in *Walterchen's Ballhaus* und überall sonst auf der Welt weniger heteronormativ sein sollen als Jack Lemmon in *Some Like It Hot* oder Heinz Rühmann in *Charleys Tante*, will nicht recht einleuchten. Ich möchte sogar behaupten, dass es in den schwulen Subkulturen, abgesehen davon, dass hier Männer mit Männern Sex machen wollen, nichts gibt, das es nicht auch in heteronormativen Sexkulturen gibt, zum Beispiel eine angeblich »umstrittene« sadomasochistische Leder-Szene. Wenn sich Mattenklott/Woltersdorff mit der in Tuntenkreisen oft zu hörende Ansicht identifizieren, schwule Subkulturen seien in ihrer »Körper- und Bewegungskultur« irgendwie besonders innovativ und vorbildlich für die Freizeitgestaltung von Heterosexuellen (sie nennen »Tanz, Popmusik und Mode« sowie »Tätowierungen, Piercing, Bodybuilding, Schmuck usw.«), dann unterstellen sie ein wenig unbedacht, dass es eine schwulenspezifische künstlerische Kreativität gibt, die den von ihnen so genannten Mainstream mit Trendidee beliefert; betrübt konstatieren sie, dass solche Trends, einmal in der heterosexuellen Mehrheitskultur angekommen, »meistens ihre homosexuelle Konnotation verlieren« (520). Hätten sie genauer hingeschaut, dann wäre ihnen womöglich aufgefallen, dass es sich bei allen ihren Beispielen ausnahmslos um Übernahmen aus heterosexuellen Adolezenskulturen handelt. Die Übernahme ging in die entgegengesetzte Richtung. So erklärt die Empfänglichkeit vieler Tunten für die Körperschönheit sportlicher junger Männer ihre Begeisterung für Bodybuildingstudios oder die Nachahmung von Körperschmucktechniken, die man sich von der heterosexuell dominierten Punk-Subkultur abguckte.

Einen Kulturbereich jedoch, in dem Schwule jahrzehntelang den schöpferischen Ton angaben, die Damenoberbekleidungsindustrie, wird von Mattenklott/Woltersdorff mit Schweigen übergangen. Dabei wäre der maßgebliche Einfluss, den schwule Modeschöpfer wie Christian Dior, Gianni Versace, Yves Saint Laurent, Pierre Cardin oder Jean Paul Gaultier zunächst auf die Damenmode der Bourgeoisie, bald aber auch bei den lohnabhängigen Massen über Prêt-à-porter-Unternehmen ausübten, durchaus erklärungsbedürftig. Hier könnten möglicherweise die Lieblingsvokabeln der beiden Subkulturkenner: Gender und Geschlechtsidentität von Nutzen sein. Sie vertagen diese Thematik aber lieber auf eine künftige »umfassende Analyse von neoliberalem Kapitalismus, postmoderner Ästhetik und Minoritäten-Politik« (520).

Am Schluss des Subkultur-Abschnitts gibt es ein Lob für die lesbischen Subkulturen, dem aber ebenfalls ein Aroma männlich-arroganter Herablassung anhaftet:

[10] Beispielsweise: Monique Wittig: *The Straight Mind*. Boston 1992, S. 17 ff.; der dort wiederabgedruckte Aufsatz »One Is Not Born a Woman« erschien zuerst 1981 in der US-Zeitschrift *Feminist Issues*.

»Daneben entwickelten lesbische Subkulturen v.a. seit den 1970er Jahren eine Kultur der Gleichheit (›sameness‹) mit hohen demokratischen Maßstäben.« (521)

Vorurteile der deutschen Arbeiterbewegung, der DDR und der kommunistischen Parteiinitiativen in Westeuropa

Der oft zitierte Brief von Engels an Marx, in dem darüber gewitzelt wird, dass den Päderasten nur noch eine Organisation fehlt, um die Macht im Staat zu erobern, und dass Marx & Engels glücklicherweise zu alt und unattraktiv sind, um nach dem Machtwechsel zwangsweise anal penetriert zu werden, veranlasst Mattenklott/Woltersdorff zu der Feststellung, der Brief »unterscheidet sich weder im Ton noch im Inhalt von entsprechenden Äußerungen politischer Gegner« (521). Einen solchen Unsinn kann man eigentlich nur behaupten, wenn man keinerlei »entsprechende Äußerungen politischer Gegner« aus der Zeit um 1869 zur Kenntnis genommen hat. Mir ist nur ein Text bekannt, der mit Engels' Päderasten-Brief in Ton und Inhalt vergleichbar wäre: Heinrich Heines (neben Engels ein weiterer heteronormativer Männerfreund von Karl Marx[11]) *Reisebilder II* von 1829, in denen er über den antisemitischen und schwulen Dichter Platen spottet. Engels' und Heines antischwule Witzeleien unterscheiden sich aber fundamental von allen um 1850 gegen Päderasten oder Urninge gerichteten Polemiken. Während letztere verschärfte Verfolgungsmaßnahmen forderten und theologisch oder strafrechtlich begründete Verdammungsurteile verkündeten, fehlt beides bei Heine und Engels, stattdessen Witzchen übers Arschficken.[12]

Eine ähnlich haarsträubende Missinterpretation wird leider auch den beiden Aufsätze angetan, die Eduard Bernstein 1895 in der *Neuen Zeit* aus Anlass des Prozesses gegen Oscar Wilde veröffentlichte.[13] Bernstein soll dort die Ansicht vertreten haben, Homosexualität »sei ein Symptom der Dekadenz«, sei »bourgeoiser Luxuskonsum« und obendrein sei es »die kapitalistische Gesellschaft, die H produziert«. (522) Tatsächlich führt Bernstein aus, dass die »Mannesliebe« ebenso wie die »weibliche Eigengeschlechtsliebe« »so alt und so verbreitet, auf so verschiedenartigen Kulturstufen anzufinden ist, daß sich von keiner Kulturstufe der Menschheit mit Sicherheit sagen läßt, sie sei von dieser Erscheinung frei gewesen.« Nirgendwo behauptet Bernstein, dass die Homosexualität von der kapitalistischen Gesellschaft produziert werde oder gar Symptom einer Dekadenz sei, wohl aber weiß er, »daß die moralischen Anschauungen geschichtliche Erscheinungen sind, die nicht darnach sich richten, was etwa im Naturzustand war, sondern was auf einer gegebenen Entwicklungsstufe der Gesellschaft ist, für die das dieser Entsprechende das Normale ist.« Ähnlich abwegig ist Mattenklott/Woltersdorffs Behauptung, Bernstein habe Homosexualität für »ein Symptom der Dekadenz« gehalten. Bernstein spricht an keiner Stelle von Dekadenz der kapitalistischen Gesellschaft.[14] Er hält Oscar Wilde für einen »Schüler und Nachahmer […] der Decadence-Literaten Frankreichs, deren erster bewußter und berühmtester Vertreter Baudelaire war, der Dichter der ›Fleurs du mal‹«. Diese Baudelaire-Epigonen »nennen sich deshalb herausfordernd Verfallsmenschen – ›Decadents‹«. Bernstein erkennt demnach sehr wohl, hundert Jahre vor Mattenklott und seinem »Bilderdienst«, dass jene Decadents à la Baudelaire eine ästhetische Opposition betreiben und ihre Produktion auf dem kapitalistischen Markt zu Geld machen. Sie sind anders als frühere Romantiker fasziniert vom »fashionablen« Leben der Großstadt: »Der Verfallsmensch ist […] ein nicht zu sehr aus der Art geschlagener Abkömmling des Romantikers. Er blickt nicht wie dieser zurück in die Vergangenheit, aber er blickt auch nicht vorwärts in die Zukunft, in Bezug auf die er Skeptiker ist. Er sucht die Blume der Romantik nicht auf den Bergen, im Gemäuer verfallener Schlösser, noch in Gemälden der Zukunft, sondern in den fashionablen Höhlen der heutigen Weltstadt. Das Raffinement des weltstädtischen Lebens thut es ihm an.« Immerhin scheinen Mattenklott/ Woltersdorff Bernsteins eigentliche Intention zu ahnen: die Abschaffung des deutschen Schwulenstrafrechts. Wenn sie aber davon erzählen, wie August Bebel »diese Forderung 1898 in den Reichstag« einbringt, wird gleich alles wieder falsch und verkehrt. Sie behaupten allen Ernstes, Bebel habe den § 175 des Reichsstrafgesetzbuches mit dem Argument kritisiert, »dass der Staat Religion und Sittlichkeit zur Stabilisierung der Klassenverhältnisse missbrauche« (522). Bebel hat tatsächlich nichts dergleichen im Reichstag gesagt, ebenso wenig wie die SPD bald darauf »Krupps schwule Extravaganzen auf

[11] »Wenn ich die Courage meines Freundes H. Heine hätte, würde ich Herrn Jeremias ein Genie in der bürgerlichen Dummheit nennen.« (MEW 23, S. 637)

[12] Seine wüsteste Zote wagt Engels dem Freund aber nur auf französisch mitzuteilen: »Guerre aux cons, paix aux trous-de-cul« (MEW 32, S. 324). Das prüde Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED übersetzt: »Krieg den vorderen, Friede den hinteren Leibesöffnungen« (ebd.) – Heines vielleicht frechster einschlägiger Witz geht so: »Was finden Sie in den Gedichten des Grafen von Platen Hallermünde? frug ich jüngst einen solchen Mann. Sitzfleisch! war die Antwort. Sie meinen in Hinsicht der mühsamen, ausgearbeiteten Form? entgegnete ich. Nein, erwiederte jener, Sitzfleisch auch in Betreff des Inhalts.« (Heine: Säkularausgabe, Band 6. Berlin & Paris 1986, S. 125.)

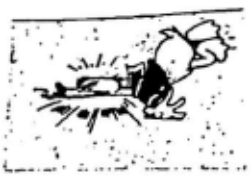
[13] Auf der Homepage der Friedrich-Ebert-Stiftung ist *Die Neue Zeit* komplett als Faksimile-Volltext zugänglich, incl. Bernsteins 1895er Wilde-Aufsätze »Aus Anlaß eines Sensationsprozesses« und »Die Beurtheilung des widernormalen Geschlechtsverkehrs«.

[14] Das blieb wohl erst Lenin vorbehalten, der häufig von »Stagnation und Fäulnis« in Kultur und Gesellschaft des Imperialismus spricht, Homosexualität aber niemals erwähnt.

Capri als Exempel »kapitalistischen Magnatentums«« angeprangert hat (522). Bebel hat den § 175 unter anderem wegen der klassenspezifischen Anwendung kritisiert: die armen Schwulen werden bestraft und die reichen können ihren Reichtum nutzen, um straflos im Ausland ihre Bedürfnisse mit Prostituierten zu befriedigen. So auch der *Vorwärts* in seinem vielgescholtenen Artikel »Krupp auf Capri«: »So lange Herr Krupp in Deutschland lebt, ist er den Strafbestimmungen des § 175 verfallen. Nachdem die Perversität zu einem öffentlichen Skandal geführt hat, wäre es die Pflicht der Staatsanwaltschaft, sofort einzugreifen. Vielleicht erwägt man jetzt, um diesen das Rechtsgefühl verletzenden Widerspruch zwischen Gesetz und Anwendung des Rechtes zu beseitigen, die Beseitigung des § 175, der das Laster nicht ausrottet, aber das Unglück zur furchtbaren Qual verschärft. Von socialdemokratischer Seite ist ja im Reichstag mehrfach auf eine solche Reform gedrungen.«[15] Nichtsdestoweniger ist es angemessen, wenn der SPD, der DDR- und der BRD-Regierung bei ihren einschlägigen Reformbemühungen »Halbherzigkeit« vorgeworfen (523) und die Homosexuellenpolitik in der Sowjetunion als »zweideutig« gerügt wird (523).

Infragestellung der heterosexuellen Matrix

Für uns Ältere erscheint es als hübsche Geste, wenn der Artikel Homosexualität mit dem Wendung »in Frage stellen« endet (524). Das weckt Erinnerungen an die wilden Jahre der Westberliner von kleinbürgerlichen Studenten und anarchistischen Hippies dominierten Schwulenbewegung, in deren Rhetorik »in Frage stellen« eine wichtige Rolle spielte. Infrage gestellt wurde vieles, speziell die bürgerliche Sexualmoral, die Kleinfamilie, Zwangsheterosexualität, traditionelle Geschlechterrollen, Verachtung effeminierter Schwuler, das Schwulenstrafrecht und dergl. Der Ausdruck bot manchen Vorteil. Da er sinnverwandt sowohl mit »bezweifeln« wie mit »gefährden« ist, vermittelte er das Gefühl, als habe man tatsächlich die bürgerliche Sexualmoral bedroht, wenn man einen entsprechenden Slogan auf ein Flugblatt schrieb oder im Sprechchor bei einer Straßendemo rief – Radikalität als Wildesche Pose.



[15] Bebels Reichstagsreden sind außer in den Reichstagsprotokollen auch im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* Band 1, 1899, S. 272 ff. abgedruckt; der Artikel »Krupp auf Capri« im *Vorwärts* vom 15.11.1902 und im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* Band 5, 1903, S. 1305 ff.

Dabei hat Burckhardt das Revolutionszeitalter nicht nur negativ bilanziert. Auf der positiven Seite stand, dass die ungeheuren Veränderungen seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts dem historischen Interesse einen unvergleichlichen Auftrieb gaben. Sowohl die weiter zurückliegende Vergangenheit als auch alles, was seit 1789 ans Tageslicht gekommen war, hatte, wie er sich ausdrückte, einen zwingenden Charakter angenommen, dem sich die Zeitgenossen nicht entziehen konnten. Für Burckhardt war Geschichtsschreibung seither etwas anderes geworden.

Seine Formel für das Erkenntnisinteresse des Historikers lautet 1867: „Wir möchten gern die Welle kennen, auf welcher wir im Ozean treiben, allein wir sind diese Welle selbst." Und zwei Jahre später: „Sobald wir uns die Augen ausreiben, bemerken wir freilich, daß wir auf einem mehr oder weniger gebrechlichen Schiff auf einer Million Wogen dahintreiben, welche durch die Revolution in Bewegung gesetzt worden sind. – Wir sind diese Woge selbst." Die vielen Varianten dieses Bildes kulminieren immer in dem „Wir sind diese Woge selbst", das der geschichtlichen Erkenntnis eine nahezu unmögliche Aufgabe überträgt. Denn der um Distanz bemühte Betrachter ist in jedem Augenblick – unabhängig von dem, was er selbst denken möchte – von den Hauptkräften des Geschehens bis in alle Fasern durchdrungen.



Lisi Jessen, Berlin. Bildnis Harald Kreuzbergs.
18X24 cm, Aufnahme auf Agfa-Ultra-Spezialplatte, Brennweite 4,5 cm, Dezember, 1/5 Sek.

Wulfhard Stahl

Eduard Bertz - Ein Bekenntnis

Die aufmerksame *Capri*-Leserschaft mag den Namen Eduard Bertz noch in Erinnerung haben (zuletzt: E.B. »Friedrich Nietzsche. *In memoriam*«, in: *Capri*, Nr. 30, Juni 2001, S. 3-6); mit seiner Bio-Bibliografie wird sie allerdings kaum vertraut sein. Deshalb wird verwiesen auf www.kulturportal-brandenburg.de, wo unter »Literatur« und folgend »Autoren« der einzige verlässliche Kurzeintrag zu Leben und Werk dieses Potsdamer Schriftstellers (1853-1931) zu finden ist.

Zum Verständnis der hier erstveröffentlichten Briefe aus dem Jahr 1905 sei Bertz' »in langjähriger Entwicklung" vollzogene Auseinandersetzung mit Walt Whitman (1819-1892) und dessen Hauptwerk *Leaves of Grass* skizziert. Angesichts der weit über das Briefdatum hinausgehenden Hinweise mag man von Whitman als Bertz' Lebensthema sprechen. Seine anfängliche Faszination durch dessen Lyrik bleibt; radikal verändern tut sich hingegen sein Blick auf die Persönlichkeit des Dichters. Inwieweit Bertz' allmähliche Erkenntnis der Differenz von Werk und Leben Whitmans mit der Bewußtwerdung der eigenen Homosexualität einhergeht, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Irritierend – oder bemerkenswert – ist lediglich die Gründlichkeit und Beharrlichkeit, mit der sich Bertz über Jahrzehnte hinweg an Whitman abarbeitet – das als ›typisch deutsch‹ abzutun oder als schwules schlechtes Gewissen zu verstehen dürfte in Kenntnis von Bertz' Biografie und seiner gesamten bekannten veröffentlichten wie unveröffentlichten Korrespondenz zu kurz greifen (ohne damit ganz falsch zu sein), äußerte sich Bertz doch immer aufrichtig, ernsthaft, gewissenhaft und in jeder Weise unironisch. Leider fehlen weitere briefliche oder andere Dokumente, mit denen seine Haltung oder Einsicht zu ergänzen oder zu erklären wäre. Das im zweiten Brief gemachte Geständnis, homosexuell zu sein, kommt bei aller Deutlichkeit gleichwohl gewunden daher.

Mit Whitmans Werk kommt Bertz erstmals in Berührung während seiner Arbeit 1881-1883 als Siedler und Bibliothekar in der von Thomas Hughes gegründeten Agrarkolonie in Rugby, Tennessee. Er ist von Whitmans Versen beeindruckt und zitiert ihn in seinem Erstlingswerk *The French Prisoners. A Story for Boys.*[1] 1889 widmet Bertz dem berühmten Dichter einen Artikel zum 70. Geburtstag,[2] danach beginnt er mit ihm zu korrespondieren und nimmt nach seinem Tod dauerhaft Kontakt zu dessen Nachlassverwalter Horace Traubel auf.[3] Knapp zehn Jahre später beginnt Bertz über Whitman zu schreiben: 1901 erscheint seine Rezension zu: Walt Whitman. *Novellen.* Ins Deutsche übertragen von Thea Ettlinger. Mit einem Geleitwort von Johannes Schlaf. Minden 1901.[4] Zudem publiziert Bertz in *Spemanns goldenes Buch der Weltlitteratur*, als dessen Mitherausgeber er fungiert, im von ihm verfassten Abschnitt »Amerikanische Literatur« einen hymnischen Eintrag zu Whitman.[5] Wenige Jahre darauf erscheint,

[1] London: Macmillan 1884; New Edition with [6] Illustrations by J. Macfarlane, ebd. 1902. Als Motto zu Kapitel XIX dienen zwei Zeilen aus den *Leaves of Grass* (Kapitel »Drum-Taps«, Abschnitt »Reconciliation«): »Word over all, beautiful as the sky,/ Beautiful that war and all its deeds of carnage/ must in time be utterly lost.«

[2] In *Deutsche Presse. Organ des deutschen Schriftstellerverbandes* 2 (1889), Nr. 23, 2. Juni 1889, S. [177]-179).

[3] Vgl. Walter Grünzweig: »Adulation and Paranoia: Eduard Bertz's Whitman Correspondence (1889-1914)«, in: *The Gissing Journal* 27 (1991), No. 3, S. 1-20, und No. 4, S. 16-35.

[4] In *Das litterarische Echo. Halbmonatsschrift für Litteraturfreunde* 3 (1900/1901), Heft 15, Mai 1901, Sp. 1079-1080. Lobend schreibt Bertz dort: »Eine wertvolle Beigabe ist das Geleitwort von Johannes Schlaf, der sich um das Bekanntwerden Whitmans in Deutschland hohe Verdienste erworben hat. Nachdrücklich betont er, daß dieses ›erste große Genie einer neuen monistischen Religion‹ gegen den schädlichen Einfluß Nietzsches auf die deutsche Litteratur eine heilsame Gegenwirkung ausüben könnte, und man muß ihm zustimmen.«

[5] 1901 heißt es schwärmerisch: »Der modernste von allen Dichtern, hat er die ganze wissenschaftliche Forschung des Jahrhunderts absorbiert und alle ihre Thatsachen als dichterischer Interpret der monistischen Weltanschauung zu einer grandiosen Harmonie verbunden. (...) Seine universelle Sympathie macht ihn zum Verherrlicher des Durchschnittsmenschen; darum er ist auch der Dichter der Demokratie. Sein Glaube weist in die Zukunft; in seinen Worten lebt die unendliche Hoffnung. Eine robuste Kraft, eine große Gesundheit erfüllt ihn, und er liebt alles Starke, Athletische, ja, er kann sich nicht genug thun, die Heiligkeit des Leibes zu rühmen. (...) Viele seiner Gedichte sind von einer unvergleichlichen Innigkeit und köstlichstem Stimmungszauber. (...) In Leben und Dichtung war er ein Beispiel edelster Menschenliebe, vielleicht die größte moralische Kraft, die Amerika bisher erzeugt hat, und die Menschheit wird ihn dereinst zu ihren geistigen Befreiern zählen.« – 1912 hingegen, in Spemanns durchgesehener, ergänzter neuer Ausgabe des *Goldenen Buches der Weltliteratur*, ist Bertz weitaus kritischer, distanzierter bis strikt ablehnend, ohne jedoch Whitmans Rang als Wortschmied zu schmälern: »In seinen Dithyramben glaubte er seinem Lande die Bibel einer neuen Religion darzubieten, ja, er betrachtete sich als Nachfolger Christi, als den Heiland der neuen Welt, und eine kleine Gruppe geräuschvoller Anhänger hat ihn eine Weile als solchen verkündet. Freilich ohne Erfolg; denn diesem Anspruch fehlte bei der Unselbständigkeit und Verworrenheit seiner Gedanken die innere Berechtigung. Die idealistische und pantheistische Mystik, mit deren unverstandenen Phrasen er anfänglich spielte, verschmolz sich bei ihm mit einem fast materialistischen Realismus. (...) In ihrem Kern ist seine Weltanschauung nichts als die seichte Physikotheologie des 18. Jahrhunderts. Sein unbestreitbares Eigentum, aber auch der

als Ergebnis neuer Erkenntnisse und Folgerungen, im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 7 (1905) »Walt Whitman. Ein Charakterbild«, gefolgt von *Der Yankee-Heiland. Ein Beitrag zur modernen Religionsgeschichte* (1906), *Whitman-Mysterien. Eine Abrechnung mit Johannes Schlaf* (1907)[6] und dem Artikel »Posthumes von Walt Whitman« in *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* 1 (1908), Nr. 6. – 1913 rezensiert Bertz W.C. Rivers' *Walt Whitman's Anomaly* (London 1913) im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 13, Heft 4, Juli 1913; im selben Jahr beteiligt er sich mit vier Leserbriefen an den *Mercure de France* »Apropos de Walt Whitman« an einer erneut entflammten Kontroverse über Whitmans Charakter, in die u.a. Guillaume Apollinaire involviert ist. 1922 schließlich kommt Bertz' bis heute letzte bekannte Veröffentlichung heraus: »Eine lyrische Geschlechtsumwandlung bei Walt Whitman«, in *Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Wissenschaftlich-humanitären Komitees am 15. Mai 1922*, 22. Jg., Heft 3/4, Juli/Oktober 1922.

Der »Calamus«-Abschnitt aus Whitmans *Leaves of Grass*, den Bertz eigens für sein »Charakterbild« übersetzt und der nicht nur für ihn Inbegriff ist für die Verherrlichung einer Freundschaft, »in der körperliche Berührung und eine Art stillschweigend wollüstiger Stimmung wesentliche Elemente sind«,[7] soll 1907 als Einzelband erscheinen; im *Monatsbericht des Wissenschaftlich-humanitären Komitees* Nr. 12, 1. Dezember 1906, wird, deutlich hervorgehoben, für eine Subskription des Buches geworben. Bereits in *Kürschners Deutscher Literatur-Kalender* 28 (1906) unter dem Eintrag zu Bertz als »Walt Whitmans Kalmuslieder« angezeigt, erscheint der Band gleichwohl nicht. Einen gesonderten Passus zu »Calamus« arbeitet Bertz schließlich ein in seine Rezension von Xavier Maynes *The Intersexes*, in *Vierteljahrberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees*, Oktober 1911. So wie er Ende April desselben Jahres einen Vortrag über Whitman anläßlich einer WhK-Versammlung hält, erwähnt er den US-Poeten auch in einigen seiner Werke: *Das Sabinergut* (1896), *Philosophie des Fahrrads* (1900), *Die Weltharmonie. Monistische Betrachtungen* (1908).

Bertz' Enragement wegen der Person und des Poeten Whitman, aber – soviel wird klar – auch wegen seiner selbst ist kaum denkbar ohne sein Engagement für das von Magnus Hirschfeld gegründete Wissenschaftlich-humanitäres Komitee. Bertz unterzeichnet 1898 dessen Aufruf gegen den § 175 RStGB und leistet nachweisbar ab 1901 regelmäßige Beitragszahlungen; 1910 wird er zum Obmann gewählt. Hier findet er früh ein Umfeld, in dem er sich sicher bewegen kann: offen Interesse an Fragen der Homosexualität bekundend und wissenschaftlich darüber publizierend, und wohl gerade deshalb in der Lage, seine privaten Neigungen kompensierend zu überdecken. Die Wortwahl des zweiten Briefes an den unbekannten Geheimrat verweist auf Bertz' Doppelexistenz, wie sie das Schlusskapitel des »Charakterbildes« nahelegt: scharfer Kritik steht eine am Ende versöhnliche, Spannungen ertragende Haltung gegenüber, die sowohl seinem Objekt Whitman, an das er noch manches Jahr gebunden sein wird, als auch ihm selbst gilt. Vor allem aber offenbaren diese Zeilen vom November 1905 den Dissenz, der Bertz von der »offiziellen« WhK-Ideologie trennt. Bertz glaubt, darin ganz auf der Linie psychiatrischer Lehrmeinungen aus dem späten 19. Jahrhundert (Krafft-Ebing u.a.), die Homosexualität sei ein »Symptom der Entartung« und ein »pathologischer Zustand«. Sich selbst hält er jedoch für etwas Besseres als seine schwulen »Leidensgefährten«, nämlich für einen »Edel-Uranier«, der die »effeminierte Masse« tief unter sich sieht. Als Verehrer Nietzsches versucht Bertz hier offensichtlich, dessen Herrenrassen-Übermenschen in die Welt der Homosexuellen zu verpflanzen und dort als Edel-Uranier zu präsentieren. Die WhK-Ideologie wurde zwar stets und ziemlich kompromisslos von Hirschfeld vertreten, doch nicht erst 1905 gab es innerhalb des Komitees eine Vielzahl alternativer Ansichten zur Homosexualität, die leidenschaftlich diskutiert wurden. Die eher konservative Entartungs- und Pathologie-Theorie, der Bertz anhing, mag als die damals vorherrschende angesehen werden; die an Schopenhauer orientierten Anschauungen eines Benedict Friedländer, die 1906 zu einer Abspaltung vom WhK führen sollten, wurde von den Beteiligten als avantgardistisch, von Bertz hingegen als illusionär empfunden.

---

anfechtbarste Teil seiner Lehre, war allein sein ›Evangelium der Kameradschaft‹. In diesem predigte er den Sieg der kommenden Demokratie und des sozialen Friedens durch die Ausbreitung einer entschieden sinnlich gefärbten Liebe des Mannes zum Manne, deren Keime er in jedem Manne zu erkennen glaubte. Das war eine unzulässige, höchst subjektive Verallgemeinerung seines eigenen, durchaus anormalen Gefühlslebens. Seine ›Kalmuslieder‹ (...) sind unzweideutige Bekenntnisse seiner konträrsexuellen Veranlagung (...) So hat er als Religionsstifter Fjasko gemacht. Dagegen als Künstler ist er unbestreitbar sehr ernst zu nehmen. Allerdings zwingt seine exzentrische Natur auch in dieser Beziehung zu manchem Vorbehalt. (...) schlimmerer Geschmacklosigkeiten machte er sich schuldig, indem er, ein moderner Phallusanbeter, die intimsten Vorgänge des Geschlechtslebens in seinen adamitischen Gedichten mit widerlicher, platt prosaischer Ausführlichkeit beschrieb. Aber (...) Wo die Begeisterung ihn fortreißt, ist er ein echter, tief und wahr empfindender Dichter von grandiosem Flug der Phantasie, und sein gewaltiges Pathos hat etwas geradezu Berauschendes. (...) Seine ›Kalmuslieder‹ bezeugen auch, daß er über eine zarte, im besten Sinne lyrische Stimmung verfügt.. (...) Er war eine disharmonische Natur, ohne Naivetät, daher oftmals gewaltsam und unwahr; aber in seinen besten Stunden gelangen ihm unvergleichliche Schöpfungen.«

[6] Dies war eine Reaktion auf Schlafs mit Invektiven gepflastertes Pamphlet *Walt Whitman Homosexueller? Kritische Revision einer Whitman-Abhandlung von Dr. Eduard Bertz.* Minden 1906.

[7] Havelock Ellis / J.A. Symmonds. *Das konträre Geschlechtsgefühl.* Leipzig 1896.

Der Abdruck beider Briefe erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Handschriftenabteilung der Berliner Staatsbibliothek (Signatur: Staatsbibliothek zu Berlin, Autogr. I/4416). – Die Briefe sind in deutscher Kurrentschrift verfasst; Unterstreichungen werden beibehalten, lateinisch geschriebene Wörter werden kursiv wiedergegeben. – Der Empfänger der beiden Briefe konnte nicht ermittelt werden.

Brief 1

Potsdam, 14. September 1905.
Waisenstrasse 27.

[andere Handschrift, drei Zeilen]

7.XI. [?]

[?]

Sanssouci [?] Philosoph [?]

Hochverehrter Herr Geheimrat,

Für Ihre liebenswürdige Beurteilung meiner Whitman-Arbeit[1] möchte ich Ihnen in einigen Worten meinen herzlichen Dank aussprechen. Sie können sich wohl denken, daß ich erst in langjähriger Entwicklung den Mut gewonnen habe, ein solches Problem schriftstellerisch zu behandeln. Aber meine Motive waren gut, und ich bereue es nicht.

Sie nehmen an dem Schlußwort über den Edel-Uranier[2] Anstoß. Es hat mich dazu wohl hauptsächlich der Wunsch veranlaßt, versöhnlich abzuschließen, nachdem ich Whitman so unbarmherzig zerzaust hatte. Ich bin aber gern bereit, zuzugeben, daß die Homosexualität, auch die der Edel-Uranier, unter allen Umständen ein schweres Gebrechen ist, und eine Theorie wie Jägers „Supervirilität"[3] halte ich für Unsinn. Das Wort von der „Auslese" meine ich nur relativ.

Der von mir angegriffene Johannes Schlaf[4] schreibt mir heute, er würde sich nicht getrauen, Whitman einen Uranier oder Edel-Uranier zu nennen. Er sei für ihn ein Mann und einer von jenen großen selt-

---

[1] Das ist der Essay »Walt Whitman. Ein Charakterbild«, in: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* 7 (1905), Band I, S. 153-287. – Eine ausführliche Rezension von Herbert Stegemann erscheint im *Korrespondenzblatt der Gemeinschaft der Eigenen*, No. 4, Ende Oktober 1905; eine kurze, prägnante Zusammenfassung von L.[udwig] Krähe bringen die *Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte* Band 16 (Jahr 1905), S. 449. Mehrfach gewürdigt wird Bertz' führende Rolle in der Causa Whitman von Numa Praetorius: »Zur Homosexualität von Walt Whitman«, in *Vierteljahresberichte des Wissenschaftlich-humanitären Komitees während der Kriegszeit* 17, Heft 2 und 3, April und Juli 1917, S. 68-76.

[2] Das Schlußwort (*Jahrbuch* 7 [1905], S. 286-287 = Abschnitt 17) lautet vollständig: »Ich hatte mir die Aufgabe gestellt, Walt Whitmans eingeborene homosexuelle Natur, die mit so großer Anmaßung abgeleugnet worden war, zu beweisen, und ich bin mir bewußt, daß mir die Lösung gelungen ist. Aber ich hoffe auch den Nachweis geführt zu haben, daß er, trotz so mancher fragwürdigen Seite in seinem Wesen, zu den höheren Homosexuellen gehörte, daß er ein Edel-Uranier war. Ob er mit dem gleichen Rechte, mit dem *Sokrates* von *Gesner* so genannt wurde, als sanctus paederasta charakterisiert werden darf, ist vielleicht zweifelhaft. Man wird die Frage verneinen, wenn man bedenkt, wie sehr seine feminine Seele von der rohen Kraft, dem rein sinnlichen Reiz des männlichen Geschlechts überwältigt wurde; aber man wird sie freudig bejahen, wenn man sich erinnert, in welchen nimmermüden Liebesopfern und in welcher wahrhaft weltumfassenden Sympathie sie Frucht trug. Auf alle Fälle ist Whitman ein neuer Beweis, daß gewisse glückliche Mischungsverhältnisse der Geschlechtscharaktere, gewisse von Zeit zu Zeit immer wieder erreichte Stufen der Homosexualität den Uranier nicht unter den männlichen Durchschnitt hinabdrücken, sondern ihn darüber erheben. *George Meredith* sagte einmal: ›Hin und wieder trifft man auf Männer, die das Weib in sich tragen, ohne weibisch zu sein: sie sind die Auslese der Männer.‹ Der feinsinnige englische Psycholog hat bei diesem Worte wohl kaum an die Homosexuellen gedacht, und auf deren Majorität läßt es sich auch nicht anwenden. Aber ganz gewiß gilt es von den Edel-Uraniern, zu denen Whitman gehört.« – und, das sei erlaubt anzufügen, zu denen wohl auch Bertz gezählt werden möchte.

[3] Gustav Jäger (1832-1917), Zoologe. –Verwiesen sei zum Begriff Supervirilität auf zwei Kapitel aus Jägers Hauptwerk *Entdeckung der Seele*, wiederveröffentlicht in: Karl Maria Kertbeny. *Schriften zur Homosexualitätsforschung*. Hg. von Manfred Herzer. Berlin: Verlag rosa Winkel 2000, S. 231-254 und 255-328.

[4] Johannes Schlaf: (1862-1941), führender Whitman-Apologet in Deutschland; Übersetzer einer Auswahl aus den *Leaves of Grass* (*Grashalme*. Leipzig [1907]). Nach der Veröffentlichung des »Charakterbildes« wird er Bertz' schärfster Widersacher

samen Inkommensurablen, die nur durch sich und von sich völlig verstanden werden. Er sei ihm einer der großen Athleten der neuen Seele; und vielleicht ihrer der bis dahin größte; denn er sei sieghaft zu einem neuen Positivismus, zu einer Synthese gelangt.

Ich habe in diesem Sommer sechs Wochen in dem überaus schön gelegenen Ilfeld im Harz verlebt und von da aus viele Touren (Kyffhäuser, Brocken, Hohegeiß, Bad Sachsa, Stolberg, Gunstenberg, Artern[)] gemacht und zuletzt noch ein paar Tage in Eisleben zugebracht und von da aus wieder die Grafschaft Mansfeld durchwandert.

Bei der Wahl dieses Erholungsortes leitete mich das Bedürfnis, das Material zu einem vor drei Jahren begonnenen Wanderbuch[5] zu ergänzen.

Herzlich und in aufrichtiger Verehrung grüßt Sie Ihr ergebenster

Eduard Bertz.

Brief 2

Potsdam, 8. November 1905.
Waisenstrasse 27.

Hochverehrter Herr Geheimrat,

Sie müssen mir schon die Freude lassen, wie es recht und billig ist, selbst der Dankende zu bleiben. Auch möchte ich Ihnen sagen, daß jenes von Ihnen geäußerte Bedenken mir ein Warnungsruf gewesen ist, der immer noch in mir nachklingt. Ich kann ja nun ganz offen sein; denn Sie haben zweifellos verstanden, daß es ein „Wissender" war, der dies Charakterbild Whitmans gezeichnet hat.

Sie erinnern sich, daß ich Ihnen einmal in einer dunklen Stunde gestand, es sei Vergessen, das ich auf dem Rade suchte, und daß ich Ihnen vielleicht einmal in einer Arbeit den Schlüssel zu diesem Worte geben würde. Der Essay über Whitman ist also dieser Schlüssel.

Aber ich wäre wohl doch nicht imstande gewesen, Whitman so objektiv zu beurteilen, wie ich es getan habe, wenn ich nicht zu den auf S. 233 erwähnten Ausnahmen „mit männlichem Verstand" gehörte.[6] Wenigstens glaubte ich Ursache zu dieser Einbildung zu haben, wenn ich sehe, wie ungeheuer subjektiv die meisten meiner Leidensgefährten sind, die sich entweder für vollkommen normal und gesund, ja wohl gar als die eigentlich höheren Menschen betrachten, oder die da glauben, im Grunde seien alle Menschen bisexuell, und das Vorurteil gegen die Homosexuellen sei nur das Ergebnis einer Massen-

---

im öffentlich ausgetragenen Streit um Whitmans vermeintliche Homosexualität. – Der erste bekannte Brief von Bertz an Schlaf vom 12. November 1897 (in: *The Gissing Journal* 27 [1991], No. 3, S. 11) ist getragen von Sympathie, dabei die eigene Rolle als Whitman-Verehrer und -Kenner betonend (dies als Reaktion auf Schlafs Whitman-Artikel in: *Neuland. Monatsschrift für Politik, Wissenschaft, Litteratur und Kunst*, 1. Jg., 1. Heft, Oktober 1896, S. 7-11, in dem Bertz nicht erwähnt wird). – Ein Separatdruck von Bertz' Whitman-Schrift trägt die Widmung »Herrn Dr. Johannes Schlaf / ganz ergebenst überreicht / vom Verfasser. / Potsdam, 4. Sept. 1905.« (Kreismuseum Querfurt, Johannes-Schlaf-Archiv).

[5] Hierbei handelt es sich vermutlich um das bereits in *Kürschners Deutscher Literatur-Kalender* 25 (1903) aufgenommene, aber nie veröffentlichte Werk »In Luthers Heimat«.

[6] Bertz schreibt dazu folgendes: »Was das *Instinktive* in [Whitmans] Natur betrifft, so ist auch dies ebenso sehr eine urnische wie eine weibliche Eigentümlichkeit. (...) Die Homosexuellen teilen diese Eigenschaft zumeist mit der Frau. ‚Der Urning schafft fast stets aus dem Gefühl heraus. Das zielbewußte, verstandesmäßige Arbeiten des Mannes ist ihm nicht eigen', lesen wir bei *Hirschfeld*. Ausnahmsweise gibt es allerdings auch Uranier mit männlichem Verstand; aber zu ihnen gehörte Whitman mit Entschiedenheit nicht. Das Unzulängliche seiner Weltanschauung findet in dieser weiblichen Geistesart durchaus seine Erklärung. Er gestand selbst von sich (...), er habe kaum je im Leben etwas mit bewußter Absicht getan. Immer folgte er seinen Trieben und Impulsen, dem inneren Gebot, dem inneren Licht, der Intuition der Seele (...)«

suggestion. Ich habe solchen Selbsttäuschungen gegenüber immer auf dem Standpunkt der wirklich Normalen gestanden und halte die Homosexualität, ganz im Gegensatz zu den allermeisten Homosexuellen, für ein Symptom der Entartung und für einen pathologischen Zustand. Infolge dessen bin ich überaus skeptisch gegen alle Selbstverherrlichungen der Homosexuellen und suche mich von allen Illusionen frei zu halten.

Ich mußte daher über Ihren Einwurf erschrecken und mich fragen, ob der blinde Instinkt mir nicht doch vielleicht einen Streich gespielt habe. Aber ich hoffe: nein. Denn die Edel-Uranier, von denen ich sprach, sind ja doch die allerseltensten Ausnahmen.

Und selbst von ihnen gilt mein Wort von der „Auslese" nur relativ, d.h. in Bezug auf Geist und Charakter. Im absoluten Sinne hätte ich es gar nicht meinen können; denn ich weiß nur zu gut, in welchem furchtbaren Konflikt gerade der höhere Homosexuelle sich mit sich selbst und der Welt innerlich befinden muß, viel mehr als die effeminierte Masse. Und vom physiologischen Standpunkt sage ich ganz offen: Kein Homosexueller ist superviril, sondern selbst der Edel-Uranier ist subviril.

Trotzdem bin ich Ihnen für Ihren Einwurf sehr dankbar, da er mich zur Vorsicht mahnt. Denn gerade in dieser Frage kann man gar nicht besonnen genug sein.

Jedoch hindert mich meine Selbstkritik nicht, sehr energisch gegen das Vorurteil der normalen Majorität Front zu machen. Viele Homosexuelle mögen zum Auswurf der Menschheit gehören, aber viele Normale nicht minder. Und viele Homosexuelle stehen geistig und sittlich hoch über vielen Normalen. Und die Masse der Normalen ahnt gar nicht, wieviel Geist und ethisches Empfinden diese verachteten Homosexuellen beseelt. Es ist ganz gewiß, daß eine für das Allgemeine sehr wertvolle Kraft entbunden werden würde, wenn der Druck des Vorurteils, unter dem sie sich verzehren, von den Homosexuellen genommen werden könnte. Und schon an und für sich haben diese etwas Großes (was auch eine ethische Kraft ist) vor den Normalen voraus: sie sind die unschuldig und wider alles natürliche Recht Verfolgten, während die Normalen an ihnen nur das barbarische Recht der Gewalt ausüben. Jetzt wendet sich endlich das Blatt, und die Homosexuellen werden die wahren Ankläger, die Normalen aber die Angeklagten.

Es ist unsäglich, welches Unrecht sie im Laufe der Jahrhunderte denen zugefügt haben, die durch ihre Natur wahrlich schon unglücklich genug sind.

Aber Sie haben sehr recht, wenn Sie sagen: „Das Gebiet verlangt ein ganzes Studium, ja mehr als das." Wirklich mehr als das. Ich behaupte: in dieser Frage sind die Homosexuellen, wenigstens die kritisch veranlagten und wissenschaftlich geschulten, die einzigen wirklichen Sachverständigen.

Denn kein Normaler kann in die Seele eines Homosexuellen hineinsehen. Selbst von *Moll* gilt das.[7] Eben darum habe ich es auch als meine Pflicht erkannt, endlich mitzusprechen. Ich habe lange gekämpft, ehe ich diesen Standpunkt gewann. Nun aber ist mir's gelungen, mich von allen ängstlichen Rücksichten frei zu machen, und erst jetzt habe ich ein reines Gewissen.

Als Sie mir zuerst Ihren freundlichen Anteil an meinen Arbeiten bezeigten, ahnte ich nicht, daß ich Ihnen jemals solche Bekenntnisse ablegen würde. Ich habe bisher nur zu Auserwählten offen von diesen Dingen gesprochen. Meine beiden besten Freunde, Rehfeldt in Frankfurt[8] und der nun leider ver-

---

[7] Albert Moll (1862-1939), Arzt und sexualwissenschaftlicher Schriftsteller. – In *Berühmte Homosexuelle* (Wiesbaden 1910) skizziert Moll auch Whitman (S. 45-48), unter Hinweis auf den Streit zwischen Bertz und Schlaf.

[8] Heinrich Rehfeldt (1851-1910), Sanitätsrat und Stadtverordneter in Frankfurt a.d. Oder; Bertz' ältester Freund; beide kennen sich seit 1870. Bertz verbringt gelegentlich seine Ferien bei ihm. – Vgl. Wulfhard Stahl: »Eduard Bertz. Erste Briefe. Ansätze zu einer Bio-Bibliographie«, in: *Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge*, Heft 2/1996, S. 414-427, sowie Markus Neacey/Wulfhard Stahl: »His favourite work, - education«. The Letters of Eduard Bertz to Heinrich Rehfeldt, 1880«, in: *The Gissing Journal* 44 (2008), No. 3, S. 26-53. – Ein Nachruf auf H.R. erschien in der *Frankfurter Oder-Zeitung*, 1. März 1910.

storbene ausgezeichnete englische Romanschriftsteller *George Gissing*,[9] waren die einzigen Heterosexuellen, denen ich davon gesprochen. Es ist mir immer ein Trost gewesen, daß diese beiden ethisch und intellektuell hochstehenden Menschen trotzdem mir immer einen hohen Platz in ihren Herzen bewahrt haben. Dem Engländer Gissing hat niemand näher gestanden als ich, der Deutsche; er hat unserer vieljährigen Freundschaft auch in einem seiner letzten Bücher (*The Private Papers of Henry Ryecroft*) ein Denkmal gesetzt, und ich gehe damit um, seine langjährigen Briefe herauszugeben. Aber sonst weiß niemand im Kreise meiner normalen Freunde etwas von meinem Geheimnis. Selbst meine liebe Mutter[10] ist ganz ahnungslos. Lassen Sie mich hoffen, daß es Ihnen nicht peinlich sein wird, nun daran mitzutragen. Es ist ein sehr großes Vertrauen, das mich bewog, davon zu reden, und ich denke, daß es seine rechte Stätte bei Ihnen finden wird. –

Nun möchte ich Ihnen auch noch recht herzlich für das freundliche Interesse danken, das Sie durch Ihren empfehlenden Vortrag abermals an meinem Radelbuche[11] betätigt haben. Ich freue mich jetzt immer, zu sehen, daß das, wofür ich in diesem Buche gekämpft hatte, in diesen wenigen Jahren etwas ganz Selbstverständliches geworden ist: das Recht des Rades.

Dieses hat sich in den allgemeinen Verkehr so eingeordnet, daß die Feinde fast ausgestorben sind. Leider muß ich Ihnen aber gestehen, daß ich selbst in diesem ganzen Jahr nicht auf mein Rad gekommen bin. Die Hauptsache war, wie ich schon früher erwähnte, die Arbeit; ich hatte wirklich keine Zeit dazu. Dann aber auch gewisse Beschwerden, über deren Natur ich mir immer noch nicht klar bin, aber die ich geneigt war, in ursächlichen Zusammenhang

mit dem Radfahren zu bringen, chronische Blasenschmerzen und damit in Verbindung stehende Beschwerden, die mich über ein Jahr belästigt haben. Lange glaubte ich, es handle sich um ein Steinleiden; aber ein Arzt sagte mir, er hielte die Sache für nervös, und das möchte ich jetzt selbst glauben, besonders da sie sich, wider Verhoffen, im Laufe des letzten Sommers sehr gebessert, ja fast ganz gegeben hat, vorzüglich während meiner sechs Wochen im Harz, wo ich mich überhaupt sehr erholt habe. Die Absicht, das Radeln ganz aufzugeben, hatte ich aber nicht und habe ich immer noch nicht, sondern sehne mich oft noch recht sehr nach meinem schönen Touren; es ist also möglich, daß ich im nächsten Frühling wieder anfange.

Was den Harz betrifft, so habe ich ihn wirklich sehr lieb gewonnen. Es waren hauptsächlich historische Interessen, die mich in diesem Jahre wieder hinführten; doch waren diese so wenig einseitig, daß

---

[9] George Gissing (1857-1903), Verfasser von 22 Romanen, 115 Kurzgeschichten, einer Reiseerzählung, mehreren Essays sowie von Studien zu Charles Dickens. Bertz lernt ihn, gerade aus Paris übergesiedelt und dank einer Anzeige auf der Suche nach »human companionship«, Anfang 1879 in London kennen. – Das weiter unten erwähnte Werk *The Private Papers of Henry Ryecroft* (London: Constable 1903), fiktive Autobiographie und Lebenssumme zugleich, begründet Gissings postumen Ruhm; es wurde in bisher sieben Sprachen übersetzt, nicht jedoch ins Deutsche. Vgl. dazu den Werkeintrag in *Kindlers Literatur-Lexikon*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart: Metzler 2009, Band 6, S. 276-277. – Die Stelle, auf die Bertz anspielt, lautet: »I have a letter to-day from my old friend in Germany, E.B. For many and many a year these letters have made a pleasant incident in my life; more than that, they have often brought me help and comfort. It must be a rare thing for friendly correspondence to go on during the greater part of a lifetime between men of different nationalities who see each other not twice in two decades. We were young men when we first met in London, poor, struggling, full of hopes and ideals; now we look back upon those far memories from the autumn of life. B. writes to-day in a vein of quiet contentment, which does me good. He quotes Goethe: ›Was man in der Jugend begehrt[,] hat man im Alter die Fülle.‹« (*Ryecroft*, S. 169). Die Arbeit an der erwähnten geplanten Briefausgabe bricht Bertz ca. 1906/07 ab, u.a. aus Rücksicht auf Gissings Witwe Gabrielle Fleury. Erst 1961 erscheinen *The Letters of George Gissing to Eduard Bertz, 1887-1903*, ed. by Arthur C. Young (New Brunswick, New Jersey), überarbeitet in *The Collected Letters of George Gissing. Volumes One to Nine*, (Athens, Ohio 1990-1997).

[10] Ida Emilie Köppen (1833-1918), in erster Ehe verheiratet mit Carl Wilhelm Bertz (1823-1870), wiederverheiratet mit Hermann August Winkler (1821-1903).

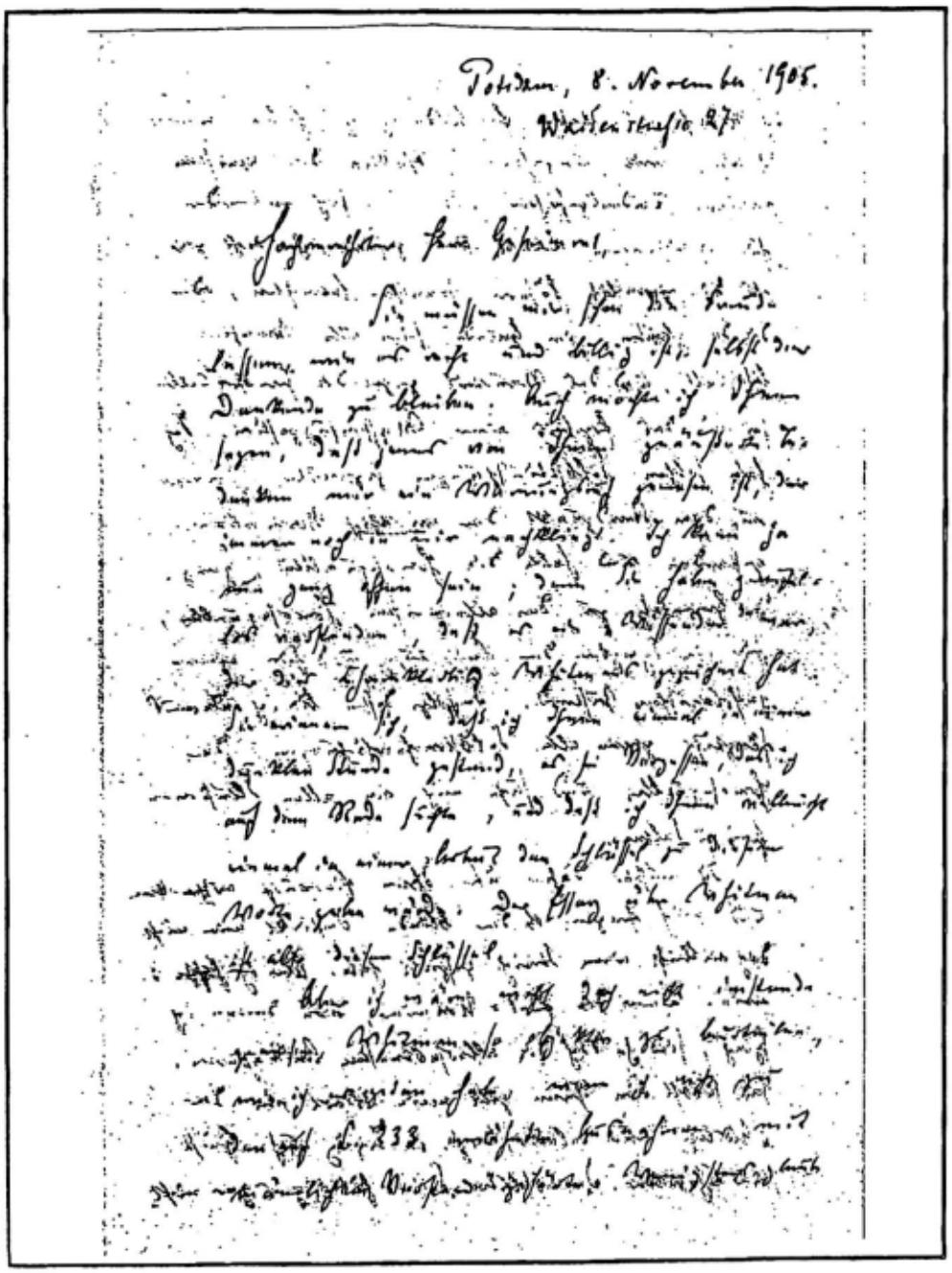
[11] Das ist die *Philosophie des Fahrrads* (Dresden und Leipzig 1900; photomechanischer Nachdruck Osnabrück 1984; erweiterte Neuausgabe hg. von Wulfhard Stahl, Paderborn 1997). – In den folgenden Zeilen spielt Bertz an auf die Kapitel 10 (»Ein werdendes Recht«) bzw. 9 (»Die Feinde des Fahrrads«).

ich mir diesmal sogar eine Mineraliensammlung angelegt habe. Ich war in Ilfeld und habe nach Bad Sachsa nur einmal einen Ausflug gemacht (zu Fuss nach Niedersachswerfen, mit den interessanten Gipsbergen, von dort mit der Bahn nach Walkenried, dessen herrliche Klosterruine mich sehr fesselte, dann wieder zu Fuß nach Sachsa, wo ich auf dem Katzenstein zu Mittag aß und in Eulingswiese den Kaffee nahm.) Ein junger Freund von mir war mehrere Jahre in Sachsa auf der Schule und hatte mir von dort eine Unmenge Ansichtskarten gesandt, von denen besonders die des Katzensteins mein Herz mit Sehnsucht erfüllte. Ich muß aber doch sagen, daß mir das Ilfelder Tal landschaftlich viel besser gefallen hat, schon allein wegen der herrlichen Laubwaldungen. Der Fichtenwald bei Sachsa erschien mir öde und erinnerte mich zu sehr an die märkischen Kiefern. Aber ich hätte wohl länger bleiben müssen, um recht in die Schönheiten einzudringen. Als Unterkunftsort wird Sachsa wahrscheinlich vorzuziehen sein; es hat sehr gute Hotels und viele sehr elegante Villen, während in Ilfeld alles noch sehr primitiv ist und man sich in den wenigen (nicht einmal billigen) Logierhäusern so zusammendrängen muß, daß man mit Schmerzen an seine heimatliche Stille zurückdenkt. Ich war genötigt, das Logis nach einigen Tagen zu wechseln, und der Ersatz war noch primitiver, nur daß ich dort Garten und Laube für mich allein hatte und etwas größere Ruhe genoß. Doch die Hauptsache war die Gegend, zahllose wundervolle Waldtouren, die man mit Hilfe der Harzquerbahn beliebig ausdehnen konnte. Sehr schön ist der nahe Netzkater mit seinen entzückenden Seitentälern; ich glaubte, nie so grüne Wiesen gesehen zu haben, wie dort an den Waldhängen. Aber als Aufenthalt für Ruhesuchende ist freilich der Netzkater am wenigsten zu empfehlen, weil er vielen Familien aus Nordhausen an Sonn- und Wochentagen als Ausflugsort dient. Dennoch, als ich am letzten Nachmittag vom Netzkater das freundlich-grüne Tal nach Rothesütte hinaufwanderte, bereitete das Abschiednehmen mir fast einen physischen Schmerz.

Nun haben Sie nochmals herzlichen Dank für all Ihren freundlichen Anteil und seien Sie vielmals gegrüßt von Ihrem treu und aufrichtig ergebenen *Eduard Bertz*.



das virtuose kalifornische Frauenmelo „Willow Springs" (1972) und „Der Rosenkönig" & Eika Katappa!



Wolfram Setz

Marcel Proust, Binet-Valmer und »le vice allemand«

Als Ende 1922 der junge Georges Simenon Lüttich in Richtung Paris verließ, schien er sich keinen besseren Start in eine literarische Karriere wünschen zu können: Er sollte Sekretär eines berühmten Schriftstellers werden.* Doch statt Sekretär wurde er nur ein besserer Laufbursche und Bürogehilfe bei einer Organisation von Kriegsveteranen; aus dem berühmten Schriftsteller und Journalisten war nach dem Krieg auch ein politischer Agitator geworden. Simenon traf seinen Großschriftsteller »am Ende einer Sackgasse« in einem »kleinen verwahrlosten Haus«. Sein Arbeitsplatz war der Küchentisch, »bedeckt mit Packpapier, das mit Reißzwecken befestigt war«, seine Aufgabe: »Briefe und Pakete wiegen und frankieren, sie zur Post bringen, Briefumschläge adressieren für den Fall, dass sich die Aktivisten der Vereinigung dringend versammeln sollten«. Und dann die persönliche Begegnung: »Ich (wurde) ins Allerheiligste vorgelassen, und ein großer Mann mit rauher Stimme und einem Monokel im Auge betrachtete mich von Kopf bis Fuß.« Noch fast sechzig Jahre später stand ihm die Begegnung vor Augen, als er seine *Intimen Memoiren* verfasste (Simenon 1982, S. 19-21, Simenon 2003, S. 53-54).

Den Namen des Schriftstellers, »der damals sehr bekannt war, heute aber vergessen ist«, verschweigt Simenon: Es war Jean-Gustave Binet de Valmer, der sich stets nur Binet-Valmer nannte. In neueren Literaturgeschichten und Nachschlagewerken ist sein Name kaum noch zu finden. Man muß schon zurückgehen bis in die 1920er Jahre, um mehr über sein Leben und Werk zu erfahren, stößt dann allerdings auf einen produktiven und erfolgreichen Schriftsteller und einflussreichen Journalisten (Billy 1928, S. 94, Lalou 1924/1947, S. 631-632 bzw. 1, S. 396, Billy 1956, S. 202-203).

Binet-Valmer wurde am 3. Juni 1875 in Genf geboren und starb am 20. April 1940 in Paris. Als Sohn eines Arztes studierte er Medizin, gab den Beruf jedoch bald auf und wurde Schriftsteller und Journalist. Den Grund verrät wohl eine seiner Figuren: In der 1914 entstandenen, aber erst 1919 veröffentlichten Erzählung »Le Mendiant magnifique« steht der Erzähler (wie 1896 der junge Binet-Valmer) als »externe des hôpitaux« kurz vor dem Abschluß seiner Ausbildung, gibt die Medizin aber auf, weil ihn die Kranken mehr interessieren als ihre Krankheiten und er sich zur »Seelendiagnostik« berufen fühlt. Mit Hinweis auf diesen Werdegang bescheinigte ihm André Fage, Herausgeber einer »Anthologie des Conteurs d'aujourd'hui«, dass in seinen Romanen eine Atmosphäre wie in einem Labor zu erkennen sei. Wie wenige andere habe er als Schriftsteller das Wesen der Menschen seziert und unermüdlich nach den Grundlagen und Ursachen der menschlichen Leidenschaften gesucht und mit einfachen literarischen Mitteln und ohne jede Effekthascherei, wie auf dem Theater, das gelebte Leben einzufangen gewusst (Fage 1924, S. 69). Diese Einschätzung wurde von anderen geteilt und vielfach formuliert. Noch in der Ausgabe von 1958 des *Larousse du XXe siècle* ist als Charakterisierung zu lesen, Binet-Valmer habe sich mit den Besonderheiten der menschlichen Psyche beschäftigt (»Il se plaît aux nuances délicates de psychologie«) und zugleich das pulsierende Leben (»le mouvement frémissant de la vie«) darzustellen gewusst.

Seinen ersten Roman veröffentlichte Binet-Valmer im Jahr 1900 (*Le Sphinx de plâtre*); bis 1914 folgten nicht weniger als neun weitere, darunter 1910 *Lucien*, die meisten davon im Verlag Paul Ollendorff. Als der Krieg ausbrach, ließ er sich als Franzose naturalisieren und meldete sich freiwillig als Soldat (1917 erschienen seine *Mémoires d'un engagé volontaire*). Nach dem Krieg rief er die Veteranenorganisation »Ligue des chefs de section et des soldats combattants« ins Leben, der er als Vizepräsident und später als Präsident vorstand (und wo er für kurze Zeit den jungen Georges Simenon beschäftigte). Die Organisation setzte sich mit Nachdruck für die Realisierung des Gedenkens an den »Unbekannten Soldaten« unter dem Arc de Triomphe in Paris ein. Für eine Hilfsaktion zugunsten von Kindern bat Binet-Valmer auf dem Briefbogen seiner Organisation 1921 u. a. Marcel Proust erfolgreich um Unterstützung (Proust 1970–1993, 20, S. 310-312).

Ab 1919 folgten neben Neuauflagen früherer Romane nahezu im Jahrestakt neue Romane (jetzt im Verlag Ernest Flammarion): In der 1930 erschienenen *Bibliographie des auteurs modernes* von Hector Talvart und Joseph Place war ihre Zahl schon auf 29 angestiegen (Talvart – Place 1930, S. 15–19). Neben den normalen Buchausgaben war Binet-Valmer auch in den Roman-Zeitschriften der 20er und 30er Jahren wie »Les Oeuvres Libres« oder »Les feuillets bleu« häufig vertreten.

Binet-Valmer war stets auch als Journalist und Redakteur tätig; seine Artikel und Rezensionen erschienen in zahlreichen Zeitschriften wie »Mercure de France«, »Revue de Paris«, »Le Matin«, »Gil Blas«, »Petit Parisien« u. a. Zusammen mit Constantin de Brancovan begründete er 1902 die Zeitschrift »La Renaissance Latine«, die bis 1905 bestand. Als Chefredakteur hatte er einen ersten Kontakt zu dem wenige Jahre älteren Schriftstellerkollegen Marcel Proust. Nach dem Krieg war Binet-Valmer von Oktober 1919 bis Juli 1922 bei der Zeitung »Comoedia« der für Literatur zuständige

* Umgearbeitete Fassung des Nachworts zur Neuausgabe des Romans *Lucien* von Binet-Valmer (Hamburg 2009)

Redakteur und hatte damit ein eigenes Forum für die Diskussion um das Werk von Marcel Proust, besonders die 1921 und 1922 erschienenen Bände *Sodom und Gomorrha*. Rund ein Dutzend Artikel hat er dort Proust gewidmet, zu denen sich auch ein direkter Briefwechsel mit Proust entwickelte (Ahlstedt 1980).

Indirekt hat Binet-Valmer dazu beigetragen, dass wir Prousts Romanwerk als *A la Recherche du temps perdu* kennen. Im Frühjahr 1913, als der erste Band beim Verlag Bernard Grasset schon im Druck war, lautete der Obertitel noch »Intermittences du coeur« (im Deutschen wiedergegeben mit »Arrhythmien des Herzens« oder gar »Herzrhythmusstörungen«). Doch dann erfuhr Proust, dass Binet-Valmer Ende 1912 einen Roman mit dem Titel *Le Coeur en désordre* veröffentlicht hatte und machte *A la Recherche du temps perdu* zum Obertitel; die »Arrhythmien des Herzens« begegnen nur noch als Zwischentitel in *Sodom und Gomorrha* (Proust 1970–1993, 12, S. 176–177, Proust 1999, S. 224, Tadié 1987, S. 372).

In mehrfacher Hinsicht sind Binet-Valmer und Proust durch den Roman *Lucien* verbunden. Ungewöhnlich heftig reagierte Proust auf das in seinen Augen dümmliche Buch, dem ein so großer Erfolg beschieden war. Sein vernichtendes Urteil hat er nicht im einzelnen begründet; die Heftigkeit ist wohl nur zu erklären aus dem gemeinsamen Interesse am Thema Homosexualität. Schon 1908 hatte Proust davon gesprochen, er plane einen »Essai« über das Thema (Rivers 1980, S. 144). Essayartig ist noch der Anfang von Prousts *Sodom und Gomorrah* mit den Ausführungen über das Aufkommen der »hommes-femmes« (»Erstes Auftreten der Zwitterwesen, Nachkommen jener Einwohner Sodoms, die vom Feuer des Himmels verschont blieben«, Proust 1999, S. 7–53), doch mit den nachfolgenden 700 Seiten taucht der Leser tiefer ein in die Welt der »verlorenen Zeit«.

Ende 1912, auf der Suche nach einem Verleger für seinen Roman, umriss Proust gegenüber Gaston Gallimard sein Vorhaben und wies dabei ausdrücklich darauf hin, dass im zweiten Band ein ganz neuartiger Charakter auftreten werde, der ›virile Homosexuelle‹ (»le pédéraste viril«), der weibische junge Männer verachte (»détestant les jeunes gens efféminés«). Als rechnete er damit, Gallimard werde unweigerlich an *Lucien* von Binet-Valmer denken, betonte er, es handle sich nicht um eine »Spezialmonografie« (»monographie speciale«) wie Binet-Valmers Roman (Proust 1970–1993, 11, S. 287).

Der Roman *Lucien* erschien am 23. Juni 1910 im Verlag Paul Ollendorff. Er wurde am Tag des Erscheinens oder bald danach in zahlreichen Zeitungen und Zeitschriften besprochen, zum Teil an prominenter Stelle. Das Buch wurde rasch ein großer Erfolg – und in Maßen ein Skandal. Numa Praetorius (Eugen Wilhelm) begann seine Besprechung im »Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen« mit dem Satz: »Dieser Roman hat in Paris ziemliches Aufsehen erregt« (Praetorius 1911/12), und Robert Soupault erinnerte sich noch Jahrzehnte später an einen Skandal: Der Roman habe sogar das Interesse von Schuljungen geweckt, die das Buch heimlich lasen (Soupault 1967, S. 197: »Je me souviens du scandale que provoqua la parution vers 1910 du roman de Binet-Valmer: *Lucien*. C'était la première fois qu'en littérature moderne, le sujet était abordé ouvertement. Les collégiens le lisaient en cachette.«). Der Erfolg war durchaus messbar. 1919 ist von der 22. Auflage die Rede (*Lucien* war damit der erfolgreichste Roman Binet-Valmers), doch da stand die zweite Phase des Erfolgs erst noch bevor. 1921 brachte der Verlag Flammarion eine neu gesetzte Ausgabe heraus, parallel dazu erschien eine preiswerte, zweispaltig gesetzte, heftartige Ausgabe in der Reihe »Select-Collection«. Der aufgedruckte Preis stieg im Laufe der Jahre von 95 Centimes auf 1,75 Franc und zeigt, dass auch diese Ausgabe ihre Leser gefunden hat. In diese zweite Wirkungsphase fallen auch die Übersetzungen. 1922 erschien eine Übersetzung ins Kroatische, 1923 folgte die deutsche Übersetzung von Richard Hein im Verlag Kurt Ehrlich (Berlin) in der Reihe »Der moderne Roman« (zweite Auflage 1931 im Eden-Verlag, Berlin).

Der Grund für das Aufsehen, das der Roman erregte, war das Thema Homosexualität. Das war zwar keineswegs (wie etwa Soupault meinte) neu in der französischen Literatur (vgl. Godbout 2002, Woods 1998, Tamagne 2006), aber selbst Kritiker wie der von Praetorius zitierte Gaston Deschamps scheinen frühere Beispiele nicht recht wahrgenommen zu haben, etwa den 1897 erschienenen Roman *Les Hors nature* von Rachilde (Marguerite Eymery). In ihrer kurzen Notiz zu *Lucien* im »Mercure de France« (Band 86, 1910, S. 497–498) konnte sie es mit einem koketten Verweis auf ihren eigenen Roman bei der Bemerkung belassen, die *Hors nature* hätten sich in den letzten Jahren doch kaum verändert. Im Verlag des »Mercure de France« (der auch die beiden ersten Romane von Binet-Valmer veröffentlichte) war dann 1899 »Escal-Vigor« von Georges Eekhoud erschienen, zwei Jahre später begann mit *Dédé* eine Reihe von drei ›päderastischen‹ Romanen von Achille Essebac (Achille Bécasse). Und das jüngste Beispiel vor *Lucien*: *Le chemin mort* von Lucien Daudet im Jahre 1908. Marcel Proust feierte in seiner Besprechung Lucien Daudet (der eine Zeitlang sein Geliebter war) als viertes Genie in der Schriftsteller-Familie Daudet, doch über den Inhalt und die homosexuelle Thematik des Romans hat selbst er damals kein Wort verloren (Proust 1992, S. 339–342,

Rivers 1980, S. 141). Numa Praetorius las den Roman mit ähnlich zwiespältigen Gefühlen wie später Binet-Valmers *Lucien*: Dem »interessanten und psychologisch feinen Roman« mangelt es seiner Meinung nach an »Klarheit und Aufrichtigkeit«. Im Mittelpunkt steht die »idealistisch überspannte Freundschaft des jungen Multimillionärs Marcel Charquin zu dem 17-jährigen Alain, den Marcel vom stellenlosen Pariser Straßenjungen durch die Macht seines Geldes und seiner Zuneigung äußerlich und innerlich umwandelt, zum gebildeten Weltmann ummodelt und zu seinem intimen Freund, zu seinem ständigen Gesellschafter erhebt« – und später fallen lässt. Der Autor habe nicht den Mut gehabt, »die homosexuelle Natur Marcels deutlich zu bezeichnen« (Praetorius 1910/11).

Zu den ersten Lesern des *Lucien* gehörte Marcel Proust, der aufmerksam und mit steigendem Ärger den Rummel um das Buch verfolgte. In einem Brief vom 13. Juli 1910 spricht er von dem dümmsten Buch, das er je gelesen habe (»le livre le plus imbécile que j'aie jamais lu«, Proust 1970–1993, 16, S. 404). Wenige Tage später (18. Juli) erwähnt er in einem Brief an seinen Freund Reynaldo Hahn einige der Rezensenten, über die er sich besonders geärgert hat. So hatte Pierre Mortier (»Comoedia«, 23. 6. 1910) *Lucien* u. a. mit *Manon* des Abbé Prévost verglichen, meinte damit nur, dass der Name eines Protagonisten zum Titel geworden sei, doch Proust nahm den Vergleich offenbar auch als Werturteil. Claude Farrère versprach dem Leser mehr als nur Lesegenuss durch ein künstlerisch bewegendes Buch, nämlich Belehrung (»enseignement«) (Proust 1970–1993, 10, S. 144–147). Proust ist erstaunt, dass auch der von ihm sehr geschätzte Edmond Jaloux (»qui a tant de talent«) mit Bewunderung von *Lucie* sprach (»L'Intransigeant«, 26. 6. 1910). Dem hält er erneut sein Urteil entgegen: »le livre idiot à mon avis, de Binet Valmer«. Für Jaloux war *Lucien* dagegen ein wagemutiges, zu Herzen gehendes Buch voller Menschlichkeit, zeige es doch Menschen, die aufseufzen unter der Last des Schicksals, dem sie schließlich erliegen. Mit dem Wort »fatalité« umschreibt er das Thema Homosexualität (Proust 1970–1993, 10, S. 216–218).

Eine Form von Dummheit (»imbécilité«), an der Flaubert seine helle Freude gehabt hätte, bescheinigte Proust Gaston Deschamps, der in »Le Temps« (17. 7. 1910) beklagt hatte, über das Thema des *Lucien* könne man zwar in London und Berlin, an der Themse und an der Spree reden, aber doch nicht an den Ufern der Seine. Seiner Überzeugung nach gab es in der französischen Literatur kein Beispiel für den unangenehmen Beigeschmack (»mauvais goût«), wie er etwa einigen von Shakespeares Sonetten anhänge. In Frankreich überlasse man solche Leute (die er nicht bei Namen nennt) einer diskret agierenden Polizei und wissbegierigen Medizinern (Proust 1970–1993, 10, S. 147).

Das Lob für *Lucien* verblasste auch nicht mit der Zeit. Als 1921 der Verlag Flammarion eine Neuausgabe herausbrachte, stieß das auf die ausdrückliche Zustimmung von Paul Souday (»Le Temps«, 17. 9. 1921). Er erkannte nicht nur allgemein in den Romanen Binet-Valmers einen geschärften Sinn für die Moderne (»ce sens aigu de la modernité«), sondern lobte ausdrücklich die literarische Verarbeitung des Themas Homosexualität. Ohne auf Marcel Proust zu warten, habe sich Binet-Valmer schon vor dem Krieg in Richtung Sodom aufgemacht (»Sans attendre M. Marcel Proust, ce roman d'avant-guerre s'était aventuré du côté de Sodome«, Proust 1970–1993, 20, S. 466 und 529).

So war *Lucien*, obwohl mehr als ein Jahrzehnt zuvor erschienen, im allgemeinen Bewusstsein noch durchaus präsent, als in den 1920er Jahren durch Prousts Romane und André Gides Streitschrift *Corydon*, die 1924 erstmals in frei zugänglicher Auflage erschien, die Diskussion über das Thema Homosexualität in der Literatur neu entfacht wurde. 1926 veranstaltete die Zeitschrift »Les Marges« eine Umfrage unter Schriftstellern, ob seit dem Krieg das Thema eine größere Rolle spiele als zuvor, ob die allgemeine Moral davon berührt werde und ob man dagegen etwas unternehmen müsse. Als Beispiel aus der Vorkriegszeit wurde dabei neben Achille Essebacs *Dédé* Binet-Valmers *Lucien* genannt (Les Marges 1926/1989, S. 29).

Die stärkste Kritik am Thema Homosexualität im Roman formulierte Jean Ernest-Charles am 25. Juli 1910 in seiner Besprechung des *Lucien* in der »Grande Revue«: Auf der Suche nach neuen Themen, mit denen er breiten Anklang finden könne, habe sich Binet-Valmer ausgerechnet die Invertierten (»les invertis«) ausgesucht. Es folgte ein Satz, der in seiner Zuspitzung kaum zu überbieten war: »Wenn es ein Laster oder eine Krankheit gibt, die der französischen Mentalität, der französischen Sittlichkeit, der französischen Gesundheit widerstrebt, so ist es, um die Dinge beim Namen zu nennen, die Päderastie« (»S'il est un vice ou une maladie qui répugne à la mentalité française, à la moralité française, à la santé française, c'est bien, pour appeler les choses par leur nom, la pédérastie«). Nach dem Vorbild Oscar Wildes hätten einige Ästheten und Alkoholiker gemeint, sie müssten so tun, als seien sie invertiert, aber dadurch werde die Inversion noch lange nicht zu einem Gegenstand ernsthafter psychologischer Studien oder der Literatur; Homosexualität spiele nur im Hospital oder im Gefängnis eine Rolle. Binet-Valmer verspreche ein guter französischer Romanschriftsteller zu werden – wenn er sich nur von anderen Dingen inspirieren lasse (Barbedette – Carassou 1981, S. 110–111, Gide 2000, S. 209). Ernest-Charles' Zuspitzung, losgelöst aus dem Zusammenhang, hat weiter-

gewirkt: Wie Marcel Proust hat auch André Gide die Diskussion um *Lucien* verfolgt; die Rezension von Ernest-Charles findet sich unter den Materialien für *Corydon* und der oben zitierte Satz wurde von Gide als Anmerkung in sein Buch übernommen. Sie dient dort als Beleg, wenn im Zweiten Dialog Corydons Gesprächspartner meint: »Von Asien oder Afrika nach Europa, und von Deutschland, England oder Italien nach Frankreich eingeschleppt, hat uns die Päderastie hie und da eine Zeitlang verseuchen können. Aber, Gott sei Dank! der natürliche, der gute alte gallische Kern ist noch immer wieder durchgekommen« (Gide 2000, S. 209; vgl. Gide 1991, S. 38, Pollard 1991, S. 250).

Die Diskussion um das angeblich vom Ausland, vor allem von Deutschland aus eingeschleppte Laster – eine Bezeichnung für Homosexualität lautete entsprechend »le vice allemand« – war 1910 nicht neu und sollte noch die beiden nächsten Jahrzehnte anhalten. Sie wurde sogar auf wissenschaftlicher Ebene geführt. Apologet des »guten alten gallischen Kerns« war der Mediziner Georges Saint-Paul, der (meist unter dem Anagramm »Laupts«) seine Sicht der Dinge nicht nur in der Zeitschrift »Archives d'anthropologie criminelle« darlegte, sondern auch 1896 eine umfangreiche Studie zur Homosexualität veröffentlicht hatte, die 1910 und 1930 überarbeitete Neuauflagen erlebte. Noch in der Ausgabe von 1930 konnte man lesen, Homosexualität sei in Frankreich eine Seltenheit (»l'homosexualité est une rareté en France«). Wenn ein gegenteiliger Eindruck entstanden sei, liege das an der nachsichtiger gewordenen öffentlichen Einstellung zu dem Thema, und dazu hätten zu einem beachtlichen Teil Künstler und Schriftsteller beigetragen (Saint-Paul 1930, S. 47 und 141).

Auf deutscher Seite antwortete vor allem Numa Praetorius, beispielsweise mit seinem Aufsatz »Die Homosexualität in den romanischen Ländern« in der Zeitschrift »Sexual-Probleme« 1909. Noch 1922 konnte er auf seine Ausführungen von 1909 zurückgreifen, als er sich im »Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen« erneut zu dem Thema äußerte (Praetorius 1909 und 1922). Das Thema hatte Konjunktur parallel zu den politischen Ereignissen: nach dem Krieg von 1870/71, in den Jahren der Eulenburg-Affäre in Deutschland und nach dem Ersten Weltkrieg. Auffallend ist, dass die Diskussion sich nicht auf die Wissenschaft und politische Pamphlete beschränkte, sondern auch in die Belletristik Eingang fand. Das 1898 erschienene Buch *Les Invertis (Le vice allemand)* von Armand Dubarry ist ein mit Pseudowissenschaft gespickter Kolportageroman. Die Seuche Homosexualität (»la peste de l'inversion«), so liest man dort, habe sich vom Nordpol bis zum Südpol, vom Orient bis zum Okzident ausgedehnt, in Frankreich aber zum Glück nur wenig Schaden angerichtet (Dubarry 1898, S. 149–150). Diese Vermischung von (Pseudo-)Wissenschaft und Belletristik wiederholte sich in den 1920er Jahren. 1923 veröffentlichte Ambroise Got im »Mercure de France« einen Aufsatz mit Informationen über Treffpunkte, Organisationen und Gruppen von Homosexuellen in Deutschland unter dem Titel »Le Vice organisé en Allemagne«, und Henri Gauthier-Villars, der sich als Autor nur »Willy« nannte, hat Got umgehend im Vorwort zu seinem (gemeinsam mit »Ménalkas«, d. i. Suzanne de Callias) verfassten Roman *L'Ersatz d'amour* ausführlich zitiert, denn der Roman handelt von der Liebe zwischen dem jungen französischen Maler Marc Renneval (der sich seiner Homosexualität in Deutschland bewußt wird) und dem deutschen Offizier Carl von Rudorff (Willy et Ménalkas 1923, S. XI f.). Wenige Jahre später hat »Willy« sich in seinem Buch *Le Troisième Sexe* die Ausführungen von Ambroise Got erneut zu eigen gemacht, beginnt er seinen »Blick über die Grenzen« doch mit einem Kapitel über Deutschland. Wenn er später auf die »Litérature androgyne« zu sprechen kommt, erwähnt er auch Binet-Valmer mit seinem, wie er meint, zu Recht berühmten (»justement célèbre«) Roman *Lucien* (Willy 1927, S. 41ff., 230).

Als Autor des *Lucien* war es für Binet-Valmer nicht ganz einfach, Proust wegen *Sodom und Gomorrha* zu kritisieren. Prousts Genie in der Darstellung und Analyse der französischen Gesellschaft hat er sowohl in Artikeln als auch in seinen Briefen an Proust und gegenüber Dritten stets vorbehaltlos anerkannt, doch das Thema Homosexualität erschien ihm besonders nach dem Krieg alles andere als romantauglich zu sein. Wenn Proust sein monumentales Werk mit weiteren Bänden über die sexuelle Inversion (»inversion sexuelle«) krönen wolle, sei der Zeitpunkt denkbar ungünstig. Er nahm sich sogar vor, den lesenden Damen klarzumachen, dass die »schlimmen Bücher« (»ces vilains livres«) Prousts keineswegs ein Abbild der französischen Seele (»âme française«) seien (Proust 1970–1993, 20, S. 296).

Das Bild, das Binet-Valmer von der Homosexualität zeichnet, ist, wie Numa Praetorius aufzeigt, einseitig und von Klischees durchsetzt. Der Vater, ein großer Arzt und Experimentalpsychologe, ist zwar berühmt für seine »Diagnose auf den ersten Blick« (Binet-Valmer 2009, S. 44), doch diese versagt bei seinem schwachen, femininen, elegant gekleideten Sohn Lucien (»nie war ein Londoner Dandy besser angezogen gewesen als Lucien«, S. 35), der in einen homosexuellen Skandal verwickelt zu sein scheint. Für den Arzt gibt es nur eine Diagnose: Krankheit. Hinzu kommt als Erbe der Mutter, die als moralisch haltlose Person geschildert wird und die ihrem Sohn »minderwertiges

Blut« (S. 51) mitgegeben hat: Degeneration. Diese ist für den Nobelpreisträger und das Mitglied zweier Akademien sogar äußerlich zu erkennen: »Die Form seiner Ohren und die Weichheit seiner Lippen wiesen auf Degeneration hin« (S. 48).

Zwischen Vater und Sohn steht Costi Batchano. Für François Vigier ist er der eigentliche Sohn, der seinen Nachruhm sichern wird und den er deshalb seinem leiblichen Sohn vorzieht. Gerne würde man mehr erfahren über das Verhältnis zwischen Lucien und Batchano. Von Batchano hat Lucien die Idee zu seinem Theaterstück »Die Unglücklichen«, Batchano pflegt Lucien nach dem mißglückten Selbstmordversuch voller Aufopferung. Lucien will ihm die Buchausgabe seines Stückes widmen als Beweis seiner »Verehrung und Freundschaft« (S. 213). Und ganz am Schluß, in dem Abschiedsbrief aus Italien, gesteht er ihm seine reine Liebe (»niemals hat ein Mädchen keuscher den Unbekannten ihrer nächtlichen Träume geliebt«, S. 261).

Schemenhaft bleibt Reginald Lovell, der Bildhauer, der in seinem Atelier »perverse Festlichkeiten« (S. 35) veranstaltet. Bei ihm lernt Lucien die »Ausschweifungen eines anormalen Lebens« (S. 87) kennen (»in Dunkel und Verborgenheit kommt der Trieb zur Welt«, S. 231), und Reggie hat Lucien wenigstens soviel an Mut und Stolz eingeflößt, dass er zaghaft die Diagnose seines Vaters zurückweisen kann: »Ich bin kein Kranker! ich will kein Kranker sein! … ich will mein Leben leben!« (S. 282). Von ihm könnte Lucien auch die Dinge haben, die die »Gittertüren« seines Bücherschranks verbergen: »eine reiche Sammlung unzüchtiger Bilder und Bücher und sonstige perverse, sinnenaufreizende Dinge« (S. 140). Als Lucien sich davon befreien will, weil er sich einredet, Maria Lewinska, die »aufrichtige und lustige Kameradin« (S. 140), zu lieben (damit übernimmt er aber nur die Einstellung des Vaters, wonach »der Mann als Invertierter zur Heilung von seinem Leiden eines weiblichen Wesens bedarf«, S. 154), ist es Batchano, der die Sammlung entsorgt.

Überraschend ist allein der Schluss des Romans: Statt den angekündigten Selbstmord in die Tat umzusetzen, folgt Lucien seinem Freund Reginald Lovell nach Neapel. Dem Leser steht es frei, darin ein Stück Selbstbehauptung gegenüber der Welt des Vaters oder die verführerische Kraft des Lasters zu erkennen. Ein zusätzlicher Aspekt ergibt sich, wenn man Binet-Valmers Gesamtwerk einbezieht und dabei auf seine bewusst inszenierte und von Zeitgenossen auch wahrgenommene Balzac-Nachfolge stößt. So hat er etwa ein Dutzend seiner Romane, darunter auch *Lucien*, zu einer eigenen »Comédie humaine« unter dem Obertitel »L'Homme et les hommes« zusammengefasst. Wie sein großes Vorbild wollte auch er ein Abbild der französischen Gesellschaft bieten; wie bei Balzac begegnet der Leser seiner Romane immer wieder vertrauten Personen. So hatte man schon in *Les Métèques* ein wahres Loblied auf Costi Batchano lesen können: Ein siebenmaliges »célebre« muss herhalten, um den begnadeten jungen Rumänen zu charakterisieren, der von Bukarest nach Paris ging und dort zu einem erfolgreichen Arzt und Mann von Welt wurde (Binet-Valmer 1907, S. 178–179). Périclès Avrinos, der in *Lucien* nur am Rande auftritt, trägt in dem Roman *Les Jours sans gloire* deutlich autobiografische Züge Binet-Valmers, wenn es von ihm heißt, er sei Romancier und Journalist und 1914 als Franzose naturalisiert worden (Binet-Valmer 1922, S. 22, 26).

In *Lucien* wird Balzac nur an einer Stelle genannt: Auf seinen »gemeinsamen Spaziergängen mit Batchano« amüsiert es François Vigier, »auf den Gesichtern der Passanten deren psychologische Fehler zu entdecken«. »Wie Balzac in allem das Leben sah, so sah er stets dessen Entartung« (S. 47). Vom Recht, auf seine eigene Art leben zu können, das Balzacs Romangestalten einfordern, ist auch in Binet-Valmers *La Passion* (1914) die Rede und wird dort mit Namen belegt: Esther (van Gobsec) und (Lucien de) Rubempré. Der Name Lucien de Rubempré ist ein nur leicht verschlüsselter Hinweis darauf, dass der Romantitel *Lucien* nicht zufällig gewählt ist: Lucien Vigier ist assoziativ verknüpft mit Lucien de Rubempré bei Balzac (Woods 1998, S. 145–148). Besonders sein Selbstmord in *Splendeurs et misères des courtisanes* war im literarischen Bewußtsein der Zeit mehr als präsent. Oscar Wilde legte in dem Streitgespräch »The Decay of Lying« einem der beiden Protagonisten das Bekenntnis in den Mund: »Der Tod von Lucien de Rubempré ist eine der größten Tragödien meines Lebens. Er hat einen Schmerz in mir verursacht, den ich nie ganz vergessen kann« (Wilde 1982, Essays II, S. 19). Marcel Proust zitiert diese Stelle in seinem Essay »Contre Sainte-Beuve« als Beispiel für die Schmerzen, »die uns Bücher verursachen«, nicht ohne in einer Anmerkung darauf zu verweisen, wie sehr das Schicksal Oscar Wildes dem des Lucien de Rubempré gleichen sollte: »Und das Ende Lucien de Rubemprés in der Conciergerie, der sein ganzes glänzendes gesellschaftliches Dasein durch den Beweis zusammenbrechen sieht, dass er in enger Freundschaft mit einem Zuchthäusler lebte, war nur die Vorwegnahme – die Wilde natürlich noch nicht bekannt war – dessen, was Wilde selbst zustoßen sollte« (Proust 1997, S. 159 f.). Das Schicksal Lucien de Rubemprés sollte auch in *Sodom und Gomorrha* auftauchen (Proust 1999, S. 664). Und wenn selbst in dem erwähnten Roman *L'Ersatz d'amour* Vautrins Trauer über den Tod Luciens in Erinnerung gerufen wird (Willy et Ménalkas 1923, S. 101), kann man wohl mit Proust von einer »Balzacomanie« sprechen und

davon ausgehen, dass viele Leser den Romantitel *Lucien* als Signal gelesen haben. Binet-Valmer hat in den Titeln seiner frühen Romane gerne die Protagonisten allgemein benannt (*Le Gamin tendre*, *Les Métèques*) oder gleich allgemeine Begriffe wie *Le Plaisir*, *La Passion* oder *La Créature* gewählt. Das literarische Vorbild Balzac gab ihm die Möglichkeit, in diesem Fall statt mit Begriffen wie »Le Vice« oder »L'Inversion« das Thema des Romans durch die Wahl des ›richtigen‹ Vornamens zu benennen: Lucien.

Da Lucien den angekündigten Selbstmord nicht in die Tat umsetzt, hatte der Romanschreiber Binet-Valmer die Möglichkeit, in späteren Werken auf Lucien zurückzukommen. So wird der Leser von *La Créature* daran erinnert, dass Lucien dem elterlichen Hause entflohen sei, und erfährt, dass er in den Luxushotels der Welt ein würdeloses Leben führe (». . . et traînait dans les palaces du globe une existence dégradée«, Binet-Valmer 1913, S. 40). Eine heilsame Wendung bringt der Krieg: Lucien wird wieder ein echter Franzose, der für sein Land in den Krieg zieht – und fällt (»tué à l'ennemi«). Der ehrenvolle Tod hat ihn rehabilitiert, allerdings seine Schande nicht getilgt; er bleibt »l'abominable, le misérable Lucien« (Binet-Valmer 1922, S. 23 und 222).

Literatur

Ahlstedt, Eva (1980): Marcel Proust et Binet-Valmer, in: Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust 30, S. 161–186.

Barbedette, Gilles – Michel **Carassou** (1981): Paris Gay 1925. Paris.

Billy, André (1928): La Littérature française contemporaine. Paris.

Billy, André (1956): L'Époque contemporaine (1905–1930). Paris.

Binet-Valmer (1907): Les Métèques. Paris.

Binet-Valmer (1913): La Créature. Paris.

Binet-Valmer (1922): Les Jours sans gloire. Paris.

Binet-Valmer (2009): Lucien. Aus dem Französischen von Richard Hein [1923]. Mit einem Nachwort von Wolfram Setz. Hamburg (Bibliothek rosa Winkel 51).

Dubarry, Armand (1898): Les Invertis (Le vice allemand). Paris.

Fage, André (Hg.) (1924): Anthologie des conteurs d'aujourd'hui. Paris.

Gide, André (1991): Corydon. Paris.

Gide, André (2000): Essays und Aufzeichnungen (Gesammelte Werke 12). Stuttgart

Godbout,Louis (2002): Ébauches et débauches: la littérature homosexuelle française 1859–1939. http://www.agq.qc.ca/nac-ed/ebauches.pdf

Got, Ambroise (1923): Le Vice organisé en Allemagne, in: Mercure de France 34 Nr. 591, S. 655–678 (deutsche Übersetzung in: Capri 15, S. 4–13)

Lalou, René (1924/1947): Histoire de la littérature française contemporaine

Marges, Les (1926/1989): L'Homosexualité en litérature. Présentation Patrick Cardon. Lille (Cahiers GKC)

Pollard, Patrick (1991): André Gide – Homosexual Moralist. New Haven – London

Praetorius, Numa (1909): Die Homosexualität in den romanischen Ländern, in: Sexual-Probleme 5, S. 183–203

Praetorius, Numa (1910/11): [Rezension zu Lucien Daudet, Le Chemin mort], in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 11, S. 76–78

Praetorius, Numa (1911/12): [Rezension zu Binet-Valmer, Lucien], in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 12, S. 93–98

Praetorius, Numa (1922): Über die Homosexualität in Frankreich, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 22, S. 42–48 (auch in: Capri 15, S. 14–16)

Proust, Marcel (1970–1993): Correspondance. Texte établi, présenté et annoté par Philip Kolb, 22 Bände. Paris

Proust, Marcel (1992): Essays, Chroniken und andere Schriften (Frankfurter Ausgabe I, 3). Frankfurt am Main

Proust, Marcel (1997): Gegen Sainte-Beuve (Frankfurter Ausgabe III, 3). Frankfurt am Main

Proust, Marcel (1999): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 4: Sodom und Gomorrha (Frankfurter Ausgabe II, 4). Frankfurt am Main

Rivers, J. E. (1980): Proust and the Art of Love. The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times, and Art of Marcel Proust. New York

Saint-Paul, Dr. G(eorges) (1930): Invertis et homosexuels. Paris

Simenon, Georges (1982): Intime Memoiren und Das Buch von Marie-Jo. Zürich

Simenon, Georges (2003): Album Georges Simenon. Iconographie choisie et commentée par Pierre Hebey. Paris

Soupault, Robert (1967): Marcel Proust du côté de la médecine. Paris

Tadié, Jean-Yves (1987): Marcel Proust. Frankfurt am Main

Talvart, Hector – Place, Joseph (1930): Bibliographie des auteurs modernes de langue française. Tome deuxième. Paris

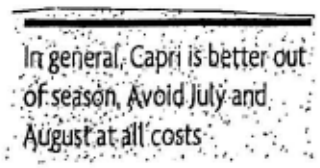
Tamagne, Florence (2006): A History of Homosexuality in Europe. Berlin, London, Paris 1919–1939. New York

Wilde, Oscar (1982): Essays II (Sämtliche Werke 7). Frankfurt am Main

Willy [Henri Gauthier-Villars] (1927): Le Troisième Sexe. Paris

Willy et **Ménalkas** [Suzanne de Callias] (1923): L'Ersatz d'amour. Amiens

Woods, Gregory (1998): A History of Gay Litterature. The Male Tradition. New Haven – London



J. Edgar Bauer

DER ANDROGYNE VORFAHR: Notate zur frühen sexologischen Rezeption von Charles Darwins Evolutionstheorie

Perfect men have rudimentary breasts. Perfect women carry a rudimentary penis in their clitoris [...] Other anatomical details of the same sort might be adduced. But these will suffice to make thinking persons reflect upon the mysterious dubiety of what we call sex.

John Addington Symonds: *A Study in Modern Ethics* (1891, Neudruck o.O. 1931, S. 164)

Wer beiden Geschlechtern entstammt, enthält beide Geschlechter vereint.

Magnus Hirschfeld: Leitsätze für den Ernst Haeckel-Saal im Institut für Sexualwissenschaft. (In: *Unsere Arbeit*. Berlin 1924, S. 34)

1. Vorbemerkung

Die androzentrischen Vorurteile, die Charles Darwin mit den Naturwissenschaften seiner Zeit teilte, sind den kritischen Lesern seiner Werke bewusst. Dennoch haben es die Vertreter der feministischen und der zunehmend einflussreichen Gender- und Queer-Theorie weitestgehend vermieden, genauer zu untersuchen, wie sich Darwins Voreingenommenheit in dieser Hinsicht auf sein Gesamtwerk ausgewirkt hat.[1] Schwerer wiegt jedoch, dass sie versäumten, die Aspekte seines Denkens nachzuzeichnen und zu würdigen, die die tradierte Dichotomie der Geschlechter untergraben oder doch infrage stellen, auf denen sich – paradoxerweise – seine eigene misogyne Einstellung gründet. Die folgenden Bemerkungen, die dieser üblichen Vernachlässigung widersprechen wollen, gehen von der Annahme aus, dass Darwins Sicht der geschlechtlichen Variabilität die grundlegende Ideologie des phallokratischen Privilegs, die seine eigenen bahnbrechenden Einsichten beschädigt, sozusagen von innen heraus hintertreibt.

2. Über Charles Darwins sexologische Wirkungsgeschichte

Ein Eintrag in Darwins *Ornithological Notes* belegt, dass er bereits 1835 begonnen hatte, über die Notwendigkeit nachzudenken, »die Beständigkeit der Arten [zu] untergraben«.[2] Als vierundzwanzig Jahre später *The Origin of Species*[3] erschienen war, hatte Darwin damit nicht nur die Grundlagen überkommener Klassifikationen, sondern auch die Prämissen des binomischen Schemas sexueller Distribution erschüttert. Das theoretische Instrumentarium, das dieses kritische Unterfangen ermöglichte, ist in einem Satz enthalten, auf den Darwin sich an sechs Stellen der *Origin* bezieht und den er als den alten Grundsatz der Naturgeschichte bezeichnet: »Natura non facit saltum«[4]. Dank der Auflösung der Diskontinuitäten zwischen taxonomischen Gruppen sowie zwischen binomischen sexuellen Formationen innerhalb jeder Art, kam Darwin zu einem neuen Verständnis der dynamischen Komplexitäten von Genealogie und Geschlechtsunterschied. So wurde er zum entscheidenden Vorläufer der beiden bekanntesten Kritiker des binären sexualdistributiven Schemas im frühen zwanzigsten Jahrhundert: Magnus Hirschfeld, der deutsch-jüdische Sexologe (1868-1935) und Gregorio Marañón, der spanische Endokri-

[1] Bezüglich der feministischen Rezeption Darwins hat die australische Philosophin Elizabeth Grosz in ihrem vielbeachteten Aufsatz von 1999 betitelt: »Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance« (Australian Feminist Studies 14/29, S. 31-45) bedauert, dass »feminists have been so reluctant to explore the theoretical structure and details of one of the most influential and profound theoretical figures of the modern era, Charles Darwin.« Ferner konzediert sie: »It is not clear why Darwin [...] has been left out of feminist readings.« (Hier wird nach der Onlineversion, die unter dem Titel: »Darwin and Feminism: Preliminary Connections« erschienen ist, zitiert: http://www.phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/HRG/article/view/262/256, S. 1. Gelesen am 14.März 2010) In dem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass zwei der wichtigsten neueren Enzyklopädien zu alternativen Sexualitäten keine Einträge zu Charles Darwin bieten: weder die von Wayne R. Dynes herausgegebene *Encyclopedia of Homosexuality* (2 Bände, New York & London 1990) noch *GLBTQ. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture* (http://www.glbtq.com).

[2] Nora Barlow: Darwin's Ornithological Notes, in: *Bulletin of the British Museum (Natural History), Historical Series* 2 (1963), S. 262. – Zitiert aus Barlows Edition der *Notes* im Internet: http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F1577&pageseq= : »[...] undermine the stability of Species.« (Gelesen 26.9.09)

[3] Der vollständige Titel: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* Im folgenden wird aus der Penguin Books Ausgabe der 1.Aufl. von 1859, London 1985, zitiert: *Origin* + Seitenzahl.

[4] *Origin*, S. 223, 233, 236, 263, 435, 445.

nologe und Psychologe (1887-1960). Insbesondere seitdem deutlich wurde, dass Hirschfelds »Lehre von den sexuellen Zwischenstufen« mit ihrer Universalisierung sexueller Zwischenstufigkeit beim Menschen auf ihre Weise zentrale Positionen vorweg nimmt, die in den neueren Gender- und Queer-Studien vertreten werden, macht Darwins sexologische Wirkungsgeschichte eine neue Würdigung seiner zukunftweisenden Einsichten erforderlich.

3. Darwins Neuinterpretation der alten Idee der Bisexualität

Während die Beziehungen zwischen Darwins Ansichten zu Naturkontinua und der postmodernen Kritik an geschlossenen Distributionsschemata der Sexualität kaum untersucht wurden, war sich die kritische Sexologie vor dem Zweiten Weltkrieg darüber im klaren, wie wichtig Darwins Evolutionstheorie für die eigenen Versuche war, sexuelle Differenz neu zu denken. So erwähnt Marañón am Anfang seiner klassischen Studie *La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales* Darwins richtungweisende Rolle bei der Wiederbelebung der antiken Idee, nach der »*das Männliche und das Weibliche keine völlig gegensätzlichen Wertigkeiten sind, sondern sukzessive Phasen in der Entwicklung einer einzigen Funktion: der Sexualität* [...].«[5] In grundsätzlicher Übereinstimmung damit wies Magnus Hirschfeld bei der Darstellung seines Konzepts der rein quantitativen Differenzen zwischen den Geschlechtern darauf hin, dass Darwin der erste Naturforscher gewesen sei, der »die Uridee der menschlichen Doppelgeschlechtlichkeit« erneuert habe, die die »Trümmer von Hellas und Rom« unter sich begraben hätten.[6] Aufgrund dieser Ideen-Restitution zählt Hirschfeld Darwin zu den »Wegbahner[n] zum zwanzigsten Jahrhundert«, die – wie Nietzsche, Freud, Dostojewski und Ibsen – das moderne Lebensgefühl ankündigten.[7]

4. Darwins Verständnis der Variabilität als Grundcharakteristikum der Natur

Seiner Maxime entsprechend, dass »es immer sehr ratsam ist, unsere Unwissenheit deutlich zu erkennen«,[8] erinnert Darwin daran, dass die grundlegende Tatsache der Vielfalt des Lebendigen in einer Art von theoretischem Chiaroscuro verharrt, das irgendwo zwischen einer allumfassenden, aber letztlich unergründlichen Natur und den Fakten, die mittels der Gesetzmäßigkeiten der biologischen Wissenschaften erforscht werden können, zu lokalisieren wäre.

So stellt er einerseits fest, dass »die Natur die Organisation [der Lebewesen] beeinflusst und [deren] Variabilität bewirkt«[9], dass »unsere Unkenntnis der Gesetze der Variation groß ist«[10] und dass »wir keine Ahnung von den Ursachen der geringfügigen und unerheblichen Variationen haben«[11]. Andrerseits postuliert er, dass »die natürliche Selektion nichts bewirken kann, bevor nicht *zufällig* nützliche Varianten auftreten«[12]; und wendet das gleiche Prinzip auf die Eingriffsmöglichkeiten des Menschen an, wenn er bemerkt, dass die Züchtung durch den Menschen nur aus »den Varianten, die die Natur ihm bereitstellt«[13] auswählen kann. Mit diesen Präzisierungen beleuchtet Darwin den epistemischen Status der zentralen Annahmen, auf denen seine Theorie der natürlichen Selektion basiert. Obwohl der kumulative Effekt der Selektion sich als »bei weitem die vorherrschende Kraft«[14] erweist, bleibt diese Variabilität letztlich, wie es in *The Descent of Man* heißt, »unabhängig von der Selektion«.[15] Während die Zuchtwahl und die anderen Gesetze der Evolution Mittel darstellen, um den natürlichen Wandel zu lenken, konstituiert die Variabilität den durchgehenden *conatus* zur Diversifikation, der, genau genommen, sich dem Netzwerk der Gesetzmäßigkeiten entzieht, welches nur die spezifischen Bahnen bestimmt, in denen Variabilität moduliert wird. Vor diesem Hintergrund zeichnet Darwins *Origin* die zunehmende Intelligibilität des Werdens in der Natur nach, die vom Überreichtum ihrer Variationsmöglich-

---

[5] Gregorio Marañón: *La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales*. Segunda Ed. Madrid 1930, S. 1: »[...] *lo masculino y lo femenino no son dos valores terminantemente opuestos, sino grados sucesivos del desarrollo de una función única, la sexualidad* [...]«. Hervorhebung im Original.

[6] Vgl. Magnus Hirschfeld: *Geschlechtskunde. Band 1: Die körperseelischen Grundlagen*. Stuttgart 1926, S.485; hier zitiert: *GK1* + Seitenzahl.

[7] *GK1*, S. 234 f. – Hirschfeld nennt auch den Zoologen, Freidenker und Darwin-Popularisator Ernst Haeckel (1834-1919).

[8] Charles Darwin: *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren (The Expression of the Emotions in Man and Animals, 1872.)* Krit. Ed., Einl., Nachw. u. Komm. von Paul Ekman. Übersetzt von J. V. Carus & U. Enderwitz. Frankfurt 2000, S. 75. Das Original lautet: »[...] it is always advisable to perceive clearly our ignorance.« (Charles Darwin: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago & London 1965, S. 67.)

[9] *Origin*, S. 441: »[...] nature acts on the organization [of organic beings], and causes variability.«

[10] *Origin*, S. 202: »Our ignorance of the laws of variation is profound.«

[11] *Origin*, S. 226: »We are profoundly ignorant of the causes producing slight and unimportant variations [...].«

[12] *Origin*, S. 210: »[...] natural selection can do nothing until favourable variations *chance* to occur [...].« Hervorhebung JEB.

[13] *Origin*, S. 441: »[...]the variations given to him by nature [...].«

[14] *Origin*, S. 100: »[...] by far the predominant Power.«

[15] Charles Darwin: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. With an Introduction by J. Tyler & R. M. May. Princeton, NJ 1981, Vol.1, S. 398: »[...] independent of it [i.e. selection].« Hier zitiert: *Descent* + Band- und Seitenzahl.

keiten zu den Prinzipien immer größerer struktureller Komplexität führt, welche der Entstehung menschlichen Individuallebens zugrunde liegt.

5. Darwin als heraklitischer Denker

In unabsichtlicher Übereinstimmung mit Captain Robert Fitzroy und der Mannschaft der »Beagle«, die schon früh auf ihrer epochemachenden Expedition Darwin einen »Philosophen«[16] nannten, sah Magnus Hirschfeld den Naturforscher zu allererst als den Wiederentdecker der Heraklitischen »Anschauung, daß die Welt nicht ein Sein, sondern ein Werden, daß in ihr nur das Unbeständige beständig sei [...]: πάντα ρεῖ = alles fließt«.[17] Im gleichen Gedankengang begrüßte Hirschfeld Darwins anti-biblische Überwindung der »Annahme der Unveränderlichkeit und der Unabhängigkeit alles Erschaffenen voneinander«[18] und bekannte sich zu dem Einfluss, den Darwins konzeptuelle De-Metaphorisierungen[19] auf seine eigenen Versuche ausübte, die theologischen Einmischungen in der Erforschung des Geschlechtslebens zu überwinden. Angesichts des Ursprungs »der Worte natura von nasci und physis von φύω = entstehen«[20] macht sich Hirschfeld Darwins ausdrückliche Absicht zu eigen, »jede Hervorbringung der Natur als ein historisches Phänomen«[21] zu betrachten. Als Monist in der philosophischen Tradition von Giordano Bruno und Baruch de Spinoza war Hirschfeld gewiss empfänglich für Darwins radikale Historisierung der Natur, die in der Einsicht gipfelt, dass der unbändige Variationsdrang »noch in unserer Gegenwart wirkt«.[22] Aus Darwins Annahme, »dass jede natürliche Anordnung genealogisch sein muss«[23], schloss Hirschfeld, dass das geschichtlich sanktionierte Verständnis der geschlechtlichen Differenz durch nichts in der prä-humanen Genealogie der Sexualität gerechtfertigt werden könne.

6. Zwischenstufen bei Darwin und Hirschfeld

Sich gegen die kreationistische Annahme von strukturellen Unterbrechungen zwischen den Perioden, in denen die verschiedenen taxonomischen Gruppen auftraten, wendend, impliziert Darwins »großes Prinzip der Abstufung«[24] eine Ontologie der kontinuierlichen Entwicklung lebender Körper, in der »Variation geringe Abänderungen bewirkt, Fortpflanzung diese nahezu unendlich vervielfältigt und natürliche Selektion mit untrüglicher Sicherheit jede Verbesserung ausliest«.[25] Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, wählt Darwin in seinen *Notebooks* die Metapher vom »Korallenriff des Lebens«[26] oder auch die vom »großen Baum des Lebens«[27], den wohl am häufigsten zitierten Ausdruck aus *Origin*. Beide Tropen bezeichnen ein System miteinander vernetzter Lebewesen, dessen innere Instabilität auf das unaufhörliche Auftreten neuer, kaum wahrnehmbarer, voneinander differierender Merkmale zurückzuführen ist , denen die Gesetze des biologischen Wandels höchstens eine ungefähre Richtung der evolutionären Entwicklung gewähren. Da solch eine große Instabilität zu einem extrem langsamen Auftreten von gemeinsamen Merkmalen unter individuellen Charakteren, Varietäten, Subspezies und Spezies führt, vermischen sie sich »miteinander in einer kaum wahrnehmbaren Serie, [die] dem Geist den Eindruck eines tatsächlichen Übergangs vermittelt«.[28] Damit erweisen sich die feststellbaren Veränderungen »in unmerklichen Schritten«[29] als eindrückliche Illustrationen zu Heraklits Ontologie der Natur, welche Hirschfeld zufolge den Kern der Darwinschen Revolution ausmacht. Dieser allgemeine theoretische Bezugsrahmen ermöglicht es Hirschfeld, Darwins Schlüsselbegriff der »intermediate gradations«[30] (auch »intermediate forms«[31] oder »varieties«[32]) zu übernehmen.[33] Die Relevanz dieses Terminus in Hirschfelds Œuvre zeigt sich nicht nur in dem Ausdruck »sexuelle Zwischen-

---

[16] Vgl.: Charles Darwin: *The Autobiography of Charles Darwin, 1809-1882*. With original omissions restored. Ed. with Appendix by Nora Barlow. New York & London 1969, S. 75; sowie: Cyril Aydon: *A Brief Guide to Charles Darwin. His Life and Times*. Philadelphia, PA 2008, S. 64.

[17] Magnus Hirschfeld: *Geschlechtskunde. Band 2: Folgen und Folgerungen*. Stuttgart 1928, S. 538; zitiert: *GK2* + Seitenzahl

[18] *GK2*, S. 538.

[19] Vgl. *Origin*, S. 456.

[20] *GK2*, S. 538.

[21] *Origin*, S. 456: »[...] regard every production of nature as one which has had a history [...].«

[22] *Origin*, S. 343: »[...] still acting round us [...].«

[23] *Origin*, S. 434: »[...] that an arrangement is only so far natural as it is genealogical. «

[24] *Origin*, S. 248: »[...] great principle of gradation [...].«

[25] *Origin*, S. 219: »[...] variation will cause the slight alterations, generation will multiply them almost infinitely, and natural selection will pick out with unerring skill each improvement. «

[26] *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*. Transcribed and ed. by P. H. Barrett [u.a.] Ithaca, NY 1987, S. 177: »[...] coral of life [...].« Zitiert: *Notebooks* + Seitenzahl.

[27] *Origin*, S. 172: »[...] the great Tree of Life [...].«

[28] *Origin*, S. 107: »[...] into each other in an insensible series [that] impresses the mind with the idea of an actual passage. «

[29] *Origin*, S. 220: »[...] by insensible steps. «

[30] *Origin*, S. 103 u.ö.

[31] *Origin*, S. 198 u.ö.

[32] *Origin*, S. 292 u.ö.

[33] [Anm.d.Übers.: Während der erste Übersetzer ins Deutsche, Heinrich Georg Bronn, 1860 neben den Ausdrücken »vermittelnde Varietäten«, »Zwischenformen« und »Zwischen-Varietäten« häufig auch »Zwischenstufen« verwendet, sind in der 1963er Übersetzung von Carl W. Neumann (Reclams Universal-Bibliothek) die Zwischenstufen verschwunden. Es gibt nur noch »Übergangsformen«, »Zwischenvarietäten«, »Übergangsvarietäten« u.dergl.]

stufenlehre«, der den systematischen Kern seiner Sexologie benennt,[34] sondern auch im programmatischen Titel der Zeitschrift, die er zwischen 1899 und 1923 herausgab: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*. Gregorio Marañón war sich dieser Korrespondenzen und historischen Bezüge bewusst, als er im Titel der ersten beiden Auflagen seines sexologischen Hauptwerkes den entsprechenden kastilischen Ausdruck »estados intersexuales« verwendete.[35]

7. Lückenschluss zwischen den Arten

In einer Passage, welche die Hauptthesen von *Origin* zusammenfasst, hebt Hirschfeld den folgenden Satz besonders hervor: »*Eine unendliche Liebeskette erstrecke sich von jedem von uns bis zum ersten Erwachen des Lebens.*«[36] Diese allgegenwärtige Verwandtschaft bewirkt Eros, der zusammenhält, was der poetisch aufgeladene Passus am Schluss von *Origin* »die endlosen Formen« des Lebens nennt.[37] Diese prägnante Charakterisierung vorwegnehmend, betont Darwin immer wieder in seinem Buch die »wahrhaft enorme«[38] Zahl der Zwischenformen, die »endlosen« strukturellen Abweichungen[39] sowie »die kaum merklichen, nahezu unendlich vervielfältigten Veränderungen«[40]. Im Hinblick auf die graduelle Diversifikation des Lebens, die die Variabilität hervorbringt, postuliert Darwin in *The Descent of Man* unzweideutig nicht nur die Auflösung der Einteilung der »gesamten organischen Welt in drei Reiche, Mensch, Tier und Pflanze«[41], sondern auch die Auflösung der »Menschenrassen als distinkte Spezies, [da] es graduelle Übergänge zwischen ihnen gibt«.[42] Weil diese taxonomische Verflüssigung die grundlegende Behauptung stützt, dass der Mensch »nicht das Recht hat, Objekten Namen geben, die er nicht definieren kann«[43], formuliert Darwin seine zentrale anti-anthropozentrische These folgendermaßen: »In einer Reihe von Formen, die kaum merklich von den affenartigen Geschöpfen zum Menschen, wie er heute existiert, fortschreitet, erscheint es unmöglich, einen Punkt zu bestimmen, von dem an der Ausdruck ›Mensch‹ anzuwenden wäre.«[44] Auf der Basis dieser systematischen Annahme argumentiert Darwin dahingehend, dass das Kontinuitätsprinzip nicht allein die diachrone Beziehung der menschlichen Art in der Generationenfolge bestimmt, sondern auch die synchrone Organisation der Bisexualität als allgemeine Eigenschaft der Art. Vor diesem Hintergrund erscheint Sexualität als der eigentliche Knotenpunkt, an dem sich das Kontinuum der variierenden Formen des Lebens in der Evolution mit der sexuellen Abstufung der Individuen innerhalb einer Art im Rahmen der männlich-weiblichen Bipolarität überschneidet.

8. Auflösung des Hiatus zwischen den Geschlechtern

Als das hauptsächliche Destabilisierungsprinzip der Natur legt Darwins Variationsprinzip die Fiktionalität der angenommenen Lücken zwischen den genealogischen und sexuellen Gruppen offen und verweist zugleich auf die fundamentale Einheitlichkeit der onto- und phylogenetischen Entfaltung des Lebens. Was die Sexualität anbelangt, so wird diese Einheitlichkeit garantiert, indem alle Charaktere eines Geschlechts »im anderen als bloßes Rudiment vorhanden sind«[45]. Folglich kennzeichnet Variabilität die individuellen Sexualitäten auf den verschiedenen Beschreibungsebenen, besonders auf jenen, die die sekundären Ge-

---

[34] Dass Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen den Kern seiner Sexologie bildet, wurde erst in jüngster Zeit gewürdigt. Vgl.: J. Edgar Bauer: Magnus Hirschfeld: Der Sexualdenker und das Zerrbild des Sexualreformers, in: *Capri* 37 (Mai 2005), S. 5-18; Onlineversion: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer21.htm ; J.Edgar Bauer: Die Devise und ihr Nachklang. Zur allerneuesten Fortsetzung der Nicht-Rezeption von Magnus Hirschfelds sexueller Zwischenstufenlehre, in: *Capri* 39 (Oktober 2006), S. 7-26; Onlineversion: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/devise.htm .

[35] Gregorio Marañón: *Los Estados Intersexuales en la Especie Humana*. Madrid 1929; 2. Aufl., Madrid 1930 u.d.T.: *La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales*. – Der Text der 2. Aufl. ist im Band 8 von Marañóns *Obras completas* (Madrid 1972), S. 499-710 erneut abgedruckt.

[36] *GK2*, S. 541 f.: »Darwin selbst war in seinem Hauptwerk, dessen genauer Titel lautet: ›Über die Entstehung der Arten durch natürliche Züchtung oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampf ums Dasein‹, auf Grund zwanzigjähriger Forschungsarbeit zu dem Ergebnis gekommen, daß der Stammbaum jedes lebenden Wesens nicht nur bis zu dem ersten Individuum seiner Art, beim Menschen also nicht nur bis zum ersten Menschenpaar zurückreicht, sondern daß alle Geschöpfe der Erde, alle Pflanzen, Tiere und Menschen gemeinsam von einfacheren Urformen bis schließlich der einfachsten Urform – einem Schleimklümpchen – abstammen, aus denen sie sich nach feststehenden (heute noch gültigen) Naturgesetzen ganz allmählich entwickelt hätten; *eine unendliche Liebeskette erstrecke sich von jedem von uns bis zum ersten Erwachen des Lebens.*«

[37] *Origin*, S. 460: »[…] endless forms […].«

[38] *Origin*, S. 292: »[…] truly enormous.«

[39] *Origin*, S. 75: »[…] endless.«

[40] *Origin*, S. 219: »[…] the slight alterations […] multipl[ied] […] almost infinitely […].«

[41] *Descent I*, S. 186: »[…] the whole organic world into three kingdoms, [i.e.,] the Human, the Animal, and the Vegetable […].«

[42] *Descent I*, S. 226: »[…] the races of man as distinct species [since] they graduate into each other […].«

[43] *Descent I*, S. 227: »[…] has no right to give names to objects which he cannot define.«

[44] *Descent I*, S. 235: »In a series of forms graduating insensibly from some ape-like creature to man as he now exists, it would be impossible to fix on any definite point when the term ›man‹ ought to be used.«

[45] *Descent I*, S. 30: »[…] represented in the other by a mere rudiment.«

schlechtsmerkmale betreffen, die, wie Darwin unterstreicht, »höchst variabel«[46] sind. Des weiteren argumentiert Darwin, dass der Embryo »ein gewissermaßen von der Natur bewahrtes Abbild eines alten und wenig abgewandelten Zustands des Tieres«[47] sei, und folgert, dass die komplexe Variabilität der Sexualität vom Modus bestimmt wird, wie die Konstitution der Individuen ihre Abstammung von »einem extrem frühen Vorfahren des gesamten Wirbeltierreichs, der anscheinend hermaphroditisch oder androgyn gewesen war«,[48] replizieren. Da »die Menschen ständig individuelle Unterschiede in allen Teilen des Körpers und in den mentalen Fähigkeiten aufweisen«[49], überbrücken die unterschiedlichen Abstufungen, in denen sich die Rudimente des einen Geschlechts im jeweils anderen auf den vielfältigen Beschreibungsebenen zeigen, durch ein Abstufungskontinuum der Formen den Hiatus, den das dichotome Schema der Sexualdistribution postuliert. Dass »die Natur [...] in kleinsten und langsamsten Schritten fortschreitet«[50], impliziert in Hinsicht auf die Sexualität sowohl die Aufhebung der uralten Annahme zweier wechselseitig exklusiver Geschlechter als auch die Unwiederholbarkeit individueller Sexualkonstitutionen innerhalb des Naturkontinuums. Grundsätzlich bestätigt und expliziert die evolutionäre Demontage der sexuellen Binarität, die aus den Grundannahmen von *Origin* folgt, Darwins frühe, diesbezügliche Einsichten. Denn in seinen *Notebooks* aus der Zeit um 1838 postulierte Darwin nicht nur, dass »gewiss jedes Tier hermaphroditisch ist«[51], sondern noch präziser, dass »jeder Mann und jede Frau ein Hermaphrodit ist«[52].

[46] *Descent 1*, S. 259: »[...] eminently variable.«

[47] *Origin*, S. 338: »[...] a sort of picture, preserved by nature, of the ancient and less modified condition of each animal.«

[48] *Descent 1*, S. 207: »[...] some extremely remote progenitor of the whole vertebrate kingdom [that] appears to have been hermaphrodite or androgynous.« Ferner lenkt er durchgängig in seinem Werk die Aufmerksamkeit auf Sachverhalte, die von Mammae erraticae in der Welt der subhumanen Säuger bis zu milchgebenden Brustdrüsen beim menschlichen Männchen reichen (z.B. in *Origin*, S. 428 f. und *Descent 1*, S. 125, 130, 209). In diesem Kontext zitiert er in *Descent 1*, S. 109 in einem Abschnitt über die Variabilität der Eingeweide ein bezeichnendes Diktum des Anatomen Caspar Friedrich Wolff (1733-1794): »*Nulla particula est quae non aliter et aliter in aliis se habeat hominibus.*« Als Quelle nennt er: »Act. Acad. St.Petersburg, 1778, part ii, p. 217«.

[49] *Descent 2*, S. 386: »[...] man incessantly presents individual differences in all parts of his body and in his mental faculties.«

[50] *Origin*, S. 223 f.: »[...] Nature [...] must advance by the shortest and slowest steps.«

[51] *Notebooks*, S. 380 [Notebook D (1838), No. 154]: »Every animal surely is hermaphrodite [...].«

[52] *Notebooks*, S. 384 [Notebook D (1838), No. 162]: »Every man & woman is hermaphrodite [...].«

9. Hirschfeld und das Sexualkontinuum

In Entsprechung zu Darwins Rekurs auf den »alten Kanon«[53] der Naturgeschichte nahm auch Hirschfeld an, das ubiquitäre Naturkontinuum sei der eigentliche ontologische Hintergrund, der es erlaubt, die im Laufe der Kulturgeschichte unterschiedlich isolierten und gruppierten Sexualvarietäten als das zu betrachten, was sie eigentlich sind: Transitionen des Sexuellen. Die Reichweite dieser Annahme wird deutlich, wenn Hirschfeld seiner Schrift *Geschlechts-Übergänge* (1905) folgende Sentenz aus den *Nouveaux essais* von Gottfried Wilhelm Leibniz voranstellt: »Tout va par degrés dans la nature et rien par sauts.«[54] Nach Erwähnung weiterer Quellen zu diesem Naturprinzip[55] betont Hirschfeld, dass dessen »ganz eminente Bedeutung auch zurzeit noch nicht voll gewürdigt ist«[56]. Diese Bemerkung und der Umstand, dass Hirschfeld unter denen, die in der Vergangenheit diese Sentenz gebrauchten, Darwin nicht nennt, legen nahe, dass Darwin (der 1882 starb) für Hirschfeld (der 1868 geboren wurde) zu sehr Zeitgenosse war, um für ihn als historische Quelle dieser Sentenz zu gelten. Gleichwohl muss es Hirschfeld, der ein aufmerksamer Darwin-Leser war und als junger Student von Arnold Dodels Buch *Moses oder Darwin*[57] tief beeindruckt war, bewusst gewesen sein, dass sein geistiger Held sich auf eine Variante von Leibniz' Satz mehrere Male in *Origin* berufen hatte. Das Fehlen des Namens Darwin auf der Liste der Quellen, die die Namen Johann Amos Comenius und Carl von Linné enthält, wird zudem durch die herausragende Relevanz, die Hirschfeld dem Darwinschen Konzept des sexuellen Kontinuums und der von der hermaphroditischen Erbschaft bedingten Variabilität beimisst, mehr als ausgeglichen. Auch wenn Hirschfeld nachdrücklich die sexologische Bedeutung

[53] *Origin*, S. 223, 233: »[...] old canon [...].«

[54] Hirschfeld: *Geschlechts-Übergänge. Mischungen männlicher und weiblicher Geschlechtscharaktere (Sexuelle Zwischenstufen)*. 2. Aufl. Leipzig 1913, Titelblatt. – Die Sentenz findet sich in: Leibniz: *Die philosophischen Schriften*. Bd 5. Hildesheim & New York 1978, S. 155.

[55] Auf dem Titelblatt schreibt Hirschfeld das französische Zitat nicht allein Leibniz zu, sondern auch, nicht ganz korrekt, dem tschechischen Philosophen, Theologen und Pädagogen Johann Amos Comenius (1592-1670) sowie dem schwedischen Botaniker und Zoologen Carl von Linné (1707-1778). In einer Fußnote zum Text präzisiert Hirschfeld dahingehend, dass das Axiom »natura non fecit saltus« nicht aus der Antike stamme, sondern sich erstmals in Linnés *Philosophia botanica* (1751) finde. Ferner erklärt er, dass Leibniz' Satz letztlich auf das Comenius-Diktum von 1613 »Natura in operibus suis non facit saltum« verweist (vgl. Hirschfeld: *Geschlechts-Übergänge*, a.a.O., S. 17 f.).

[56] Hirschfeld: *Geschlechts-Übergänge*, a.a.O., S. 18.

[57] Vgl. *GK2*, S. 291. – Irrtümlich nennt Hirschfeld hier den Autor »Adolf Dodel« statt Arnold Dodel. Dodels Buch erschien 1889 in Zürich unter dem Titel: *Moses oder Darwin. Eine Schulfrage. Allen Freunden der Wahrheit zum Nachdenken vorgelegt.*

von Darwins Evolutionsbiologie betonte, übersah er seine Zurückhaltung bei der Artikulation der sexualkritischen Konsequenzen, die aus seinen bahnbrechenden Einsichten zu ziehen waren, sicherlich nicht. So hebt Hirschfeld um so deutlicher hervor, dass seine eigene Lehre von den sexuellen Zwischenstufen die zwingende und explizite Konsequenz darstellt, die aus Darwins epochemachender Infragestellung des binomischen Sexualschemas folgt.[58]

10. Hirschfelds Universalisierung der sexuellen Zwischenstufigkeit

In *Sappho und Sokrates*, seiner ersten sexologischen Abhandlung von 1896, ordnet Hirschfeld »die rein biologische, nicht pathologische (krankhafte) Auffassung der Liebe zum eigenen Geschlecht«[59] in ein festes Schema ein. Dieses Schema ist zwar nicht völlig neu, aber doch theoretisch ambitionierter als die entsprechenden Versuche seiner Vorgänger.[60] Dabei ging Hirschfeld weit über eine bloße Normalisierung des dritten Geschlechts als Naturgegebenheit hinaus, indem er die allgemein-menschliche Anwendbarkeit seiner künftigen *sexuellen Zwischenstufenlehre* anvisiert. Die Grundgedanken in Darwins Sexualauffassung resümierend, verweist Hirschfeld nicht nur auf die Theorie der Wiederholung der Phylogenese in der Ontogenese, sondern auch auf die ursprüngliche bisexuelle Disposition, deren Spuren oder »Residuen« bereits auf der physiologischen Ebene nachzuweisen sind: »Jeder Mann behält seine verkümmerte Gebärmutter, den Uterus masculinus, die überflüssigen Brustwarzen, jede Frau ihre zwecklosen Nebenhoden und Samenstränge bis zum Tode.«[61] In Analogie dazu argumentiert Hirschfeld, dass auch in den »seelischen Centralstellen der Geschlechtsempfindung [...] Residuen des zum Untergang bestimmten Triebes zurückbleiben [...].«[62] Aus der Grundeinsicht, dass »[i]n der Uranlage [...] alle Menschen körperlich und seelisch Zwitter [sind]«[63], folgert Hirschfeld, dass die unerschöpfliche sexuelle Vielfalt nicht auf qualitativen, sondern auf quantitativen Differenzen beruht, die dadurch bestimmt werden, wie die primäre Sexualdisposition auf Prozesse reagiert, die ihre Entwicklung entweder hemmen oder befördern. Ferner weist Hirschfeld darauf hin, dass der Zeitpunkt der Entwicklung einzelner sexueller Differenzen um so später anzunehmen ist, je signifikanter der Einfluss des nicht zur vollen Ausprägung gelangten Geschlechts ist.[64] Demnach treten graduelle Abweichungen weniger häufig bei primären, häufiger bei sekundären und sehr häufig bei tertiären Geschlechtsmerkmalen auf, wie die oft vorkommenden Fälle von Sexualorientierungen zeigen, die von der vorgeblichen Norm abweichen. Auf diesen ›Abweichungen‹ basierend, demaskiert Hirschfeld die vermeintliche Natürlichkeit des binomischen Sexual-Hiatus als ungerechtfertigte Verschleierung der unendlichen Übergangsformen der Sexualität, die entsprechend den überall vorhandenen Natur-Kontinua zur Entfaltung kommen.[65]

11. Gregorio Marañón über Intersexualität als Menschheitsübel

Mit *Sappho und Sokrates* begründete Hirschfeld seine Sicht des Menschen als sexuelle Zwischenstufe. Die Ausarbeitung dieser Thematik erstreckt sich über einen Zeitraum von drei Jahrzehnten und gipfelt in Hirschfelds fünfbändigem Opus magnum *Geschlechtskunde* (1926-1930). Gregorio Marañón hingegen widmet nur zwei seiner zahlreichen Werke der theoretischen und ärztlichen Behandlung sexueller Zwischenstufigkeit: einen Essay von 1926 *Educación Sexual y Diferenciación Sexual* und den Band *Los Estados Intersexuales en la Especie Humana* (1929, 2. Aufl. 1930).[66] Seine Argumentation und die zitierten Quellen legen den Schluss nahe, dass Marañón Hirschfelds Werk und

---

[58] Zur Interpretation der Lehre Hirschfelds als Kritik an geschlossenen Schemata der Sexualdistribution vgl.: J. Edgar Bauer: Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds, in: *100 Jahre Schwulenbewegung*. Hrsg. von Manfred Herzer. Berlin 1998, S. 15-45. Revidierte Onlinefassung von 2009: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer10.htm .

[59] Th. Ramien [d.i. Magnus Hirschfeld]: *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?* Leipzig 1896, S. 27.

[60] Dass Hirschfeld wichtige Einsichten von seinen Vorgängern übernahm und dass seine Geschlechtskunde daher eine eigene Vorgeschichte hat, tangiert die Originalität seiner *sexuellen Zwischenstufenlehre* mit ihren folgenreichen anthropologischen Implikationen nicht. Um diese Eigenständigkeit angemessen zu würdigen, sollte man berücksichtigen, dass Hirschfelds Lehre nicht bloß graduell gestufte Sexualitäten zwischen dem ›normalen‹ Mann und der ›normalen‹ Frau postuliert. Vielmehr versteht er *alle* Menschen als intersexuelle Positionen im sexuellen Naturkontinuum. Zur detaillierten Analyse einiger Aspekte dieses Sachverhalts vgl.: J. Edgar Bauer: Über Hirschfelds Anspruch. Eine Klarstellung, in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*, Nr. 29/30 (Juli 1999), S. 66-80. Revidierte Onlinefassung von 2009: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer05.htm; und: J. Edgar Bauer: Magnus Hirschfeld: per scientiam ad justitiam. Eine zweite Klarstellung, in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*, Nr. 33/34 (Dezember 2002), S. 68-90. Onlinefassung von 2009: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer06.htm.

[61] Hirschfeld: *Sappho und Sokrates* (wie FN 59), S. 10.

[62] Hirschfeld: *Sappho und Sokrates* (wie FN 59), S. 10 f.

[63] Hirschfeld: *Sappho und Sokrates* (wie FN 59), S. 9 f.

[64] Vgl.: Magnus Hirschfeld: *Die Kenntnis der homosexuellen Natur eine sittliche Forderung*. Charlottenburg-Berlin 1907, S. 22.

[65] Vgl.: J. Edgar Bauer: 43.046.721 Sexualtypen: Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter, in: *Capri* Nr. 33 (Dezember 2002), S. 23-30. Revidierte Onlinefassung von 2009: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer18.htm .

[66] Vgl. FN 35.

speziell die Lehre von den sexuellen Zwischenstufen sorgsam rezipiert hat. Die Begrenztheit des Hirschfeldschen Einflusses zeigt sich aber schon an Marañóns »*Gesetz der Konstanz von der intersexuellen Prädisposition beim Menschen*«[67], dem ein den Grundprämissen Hirschfelds völlig entgegengesetztes Werturteil zugrunde liegt. Denn während Hirschfeld von einer Steigerung der Diversität und Komplexität sexueller Zwischenstufigkeit durch die Entwicklung von Kultur und individueller Kreativität ausgeht, hält Marañón die Intersexualität für einen gattungsgeschichtlichen Überrest und für eine Art Mahnmal, das an ein Übel aus frühen Zeiten der Menschheitsentwicklung erinnert. So versteht er die allgemeine menschliche Bisexualität »als eine Zwischenform der Entwicklung, […] als ein Stadium, das zukünftig verschwinden wird, sofern nicht die Menschheit diesen fortschrittlichen Naturimpuls behindert«.[68] Darüber hinaus präzisiert Marañón: »*Intersexualität ist ein Übel der Gattung und kein Gebrechen des Individuums*«,[69] wobei er ihre Überwindung als eine notwendige Bedingung für das Erreichen dessen betrachtet, was er als Telos der menschlichen Sexualität postuliert. Er konzediert zwar, dass sexuelle Zwischenstufigkeit unstreitig ein biopsychisches Faktum innerhalb der animalischen Natur des Menschen bildet, die Richtung der Evolution beweist ihm jedoch »*ein Streben zum Ziel einer immer größeren Präzision der Geschlechtertrennung, so dass Männer immer männlicher und Frauen immer weiblicher werden*«.[70]

12. Marañóns Restauration der binomischen Sexualität

Entsprechend Darwins und Hirschfelds Einsichten in das Sexualkontinuum hebt Marañón bezüglich der Intersexualität hervor, dass »es viele Nuancen gibt, die uns die verschiedenen Abstufungen in der geschlechtlichen Individualität verdeutlichen.«[71] Obwohl sein Satz: »*Kaum jemand* ist ein absoluter Mann oder eine Frau im absoluten Sinn«[72], eine leichte Einschränkung der Universalisierung der sexuellen Zwischenstufigkeit impliziert, folgt klar aus seinen Grundannahmen, dass sexuierte Wesen ausnahmslos »eine Mischung somatischer und funktionaler Charaktere beider Geschlechter sind, wenn auch mit deutlichem Übergewicht des einen über das andere«[73]. In dem Zusammenhang vertritt Marañón die Ansicht, dass die allgemeine menschliche Intersexualität ein biologisches Merkmal des postlapsarischen Menschen darstellt. Trotz seiner modernistischen Selbststilisierung ist Marañón unzweifelhaft der christlichen Lehre verpflichtet, wenn er erläutert, was aus seiner Sicht die Sünden des Fleisches eigentlich sind. Er betont diesbezüglich, dass die Neigung zu denselben weniger vom real existierenden anderen Geschlecht bestimmt wird, sondern eher vom Vorhandensein im Körper und in der Seele eines jeden Individuums von Spuren des konträren Geschlechts, welche die Reinheit des vorherrschenden und genuinen Geschlechts beeinträchtigen. Wie Marañón des weiteren erklärt, das residuale Geschlecht »geht mit uns, unser eigenes Sein durchdringt und als unsichtbarer Dämon auf allen unseren Wegen Fallen stellt für die Rechtschaffenheit unserer Instinkte«.[74] So bestätigt Marañón die von Darwin und Hirschfeld vertretene Auffassung sexueller Zwischenstufigkeit innerhalb des Naturkontinuums, auch wenn er darin nur einen Ausgangspunkt künftiger evolutionärer Verbesserung der Gattung sieht. Letztlich anvisiert Marañón somit eine Natur-Teleologie der Sexualität, der zufolge die gegenwärtig erkennbare Komplexität menschlicher Sexualorganisation einst durch das disjunktive Prinzip zweier, wechselseitig exklusiver Geschlechter ersetzt wird. In der Absicht, den »sexuellen Fortschritt der Menschheit«[75] zu befördern, plädiert Marañón dafür, das Geschlechtsleben »durchschaubarer und einfacher«[76] zu machen,

---

[67] Marañón: *La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales* (wie FN 35), S. 200: »[…] *ley de la constancia de la predisposición intersexual en la especie humana.*« Hervorhebung im Original.

[68] Marañón: Educación Sexual y Diferenciación Sexual [1926], in: Marañón: *Tres Ensayos sobre la Vida Sexual*. 5. ed., Madrid 1929, S. 178: »[…] como una forma intermedia del desarrollo […]; como un estado […] que desaparecerá en el porvenir si los hombres no entorpecemos el impulso progresivo de la naturalenza.«

[69] Marañón: *La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales* (wie FN 35), S. 250: »*La intersexualidad es un mal de la especie, no un mal del individuo.*« Hervorhebung im Original.

[70] Marañón: *La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales* (wie FN 35), S. 237: »[…] *la aspración a una diferenciación sexual cada vez más precisa: que el hombre sea* […] *cada vez más hombre; y la mujer, cada vez más mujer.*« Hervorhebung im Original.

[71] Marañón: Educación Sexual y Diferenciación Sexual (wie FN 68), S. 184: »[…] hay muchos matices que nos indican gradaciones diferentes en la individuación de los sexos […].«

[72] Ebenda, S. 172: »[…] *casi nadie* es hombre absoluto, ni mujer en absoluto.« Hervorhebung JEB.

[73] Ebenda: »Es siempre una mixtura de los caracteres somáticos y funcionales de los sexos, si bien con enorme predominio de uno sobre otro.«

[74] Ebenda, S. 169: »[…] va con nosotros, infiltrado en nuestro proprio ser, y, como un duende invisible tiende a cada paso trampas a la rectitud de nuestro instinto.« Da diese gespenstischen Männer oder Frauen – und nicht die real existierenden aus Fleisch und Blut – zu Leid und Sünde verführen (»[…] los que nos conducen al dolor y al pecado […]«), schlägt der Sexologe eine Strategie vor, die entweder das wahre legitime Geschlecht kräftigt, oder den Feind vernichtet: »Entweder die Maus selbst töten oder die Katze auf ihre Spur setzen; das Resultat wird das gleiche sein« (»[…] o matar al ratón o adiestrar al gato; el resultado será el mismo. Ebenda, S. 191).«

[75] Ebenda, S. 215: »[…] el progreso sexual de la Humanidad«.

[76] Ebenda, S. 180: »[…] más diáfana y más simple.«

und verkündet in deutlicher Sprache einen universellen sexuellen Imperativ: »Tötet das Phantasma des anderen Geschlechts, das alle in sich tragen.«[77] Bezeichnenderweise basiert die Forderung nach einer derart drastischen Korrektur auf der unbegründeten Annahme, dass Homosexualität im Tierreich sehr häufig sei, aber »immer seltener wird, je mehr wir uns der Gattung Mensch nähern«.[78] Auf der gleichen Argumentationslinie liegt Marañóns Versuch, seine abwegige Auslegung der Geschichte der Sexualität mit der Behauptung zu untermauern, dass die Homosexualität »wie alle anderen abartigen Manifestationen der Liebe täglich seltener wird«.[79]

13. Marañón und Otto Weiningers Teleologie der Männlichkeit

Unter Hinweis auf die Häufigkeit der Androgynie und des dritten Geschlechts in der antiken Kunst und Literatur unterstreicht Marañón,[80] dass erst im neunzehnten Jahrhundert die empirische Sexualforschung zu erkennen begann, dass das Geschlechtsleben sich nicht allein in binären Organisationsmustern realisiert. Um dies zu verdeutlichen, beruft sich Marañón nicht nur auf die Autorität Charles Darwins, sondern auch auf die des österreichischen Philosophen Otto Weininger (1880-1903), dessen Buch *Geschlecht und Charakter* (1903) allgemein als die Hauptquelle des philosophischen Anti-Feminismus im zwanzigsten Jahrhundert gilt. Im ersten Teil seiner Abhandlung entwickelte Weininger seine Kontinuitätsthese und die damit zusammenhängende Annahme radikaler Vielfalt der Sexualkonstitution des Menschen als Naturgegebenheit.[81] Im zweiten Teil jedoch, der sich mit den ethischen Dimensionen menschlicher Sexualität befasst, stellt Weininger die alte Sexualbinarität wieder her, indem er eine ontologische Hierarchie einführt, welche die Weiblichkeit der Idee einer männlichen Suprematie unterordnet.[82] Marañón distanziert sich zwar von den »pathologischen und antifeministischen«[83] Seiten in Weiningers Denken, nichtsdestoweniger postuliert er Männlichkeit als den eigentlichen *terminus ad quem* der Entwicklung beider Geschlechter und vertritt somit eine lediglich abgeschwächte Version der in Verruf geratenen Weinigerschen Apotheose des Virilen.[84] Zur Erläuterung seiner kaum verhüllten paternalistischen Vorstellung, dass Frauen »große Ideen, aber noch längere Haare«[85] haben sollten, führt Marañón aus, dass »die ›Überwindung der Weiblichkeit durch Männlichkeit‹ ein transzendentales Phänomen mit unterschiedlicher Chronologie in jedem Geschlecht [sei]: im männlichen Geschlecht geschieht das während der Pubertät, im weiblichen während des Klimakteriums.«[86] Gemäß der inneren Logik seines fraglichen Schemas erklärt Marañón, dass »Weiblichkeit [...] ein *Übergangszustand* zwischen Adoleszenz und Männlichkeit

---

[77] Ebenda, S. 216: »[...] matad al fantasma del otro sexo que cada cual lleva dentro [...].«

[78] Ebenda, S. 185: »[...] es menos frecuente a medida que nos acercamos al hombre.«

[79] Ebenda: »[...] ésta, como todas las demás manifestaciones aberrantes del amor, disminuyen cada dia.«

[80] Vgl. ebenda, S. 170-172.

[81] Vgl.: Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. München 1980 [zuerst Wien & Leipzig 1903]. Weiningers Dekonstruktion der dichotomischen Sexualität im Sinne Hirschfelds steht am Anfang eines ambitionierten Projekts, das im ersten Satz der Einleitung so benannt wird: »Dieses Buch unternimmt es, das Verhältnis der Geschlechter in ein neues Licht zu rücken.« (S.V) Weininger stützt sich zunächst auf die Evidenz der Naturbeobachtung, die die Unzulänglichkeit des binomischen Schemas zeigt, doch gleich nachdem er die beunruhigende Konsequenz der radikalen sexuellen Diversität anvisiert hat, wird die Richtung der Argumentation geändert und die traditionelle Sexualbinarität als ein asymmetrisches Distributionsschema neu definiert, das auf die *männliche* Idee der Überwindung der Sexualität zugunsten der Transzendenz zentriert ist.

[82] Der argumentative Aufbau des Buches führt somit von der bio-psychologischen Variabilität vom »Geschlecht« zum Postulat des »Charakters« als eines Prinzips, das die Einheit der Naturvielfalt begründet. Diese Progression erklärt die Doppelstruktur des Buches: Während der erste Teil, der den Titel »Die sexuelle Mannigfaltigkeit« trägt, die Geschlechtsunterschiede innerhalb eines allgegenwärtigen Naturkontinuums erklärt, vereinheitlicht der zweite Teil, der mit dem Titel »Die sexuellen Typen« versehen ist, die Naturdiversität, indem eine Sexualhierarchie aufgestellt wird, die vom männlichen trans-empirischen Charakter reguliert wird. Entsprechend der aristotelischen Prämisse, nach der es keine Wissenschaft des Individuellen geben kann, verweist Weininger darauf, dass, genau genommen, die empirische Wissenschaft der Psychologie nur deshalb auf die Frau angewendet werden kann, weil sie nur über eine defizitäre Individualität verfügt. Im Fall des höchst individualisierten Typs »Mann« jedoch ist kein bloß wissenschaftliches, sondern ein von Kant inspiriertes transzendentalphilosophisches Begriffsinstrumentarium erforderlich. Vom Ziel der Argumentation Weiningers aus betrachtet, legt demnach seine »Theorie von den sexuellen Zwischenstufen« (*Geschlecht und Charakter*, S. 11) die nicht-hierarchisierte, biologische Basis zu einer transzendentalen Reetablierung des Binominalschemas innerhalb eines hierarchisch strukturierten Systems philosophischer Befreiung.

[83] Marañón: Educación Sexual y Diferenciación Sexual (wie FN 68), S. 180: »[...] patologico y antifeminista [...].«

[84] Marañóns Forderung nach Vertiefung der Kluft zwischen den wechselseitig exklusiven Geschlechtern folgt also seiner Feststellung des naturgegebenen Sexualkontinuums und konstituiert nur den ersten Schritt in seiner Argumentation zur Befestigung der Männlichkeitsteleologie in jedem der beiden Pole der Sexualbinarität.

[85] Marañón: Educación Sexual y Diferenciación Sexual (wie FN 68), S. 212: »[...] ideas largas, pero cabellos más largos todavia.«

[86] Marañón: *La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales* (wie FN 35), S. 241: »[...] la ›superación de la feminidad por la virilidad‹; fenómeno transcendente, cuya cronologia difiere en cada sexo: en el masculino ocurre en la pubertad; en el femenino, en el climaterio.«

ist« und dass »Männlichkeit den Endzustand der sexuellen Evolution darstellt.«[87] Weil Mann und Frau ihre Männlichkeit auf jeweils eigene Weise realisieren, erweisen sich die Geschlechter als »zugleich verschieden und gleich: gleich, da sie keine gegensätzlichen Qualitäten, sondern Phasen der gleichen Evolution verkörpern; verschieden, da sie unveränderliche Positionen in einer sukzessiven Einordnung einnehmen.«[88] Trotz seines unüberschbaren Darwinismus fällt Marañón zurück auf eine *teleologische* Hierarchisierung des binomischen Sexualgegensatzes, die unbestreitbar Darwins Grundannahme widerspricht, dass »es nicht mehr Absichtlichkeit in der Variabilität des organischen Lebens zu geben scheint, […] als in den Richtungen, in die der Wind weht.«[89] Mit seiner asymmetrischen Axiologie der Sexualitätsdichotomie setzt sich Marañón in Widerspruch nicht nur zum offenen und unvorhersehbaren Grundzug Darwinscher Variabilität, sondern auch zum Prinzip der unwiederholbaren Einzigartigkeit sexueller Übergangsformen, das aus Hirschfelds Auffassung universeller sexueller Zwischenstufigkeit folgt.

14. Darwins Hierarchisierung der Sexualität

Im Hinblick auf die Vorrangstellung, die die Menschheit sich selbst im Reich des Lebendigen zuerkennt, bemerkt Darwin, dass »wäre der Mensch nicht sein eigener Klassifikator, so würde er nie auf die Idee kommen, eine separate Ordnung aufzustellen, um sich darin unterzubringen.«[90] Geht er jedoch an die Beurteilung des männlichen Anspruchs auf angeborene Vorzüge gegenüber den Frauen, dann zeigt sich Darwin kaum zu einer vergleichbaren Strategie (selbst)kritischer Analyse geneigt. Während er immerhin essentialistische Untertöne vermeidet, die seine grundlegende Historisierung der Natur kompromittieren könnten, bekräftigt er zugleich alte antifeministische Vorurteile und schreibt beispielsweise: »Der Mann ist letztlich der Frau überlegen *geworden*.«[91] Obwohl es auf den ersten Blick so aussehen könnte, als würde Hirschfeld an einigen verstreuten Stellen in seinem Werk mit Darwins Vorstellung von männlicher Überlegenheit übereinstimmen[92], schließt seine Lehre von den sexuellen Zwischenstufen grundsätzlich eine Männlich/Weiblich-Hierarchisierung aus, da sie mit der einzigartigen Mischung männlicher und weiblicher Komponenten in der gesamten sexuellen Ausstattung eines jeden menschlichen Individuums unvereinbar wäre. Hirschfeld war sich darüber im Klaren, dass ein rein männlicher Mann und eine rein weibliche Frau *contra naturam*, also ein Monstrum wäre, und vertrat darum ein radikal de-hierarchisierendes, egalitäres Programm sexueller Emanzipation, das aus prinzipiellen Gründen Darwins milde evolutionstheoretische Subordination der Weiblichkeit ebenso zurückweist wie Marañóns Männlichkeits-Apotheose. In konsequenter Beachtung des Darwinschen Prinzips der androgynen Variabilität löst Hirschfeld mit seiner sexuellen Zwischenstufenlehre die pseudo-naturalistische Fixierung der Weiblichkeit auf und anvisiert die Ziele der sexuellen Befreiung jenseits von ideologischen Ansprüchen einer binären Sexualität und ihrer begrenzten Ad-hoc-Ergänzung durch Konstruktionen eines dritten Geschlechts.[93]

15. Darwin und die Ursprünge der sexuellen Post/Moderne

Indem Darwin zugibt, er habe den Menschen »mit einem Stammbaum von erstaunlicher Länge, aber nicht von nobler Qualität«[94] versehen, bot er einen wichtigen Hinweis zum Verständnis der ambitionierten Reichweite seines doppelt dekonstruktiven Entwurfs. Einerseits zielt sein argumentativer Vorstoß zur Verbindung des Menschen mit anderen Quadrumanen durch ihre gemeinsame Abstammung von einem niederen affenartigen Wesen auf seine am meisten beachtete Leistung: der Sturz der Menschengattung vom isolierten Gipfel der Schöpfung. Andrerseits ist dieser Aspekt seiner kritischen Genealogie eingebettet in einen Rahmen, der alle Wirbeltiere mit einem »hermaphroditischen oder androgynen« Vorfahren verbin-

---

[87] Ebenda, S. 247 f.: »La feminidad es […] una *etapa intermedia* entre la adolescencia y la virilidad. La virilidad es una *etapa terminal* en la evolución sexual.« Hervorhebung im Original.

[88] Ebenda, S. 248: »[…] a la vez, diferentes e iguales; iguales porque no son valores antagónicos, sino fases de una misma evolución; diferentes, por su inmodificable colocación en un orden sucesivo.«

[89] Charles Darwin: *The Autobiography of Charles Darwin, 1809-1882* (wie FN 16), S. 87: »There seems to be no more design in the variability of organic beings […], than in the course which the wind blows.«

[90] *Descent 1*, S. 191: »If man had not been his own classifier, he would never have thought of founding a separate order for his own reception.«

[91] *Descent 2*, S. 328: »[…] man has ultimately *become* superior to woman.« Hervorhebung JEB.

[92] Etwa *GK1*, S. 487: »Immerhin läßt sich nicht in Abrede stellen, daß selbst bei ganz ruhiger Abwägung ohne jede Voreingenommenheit eine Reihe von Erfahrungstatsachen vorliegen, die auf eine geistige Unterlegenheit des Weibes hinzuweisen scheinen.« In den folgenden Ausführungen relativiert Hirschfeld jedoch diese Behauptung, indem er soziale und kulturelle Bedingungen nennt, welche die Frau benachteiligen und sie an der adäquaten Entwicklung ihrer Möglichkeiten hindern.

[93] Zur Verbindung zwischen Hirschfelds kritischen Bemühungen und emanzipatorischem Engagement vgl.: J. Edgar Bauer: Gender and the Nemesis of Nature: On Magnus Hirschfeld's Deconstruction of the Sexual Binary and the Concept of *Sexual Human Rights*, in: A. Hodzic & J. Postic (eds.): *Two Is Not Enough for Gender (E)quality*. Zagreb 2006, S. 153-171. Revidierte Onlinefassung von 2009: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer07e.htm .

[94] *Descent 1*, S. 213: »[…] a pedigree of prodigious length, but not […] of noble quality.«

det.[95] Aus Darwins umstürzender Neufassung der Wirbeltier- und Primaten-Taxonomie lässt sich tatsächlich eine nachhaltige Demontage des binomischen Schemas der Sexualdistribution ableiten, das vornehmlich auf die sexual-reproduktiven Merkmale des Individuums fokussiert ist und jene Komplexität vernachlässigt oder ignoriert, die aus den phylogenetischen Residuen der hermaphroditischen Herkunft des Menschen resultieren. Im Gegensatz zur üblichen Nichtbeachtung des Sexualkontinuums stellt der breite Rahmen von Darwins kritischer Genealogie die reduktionistische Sexualdichotomie der post-hermaphroditischen Tiere in Frage. Gemäß dieser Annahme schließt »das große Prinzip der Abstufung«[96], das durch Variabilität wirkt, die Kluft zwischen den Arten sowie den Hiatus zwischen den binomischen Geschlechtern und erweist sich damit als der ubiquitäre Nexus, der den »Baum des Lebens« zusammenhält. Da Hirschfeld die Bedeutung von Darwins Sicht der androgynen Variabilität für seine eigene libertäre Sexologie früh erkannte, bezog er seit 1896 einen »phylogenetischen« Standpunkt, der letztlich alle geschlossenen Schemata der Sexualdistribution hin zu einer spezifisch modernen Konzeption der Sexualitäten aufbrach, die so zahlreich sind wie die tatsächlich existierenden Individuen. Entsprechend seiner monistischen Weltanschauung war Hirschfelds tiefes und radikales Verständnis der Sexualdiversität unterlegt mit einer Brunoschen und Spinozistischen Konzeption einer stets schöpferischen *natura naturans*, die die ungerechtfertigte kreationistische Enge zugunsten der tatsächlichen Potentialität des Lebens aufsprengt.[97]

16. Über Darwins anti-essentialistischen Naturalismus

Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen nimmt die Grundsatzkritik heutiger Gender- und Queer-Studies an geschlossenen Sexualdistributionen vorweg. Ferner legt diese frühe Kritikversion eine weitgehend unbeachtete Verbindung zwischen der erkenntnistheoretischen Fundierung dieser Disziplinen und Darwins Einsichten in die Komplexität der sexuellen Variabilität nahe. Dessen unerachtet setzen die meisten Autoren zur Gender- und Queer-Theorie die Tradition des Foucaultschen Unbehagens mit der biologischen Verankerung der Sexualitätsdiskurse[98] fort und haben oftmals Hirschfelds Universalisierung sexueller Zwischenstufigkeit keine Beachtung geschenkt. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis angebracht, dass William B. Turner in seinem Buch *A Genealogy of Queer Theory* die bemerkenswerte Behauptung aufstellt, dass die philosophische Relevanz von »queerness« nicht in der bloßen Kritik an dem Inhalt bestimmter Kategorien besteht, sondern darin, dass die Frage nach dem erkenntnis-theoretischen Status von Kategorien per se gestellt wird.[99] Trotz des programmatischen Titels seines Buches übersieht Turner jedoch die *genealogische* Tatsache, dass bereits Magnus Hirschfeld zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die Kategorisierungsverfahren der Sexualwissenschaft erschüttert hat und dabei dem Paradigmenwechsel gefolgt ist, den die Evolutionstheorie und die philosophischen Prämissen von Friedrich Nietzsches anti-idealistischen Dekonstruktionen vorgezeichnet hatten. Wenn Gender- und Queer-Theoretiker die grundlegenden Übereinstimmungen zwischen der Hirschfeldschen Konzeption potentiell unendlicher, kategorial nicht subsumierbarer Sexualitäten und der postmodernen Demontage identitätsfixierenden Sexualkategorien ignorieren, so tragen sie kontraproduktiv zur Festigung der de-naturalisierenden Beliebigkeit eines »Geistes« bei, den bereits Nietzsche denunziert hatte. Da die Gender- und Queer-Studien bisher versäumten, die anti-essentialistische Stoßrichtung von Darwins Naturalismus zur Kenntnis zu nehmen, haben sie ebenso eklatant übersehen, dass *The Origin of Species* den Beginn der sexuellen Moderne markiert.

Frühere Fassungen dieses Beitrags wurden auf zwei Konferenzen vorgetragen: *Darwin's Reach. A Celebrationof Darwin's Legacy Across Academic Disciplines* (Hofstra University, Hempstead, NY, USA, 12.-14.3. 2009) und *(Dis)entangling Darwin. Cross-Disciplinary Reflections on the Man and his Legacy* (Universidade do Porto, Portugal, 4.-5.12. 2009). Die Übersetzung ins Deutsche erstellte die Capri-Redaktion unter Mitwirkung des Verfassers.

---

[95] *Descent I*, S. 207: »[...] hermaphrodite or androgynous.«

[96] *Origin*, S. 248: »[...] the great principle of gradation [...].«

[97] Zur Interpretation von Hirschfelds Verständnis der jüdischen Tradition und der Beziehungen zu seinem übergreifenden philosophischen Monismus und Naturalismus vgl.: J. Edgar Bauer: »Ahasverische Unruhe« und »Menschheitsassimilation«: Zu Magnus Hirschfelds Auffassung vom Judentum, in: Elke-Vera Kotowski & Julius H. Schoeps (Hrsg.): *Der Sexualreformer Magnus Hirschfeld (1868-1935)*. Berlin 2004, S. 271-291. Onlinefassung von 2009: http:// www2. hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer16.htm.

[98] Es ist vermutlich kein Zufall, wenn einer der unergiebigsten Abschnitte von Michel Foucaults *Histoire de la sexualité* mit »Scientia sexualis« überschriebene ist. Dort erinnert er daran, dass Autoren wie Richard von Krafft-Ebing, Albert Moll und Havelock Ellis die Initiatoren eines »grande archive des plaisirs du sexe« (Michel Foucault: *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris 1976, S. 85) gewesen sind. Bezeichnenderweise aber unterlässt er es, Magnus Hirschfelds sexualtaxonomische Dekonstruktionen zu erwähnen, die auf einer sorgfältigen Beobachtung des menschlichen Körpers beruhen und seine Ausführungen über das unklassifizierbare sexuierte Individuum einleiten.

[99] Vgl. William B. Turner: *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia 2000, S. 8.

Wulfhard Stahl

Grasblätter-Lese, Calamus Cluster

Anmerkungen zur neuen Walt-Whitman-Ausgabe

Die neue Übersetzung von Walt Whitmans *Leaves of Grass* von Jürgen Brôcan, jetzt präziser mit *Grasblätter* wiedergegeben, wurde bereits mehrfach gelobt, gewürdigt und gepriesen (vgl. *Literaturen, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Neue Zürcher Zeitung am Sonntag, Süddeutsche Zeitung, Neue Zürcher Zeitung*). In der Tat hat Brôcan als erster dieses Gründungswerk der modernen US-amerikanischen Dichtung vollständig ins Deutsche übertragen – basierend auf der sog. Totenbett-Ausgabe – und macht damit ältere Teilübersetzungen[1] obsolet. Die detaillierten Anmerkungen (S. 777-843), die auf von Whitman immer wieder neu ergänzte und überarbeitete Verse wie auch gestrichene Passagen verweisen und damit den Charakter der *Leaves of Grass* als ›work in progress‹ im wörtlichen Sinne unterstreichen, sowie das kompakte, kenntnisreiche, exzellent recherchierte Nachwort (S. 845-860) sind Beleg genug dafür, dass jetzt eine mustergültig besorgte Ausgabe vorliegt.

Ein Vergleich der diversen deutschen Übersetzungen ist allein schon wegen des gründlichen Charakters und des Umfangs der Neuausgabe wenig ergiebig. Im folgenden sollen denn auch, beispielhaft, lediglich einige Beobachtungen zu wenigen Songs aus dem Calamus-Abschnitt festgehalten werden; sie mögen die Schwierigkeiten bzw. Klippen andeuten, mit denen Übersetzer von Whitmans freien Versen, seiner ausufernd-mäandernden Prosa in Gedichtsform, konfrontiert waren. So stehen der Griffigkeit des Englischen (geringe Silbenzahl der einzelnen Wörter; Wortstellung; wenige Komposita) gänzlich andere deutsche Sprachregeln und Sprechrhythmen gegenüber.

In »In paths untrodden«, dem programmatischen Eingangsgedicht zum Calamus Cluster, dem 39 Gedichte umfassenden Abschnitt der *Grasblätter*, der Whitman seinerzeit den Vorwurf der Obszönität eintrug, bekennt dieser:

»Resolv'd to sing no songs to-day but those of manly attachment, / Projecting them along that substantial life.«

Bei Bertz, der von diesem Gedicht nur die zweite Hälfte übersetzte, heißt das:
»Entschlossen, heute keine anderen Lieder zu singen als solche von männlicher Neigung, / Entsende ich sie in die Wirklichkeit des Lebens.«

Reisiger macht daraus:

»Entschlossen, keine andern Lieder heute zu singen als die von männlicher Freundschaft, / Sie auszusenden in dieses leibhaftige Leben.«

Brôcan hingegen sagt:

»Entschlossen, heute keine anderen Lieder zu singen als die Lieder von männlicher Zuneigung, / Schleudere ich sie hinaus in dieses leibhaftige Leben.«

Statt zaghaftem Ent- oder Aussenden geht es 2009 also bildhaft-kräftig-eindeutig um ein Hinausschleudern – einer lyrischen Ejakulation oder Geburt nicht unähnlich, letztere assoziiert durch die wenige Zeilen weiter stehende Zeitangabe »Nine-month« (des 41. Lebensjahres des Dichters, d.i. 1860): von Reisiger und Brôcan mit »Neuntem Monat«, von Bertz hingegen kühn-befremdlich mit »köstlichem Herbstmond« wiedergegeben.

Und welcher Voraussetzung bedarf es »to celebrate the need of comrades«, wie es in der originalen Schlusszeile heißt? Die Übersetzungen bieten an:

»Zu feiern das Sehnen nach Kameradschaft« (Bertz);

»Zu feiern das Bedürfnis nach Kameraden« (Reisiger);

»Das Bedürfnis nach Kameraden zu feiern« (Brôcan).

Das lyrische Ich bewegt sich »In paths untrodden (...) / Escaped from the life that exhibits itself, / From all the standards hitherto publish'd, from the pleasures, profits, conformities« – in Reisigers Worten:

»Auf unbegangenen Pfaden (...) / Dem Leben entschlüpft, das sich zu Markte trägt, / Allen geltenden Regeln, Vergnügungen, aller Gewinnsucht, allem, was sich nach anderen richtet« – in Brôcans Worten:

»Auf unbetretenen Pfaden (...) / Entflohen einem Leben, das sich selbst zur Schau stellt, / Entflohen allen bis heute verbreiteten Regeln, Lüsten, Profiten, Anpassungen.«

Lautmalerisch-etymologisch passend wird aus »untrodden« bei Brôcan »unbetreten«; sein »zur Schau stellen« ist eine präzise Entsprechung von Whitmans »exhibit« und kennzeichnet heutige öffentliche Verhältnisse, gleichsam eine TV-Reality-Show evozierend, die uns vorgibt, was Leben(digkeit) zu sein hat. Reisigers »Leben, das sich zu Markte trägt«, wirkt auf den ersten Blick veraltet, doch ist die implizierte Vermarktung nicht weit von der Zurschaustellung und Selbstentblößung entfernt. Während Whitman es beim

[1] Walt Whitman: *Grasblätter*. Nach der Ausgabe von 1891-92 erstmals vollständig übertragen und herausgegeben von Jürgen Brôcan. München 2009. 877 Seiten. — Die nachstehenden Ausführungen, die sich nur auf den Calamus-Abschnitt beziehen, berücksichtigen Eduard Bertz (zehn vollständige Calamus Songs sowie drei Teilübersetzungen; hier nach: E.B. »WW – Ein Charakterbild«. 1905 / vgl. meinen Artikel in diesem Heft, S. 21 ff.); Johannes Schlaf (elf Songs; hier nach: WW. *Grashalme*. Leipzig [1907]); Hans Reisiger (25 Songs; hier nach: WW. *Grashalme* [1922]. Zürich 1985).

einmaligen »escaped« bewenden lässt, aber das dazugehörige »from« dreimal benutzt und damit für Nachdruck wie auch Klarheit sorgt, wiederholt Brôcan das »Entflohen« und knüpft mit einem Dativ an, wodurch rein grammatisch und dank Interpunktion – Aufzählung, durch Komma getrennt – der Eindruck entsteht, dass bis heute Lüste, Profite, Anpassungen verbreitet seien; dabei sind sie es, auf die sich der Fluchtgedanke bezieht. Eine Petitesse, ein Lektoratsproblem, eine übersetzungstechnisch-dichterische Freiheit? Apropos: Wie könnte die deutsche Entsprechung lauten z.B. zu den obigen Alliterationen published, pleasures, profits?

Um Nuancen – oder mehr? – geht es auch in »Whoever you are holding me now in hand«, ein Gedicht über Nähe und Liebe; Eigen-Sinn und Sinn für den anderen; Abstand-, gar Abschiednehmen: »Wer immer du bist«, fragt Schlaf; etwas vorsichtiger Reisiger: »Wer du auch seist«; deutlicher, scheinbar fordernder Brôcan: »Wer du auch bist« – alle dann: »der mich jetzt in Händen hält« und, nach Whitmans Warnung »I am not what you supposed, but far different« nahezu gleichlautend:

»Ich bin nicht, was du angenommen hast, sondern ganz etwas andres« (Schlaf und Reisiger) / »sondern vollkommen anders« (Brôcan).

Dann kommen zwei irritierende Fragen: »Who is he that would become my follower? / Who would sign himself a candidate for my affections?«

Schlaf und Reisiger formulieren beide: »Wer ist es, der mir folgen will? / Wer will sich selbst als den bezeichnen, der nach meiner Liebe strebt?« (Schlaf) bzw. »Wer will sich Bewerber um meine Liebe nennen?« (Reisiger); hingegen schreibt Brôcan: »Wer ist es, der mir nachfolgen möchte? / Wer möchte sich Anwärter auf meine Liebe nennen?«

Im Anwärter steckt das Warten(können), ein Prärequisit jeder Liebe, während den Bewerber das Werben, ein Aktivsein, auszeichnet – zwei Haltungen, die sich vordergründig ausschließen; Brôcans Version ist eindeutig der Vorzug zu geben. Hingegen: sind »affections« mit »Liebe« gleichzusetzen, sprich hier: zu übersetzen? Es sind erst einmal Gefühlsregungen, Zuneigungen, ein Jemandem-Gewogen-Sein. Und was hat es mit dem »follower« auf sich? Keiner der drei Übersetzer scheint an den Anhänger, den Jünger, den Schüler gedacht zu haben – Brôcans »nachfolgen« lässt stärker das rein Zeitliche anklingen, kaum jedoch das Gleichtun, In-die-Fußstapfen-Treten, Weiterentwickeln. Ein »follower« ist kein »successor«.

Das lyrische Ich bittet im folgenden: »release me«; bei Schlaf wird daraus: »laß mich noch«; bei Reisiger: »lass von mir«; bei Brôcan: »lass mich jetzt« – hier hätte letzterer eindeutiger sein dürfen, im Sinne von: lass mich in Ruhe, oder: lass mich los, oder: lass mich frei, oder: lass mich so wie ich bin. »Entlass mich«, hier: aus der (eingebildeten? empfundenen? erlebten?) Enge eines Liebeszweierbundes – das wäre ein starkes Wort, aber eines, das Whitmans Intention wohl am ehesten entspräche, sagt er doch lange vor dem am Ende des Gedichtes wiederholten »release me« und dem bereits an anderer Stelle verlangten »depart on your way«:

»I will certainly elude you, / Even while you should think you had unquestionably caught me« –

»[I]ch werde dir entschlüpfen, zweifellos, / Sogar wenn du glaubst, du hättest mich fraglos gefaßt« (Brôcan; nahezu gleichlautend Schlaf und Reisiger).

Die Schlusszeile – »Therefore release me and depart on your way« – lautet bei allen dreien gleich: »Deshalb lass mich und geh deines Weges«. Apropos: Brôcan bekennt in seinem Nachwort, dass er sich nicht gescheut habe, gute, sprich: seiner Ansicht nach nicht verbesserbare Übersetzungen, wo sinnvoll, zu übernehmen; daraus spricht Respekt und Anerkennung der Leistung seiner Vorgänger.

Abschließend sei eines der kürzeren Lieder aus dem Calamus Cluster vollständig angeführt, eines von insgesamt rund 400 der *Grasblätter*-Sammlung, von ferne an Martin Luther Kings berühmte Rede »I have a dream« erinnernd. Knapp hundert Jahre vorher, 1860, entwarf Whitman eine Utopie *en miniature*, möglicherweise als vorweggenommene Reaktion auf die Spannungen, die sich nur ein Jahr später mit Beginn des Bürgerkrieges zwischen den Nord- und den Südstaaten entladen sollten, ein Konflikt, den Whitman als Lazaretthelfer erlebte:

»I dream'd in a dream I saw a city invincible to the attacks of the whole of the rest of the earth, / I dream'd that was the new city of Friends, / Nothing was greater there than the quality of robust love, it led the rest, / It was seen every hour in the actions of the men of that city, / And in all their looks and words.«

Bertz übersetzt wie folgt: »Ich träumte einen Traum von einer Stadt, die dem Ansturm der ganzen Welt unbesieglich standhielt. / Ich träumte, dies sei die neue Stadt der Freunde, / Nichts größeres gab es in ihr als die kraftvolle Liebe, die alles übrige beherrschte: / Zu jeder Stunde war sie in allem Tun der Bürger dieser Stadt offenbar / Und in jedem ihrer Blicke und Worte.«

Bei Schlaf heißt es: »Einen Traum träumte ich und sah in ihm eine Stadt, unüberwindlich den Angriffen der ganzen übrigen Erde; / Und ich träumte, dies sei die neue Stadt der Freunde. / Nichts war dort größer als die Eigenschaft starker Liebe; alles regierte sie. / Stündlich nahm man sie wahr in den Handlungen der Bewohner jener Stadt / Und in all ihren Blicken und Worten.«

Reisiger übersetzt: »Ich träumte einen Traum, ich sähe eine Stadt, unüberwindlich den Angriffen der ganzen übrigen Erde, / Ich träumte, das sei die neue Stadt der Freunde, / Nichts Größeres gab es dort, als die Fähigkeit zu kraftvoller Liebe, sie führte alles, / Sie offenbarte sich jegliche Stunde in allem Tun der Menschen dieser Stadt / Und in all ihren Blicken und Worten.«

Schließlich Brôcan: »Ich träumte einen Traum, ich sähe eine Stadt, unbesiegbar unter den Attacken der ganzen übrigen Welt, / Ich träumte, dies wäre die neue Stadt der Freundschaft, / Nichts dort war größer als die Fähigkeit zu robuster Liebe, sie führt* alles, / Sie zeigte sich zu jeder Stunde in den Handlungen der Menschen in dieser Stadt / Und in allen ihren Blicken und Worten«.

Es ist ein eigenartig schwebendes Gedicht – inhaltlich gesehen: Um welchen Ansturm, um welche Angriffe, um welche Attacken könnte es sich handeln? Wer sollte dies ausführen, und warum? Die ganze Welt, oder nur die ganze übrige Erde? Alle und alles also gegen diese eine Stadt der Freunde, der Freundschaft – weil sie sich auszeichnet durch eine Eigenschaft: starke, kraftvolle, robuste, und es wäre zu ergänzen: ausdauernde, stabile, selbstbewusste, widerstandsfähige Liebe. Sich ihrer sicher zu sein ruft selbstverständlich Neider mit Zerstörungswünschen auf den Plan; auf ihr eine neue Polis zu gründen macht sie, und darin mag die Utopie bestehen, unbesiegbar, unüberwindlich – physisch gesprochen – oder unerschütterlich – psychisch gesprochen. Letzteres ist unserer Ansicht nach das tragende Element: wie anders sonst sind die Worte »it led the rest« zu verstehen, geht es doch nicht um beherrschen (Bertz), um regieren (Schlaf), um führen (Reisiger und Brôcan). Allenfalls führte oder leitete sie, die Freundschaft oder die Liebe, an; besser wäre: ging voran, zeigte oder wies den Weg – nämlich hin zu einer Gesellschaft, die mit den bestens eingeübten Machtspielen und gewalttätigen Konfliktlösungen bricht. Das mag utopisch bleiben, gewiss; Whitman ging – und wies uns – einen lyrisch radikal neuen Weg, den auf »untrodden paths« zu verfolgen und dabei um aufregende Einblicke und Lesemomente bereichert zu werden uns Jürgen Brôcan dank seiner immensen Übersetzungsarbeit angenehm erleichtert.

* Ein Korrektoratsfehler: es muss eindeutig »führte« (»led« bei Whitman) heißen.



← Auch bei der Polizei wurde der Capri der ersten Generation als Einsatzfahrzeug in Dienst gestellt.



Gibt es auch weniger schöne Dinge auf Capri?

Es muss ganz ehrlich gesagt werden, dass im Hauptort Capri authentisches Dorfleben nicht einmal mehr simuliert wird. Da, wo es zum Beispiel in Apulien einen Bäcker oder Metzger gibt, da ist auf Capri eine Boutique ganz genau wie an der Zürcher Bahnhofstrasse, nur ein bisschen sehr viel teurer, aber dafür auch mit Zeugs, das sich Ihnen garantiert nicht aufdrängt. Auf Capri sind also nicht nur die Menschen, sondern auch Dinge höflich. Auch gibt es im Hauptort eine wunderbare Piazza, auf der Sie abends, wenn sich die Tagestouristen verzogen haben, Limoncello trinken können und darüber nachdenken, warum die besten Dinge im Leben eben keine Dinge sind.

redaktion@dasmagazin.ch

WAS TUN?
Spazieren, lesen, ein Boot mieten, baden, tanzen im ANIMA E CORE
animaecore.com

Leseempfehlung!

Schwalbenblättchen

Capri : alles über das legendäre ~~Sportcoupé~~ / Bernd Tuchen. - München : GeraMond, 2009. - 86 S. : zahlr. Ill. ; 29 cm
Angaben zum Inhalt &urlein;http://d-nb.info/991876261/04&urlaus;
ISBN 978-3-7654-7716-4 Gewebe : EUR 19.95 (DE), EUR 20.60 (AT), sfr 35.90 (freier Pr.)
Best.-Nr. 7716
EAN 9783765477164
SW: Ford Capri ; Geschichte 1968-1986
DDC: 629.2222

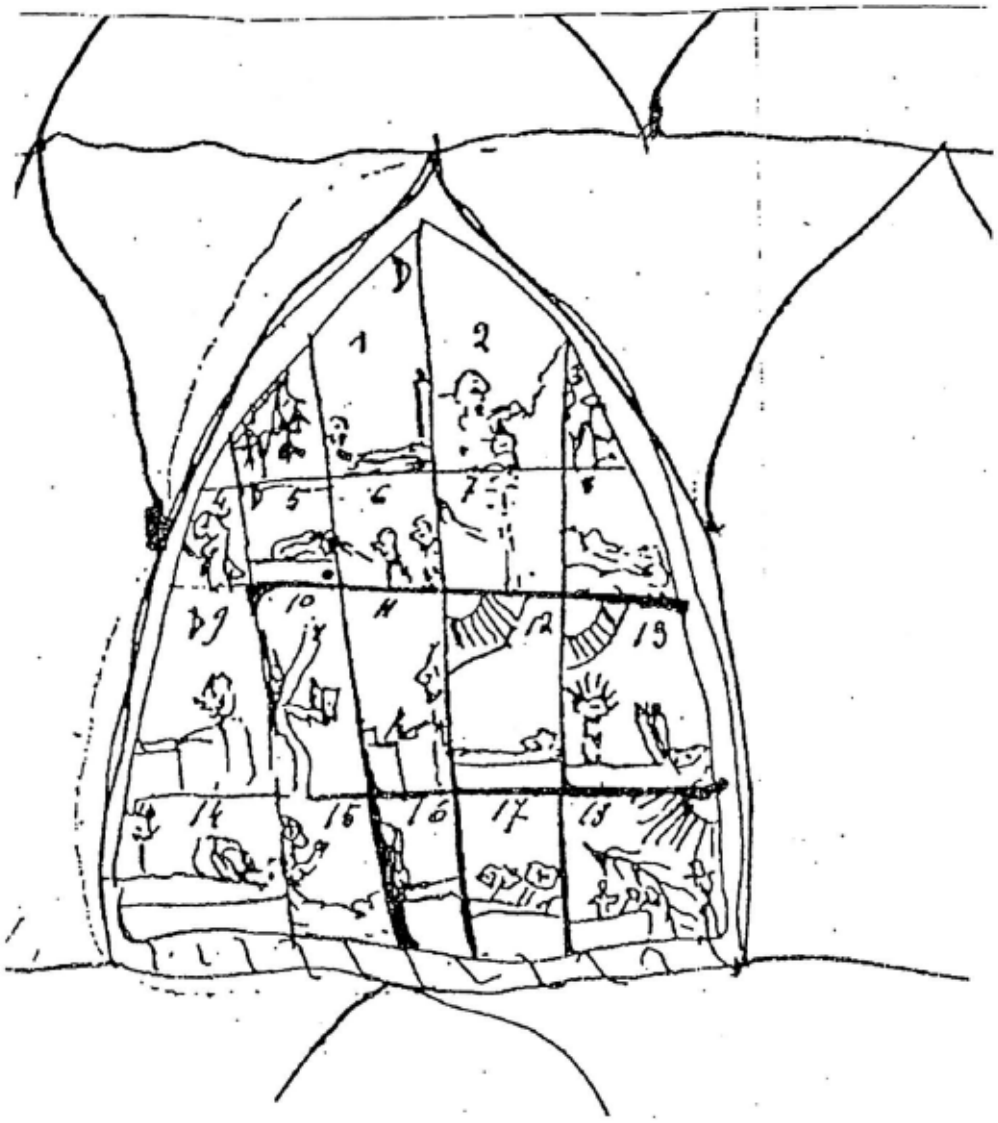
DN: 09,A21,0908
09,N03,1172
DBN: 99.187626.1 XA-DE-BY
SG: 620;796
31563

CAPRI 44

ZEITSCHRIFT FÜR SCHWULE GESCHICHTE
FEBRUAR 2011 ISSN 1431-8024

Herausgegeben vom SCHWULEN MUSEUM BERLIN, Mehringdamm 61, 10961 Berlin, www.schwulesmuseum.de — Redaktion: Manfred Herzer, Mahrenstraße 2, 10117 Berlin, E-Mail: m-herzer@arcor.de

— INHALT: Queerness und die Freigiebigkeit der Natur (*Bauer*) 2 — Durch Mitleid wissend: Proustiana-Hieschfeldiana (*Herzer*) 18 — Adolf Brand & Elisarion im Zweiten Weltkrieg (*Frischknecht*) 38 — Das Grinsen des Altbischofs (*Herzer*) 44 – Narratologische Buchbesprechung (*Herzer*) 46



Eine Comic-Kirchenfensterzeichnung Prousts von 1910, die er für seinen Freund Reynaldo Hahn anfertigte. Die Bilder 15 bis 18 sollen seinen Tod und sein Begräbnis darstellen. Aus: Proust: Correspondance, Band 10, S. 124.

J. Edgar Bauer

Queerness und die Freigiebigkeit der Natur

Über Eve Kosofsky Sedgwicks Rekurs auf Magnus Hirschfelds Begriff eines »Dritten Geschlechts«

Ideas disturb the levelness of life.[1]

1. Sedgwicks überraschender Rekurs auf Magnus Hirschfeld

Epistemology of the Closet (1990), das wohl bekannteste Werk von Eve Kosofsky Sedgwick (1950-2009), gilt weithin als einer der grundlegenden Texte der immer mehr an Einfluss gewinnenden Gender und Queer Studies. Grundsätzlich intendiert als eine Untersuchung der Binarismen aus dem 19. Jahrhundert, die Sedgwick dann als analytische Instrumentarien bei ihrer Lektüre von Henry James und Marcel Proust verwendet, beginnt das Buch mit einer theoretischen Einleitung, der ein Kapitel folgt, dessen Überschrift mit dem Buchtitel gleichlautend ist. Bezeichnenderweise widmen sich die letzten Seiten dieses Kapitels einem Autor, der den amerikanischen Lesern von Sedgwicks Buch eher unbekannt sein dürfte: Magnus Hirschfeld (1868-1935), der deutsch-jüdische Sexologe und Kämpfer für das Recht sexueller Minderheiten. Da Hirschfelds wissenschaftliche Leistungen im deutschsprachigen Raum während des 20. Jahrhunderts weitestgehend unbeachtet blieben oder missverstanden wurden[2] und sein Name nur selten in der amerikanischen Gender-Forschung erwähnt wird, ist es umso mehr einer genaueren Untersuchung wert, wie Sedgwicks Auseinandersetzung mit dem Sexologen – trotz aller Kürze – entscheidend zur Exposition der epistemischen und historischen Grundannahmen des ganzen Buches beiträgt.

2. Sedgwicks vorwiegende Benutzung von Sekundärliteratur

Sedgwicks Analyse von Hirschfelds theoretischem Standpunkt basiert auf der ausdrücklichen Prämisse, er sei »ein Anhänger des dritten Geschlechts« gewesen.[3] Zudem weist Sedgwick darauf hin, es sei diese Annahme gewesen, die dem 1897 von Hirschfeld gegründeten *Wissenschaftlich-humanitären Komitee* die Gegnerschaft der *Gemeinschaft der Eigenen* eintrug, einer Vereinigung, deren Mitbegründer und wichtigster Theoretiker Benedict Friedlaender (1866-1908) sich dadurch auszeichnete, dass er effeminierte Homosexuelle geringschätzte und den heldischen Typus inversus als Stifter und Förderer der patriarchalischen Gesellschaft feierte. Für ihre Darstellung des Zwistes zwischen beiden Gruppen der deutschen Homosexuellen-Emanzipationsbewegung stützt sich Sedgwick auf den Artikel »Gay Theories of Gender Role Deviance« von Don Mager[4] und auf die von Mager genannte Sekundärbibliografie. Ebenso wie Sedgwick verzichtet Mager auf jegliche ausführliche Untersuchung der Primärquellen und begnügt sich damit, Argumente anzuführen, die er aus der Sekundärliteratur über die von

[1] Susan Sontag: *Reborn. Early Diaries 1947-1963*. London 2008, S. 4.

[2] Vgl. J. E. Bauer: Magnus Hirschfeld, der Sexualdenker und das Zerrbild des Sexualreformers, in: *Capri* 37 (Mai 2005), S. 5-18; ders.: Die Devise und ihr Nachklang. Zur allerneuesten Fortsetzung der Nicht-Rezeption von Magnus Hirschfelds sexueller Zwischenstufenlehre, in: *Capri* 39 (Oktober 2006), S. 7-26.

[3] E. K. Sedgwick: *Epistemology of the Closet*. Berkeley 1990, S. 88: »[…] a believer in the ›third sex‹ […].«

[4] Veröffentlicht in: *SubStance* 46 (1985), S. 32-48.

ihm erwähnten Sexologen übernimmt.[1] Dass auch Sedgwick die Originalschriften der sexologischen Autoren, die sie behandelt, außer Acht lässt, hat speziell im Fall Hirschfelds insofern weitreichende Konsequenzen, als sie nicht in der Lage sein wird, das komplexe Verhältnis seiner Auffassung einer dritten Sexualalternative zur »Lehre von den sexuellen Zwischenstufen«, dem systematischen Kern seiner Sexologie, zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn zu würdigen.

3. Sedgwicks Missachtung der biologischen Verankerung von Hirschfelds Sexologie

Bei den Ausführungen zu Hirschfeld im ersten Kapitel von *Epistemology* stützt sich Sedgwick hauptsächlich auf zwei Quellen, auf die schon Mager verwiesen hatte: James D. Steakleys *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* und – in geringerem Maß – John Lauritsens und David Thorstads *The Early Homosexual Rights Movement*. Beide Werke stimmen darin überein, dass sie Hirschfelds Œuvre vornehmlich soziologisch werten und die Tragweite und Relevanz der biologisch begründeten Hauptprämissen seiner Sexologie verkennen, mit der Folge, dass Hirschfelds theoretischer Standpunkt und kritische Intentionen wenn überhaupt stark verzerrt erscheinen. Das wird besonders deutlich, wenn diese Autoren annehmen, Hirschfeld habe eine revidierte Fassung der Theorie des dritten Geschlechts vertreten, die Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895), der große Vorkämpfer für die Befreiung homosexueller Minderheiten, entwickelt hatte.[2] Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass Sedgwicks Unterstellung, Hirschfeld sei ein Anhänger einer drittgeschlechtlichen Alternative, eine kritiklose Wiederaufnahme von Steakleys ungerechtfertigter Ansicht dessen darstellt, was er »die Ideologie des ›dritten Geschlechts‹ von Ulrichs und Hirschfeld «[3] nennt.

4. Hirschfelds Zurückweisung der herkömmlichen Konzeption und Theorie des dritten Geschlechts

Sedgwick war sich leider nicht darüber im Klaren, dass Steakleys Annahme, Hirschfeld habe begrifflich und theoretisch ein drittes Geschlecht vertreten, eklatant Hirschfelds eigenen Ausführungen zum Thema widerspricht. Tatsächlich betonte Hirschfeld 1919 in seinem Artikel »Das angeblich dritte Geschlecht des Menschen«, dass er in wissenschaftlichen Publikationen diesen Ausdruck nie verwendet habe, sondern lediglich in zwei kleinen populären Schriften von 1902 und 1904.[4] Wie Hirschfeld weiter erklärt, hat er den Ausdruck in nicht wissenschaftlichem Kontext benutzt, um eine ganze Reihe von Zwischenformen der Sexualität zu benennen, die nicht hinreichend nach dem Mann/Frau-Schema klassifiziert werden können. Auch wenn Hirschfeld zugibt, dass der Terminus ›drittes Geschlecht‹ gegenüber ›Homosexualität‹ den Vorzug besitzt, nicht notwendiger-

[1] Erstaunlicherweise beschäftigt sich Mager nicht mit Texten, in denen Hirschfeld seine zentralen sexologischen Thesen darlegt. Er bezieht sich nur auf ein einziges seiner Werke: *The Sexual History of the World War*. New York 1934. Es handelt sich dabei um die amerikanische Ausgabe von: *Sittengeschichte des Weltkrieges*, eine zweibändige Sammlung, die Hirschfeld 1930 gemeinsam mit Andreas Gaspar herausgegeben hatte.

[2] Vgl. besonders: J. D. Steakley: *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*. Salem (New Hampshire) 1982, S. 118; J. Lauritsen and D. Thorstad: *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935). Rev. ed.* Ojai (CA) 1995, S. 54.

[3] J. D. Steakley: a.a.O., S. 118: »[…] the ›third sex‹ ideology of Ulrichs and Hirschfeld […].«

[4] Vgl. M. Hirschfeld: Das angeblich dritte Geschlecht des Menschen. Eine Erwiderung, in: *Zeitschrift für Sexualwissenschaft*, 6 (1919/20), S. 22-23. Die erwähnten populären Schriften sind: *Was soll das Volk vom dritten Geschlecht wissen?* (1902) und *Berlins Drittes Geschlecht* (1904).

weise sexuelle Akte zu konnotieren, geht aus seinen Ausführungen deutlich hervor, dass der Ausdruck eine fiktionale Festlegung impliziert, die der grundlegenden dekonstruktiven Stoßrichtung seiner sexuellen Zwischenstufenlehre zuwiderläuft.

5. Hirschfelds Universalisierung der sexuellen Zwischenstufigkeit

Hirschfelds *Lehre* zielt zunächst darauf ab, die vorherrschende Ideologie des sexuellen Binarismus zu demontieren, welche letztlich aus der Verbindung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit den pythagoreischen Gegensatztafeln, die Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* erwähnt,[1] hervorging. Aus Hirschfelds Sicht konstituiert die dichotomische Sexualauffassung die eigentliche Grundlage des spezifisch okzidentalen Menschenbildes, das – vermittelt durch das Christentum – die Jahrtausende alte Prämisse einer Aufspaltung in zwei sich wechselseitig ausschließende Geschlechter übernahm und radikalisierte: Der exemplarische Adam ist ein Mann, weil er nicht die geschlechtlichen Eigenschaften Evas, seines menschlich Anderen, besitzt. Im Zuge seiner Kritik an den Unzulänglichkeiten des binomischen Sexualschemas entwickelt Hirschfeld ein alternatives Verständnis von Sexualdifferenz, welches auf der Grundlage einer sorgfältigen Beobachtung des sexuierten Körpers den Nachweis erbringt, dass die vollständige Disjunktion von Mann und Frau jeglicher wissenschaftlichen Begründung entbehrt. In der Konsequenz dieser Kritik stellt Hirschfeld die These auf, dass der Mensch weder Mann noch Frau ist, sondern Mann und Frau zugleich in einem je einzigartigen und daher unwiederholbaren Mischungsverhältnis.[2]

6. Hirschfelds Neubestimmung der Sexualdifferenz

Nach Hirschfelds neuem distributivem Schema wird sexuelle Differenz als ein offenes System bisher nur teilweise tatsächlich vorkommender Kombinationen des Männlichen und Weiblichen auf den verschiedenen Beschreibungsebenen des Sexuellen verstanden. Da solche Ebenen aus Hirschfelds Sicht von den Sexualorganen und den sekundären Geschlechtsmerkmalen bis zum Geschlechtstrieb und den kulturell artikulierten psychischen Eigenschaften reichen,[3] wird die Sexualität eines jeden Individuums von einer nicht reduzierbaren Komplexität bestimmt. Auch wenn Hirschfeld stets darauf bedacht war, auf die Empfindlichkeiten der nach sexual-dimorphen Kriterien selbst ernannten Mehrheit Rücksicht zu nehmen und die Tragweite seines dekonstruktiven Projektes herunterzuspielen, stellte er in aller Deutlichkeit heraus, dass Sexualdifferenz nicht innerhalb eines binären Schemas und seiner möglichen Ergänzung durch eine dritte Sexualalternative, sondern im Rahmen der potentiell unendli-

[1] Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*. Übers. von H. Bonitz (ed. Wellmann). 986 a 22-30.: »Andere aus derselben Schule [der Pythagoreer] nehmen zehn Prinzipien an, welche sie in entsprechenden Reihen zusammenordnen: Grenze und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades, Einheit und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck. Dieser Annahme scheint auch der Kroioniate Alkmaion zu folgen [...] Er sagte nämlich, die meisten menschlichen Dinge bildeten eine Zweiheit, und bezeichnet damit die Gegensätze, nicht bestimmte, wie diese, sondern die ersten besten wie weiß schwarz, süß bitter, gut bös, klein groß. Dieser also warf nur unbestimmte Ansichten hin über das übrige, die Pythagoreer dagegen erklärten, wie viele Gegensätze es gebe und welche es seien.«

[2] Zur detaillierten Analyse der Lehre Hirschfelds siehe: J. E. Bauer: Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds, in: M. Herzer (Hrsg.): *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Berlin 1998, S. 15-45.

[3] Vgl. M. Hirschfeld: *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlin 1914, S. 357; und ders.: *Geschlechtskunde, Band I*. Stuttgart 1926, S. 547-548.

chen sexuellen Varietäten zu definieren ist, die sich alle voneinander unterscheiden und die sich zudem im Leben des Individuums wandeln. Letztlich besagt Hirschfelds sexuelle Zwischenstufenlehre nichts Geringeres, als dass die Zahl der Sexualitäten mit der Zahl der sexuierten Individuen co-extensiv ist.[1]

7. Geschlossene und offene Modelle der Sexualdistribution

Hirschfeld löste den Geschlechtsunterschied aus seinen herkömmlichen Voraussetzungen und Bezügen und rekontextualisierte ihn innerhalb eines unendlich vielfältigen Naturkontinuums, mit der Folge, dass sowohl die Kategorien von Mann und Frau als auch die Exzision eines dritten Geschlechts schlussendlich als bloße »Fiktionen« angesehen werden müssten. Da die dritte Sexualalternative für Hirschfeld lediglich ein »fiktionales« Supplement zu dem ebenfalls fiktiven Mann/Frau-Binarismus[2] darstellt, impliziert ihre gelegentliche Erwähnung in populären Schriften keineswegs den Widerruf seiner fundamentalen Einsicht: »Alle Menschen sind intersexuelle Varianten.«[3] Der Annahme, dass die supplementäre Kategorie des dritten Geschlechts »etwas Vollständiges oder auch nur nahezu Abgeschlossenes«[4] sei, setzt Hirschfeld konsequenterweise die These entgegen, eine solche Kategorie sei ein bloßer, allerdings unentbehrlicher »Notbehelf«[5], der dazu beiträgt, das »allzu oberflächliche Einteilungsschema der Sexualkonstitution in Mann und Weib«[6] zu überwinden. In diesem Zusammenhang indiziert Hirschfelds Rekurs auf eine dritte Sexualkategorie keineswegs die Verendlichung der Sexualalternativen, sondern dient bloß zur Einführung einer Serie sexueller Konstitutionen, die grundsätzlich unabschließbar bleibt. Selbst wenn sowohl die *suppletive* als auch die *serielle* Auffassung des dritten Geschlechts die Stichhaltigkeit des Sexualbinomiums aus der liminalen Perspektive der Unterdrückten bestreiten, verfolgen die zwei Auffassungen sehr verschiedene emanzipatorische Ziele. Während die Dreiteilung – ähnlich wie alle andern finiten Modelle – das zweigeschlechtliche Konzept nur ergänzt, ohne die binären Kriterien zu transformieren, nach denen die vorgebliche Mehrheit ihre eigene Sexualität begreift, bestreitet das offene Modell von vornherein die theoretische Gültigkeit der sexuellen Kohäsion, auf die sich eine solche Mehrheit beruft.

8. Sedgwicks Fehlverständnis der Hirschfeldschen Dekonstruktion finiter Geschlechtsunterschiede

Vor dem Hintergrund seiner Ablehnung der von Ulrichs vertretenen, *suppletiven* Auffassung des dritten Geschlechts erklärt Hirschfeld, dass der Geschlechtsunterschied nicht durch distinkte Qualitäten, sondern durch quantitative Verhältnisse zwischen den männlichen und weiblichen Elementen in der jeweilig individuellen Sexualkonstitution determiniert wird. Da gemäß Hirschfelds sexualdistributivem Schema kein Mensch nur männlich oder weiblich sein kann, sind sowohl diejenigen, die sich in Übereinstimmung mit einer vorgeblichen Sexualmehrheit

[1] Vgl. J. E. Bauer: ›43 046 721 Sexualtypen.‹ Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter, in: *Capri* 33 (Dez. 2002), S. 23-30; ders.: On the Nameless Love and Infinite Sexualities: John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld and the Origins of the Sexual Emancipation Movement, in: *Journal of Homosexuality* 1 (2005), S. 1-26.

[2] Vgl. M. Hirschfeld: Die intersexuelle Konstitution, in: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen.* 23 (1923), S. 24.

[3] M. Hirschfeld: *Von einst bis jetzt. Geschichte einer homosexuellen Bewegung. 1897-1922.* Berlin 1986, S. 49.

[4] M. Hirschfeld: : Die intersexuelle Konstitution, in: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 23 (1923), S. 23.

[5] Ebenda, S. 23.

[6] Ebenda, S. 23.

wähnen, als auch diejenigen, die sich als Angehörige einer dritten (oder einer anderen alternativen) Sexualform verstehen, in Wahrheit nur individuelle Instanzen sexueller Zwischenstufigkeit, welche die stets veränderliche Natur hervorbringt. Hirschfelds *serielles* Verständnis der dritten Geschlechtsalternative wurde von daher als ein Provisorium intendiert, das die Öffnung der binären Geschlechtlichkeit hin zu einer potentiell unendlichen Zahl von Sexualkonstitutionen ermöglicht. In Anbetracht dieser Präzisierungen wird deutlich, dass die Sekundärquellen, auf die Sedgwick sich beruft, und ihre eigenen Ausführungen zu Hirschfeld nicht einmal annährend die ideologiekritische Brisanz seiner sexuellen Zwischenstufenlehre und der daraus resultierenden Dekonstruktion sexual-taxonomischer Fixierungen zu erkennen vermochten.

9. Sedgwicks Nicht-Beachtung von Hirschfelds Berufung auf Charles Darwin

Sedgwick gelang es umso leichter, Ulrichs' Theorie vom dritten Geschlecht Hirschfeld zuzuschreiben, als sie die darwinistische Verankerung seiner *Lehre* völlig ignorierte.

Hirschfeld zufolge war Charles Darwin (1809-1882) einer der ersten Naturforscher im 19. Jahrhundert, der ausgehend vom neuen Konzept rein quantitativer Geschlechtsunterschiede »die Uridee der menschlichen Doppelgeschlechtlichkeit«[1] wieder aufnahm, die »die Trümmer von Hellas und Rom«[2] unter sich begraben hatten. Hirschfeld war sich völlig darüber im Klaren, dass Darwins kritische Bemühungen nicht allein die Grundlagen der traditionellen Taxonomie, sondern auch die Voraussetzungen untergraben hatten, auf denen das binomische Schema der Sexualdistribution gründet. Diese wissenschaftlichen Umwälzungen wurden auf der Basis eines Grundsatzes möglich, der in *The Origin of Species* sechsmal erwähnt und als der alte Kanon der Naturgeschichte bezeichnet wird: »Natura non facit saltum.«[3] Mit Bezug auf Sexualität implizierte Darwins Feststellung, dass »die Natur sich in kleinsten und langsamsten Schritten entfaltet«[4], die Überwindung der herkömmlichen Vorstellung zweier wechselseitig exklusiver Geschlechter zugunsten der Unwiederholbarkeit der individuellen Sexualkonstitutionen innerhalb des Naturkontinuums. Hirschfelds detaillierte Ausführungen vorwegnehmend postulierte Darwin in diesem Zusammenhang, dass ein Teil, der in einem Geschlecht vorkommt, stets auch »im anderen, wenngleich nur rudimentär, vorhanden ist«.[5] Ferner erklärt Darwin, dass der komplexe Variantenreichtum der Sexualität durch die Art und Weise bestimmt wird, in der die Individuen während der embryonalen und fetalen Phasen ihre Abkunft von »einem sehr frühen Vorfahren des gesamten Wirbeltierreiches, der hermaphroditisch oder androgyn gewesen zu sein scheint,«[6] rekapitulieren.[7] Grundsätzlich explizierte

[1] M. Hirschfeld: *Geschlechtskunde, Band I*. Stuttgart 1926, S. 485.
[2] Ebenda, S. 485.

[3] Ch. Darwin: *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Edited with an Introduction by J. W. Burrow. London 1985, S. 223, 233, 236, 263, 435, 445.
[4] Ebenda, S. 223-224: »Nature [...] must advance by the shortest and slowest steps.«
[5] Ch. Darwin: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. With an Introduction by J. T. Bonner and R. M. May. Princeton 1981, Vol. I, S. 30: »[...] represented in the other by a mere rudiment.«
[6] Ebenda, S. 207: »[...] some extremely remote progenitor of the whole vertebrate kingdom [that] appears to have been hermaphrodite or androgynous.«
[7] In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass Darwin in seinem gesamten Werk immer wieder die Aufmerksamkeit auf Erscheinungen wie mammae erraticae (zusätzliche Brüste) bei Säugetieren und Milch produzierende Brüste bei Männern richtet. Siehe z.B.: Ch. Darwin:

und bekräftigte die evolutionstheoretische Demontage der Zweigeschlechtlichkeit, die aus den Hauptthesen von *Origin* resultiert, Darwins frühe Einsichten in die Komplexitäten der geschlechtlichen Differenz. Wie in seinen *Notebooks* nachzulesen ist, ging Darwin in der Zeit um 1838 davon aus, dass »jedes Tier gewiss hermaphroditisch ist«. Konsequenterweise postulierte er auch in aller wünschbaren Deutlichkeit: »Jeder Mann und jede Frau ist ein Hermaphrodit.«[1]

10. Benedict Friedlaenders Fehldeutung von Hirschfelds kritischem Ansatz

Da Sedgwick Hirschfelds Grundprämissen missdeutete, ist es nicht überraschend, dass sie den eigentlichen Sinn der Gegensätzlichkeit zwischen Magnus Hirschfeld und Benedict Friedlaender nicht angemessen erfassen konnte, wie die folgende kurze Darstellung der Argumentation Friedlaenders zeigt. Obwohl Friedlaender selbst Naturwissenschaftler war, vertrat er eine dichotome Auffassung des Geschlechtsunterschieds, die im direkten Gegensatz zu Darwins und Hirschfelds dekonstruktiven Ansätzen stand. Es ist bezeichnend, dass Friedlaender Hirschfelds eindeutig formulierte Grundthesen ignoriert und ihm dann unterstellt, Ulrichs' Konzeption des dritten Geschlechts insofern zu teilen, als Hirschfeld »die beste Darstellung, welche auf Grund der Urningstheorie möglich war«, vorgelegt habe.[2] Da Friedlaender nicht bereit oder in der Lage war, den Paradigmenwechsel zu erkennen, den Hirschfelds sexuelle Zwischenstufenlehre herbeiführte, fühlte er sich dazu berufen, das Programm einer strategischen Konsolidierung der überkommenen Geschlechterdichotomie als Basis für seine eigentümliche Verteidigung päderastischer Liebe, die die Drittgeschlechtlichkeitstheorien demontieren sollte, zu entwerfen. So setzt er das binäre Sexualschema voraus, wenn er ausdrücklich darauf hinweist, dass »recht verschiedene Nuancen und Abstufungen«[3] die gleichgeschlechtliche Orientierung der Männer regulieren, welche er mit dem natürlichen Instinkt in Verbindung bringt, der die menschliche Vergesellschaftung (Sozialität) ermöglicht. In diesem Kontext stellt Friedlaender Hirschfelds Grundhaltung mit der eines bloßen Fürsprechers der dritten Geschlechtsalternative gleich, deren Minderheitenstatus und geringe Relevanz für das Verständnis der menschlichen Sexualkonstitution überhaupt mit der Bedeutung kontrastieren, die Friedlaender dem päderastischen Kulturschöpfer beimisst. Nachdem er Hirschfelds Universalisierung der sexuellen Zwischenstufigkeit erst einmal auf eine Art drittgeschlechtliche Sexualapologetik reduziert hatte, konnte Friedlaender sich getrost auf seine eigene Verallgemeinerung des sozio-psychologischen homoerotischen Impulses konzentrieren, ohne den angeblichen biologischen Mann/Frau-Hiatus je infrage zu stellen, den er als den »klaffendsten anthropologischen Naturunterschied«[4] bezeichnet. So stellt für Friedlaender die Befestigung des herkömmlichen sexualdistributiven Schemas eine unabdingbare Voraussetzung für die Aufrechterhaltung der vielfach gefährdeten Hierarchien dar,

---

The Origin of Species, a.a.O., S. 428-429; ders.: *The Descent of Man*, Vol. I, a.a.O., S. 125, 130, 209.

[1] Ch. Darwin: *Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries.* Transcribed and edited by P. H. Barrett, P. J. Gautrey, S. Herbert, D. Kohn and S. Smith. Ithaca, NY 1987, S. 380: »Every animal surely is hermaphrodite—« [Notebook D (1838), No. 154]; ebenda, S. 384: »Every man & woman is hermaphrodite:—« [Notebook D (1838), No. 162].

[2] B. Friedlaender: *Renaissance des Eros Uranios.* Schmargendorf-Berlin 1904, S. 57.

[3] Ebenda, S. 232.

[4] Ebenda, S. 271.

die das allgemeine Verhältnis zwischen Männern und Frauen als auch die spezifisch päderastischen Konfigurationen als Basis echter (d.h. homosozialer) Kulturleistungen strukturieren. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass Friedlaender konsequent vermied, die kritische Schärfe zur Kenntnis zu nehmen, die Hirschfelds dehierarchisierendem Zugang zu den potentiell unendlichen Sexualitäten im Rahmen einer stets variierenden Natur eigen ist.

11. Über Friedlaenders asymmetrische Geschlechterteilung

Wenn Friedlaender sich ernsthaft mit dem dekonstruktiven Anspruch von Hirschfelds sexueller Zwischenstufenlehre auseinandergesetzt hätte, wäre ihm vermutlich klar geworden, dass er auf die Argumente zur Aufrechterhaltung der sexuellen Hierarchisierungen hätte verzichten müssen, die *Renaissance des Eros Uranios* strukturieren. Sicherlich sah er voraus, dass Hirschfelds Prämissen grundsätzlich die Möglichkeit ausschlossen zu behaupten, Frauen seien »minderen Geschlechts«[1], wie es tatsächlich auf den ersten Seiten des Buches nachzulesen ist. Bezeichnenderweise rekurriert Friedlaender auf den Philosophen Arthur Schopenhauer, um seine Behauptungen zu untermauern, dass das weibliche Geschlecht den »sexus sequior«[2] darstellt, dass »[d]er sexus sequior ist sequior in jedem Betracht«[3], und schließlich dass der Mann »der eigentliche Mensch«[4] sei. Da Friedlaender es offensichtlich für theoretisch und historisch erwiesen hielt, dass das superiore Geschlecht »von der Natur zur Herrschaft« bestimmt sei,[5] während das weibliche Geschlecht zu »der geistig minderen Hälfte der Menschheit« gehöre,[6] wäre sein androzentrisches Projekt von vornherein gefährdet gewesen, wenn er Zweifel an der hinreichenden Begründung der naturgegebenen Mann/Frau-Dichotomie zugelassen hätte. Trotz seiner strikten Ablehnung des biologischen Sexualkontinuums betont Friedlaender indes, dass innerhalb der zwei natürlichen Geschlechter die »strenge Scheidung der Heterosexuellen und der Homosexuellen [...] ein thatsächlicher Irrtum«[7] sei. Damit suggeriert Friedlaender mit Bezug auf die männliche Hälfte der Sexualdichotomie ein psycho-soziales Kontinuum, das er als den Rahmen deutet, aus dem heraus menschliche Sozialität und Kultur als Ausdruck homoerotischer, sublimierter mannmännlicher Liebe entspringen.

12. Über Friedlaenders psycho-soziales Kontinuum der Männlichkeit

Das von Friedlaender vorausgesetzte männliche Kontinuum wird nun in »vorwiegend männerliebende und vorwiegend weiberliebende«[8] Männer geteilt. Darüber hinaus erklärt er, dass es in beiden Klassen Extremfälle gibt, die nur einer Triebrichtung folgen können, und dass zwischen beiden Extremen eine kleine Anzahl von Individuen anzutreffen ist, deren sexuelle Präferenz in annähernd gleicher Stärke in beide Richtungen tendiert. Das so erzeugte Schema dient aber weniger

[1] Ebenda, S. XIV.
[2] Ebenda, S. [253]. Der lateinische Ausdruck kommt zweimal in einem längeren Zitat aus Schopenhauers Aufsatz »Ueber die Weiber« vor (siehe A. Schopenhauer: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Zürich 1977, Band X, S. 675-676). Friedlaender erwähnt den Ausdruck auch auf Seite 132.
[3] Ebenda, S. 35 im Abschnitt »Aphorismen und Zusätze«.
[4] Ebenda, S. 45 im Abschnitt »Aphorismen und Zusätze«.
[5] Vgl. ebenda, S. 167. – In der Nachfolge Schopenhauerscher Misogynie warnt Friedlaender vor einer »Überschätzung des Weibes auf Grund fehlgreifend revolutionärer Gleichheitsillusionen. Man kann so radical sein wie man nur immer will: man sollte vor der anthropologischen Naturthatsache Halt machen, derzufolge das Weib im Durchschnitt dem Manne nicht ebenbürtig ist.« Ebenda, S. 282.
[6] Ebenda, S. 277.
[7] Ebenda, S. 265.
[8] Ebenda, S. 84.

deskriptiven Zwecken, als vielmehr der Fundierung einer axiologischen Hierarchie als Bedingung für die Entstehung von Kultur. Ganz unten in dieser Hierarchie findet sich die sexuelle Minderheit des Ulrichsschen dritten Geschlechts bzw. der effeminierten Homosexuellen, welche durch ihre »Subvirilität«[1] gekennzeichnet ist. Da exklusive Homosexualität sowie exklusive Heterosexualität nur unzureichend die unverzichtbare Kohäsion von Gesellschaft und Kultur gewährleisten, werden beide Gruppen in Friedlaenders männlicher Hierarchie der bisexuellen Majorität[2] untergeordnet, deren mustergültiges Exemplar der durch und durch virile Mann ist, welcher sein Leben zugleich als Gatte und Päderast nach klassisch griechischem Vorbild gestaltet. Untangiert vom Fortpflanzungsimperativ garantiert der homosexuelle Aspekt männlicher Bisexualität den Fortbestand des gesellschaftlichen Lebens, denn:

»Die gleichgeschlechtliche Liebe, wie wir sie verstehen, ist [...] geradezu identisch mit dem socialen Instinct selbst, oder doch nur eine individuelle Ausprägung derselben allgemein menschlichen, physiologischen Reizbarkeit, welche die Grundlage der menschlichen Socialität und somit der Cultur und auch der Moral ist.«[3]

Damit wird deutlich, dass Friedlaenders Hauptargument in *Renaissance* auf der Grundlage zweier wesensmäßig hierarchischer Strukturen artikuliert wird: die Subordination der Frau unter den Mann im dichotomischen Schema sexueller Distribution, einerseits, und die Abhängigkeitsordnung innerhalb des psychosozialen Sexualkontinuums der Männlichkeit, andererseits. In beiden Strukturen kommt wahres Menschentum nur als Maskulinität vor, die danach strebt, eine bündische Exklusivität männlicher Individuen zu erzeugen, mit dem Ziel, die zersetzende Andersheit des Weiblichen – sei es in Gestalt der Frau oder des ›effeminierten‹ Mannes – zu relegieren. Aus dieser Sicht verrät Friedlaenders Nicht-Verstehen-Wollen der deutlich vorgetragenen Argumente Hirschfelds seine tiefe Ahnung, dass dessen emanzipatorisches Projekt unweigerlich die ›unmännliche‹ Auflösung der hierarchischen Männerordnung herbeiführt.

13. Sedgwicks Ortung der Positionen Hirschfelds und Friedlaenders

Die vorhergehende Darstellung der Fehldeutung Hirschfelds als Verfechter des dritten Geschlechts durch Friedlaender war erforderlich, um Sedgwicks eigene irreführende Charakterisierung des Sexologen in eine angemessene historische Perspektive zu rücken. Im Schlussteil des ersten Kapitels von *Epistemology* bietet Sedgwick eine zwar substanzielle, doch konzeptionell nicht sonderlich klare Analyse zweier distinkter, aber miteinander verquickter Modelle homosexueller Definition: das Minorisierend/Universalisierend-Modell und das Separierend/Integrierend-Modell. Sedgwick betont von Anfang an die Verschränkung beider Modelle in modernen Sexualitätsdiskursen und erörtert die daraus resultierenden theoretischen Inkohärenzen. Wie Sedgwick ferner hervorhebt, wird das Vorhandensein beider Modelle durch die Geschichte der modernen »gay definition« hindurch deutlich »an der frühen Spaltung in der deutschen Homosexuellenbewegung«[4], die am Beginn des 20. Jahrhunderts zwischen Magnus Hirschfeld

[1] Ebenda, S. 53.
[2] Vgl. ebenda, S. 96, 264 u.ö.
[3] Ebenda, S. 215.
[4] E. K. Sedgwick: *Epistemology of the Closet*, S. 88: »[...] clear from the early split in the German homosexual rights movement [...].«

und dem *Wissenschaftlich-humanitären Komitee*, auf der einen, und Benedict Friedlaender und der *Gemeinschaft der Eigenen*, auf der anderen Seite, stattfand. Akzeptiert man Sedgwicks These, nach der die Hirschfeld/Friedlaender-Kontroverse paradigmatische Bedeutung für die von ihr diskutierten Modelle besitzt, dann wird es kaum nötig zu betonen, dass ihre Missdeutung von Hirschfelds Sexologie und ihr Versuch, Friedlaenders Ansichten dieser gegenüberzustellen, sich auf die Konfiguration der binären Instrumentarien, mit der sie in *Epistemology* operiert, auswirken muss. Nicht von ungefähr nennt Sedgwick die wichtigsten Folgerungen aus ihrer Analyse im letzten Abschnitt des bereits erwähnten Kapitels und gesteht:

»Ich bin nicht optimistisch, was die Verfügbarkeit eines Standpunktes des Denkes betrifft, von dem aus man über beide Fragen [d.h. die nach dem Minorisierend/Universaliesierend-Modell und nach dem Separierend/Integrierend-Modell] einleuchtend oder gar produktiv entscheiden könnte, gesetzt, dass dasselbe Zusammenschließen von Widersprüchen das gesamte Nachdenken über das Thema und seine gewalttätige und fruchtbare moderne Geschichte, die unser eigenes Denken überformt, beherrscht hat.«[1]

Da Sedgwick nicht recht weiß, wie sie sich aus den von ihr festgestellten, theoretischen Inkongruenzen hinaus manövrieren soll, beschränkt sie sich darauf, für eine Nachprüfung dessen zu plädieren, wie diese Inkongruenzen in der modernen Geschichte eingesetzt wurden: »Das aussichtsreichere Vorhaben scheint die Untersuchung der inkohärenten Dispensation [im Sinne von: Distribution] selbst zu sein.«[2]

14. Sedgwicks Kapitulation vor der »incoherent dispensation«

Sedgwicks *theoretischer* Defätismus und ihr sich daraus ergebender *historistischer* Rekurs auf die Untersuchung der von ihr festgestellten Inkonsistenzen erweisen sich als besonders fragwürdig, wenn man die systematischen und historischen Unzulänglichkeiten sich vor Augen hält, die ihre Analyse von Hirschfelds Grundprämissen beeinträchtigen. Im Hinblick auf den Schwerpunkt der gegenwärtigen Ausführungen genügt es, darauf hinzuweisen, dass Sedgwicks Fehldeutung von Hirschfeld als »Anhänger des dritten Geschlechts«[3] Zweifel über die Stichhaltigkeit ihres Versuches aufkommen lassen, seine grundlegenden Positionen mit Hilfe ihrer Modelle »homosexueller« (*gay*) Definition zu bestimmen. Nachdem sie sich auf die paradigmatischen Unvereinbarkeiten zwischen Hirschfelds und Friedlaenders Ansichten bezieht und Friedlaenders Position als separierend bezeichnet, die »zu einem universalisierenden Verständnis des Homo/Hetero-Potentials«[4] tendiert, bringt sie folgende vielsagende Präzisierung an:

»In dem Maß wie Modelle genderintegrativer Inversion oder Liminalität, wie etwa Hirschfelds Modell des ›dritten Geschlecht‹, eine Allianz oder Identität zwischen Lesben und Schwulen nahelegen, neigen sie andererseits zu *gay*-separieren-

[1] Ebenda, S. 90: »I have no optimism at all about the availability of a standpoint of thought from which either question [i.e. the minoritizing/universalizing and the separatist/transitivity impasse] could be intelligibly, never mind efficaciously, adjudicated, given that the same yoking of contradictions has presided over all the thought on the subject, and all its violent and pregnant modern history, that has gone to form our own thought.«

[2] Ebenda, S. 90: »[…] the more promising project would seem to be a study of the incoherent dispensation itself […].«

[3] Ebenda, S. 88: »[…] a believer in the ›third sex‹ […].«

[4] Ebenda, S. 89: »[…] toward *universalizing* understandings of homo/heterosexual potential.«

den, minorisierenden Modellen einer spezifisch *schwulen* Identität und Politik.«[1]

Sedgwick bemüht sich, Hirschfelds Positionen unter Zuhilfenahme ihrer beiden Minorisierend/Universalisierend- und Separierend/Integrierend-Modelle zu verorten, in der Annahme, dass seine Behandlung vom dritten Geschlecht einen Versuch darstellt, moderne Homosexualität (gayness) neu zu definieren. Da aber Hirschfeld prinzipiell kein »Anhänger« des dritten Geschlechts war, sondern ein neues sexual-distributives Schema auf der Basis potentiell unendlicher Geschlechter vorlegte, sind beide Modelle völlig ungeeignet zu einer Analyse der theoretischen Komplexität und dekonstruktiver Intention von Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen. Wie die soeben zitierte Passage verrät, übersieht Sedgwick den entscheidenden Unterschied zwischen Hirschfelds sexologischem Standpunkt und den Überlegungen zur Emanzipationspolitik, auf denen sich die Strategien des *Wissenschaftlich-humanitären Komitees* gründeten. Indem sie diese Unterscheidung missachtet, erkennt Sedgwick die Notwendigkeit nicht, das Verhältnis zwischen Hirschfelds prinzipieller Auflösung kategorialer Fixierungen zugunsten potentiell unendlicher Sexualitäten, auf der einen, und der Vorgehensweise einer sexualemanzipatorischen Praxis im Interesse der sexuell Unterdrückten, auf der andern Seite, zu thematisieren. Da Sedgwick die Tragweite von Hirschfelds radikaler Universalisierung der sexuellen Zwischenstufigkeit nicht zu würdigen vermochte, gelang ihr auch nicht, die erkenntnistheoretische Inkommensurabilität zwischen seiner grundsätzlich dekonstruktiven Auffassung sexueller »Identitäten« und Friedlaenders theoretisch ziemlich dürftiger Apologie einer »virilen« Homosexualität vor dem Hintergrund eines hierarchisch strukturierten Männlichkeitskontinuums zu erkennen. Somit ist es kein Wunder, wenn Sedgwicks Umgang mit den beiden überragenden Gestalten der deutschen sexualemanzipatorischen Bewegung sie in ihrer Entscheidung nur noch bestärkte, auf unerbittlich epistemisches Unterscheiden zugunsten eines deskriptiven Narrativs historischer Begriffsbildung zu verzichten.

[1] Ebenda, S 89: »To the degree that gender-*integrative* inversion or liminality models, such as Hirschfeld's 'third sex' model, suggest an alliance or identity between lesbians and gay men, on the other hand, they tend toward gay-*separatist*, minoritizing models of specifically gay identity and politics.«

15. Sigmund Freuds verzerrte Schilderung von Hirschfelds Grundanliegen

Weder Sedgwick noch die von ihr zitierten Autoren waren die Ersten, die Hirschfelds *Lehre* und die programmatischen Strategien seiner sexualemanzipatorischen Bewegung durcheinanderbrachten und so die eigentliche Bedeutung seiner Sexologie aus den Augen verloren oder fehl einschätzten. Sedgwicks vielleicht bekanntester Vorläufer in dieser Hinsicht war kein Geringerer als Sigmund Freud (1856-1939), der in Übereinstimmung mit seiner sorgfältig verhehlten Feindseligkeit gegen Hirschfeld in einer Passage seiner Studie über Leonardo da Vinci von 1910 schrieb:

»Die homosexuellen Männer, die in unseren Tagen eine energische Aktion gegen die gesetzliche Einschränkung ihrer Sexualbetätigung unternommen haben, lieben es, sich durch ihre theoretischen Wortführer als eine von Anfang an gesonderte geschlechtliche Abart, als

sexuelle Zwischenstufe, als ›ein drittes Geschlecht‹ hinstellen zu lassen.«[1]

Diese Passage war wohl als indirekte Bloßstellung Hirschfelds gemeint, der damals der prominenteste und allseits bekannte Verteidiger der Rechte sexueller Minderheiten war. Weder im weiteren Kontext der zitierten Stelle noch in seinen sonstigen Schriften erwähnt Freud die Tatsache, dass Hirschfeld schon in seiner ersten sexologischen Publikation – die Broschüre *Sappho und Sokrates* von 1896 – seinen kritischen Entwurf zur Auflösung reifizierender Kategorialanwendungen – einschließlich der des ›dritten Geschlechts‹ – skizziert und damit den Weg zur Postulierung einer Anzahl von Sexualitäten eröffnet, die der Anzahl der sexuierten Individuen entspricht. Da Hirschfelds dekonstruktiver Ansatz in der Konsequenz die psychoanalytische Sanktionierung der ödipalen Heterosexualität anzweifeln lässt, ignorierte Freud eklatant Hirschfelds serielles Verständnis der Sexualkonstitutionen und unterstellte ihm stattdessen – ähnlich wie schon Friedlaender – die supplementäre Theorie vom dritten Geschlecht, die Karl Heinrich Ulrichs vertreten hatte.[2] Gewiss hatte Freud allen Grund, in Hirschfelds Lehre und Tätigkeit eine Bedrohung seiner zentralen Thesen zur Triebregulierung durch Sublimation zu fürchten. Als Theoretiker nicht normgemäßer Sexualitäten und Verteidiger sexueller Minderheiten setzte sich Hirschfeld für die Freisetzung gerade jener Triebe ein, die Freud für die Ziele einer ödipalen und phallozentrischen Kultur in Dienst nehmen wollte. Es überrascht daher nicht, dass Freud beim Versuch, den Folgen von Hirschfelds kritisch-emanzipatorischem Entwurf zu entkommen, der richtungsweisende Fehldeuter der Hirschfeldschen Sexologie wurde. Indem Sedgwick Hirschfeld eine Theorie des dritten Geschlechts im Sinne Ulrichs zuschrieb, trug sie – wissentlich oder nicht – dazu bei, diesen bedauerlichen Aspekt der Freudschen Wirkungsgeschichte zu verfestigen.

16. Hirschfelds *Zwischenstufenlehre* und Sexualpolitik

Um Hirschfelds sexologisches Grundkonzept von seinen emanzipationspolitischen Zielen sachgerecht zu unterscheiden, muss man zunächst Klarheit über seine Absicht gewinnen, die kulturell vorherrschende Sexualbinarität samt ihren ad hoc Supplementierungen, die die naturgegebene Fülle sexueller Variabilität begrenzen, zu erschüttern. Da die Einschätzung von Hirschfelds kontraintuitiver Prämisse potentiell unendlicher Sexualitäten offensichtlich die Bündelung der demokratischen Kräfte, die die politische Emanzipation der sexuell Unterdrückten umsetzen könnten, verzögert hätte, haben Sexualwissenschaftler und Kommentatoren, die mit Hirschfelds Bestrebungen sympathisierten, es oft vorgezogen, vornehmlich oder ausschließlich die weniger herausfordernden Aspekte seiner Sexologie zu beleuchten. Auch wenn die zentralen Thesen von Hirschfelds Zwischenstufenlehre die unmittelbare politische Verwirklichung der sexuellen Emanzipation erschweren, haben sie aber den unleugbaren Vorteil, nicht nur die Befreiung der Unterdrückten, sondern auch die der Unterdrücker selbst von der Illusion einer einheitlichen sexuellen Normalität anzuvisieren. Bedenkt man die erhebliche Herausforderung, welche die Auflösung der Grundlagen einer etablierten sexuellen Mehrheit bedeutet, dann ist es nicht

[1] S. Freud: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, in: S. Freud: *Studienausgabe*. Band X: *Bildende Kunst und Literatur*. Hrsg. von A. Mitscherlich u.a. Frankfurt/M. 1969, S. 124.

[2] Vgl. H. Kennedy: *Karl Heinrich Ulrichs. Leben und Werk. 2., überarb. Aufl.* Hamburg 2001, S. 80-91.

verwunderlich, wenn die meisten Hirschfeld-Deuter – von Freud bis Sedgwick – ihm lieber die Postulierung eines dritten Geschlechts beimaßen, anstatt sich den theoretischen und sozialen Konsequenzen seines sexologischen Denkens zu stellen. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Freuds Weigerung, Hirschfelds Neuartikulation der Sexualdifferenz zur Kenntnis zu nehmen, im Hinblick auf die ödipale Telcologie der Psychoanalyse und ihre Sanktionierung heterosexueller Normativität zwar verständlich erscheint, aber nicht annehmbar ist. Weder verständlich noch annehmbar ist es aber, wenn eine ähnliche Weigerung vonseiten einer Disziplin wie Queer Studies signalisiert wird, die von Anfang an den gesellschaftlichen Konsens überkommener Sexualtaxonomien zu hinterfragen und zu demontieren beansprucht. Wie William B. Turner in seinem Buch *A Genealogy of Queer Theory* zutreffend ausführt, ist die philosophische Relevanz von Queerness weniger im Verwerfen des Gehalts bestimmter Sexualkategorien, als im Erweis des fragwürdigen epistemologischen Status von Sexualkategorien überhaupt zu sehen.[1]

17. Hirschfeld und die sexuelle Wahrheit der sogenannten normalen Mehrheit

An verschiedenen Stellen seines sexologischen Œuvres erörtet Hirschfeld manche Konsequenzen aus dem Paradigmenwechsel, den seine *Lehre* in Bezug auf die irreduzible Komplexität der sexuellen Individualität herbeiführte. Er war aber stets darauf bedacht, die daraus resultierende Auflösung der selbsternannten sexuellen Mehrheit nicht allzusehr zu betonen, deren Mitglieder die eigene Zwischenstufigkeit zumeist verkennen und sich dazu ermächtigt fühlen, den vorgeblichen sexuellen Minderheiten Lebenschancen vorzuenthalten, auf die sie selbst verzichtet haben. Da Hirschfelds kurzfristige Emanzipationsstrategie u.a. darauf abzielte, Sympathie und Verständnis für diese Minderheiten bei den angeblich ›Normalen‹ zu fördern, wäre es kontraprodukiv gewesen, allzu sehr darauf zu insistieren, dass das sexuelle Selbstverständnis der vermeintlichen Mehrheit völlig unbegründet sei. Die Vorsicht, mit der Hirschfeld dabei vorging, war umso berechtigter, als ihn sein Eintreten für das Recht sexueller Minderheiten mehrfach in lebensbedrohliche Situationen gebracht hatte. Als Jude war Hirschfeld ein bevorzugtes Ziel für Angriffe rechter deutscher Nationalisten, dann auch des NS-Regimes, das bald nach der Machtübernahme 1933 sein *Institut für Sexualwissenschaft* mit allen dort untergebrachten sexologischen und ethnologischen Sammlungen zerstörte.[2] Unbeeindruckt von den mörderischen Absichten seiner Verfolger entwickelte Hirschfeld eine anspruchvolle sexualemanzipatorische Programmatik, deren Grundausrichtung in seinem Leitspruch *per scientiam ad justitiam* zusammengefasst ist und die von der luziden Erkenntnis der biologischen Basis sexueller Diversität zur Vision einer libertären Kultur hinführt, die ein in dieser Diversität enthaltenes Potential freisetzen und gestalten sollte. Auch wenn Hirschfelds Vorhaben nie realisiert werden konnte, wird für den aufmerksamen Leser seiner Schriften indes hinreichend klar, dass sein Vorstoß in Richtung einer neuen Ordnung sexueller Vernunft eine reale Alternative

[1] Vgl. W. B. Turner: *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia 2000, S. 8.

[2] Zur Verfolgung Hirschfelds durch die Nazis siehe detailliert: M. Herzer: *Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen. 2. Aufl.* Hamburg 2001.

zu jener »incoherent dispensation« bedeutet, von der Sedgwick begründungslos annahm, Hirschfeld habe zu ihrer Ausgestaltung beigetragen.

18. Die Evolutionstheorie und die philosophische Konzeption der *natura naturans*

Trotz erheblicher Differenzen zwischen Hirschfelds *Wissenschaftlich-humanitärem Komitee* und der *Gemeinschaft der Eigenen* teilten viele ihrer Mitglieder die Auffassung von der unendlichen Vielfalt der Natur, die es erlaubte, die Willkür der kulturellen Restriktionen im Geschlechtsleben offensiv zu kritisieren. So war John Henry Mackay, der einflussreichste Autor von Gedichten und Romanen in der *Gemeinschaft*, keine Ausnahme, wenn er behauptete: »In der Natur [gibt] es nur Uebergänge. Uebergänge der wechselndsten Art.«[1] Wie ein Echo derartiger Vorstellungen von außerhalb der sexualemanzipatorischen Kreise mutet sogar eine Äußerung Sigmund Freuds in seinen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* an, in der er bezüglich der Geschlechtlichkeit hervorhebt: »Allein so berechtigt Sonderungen sein mögen, so ist doch nicht zu verkennen, daß alle Zwischenstufen reichlich aufzufinden sind, so daß die Reihenbildung sich gleichsam von selbst aufdrängt.«[2] Im Gegensatz zu Freuds prinzipieller Bereitschaft, die Relevanz biologischer Gegebenheiten für seine eigene Theoriebildung zu berücksichtigen oder zumindest zu erkunden, zeigt Michel Foucault vielfach in seinem Werk – ähnlich wie viele ihm nachfolgende Vertreter der Gender Studies – ein Unbehagen[3] an der naturphilosophischen bzw. evolutionstheoretischen Verankerung sexueller Diskurse, mit der Folge, dass die Rezeption des Naturbegriffs in weiteren Kreisen erschwert wurde, in dem Hirschfeld seine Sexologie und Emanzipationsprogrammatik begründet sehen wollte. Da die Repräsentanten von Gender Studies zudem bisher meistens vermieden haben, sich mit Darwins Werk auseinanderzusetzen,[4] wäre es ihnen kaum möglich gewesen, den Einfluss von Darwins Ansichten zur Naturvariabilität und dem damit zusammenhängenden Bisexualitätskonzept auf Hirschfelds *Lehre* zu beleuchten. Wie sehr diese mangelhaften Voraussetzungen Sedgwicks Deutung von Hirschfelds Sexologie mitbedingt haben, ist kaum zu übersehen. Auch wenn sie in einer kurzen Passage in ihrem Buch *Tendencies* (1994) die Ansicht vertritt: »Die biologischen, psychologischen und kognitiven Eigenschaften des Mannes decken sich mit denen der Frauen in weit höheren Maß als sie sich voneinander unterscheiden«,[5]

---

[1] J. H. Mackay: *Die Buecher der namenlosen Liebe von Sagitta. Band 1*. Berlin 1979, S. 263.

[2] S. Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: S. Freud: *Studienausgabe*. Band V: *Sexualleben*. Hrsg. von A. Mitscherlich u.a. Frankfurt/M. 1972, S. 49.

[3] Nicht von ungefähr erinnert Foucault an einer der unergiebigsten Stellen in der *Geschichte der Sexualität*, die »Scientia sexualis« überschrieben ist, seine Leser daran, dass Autoren wie Richard von Krafft-Ebing, Albert Moll und Havelock Ellis die Initiatoren eines »grande archive des plaisirs du sexe« (Foucault: *Histoire de la sexualité I*. Paris 1976, S. 85) gewesen seien, wobei er offensichtlich vermeidet, Magnus Hirschfelds sexualtaxonomische Dekonstruktion zu erwähnen, die, auf einer genauen Beobachtung des menschlichen Körpers basierend, zu seinen Überlegungen zum nicht klassifizierbaren sexuierten Individuum führt.

[4] Darauf hat die australische Feminismus-Philosophin Elizabeth Grosz hingewiesen. Sie stellt hierzu fest: »It seems remarkable that feminists have been so reluctant to explore the theoretical structure and details of one of the most influential and profound theoretical figures of the modern era, Charles Darwin. [...] It is not clear why Darwin, whose enduring impact on knowledge and politics is at least as strong as that of Hegel, Marx, or Freud—has been left out of feminist readings.« (E. Grosz: *Time Travels*. Durham 2005, S. 14.) / »Bemerkenswerterweise waren Feministinnen bei der Erkundung von theoretischem Gehalt und Struktur des Werkes von Charles Darwin, einem der einflussreichsten und profundesten Theoretiker in der Moderne, äußerst zurückhaltend [...] Es ist nicht klar, warum Darwin, dessen fortdauernder Einfluss auf Wissenschaft und Politik mindestens so groß ist wie der Hegels, Marx' oder Freuds aus der feministischen Lektüre ausgeschlossen wurde.«

[5] E. K. Sedgwick: *Tendencies*. London 1994, S. 7; die Fußnote lautet vollständig: »The binary calculus I'm

und somit so etwas wie eine Mann/Frau-Kontinuität vorauszusetzen scheint, bleiben derartige sporadische Einsichten ohne Folgen für ihre Analyse und Darstellung von Hirschfelds Grundposition. Dies ist umso weniger überraschend, als Sedgwick offenbar auch entgangen war, dass Hirschfelds Aussagen zur sexuellen Vielfalt auf die philosophischen Konzepte Giordano Brunos und Baruch de Spinozas von einer ewig schöpferischen *natura naturans* verweisen, die den ungerechtfertigten kreationistischen Einengungen der tatsächlichen Potentiale des Lebendigen eine Absage erteilen.[1]

19. Potentiell unendliche Sexualitäten und die Freigiebigkeit der Natur

Hirschfelds libertäre Auffassung des Geschlechtlichen ist von einer Prämisse Jean-Baptiste Lamarcks angeleitet, der zufolge »alle Einteilungen der Geschöpfe im letzten Grunde nur ›künstliche Mittel‹ seien: die Natur selbst […] kennt weder Klassen noch Arten.«[2] Dementsprechend betrachtet Hirschfeld den nicht reduzierbaren Geschlechtsunterschied der Individuen als einen Hinweis auf die unerschöpfliche Vielfalt der Natur, die jegliche Einteilung sexueller Taxonomien übertrifft. Sicherlich war es kein Zufall, dass Alfred Kinsey (1894-1956), der andere große Sexualdenker im zwanzigsten Jahrhundert, eine ähnliche Konzeption sexueller Individualität vertrat. Mit Bezug auf einen Text von Kinsey, der unter dem Titel »Individuals« erschien und in dem er seine »sexual philosophy«[3] zusammenfasste, schrieb Cornelia Christenson, seine erste Biografin:

»Diese kurze Notiz, geschrieben, nachdem [Kinsey] zwanzig Jahre mit dem Studium der Gallwespe zugebracht hatte und im Begriff war, die Erforschung der Sexualität zu beginnen, enthält in komprimierter Form die seinem Werk zugrunde liegende Philosophie. Als Taxonom war er von *dem grenzenlosen Variantenreichtum der Lebewesen, ob Gallwespe oder Mensch, beeindruckt, sowie von der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Tragweite der Wahrnehmung dieser Vielfalt.*«[4]

Weitaus bemerkenswerter ist jedoch, dass in Kinseys »Individuals« die universelle Variabilität des Lebens in einer Weise beschrieben ist, der Hirschfeld ohne Einschränkungen hätte zustimmen können. So betont der amerikanische Sexologe, dass die zahllosen Rekombinationen biologischer Merkmale in den Individuen »die Möglichkeiten bis zu dem Punkt anwachsen lassen, der praktisch *dem Unendlichen* gleichkommt«.[5] Von dieser

describing here depends on the notion that the male and female sexes are each other ›opposites,‹ but I do want to register a specific demurral against that bit of easy common sense. Under no matter what cultural construction, women and men are more like each other than chalk is like cheese, than ratiocination is like raisins, than up is like down, or that 1 is like 0. The biological, psychological, and cognitive attributes of men overlap with those of women by vastly more than they differ from them.«

[1] Zu Hirschfelds Verständnis der jüdischen Tradition und der Verbindung dieses Verständnisses zu seinem umfassenden philosophischen Monismus und Naturalismus vgl.: J. E. Bauer: »Ahasverische Unruhe« und »Menschheitsassimilation«. Zu Magnus Hirschfelds Auffassung vom Judentum, in: *Der Sexualreformer Magnus Hirschfeld (1868-1935)*. Berlin 2004, S. 271-291. – Im Internet: www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer16.htm. 2009.

[2] M. Hirschfeld: Phantom Rasse. Ein Hirngespinst als Weltgefahr (12. Fortsetzung), in: *Die Wahrheit* (Prag)14, 6 (1935). Die Überschrift des Abschnitts lautet: »Menschliche Varianten und Typen«.

[3] J. Gathorne-Hardy: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*. London 1999, S. 152.

[4] C. V. Christenson: *Kinsey. A Biography*. Bloomington/London 1971, S. 3.: »This brief statement, written when he [Kinsey] had spent twenty years studying gall wasps and was just embarking on the study of sex, epitomizes the philosophy that underlay all of Kinsey's work. As a taxonomist he was impressed by *the limitless variety of living creatures, whether gall wasps or human beings, and by the scientific and social import of recognizing their differences*.« Hervorhebung von JEB.

[5] A. Kinsey: »Individuals« [1939], in: C. V. Christenson: *Kinsey* (wie FN 59), S. 5: »[…] swell the possibilities to

Prämisse ausgehend trifft Kinsey dann eine Aussage, die wie eine noch heute gültige Warnung vor der Missachtung der endlosen, biologisch verankerten Sexualvariabilität klingt:

»Die Unfähigkeit, diese unbegrenzte Nichtidentität zur Kenntnis zu nehmen, hat selbst in der Biologie unsere wissenschaftliche Arbeit sehr behindert.«[1]

In diesem Zusammenhang sei schließlich darauf hingewiesen, dass eine der wenigen Autorinnen, die sich einer solchen Missachtung widersetzten, die französische lesbische Schriftstellerin und Poetin Monique Wittig (1935-2003) gewesen ist, deren brillanten theoretischen und literarischen Überlegungen über Gender und Sexualität zu Einsichten führten, die sich durchaus mit den Grundannahmen Hirschfelds decken.[2] So schreibt sie hinsichtlich künftiger, nicht entfremdeter sexueller Subjektivitäten in ihrem philosophischen Essay *Paradigm*: »Für uns gibt es wohl nicht ein oder zwei Geschlechter, sondern viele (vgl. Guattari/Deleuze)[3], so viele Geschlechter wie es Individuen gibt.«[4] Vor diesem Hintergrund scheint es kaum vorstellbar, dass Wittig – eine sorgfältige Leserin und scharfsinnige Denkerin – bei Kenntnis des Hirschfeldschen Œuvres Sedgwicks Ansicht vom Sexologen als »believer in the third sex« hätte zustimmen können.

20. Individuelle Sexualitäten und Sedgwicks Hinweis auf die ostensive Sprache der »Solchheit«

Es kann nicht Ziel dieser kurzen Ausarbeitung sein zu umreißen, inwiefern eine ernsthafte Rezeption von Hirschfelds Werk für den allgemeinen Aufbau von *Epistemology* und die darin enthaltenen Analysen zu Henry James und Marcel Proust wichtig und nützlich hätte sein können. Es genügt gezeigt zu haben, dass der Kern der Sexologie Hirschfelds sich deswegen in das von Sedgwick entworfene Raster der »incoherent dispensation« nicht einfügen lässt, weil diese Sexologie das Erfassen der sexuellen Zwischenstufigkeit eines jeden als eine asymptotische Aufgabe konzipiert, die vom Bewusstsein der kategoriellen Nicht-Subsumierbarkeit und darum grundsätzlicher Ineffabilität des individuellen Geschlechtsunterschiedes stets begleitet wird.[5] Ausgehend von den wesensmäßigen Grenzen seiner epistemischen Bemühungen erkannte Hirschfeld im unvermeidlichen Hiatus zwischen der wissenschaftlichen Bestimmbarkeit der Sexualdifferenz und der emanzipatorischen Implementierung der gewonnenen Einsichten den eigentlichen Locus des sexuell nicht kategorisierbaren Individuums, dessen Sexualbefreiung mit der Beseitigung der geschlossenen Schemata von Gender beginnt, welche die unerschöpfliche Vielfalt der natürlichen Geschlechter einengen.[6] Inspiriert von einem

---

something which is, for all essential purposes, *infinity* [...]«. Hervorhebung von JEB.

[1] Ebenda, S. 5: »The failure to recognize this unlimited nonidentity has, even in biology, vitiated much of our scientific work.«

[2] Zu Wittigs diesbezüglichen Ansichten vgl.: J. E. Bauer: Mémeté and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter, in: *Otheory*, December 8, 2005. www.otheory.net/articles.aspx?id=498. – Druckfassung: M. Chateauvert (Hrsg.): *Proceedings of the Conference on New Social Movements and Sexuality*. Sofia, Bulgarien 2006, S. 22-33.

[3] Wittig bezieht sich hier auf: G. Deleuze und F. Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Œdipe. Nouvelle édition augmentée*. Paris 1999, S. 352.

[4] M. Wittig: »Paradigm«, in: G. Stambolian und E. Marks (Hrsg.): *Homosexualities and French Literature*. Ithaca/London 1979, S. 119: »For us there are, it seems, not one or two sexes, but many (cf. Guattari/Deleuze), as many sexes as there are individuals.«

[5] Vgl. J. E. Bauer: Geschlechtliche Einzigkeit. Zum geistesgeschichtlichen Konnex eines sexualkritischen Gedankens, in: *Capri* 34 (November 2003), S. 22-36.

[6] Vgl. J. E. Bauer: Über Hirschfelds Anspruch. Eine Klarstellung, in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* 29/30 (Juli 1999), S. 66-80; ders.: Magnus Hirschfeld: *per scientiam ad justitiam*. Eine zweite Klarstellung,

philosophischen Monismus und bestätigt von der Evolutionstheorie bereitet Hirschfelds nicht-essenzialistischer ›Naturalismus‹ radikaler sexueller Vielfalt den Weg zur Realisation dessen, was der Gelehrte und Jurist Rudolf Goldscheid (1870-1931)[1] – und nach ihm Hirschfeld selbst[2] – »sexuelle Menschenrechte« nannte. Obgleich Sedgwick die offensichtliche Konvergenz des Hirschfeldschen dekonstruktiven Emanzipationskonzepts mit der postmodernen Aufdeckung von Entfremdungstendenzen in identitätsbezogenen Sexualtaxonomien ignoriert, ist nicht zu übersehen, dass ihr eigener zukunftweisender Essay von 1993 »Queer and Now«[3] an Hirschfelds Auffassung von konkret-historischer Sexualbefreiung erinnert. Bedeutsamer ist jedoch, dass Sedgwick in ihren Schriften zum Buddhismus ontologische Dimensionen erkundet, die geeignet sind, einen Zugang zu Hirschfelds Überlegungen zur radikalen Sexualindividualität zu eröffnen. In dem »Pedagogy of Buddhism« betitelten Aufsatz, der ihr Buch *Touching Feeling* von 2003 beschließt und ihre Meditationen zum Buddhismus in *A Dialogue on Love* (1999) fortführt, bezieht sich Sedgwick auf einen »pädagogischen Sachverhalt, der Buddhismus-Lehrer seit Sakyamuni faszinierte und dessen technische Bezeichnung im buddhistischen Schrifttum lautet: ›auf den Mond hinweisen‹«.[4] Letztlich geht es Sedgwick um die Frage, wie die deiktische Funktion – z.B. eines ausgestreckten Fingers oder eines linguistischen Zeichens – die Falle der Selbstreferenzialität vermeidet und die Aufmerksamkeit auf eine nicht-linguistische Realität lenkt. In den anschließenden Ausführungen vergleicht Sedgwick die ostensive Sprache der »Solchheit« oder »Soheit« im Mahajana-Buddhismus mit Duns Scotus' Konzeption der »haecceitas«, die sich – wie Sedgwick hervorhebt – »Deleuze lieh, um die reine Anwesenheit oder ›vollkommene Individualität‹ beispielsweise ›einer Stunde, eines Tages, einer Jahreszeit … eines Hitzegrades, einer Intensität zu bezeichnen.‹«[5] Da bereits Monique Wittig die Deleuzeschen Einsichten im Zusammenhang mit der Prämisse radikal individualisierter Sexualitäten heranzog, ist es nur konsequent, wenn die »Solchheit« sexuierter Individuen zu diesen Beispielen »vollkommener Individualität« gezählt wird. Überraschenderweise scheint Sedgwick von ihren buddhistischen Studien sehr nahe an Hirschfelds proto-*queer* Einsicht herangeführt worden zu sein, dass *re vera* Sexualitäten so einzigartig wie die von ihnen geprägten Individuen sind.

Eine frühere Fassung dieses Beitrags wurde unter dem Titel »QUEERNESS AND THE LAVISHNESS OF NATURE: On Eve Kosofsky Sedgwick's Deployment of Magnus Hirschfeld's Concept of *Drittes Geschlecht*« auf der *4th Christina Conference on Gender Studies: Gender, Nature and Culture*, University of Helsinki, Finland, May 20-22, 2010. Die Übersetzung ins Deutsche erstellte die Capri-Redaktion unter Mitwirkung des Verfassers.

in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*. 33/34 (2002), S. 68-90; ders.: Magnus Hirschfeld: Sexualidentität und Geschichtsbewußtsein. Eine dritte Klarstellung. in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* 37/38 (Juni 2007), S. 109-120.

[1] Goldscheid prägte den Ausdruck auf dem 1930er Kongress der Weltliga für Sexualreform. Vgl. R. Goldscheid: Zur Geschichte der Sexualmoral, in: *Sexualnot und Sexualreform. Verhandlungen der Weltliga für Sexualreform. IV. Kongress abgehalten zu Wien vom 16. bis 23. September 1930*. Wien 1931, S. 279-302, insbesondere S. 299-300.

[2] Vgl. M. Hirschfeld: Was will die Zeitschrift »Sexus«?, in: *Sexus* 1 (1933), S. 4-5.

[3] In: E. K. Sedgwick: *Tendencies*. London 1994, S. 1-20.

[4] E. K. Sedgwick: *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London 2003, S. 168: »[…] pedagogical issue that has fascinated teachers of Buddhism since Sakyamuni, [and whose] technical name in Buddhist writing is ›pointing at the moon.‹«

[5] Ebenda, S. 171: »[…] Deleuze borrows to designate the sheer presence or ›perfect individuality‹ of, for example, ›an hour, a day, a season … a degree of heat, an intensity.‹« Sedgwick verweist hier auf die englische Übersetzung von: G. Deleuze et C. Parnet: *Dialogues*. Paris 1996, S. 111.

Manfred Herzer

Marcel, durch Mitleid wissend

Prousts reiner Tor. Hirschfelds Wissenschaftsreligion

Je ne lui trouve rien de moschant comme Coco et vous m'aviez dit [1]

Heut' ist wieder Char-Freitag! – O, heiliger Tag! Tief bedeutsamster der Welt! Tag der Erlösung! Gott im Leiden!! Wer faßt das Ungeheure? [.] Ein warmer, sonniger Charfreitag gab mir durch seine heilige Stimmung einst den Parzival ein: er lebt seitdem in mir fort und gedeiht, wie ein Kind im Mutterschoß [2]

Und der Rückblick, die Distanz auch erst erlaubt uns, die Familienähnlichkeit zwischen ihnen allen zu erkennen, dies gemeinsame Gepräge, das bei allen Unterschieden ihres Seins und Könnens die Epoche ihnen aufdrückt [3]

1.

Hat Marcel Proust seinem Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*[4], in dem es vor allem um die Homosexualität des Mannes und des Weibes geht, eine oder mehrere Theorien der gleichgeschlechtlichen Liebe unterlegt und wenn ja: welche? Diese Fragen sollten geklärt werden, als ich begann, den Roman zum zweiten Mal zu lesen. Sodann sollte die Proustsche Homosexualitätslehre mit den anderen verglichen werden, die damals in Frankreich und Deutschland im Umlauf waren. Bald schon stellte sich heraus, dass ich mich geirrt hatte und dass es Proust um nichts weniger ging als um irgendwelche Theorien, sei es zur Sexualität, zu den Juden, zur Kunst, zum Krieg oder zu sonst etwas. Die vielen quasi theoretischen Erörterungen und Dispute in den Salons der reichen Pariser Familien, die im Roman so großen Raum einnehmen, sind nur möglichst exakte Abbilder dessen, was in den Kreisen der Pariser Bourgeoisie des Fin de siècle geschwätzt, geglaubt und angezweifelt wurde. Ein Vergleich dieser Religion des Alltagslebens und speziell der Pariser Ansichten zur Inversion mit Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen ist daher nicht möglich. Es ergab sich aber eine andere überraschende Vergleichbarkeit des schwulen französischen Dichters mit dem schwulen deutschen Forscher und das betraf ihrer beider Verhältnis zur Religion, die Reflexion der mitteleuropäischen Sekularisierung, des Verfalls der christlichen Ideologien im Selbstverständnis der beiden Zeitgenossen. Mit den Stichworten »Kunstreligion« (Proust) und »Wissenschaftsreligion« (Hirschfeld) soll das sowohl individuelle wie auch zeittypische Verhältnis der beiden zur in Verfall und Auflösung befindlichen Religion untersucht werden.

2.

Ich glaube, ich habe verstanden, worum es Proust in seinem Roman gegangen ist. Er hat sich zum Ziel gesetzt, eine neue Stufe der realistischen Schreibweise zu erreichen, mit der er die einschlägigen Werke seiner bewunderten Vorgänger Madame de La Fayette, Balzac, Stendhal und Flaubert[5] überbieten und ein neues Maß an Genauigkeit beim Beschreiben der Innenwelt und der Außenwelt seiner Romanfiguren erreichen

[1] Aus einem Brief Prousts an Reynaldo Hahn vom 7.10. 1907. – William C. Carter erklärt in seinem Buch *Proust in Love* auf S. 36 den Ausdruck »moschant« so: »[Proust & Hahn] invented code words for fun and mystification, or perhaps to mislead any nosy person who might chance to read one of their letters. For example ›moschant‹, an obvious corruption of ›méchant‹ (bad or mean) often indicated homosexual behavior or an individual known or thought to be gay.« Selbsterlebtes in einen literarischen Text verwandeln ist auch eine Art Codierung, und kaum etwas ist öder als das Bemühen, das Sprachkunstwerk zu decodieren, zu fragen, wer eigentlich gemeint ist mit Albertine oder mit Charlus; als ob man eine Wagner-Oper hört, nur um sich am Wiedererkennen der Leitmotive zu erfreuen.

[2] Richard Wagner in einem Brief an König Ludwig II. vom 14.4.1865 (Wagner 1936, S. 84). – Im gleichen Brief nennt er den König christusgleich »Erlöser[], Heiland[] meines Daseins!«.

[3] Thomas Mann: Leiden und Größe Richard Wagners, in: Mann 1960, S. 364.

[4] Marcel Proust: *À la recherche du temps perdu*. Paris 1913-1927. – Zitiert wird hier nach der »Frankfurter Ausgabe«: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Aus dem Französ. übers. von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller. (7 Bände.) Frankfurt/M. 1994-2002.

[5] Als verehrte Vorbilder werden wiederholt genannt *La Princesse de Clèves* (Marie-Madleine Gräfin von La Fayette 1678), *La Comédie Humaine* (Honoré de Balzac 1829-1854), *La Chartreuse de Parme* (Stendhal 1839) und *L'Éducation sentimentale* (Gustave Flaubert 1869). – Zum Verhältnis Prousts zu Balzac vgl. Jäger 1988.

konnte. Ziemlich am Anfang seiner Proust-Biografie teilt Jean-Yves Tadié im Anschluss an ein Porträt des Vaters, des Mediziners und Schriftstellers Adrien Proust eine Beobachtung mit, die die Weltsicht des Dichters betrifft:

»Proust hat einen medizinischen Blick auch für die Welt, das Leben, die Leidenschaften: alles Pathologie und Symptome; jede Beschreibung wird zur Diagnose; nirgendwo stärker als in der Liebe. Die Forschungen des Vaters sind für den Sohn von Nutzen: jeder untersucht ein anderes Übel; für letzteren ist die Leidenschaft eine Krankheit. Adrien Proust war ein Spezialist für Cholera und für Pest. Wenn Marcel die Liebe wie eine Krankheit behandelt, deren Ursprung völlig unscheinbar ist, vergleicht er sie vielleicht eben deshalb mit jener anderen Krankheit, die vom Kommabazillus verursacht wird. Und wenn die Pest, wie der Mediziner zeigt, von Ratten übertragen wird [...], dann kann man sich gut vorstellen, daß von diesem Tier zu Hause sogar bei Tisch die Rede war, in den Gesprächen des Arztes, in Gegenwart des kleinen Kindes: Adriens Bildung war nicht so ausgeprägt, daß er häufig von etwas anderem als von seinem Beruf gesprochen hätte.« (Tadié S. 59 f.)

Anders als der Papa wollte Marcel aber kein Naturwissenschaftler werden, sondern Dichter. Den Versuch, eine literaturtheoretische Abhandlung zu schreiben, *Contre Sainte-Beuve*, eine Kritik der naturalistischen Ansichten des Schriftstellers Charles-Augustin Saint-Beuve, brach er bald ab, oder genauer: er ändert im Manuskript bald das Thema und skizziert Passagen seines kommenden Romans. Der medizinische Blick, der eine Art imaginäres Beobachtungsprotokoll hervorbrachte, ähnlich den Falldarstellungen der damaligen medizinischen und besonders der psychiatrischen Literatur, war sozusagen das Rohmaterial, aus dem das Sprachkunstwerk zu formen war, der Stoff, aus dem Proust seinen Roman schuf.[1] Klar war ihm beim Schreiben stets, dass die Differenz zwischen beiden Textsorten allenfalls in der Weise zu überbrücken war, dass der Romanautor den Anspruch höchster Sorgfalt bei der Analyse und gründlichster Durchdringung eines Gegenstandes vom Naturwissenschaftler übernimmt (oder imitiert) und gewissermaßen das Ergebnis des Forschungsprozesses in Poesie, Sprachmusik verwandelt, in ein Bewusstseinsgemälde oder wie auch immer man das resultierende Kunstwerk nennen will. Einmal – 1904 – äußerte Proust seine Überzeugung, »dass die Wissenschaft sich niemals ›mit Kunst vermischen lässt‹, ›deren Aufgabe es gerade ist, jenes Besondere, jenes Individuelle einzufangen, das den Synthesen der Wissenschaft entgeht‹.«[2]

Natürlich strebte die Wissenschaft ähnlich wie die Künste damals danach, eben »jenes Individuelle einzufangen«, und besonders weit brachten es in dieser Hinsicht die psychoanalytischen und sexualwissenschaftlichen Fallstudien. Letztlich war den Sexologen und Psychoanalytikern klar, dass sie sich ihrem Ziel, jenes Individuelle zu begreifen, allenfalls als normatives Ideal in einem unendlichen Progress annähern konnten, gewissermaßen asymptotisch. Der Dichter, zumal wenn er den Roman der Lebenszeit eines Dichters schreibt, der eben dieses sein Dichterleben zum Gegenstand seines Romans macht, steht vor einer ähnlichen unlösbaren Aufgabe wie der Psychologe: die Totalität der vergangenen Zeit mit ihren unermesslichen Bewusstseinsströmen, Bilderfluten und Archiven der Erinnerung und des Vergessens kann auch er niemals vollkommen oder vollständig in seinem Werk einfangen. Dennoch gibt es hier wie dort, sowohl bei den Wissenschaftlern wie auch bei den Dichtern am Anfang des 20. Jahrhunderts neue Erkenntnisse, technische Fortschritte, die uns dem Ziel näherbringen, die verlorene Zeit wiederzufinden.

Als Proust 1920 für die drei bereits erschienenen Bände seines Romans den Prix Gon-

[1] Tadié, der Biograf, weist darauf hin, dass der Dichter nur beschreibt, was er kennt: »Proust erweist sich immer als treuer Befolger des Grundsatzes, er könne nur das beschreiben, was er selbst gesehen habe.« (Tadié, S. 795)

[2] Tadié, S. 536; Tadié zitiert hier aus einem Aufsatz Prousts aus der Zeitschrift *Chronique des arts et de la curiosité* vom 13.8.1904

court gewann, erhielt er auch von dem Philosophen Henri Bergson, den Tadié zurecht als Prousts »gefährlichen Rivalen« bezeichnet, ein kurzes Glückwunschschreiben, in dem es anerkennend heißt: »Selten ist die Introspektion so weit vorangetrieben worden. Es ist eine unmittelbare und stete Sicht auf die innere Wirklichkeit.«[1] Das ist eine recht treffende Beschreibung dessen, was in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* geschieht: Ein Ich-Erzähler, der zwar »Marcel« heißt, aber keinesfalls mit dem Autor identisch ist, erzählt von seinen Anstrengungen, sich an sein vergangenes Leben zu erinnern, um die Ergebnisse und Erlebnisse dieser Erinnerungsarbeit in einem Roman, nämlich dem vorliegenden, darzustellen. Die Pointe des Ganzen, die Neuerung, die Proust für seinen Roman erfindet, kann in der Darstellungsform gesehen werden, die jene Erfahrung der Introspektion, die Bergson hervorhebt, mit einer neue Präzision abbildet. Die Arbeit des Erinnerns wird im Roman sozusagen protokolliert, wobei zwei Wertmaßstäbe zugrunde liegen, die »Schönheit des Stils«[2] und die maximale Objektivität bei der Beschreibung der inneren Wirklichkeit. Die Liebe zur Wahrheit, um die es hier geht, ist von einer radikal anderen Natur als etwa die, die bei André Gide am Werk ist und die sich dort leicht zu einer missionarischen oder propagandistischen Pose steigert. Proust lobt Gide im Brief vom 23.4. 1921 als »Apostel der Aufrichtigkeit« (vgl. Tadié, S. 873), und meiner Ansicht nach sind in diesem Lob Spott und Ironie unüberhörbar; dies um so weniger, sobald man in Gides erstmals 1941 veröffentlichtem Tagebuch den Bericht über die Besuche bei Proust im Mai 1921 liest:

»Wir haben auch heute abend von fast nichts anderem gesprochen als vom Uranismus; er sagt, er bereue die ›Unentschlossenheit‹, die ihn bewogen habe, alle Grazie, alle Zärtlichkeit, allen Charme seiner homosexuellen Erfahrungen in den ›Schatten junger Mädchen‹ [der zweite Band der *Recherche*] zu transponieren, um dem heterosexuellen Teil seines Buches Nahrung zu geben, so daß ihm für Sodom nur noch Groteskes und Gemeines geblieben sei. Es scheint ihn aber sehr zu treffen, als ich sage, man könne meinen, er habe den Uranismus brandmarken wollen; er protestiert, und schließlich begreife ich, daß das, was wir niederträchtig, lächerlich und widerwärtig finden, ihm selbst gar nicht so abstoßend erscheint.« (Gide 1990, S. 673)

Es spricht für Gide, wenn er schließlich begreift, dass es Proust nicht um eine Apologie oder Verurteilung der Homosexualität, oder gar ein Bekenntnis eigener Gefühle geht – das wären eher die Spezialitäten des Aufrichtigkeitsapostels Gide – , sondern um einen Roman, in dem Gefühle und Handlungen der Protagonisten in einer Weise gezeigt werden, die der Wahrheit so nahe kommt wie nie zuvor. Eine solche Auffassung von Wahrhaftigkeit wird selbstverständlich alles von der herkömmlichen Moral als niederträchtig, lächerlich und widerwärtig Klassifizierte genauso objektiv darstellen wollen wie Grazie, Zärtlichkeit, Charme u. dergl. Und kann man sich etwas Graziöseres, Zärtlicheres oder Charmanteres in der schwulen Belletristik vorstellen als die Beschreibung des schönsten, virilsten und anmutigsten Uranisten von Paris, des intimsten Freundes des Ich-Erzählers: Robert de Saint-Loup?

In Gides Tagebucheintrag wird auch erwähnt, dass er Proust seinen Traktat zur Verteidigung der Homosexualität *Corydon* mitgebracht hatte (nicht erwähnt wird, was Proust nach der Lektüre dazu gesagt hat). *Corydon* darf man wohl als klassisches Beispiel schwuler verlogener Öffentlichkeitsarbeit bezeichnen, da dort nach dem üblichen Schema verfahren wird, die Schwulen, für

[1] Vgl. Tadié, S. 173. – Proust kann deshalb als gefährlicher Rivale für Bergson angesehen werden, weil dieser einige Jahre vor Proust eine psychologische Untersuchung zu einem verwandten Thema geschrieben hatte. *Matière et Mémoire* (Paris 1896, deutsch: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*): die erlebte Zeit im Gedächtnis, in der Erinnerung, im Traum und im praktischen Alltagsleben. Proust sieht jedoch den fundamentalen Unterschied zu Bergson in der angeblich von ihm selbst entdeckten unwillkürlichen Erinnerung (mémoire involontaire), die Bergson nicht kenne (Tadié, S. 173).

[2] Vgl. Tadié, S. 548, der aus einem in der deutschen Proust-Ausgabe nicht enthaltenen Text über Macterlinck den Satz zitiert: »Die Schönheit des Stils ist im Grunde irrational.«

die um Verständnis geworben wird, in gut und böse einzuteilen und die bösen aus der Verteidigung auszugrenzen. Böse sind die zu »Feminismus« und »Sodomie« Invertierten (Tunten mit Vorliebe für den Analverkehr). Gut sind die »normalen Päderasten«, über deren sexuellen Geschmack nur gesagt wird, dass sie nicht effeminiert sind und ebensolche Männer begehren, mit denen sie auf gar keinen Fall Analverkehr wünschen.[1]

Im Grunde genommen ist es eine kluge und ziemlich witzige Reaktion, wenn Proust auf Gides Vorwürfe mit dem Hinweis antwortet, er habe das aus »Unentschlossenheit« so gemacht, denn der Ausdruck wirkt wie eine Erklärung oder gar Entschuldigung, ist aber keine, sondern der erfolgreiche Versuch, sich der lästigen Diskussion mit einem offensichtlichen Ignoranten (der *Corydon* verfasst hat) zu entziehen. In diesem Zusammenhang möchte ich eine der für meinen Geschmack schönsten Stellen in Tadiés Proust-Biografie zitieren; sie betrifft die Komik bei Proust und seine Freundschaft mit der Dichterin Anna de Noailles:

»Proust begreift Poesie als ›das Denkmal der Erinnerung für die Minuten unserer Inspiration‹, die das ›innere Wesen unser selbst‹ enthalten: ein Duft von früher, ein gleiches Licht erlöst uns für einen Augenblick ›von der Tyrannei der Gegenwart‹, so daß wir ›etwas empfinden, was über die jetzige Stunde hinausreicht; unsere eigene Wesenssessenz‹. Man hat noch nicht hinlänglich bemerkt: Proust entwirft Anna de Noailles wegen die Ästhetik der *Wiedergefundenen Zeit* [der letzte Band des Romans]. Mit seiner wachsamen Sensibilität spürte Proust, daß diese junge Frau immer traurig war und daß sie in der Melancholie ›einen Ausgangspunkt ekstatischer Träume‹ fand. Er teilte auch denselben Umgang mit dem Komischen, der nicht darin besteht, komische Geschichten zu erzählen, sondern in jedem Lebensumstand ›etwas Komisches‹ zu entdecken. Das Komische ist also mit der Poesie verwandt, die das Wesen der Dinge aufspürt. Verschieden ist nur das Niveau: Charme und Fröhlichkeit kommen an der Oberfläche und im Gespräch zum Ausdruck, die Inspiration in Tiefe und Einsamkeit.«[2]

Das Groteske und Gemeine, das Lächerliche und Widerwärtige, das Gide an Prousts Darstellung von Sodom rügt, ist dort immer zugleich auch Aspekt des Wesens der Dinge, eines *jeden* Lebensumstands – ein unauflösliche Dialektik und besondere Qualität seiner realistischen Schreibweise.

Prousts Roman-Ich »Marcel« ist heterosexuell. Er erfährt durch haarsträubend unglaubwürdig konstruierte Zufälle von der Existenz der Lesben und Schwulen:

– In der Nähe des Dorfes Montjouvain war er »in den Büschen einer Anhöhe eingeschlafen« und als er wieder erwachte, beobachtete er – »nur wenige Zentimeter von mir entfernt« – durch das halb offene Fenster eines Hauses wie Fräulein Vinteuil mit ihrer Freundin etwas undeutlich beschriebene Sexspiele spielt, die von Marcel »Sadismus« genannt werden, weil die beiden Frauen dabei das Foto des gerade verstorbenen Vaters der einen bespucken und den Toten verhöhnen: »der alte Affe«. (Proust 1994, S. 233 ff.)

– In einem Versteck im Treppenhaus der Pariser Mietwohnung seiner Eltern beobachtet Marcel die Begegnung zweier Homosexueller, des Barons de Charlus und des Herrenschneiders (»Westenmacher«) Jupien, die

[1] André Gide: *Corydon*. Deutsch von Joachim Moras. Frankfurt/M. 1964 (zuerst deutsch Stuttgart 1932). Im Vorwort heißt es (S.8) scheinbar versöhnlich: »Verschiedene Schriften – die Prousts namentlich – haben das Publikum daran gewöhnt, sich über Dinge, die es vorher zu ignorieren vorgab oder zu ignorieren vorzog, weniger aufzuregen und sie mit größerer Ruhe zu betrachten [...] Jedoch haben diese Schriften, so fürchte ich, zugleich viel dazu beigetragen, die öffentliche Meinung irrezuleiten. Die Theorie der Mann-Frau, der ›sexuellen Mittelstufen‹, die in Deutschland, schon ziemlich lange vor dem Kriege, Dr. Hirschfeld aufbrachte und der sich Marcel Proust anzuschließen scheint, braucht durchaus nicht falsch zu sein; doch erklärt und trifft sie nur gewisse Fälle von Homosexualität, und zwar gerade diejenigen, mit denen ich mich in diesem Buche nicht beschäftige – den Fall der Inversion, den des Feminismus, den der Sodomie.« Diese gewissen Fälle firmieren auf Seite 155 unter »Degeneration, Wahnsinn und Krankheit«.

[2] Tadié 2008, S. 415. – Tadié berichtet von einem Gespräch mit dem greisen Duc de Gramont, der ihm erzählte, dass er im Jahr 1904 Monsieur Proust und Comtesse de Noailles zu einem Diner auf sein Schloss Vallières eingeladen hatte, weil die beiden »die komischsten Figuren in Paris gewesen seien« (S. 1043), also als eine Art Hofnarren-Paar.

sich zum Sex verabreden. »Eine äußerst dünne Zwischenwand« hindert Marcel daran, den beiden beim Sex zuzusehen, er kann aber den »unartikulierten Lauten« zuhören, die die beiden in ihrer »Lust« ausstoßen. (Proust 1999, S. 13 ff.)

– Weil Marcel bei einem nächtlichen Spaziergang plötzlich »ungewöhnlichen Durst« verspürt und in dieser Gegend von Paris alle Gaststätten geschlossen sind, geht er in das einzige noch offene Hotel, das sich aber als Schwulenbordell entpuppt. Dort kann er durch »ein kleines Rundfenster, an dem aus Versehen der Vorhang nicht zugezogen war«, den Baron de Charlus beobachtet, wie er sich mit Ketten an ein Bett gefesselt, »bereits in seinem Blut schwimmend und mit Striemen bedeckt«, von dem »Seemann« Maurice mit einer »Klopfpeitsche« verprügeln lässt. Plötzlich weiß Marcel auch noch, dass dieses Bordell dem Baron de Charlus gehört, der es gekauft hat, um seine sexuellen Vorlieben zu befriedigen. (Proust 2002, S. 174 ff.)

Der Herausgeber der »Frankfurter Ausgabe«, Luzius Keller äußert hierzu die sonderbare Ansicht, die »Inszenierung der Homosexualität in der *Recherche*« sei kompliziert und unwahrscheinlich[1]. Offensichtlich ist aber nicht die Homosexualität kompliziert und unwahrscheinlich inszeniert, sondern die Umstände, die es dem heterosexuellen Ich-Erzähler erlauben, lesbischen und schwulen Sex aus der Distanz zu beobachten oder zu belauschen. Diese Konstruktionen sind derart unwahrscheinlich und geradezu anti-realistisch, dass man sich wundert, warum die ausufernde Proust-Exegese bisher keinen Erklärungsbedarf zu sehen vermochte.

Hier nun soll eine Deutung der drei genannten Beobachtungsszenen vorgeschlagen werden, die darauf hinausläuft, dass Proust mit seinen offensichtlich unglaubwürdigen Konstruktionen ein Signal sendet, das Zweifel an der durchgängig behaupteten Heterosexualität, oder genauer: Nicht-Homosexualität des Ich-Erzählers Marcel säen soll. Ähnlich wie der von den irgendwie heterosexuellen Männern Charles Swann und Marcel vermutete Lesbensex der jeweils geliebten jungen Mädchenblüten Odette (»eine Liebe Swanns«) und Albertine (»die Gefangene«) nie wirklich nachgewiesen, sondern – wie Ina Hartwig recht treffend bemerkt[2] – »der sexuellen Imagination« des Ich-Erzählers resp. Swanns zugewiesen wird, so könnte auch dem Ich-Erzähler selbst wegen seiner beeindruckenden Kenntnisse über das Leben der Schwulen, die er auf absurd unwahrscheinliche Weise erlangt haben will, eine Homosexualität angedichtet oder vom Leser imaginiert werden. Zu der gleich am Anfang des Romans beobachteten Sexszene zwischen Fräulein Vinteuil und ihrer Freundin wäre zweierlei zu bemerken: Für Ina Hartwig ist zwar klar, es ist »eine lesbische Szene« (Hartwig 1994, S. 5), die hier beschrieben wird, der Ich-Erzähler benennt sie aber anders, nämlich mit dem Wort »Sadismus«. Die Tochter Vinteuils ist eine »Sadistin«, »eine Künstlerin des Bösen«, der »die Lust« böse vorkam, weshalb sie »an der Lust etwas Teuflisches« fand und deshalb diese Lust »mit dem Bösen« identifizierte. (Proust 1994, S. 239 ff.) Der Reiz, den ihre Freundin auf sie ausübte, bestand demnach darin, »daß eine gegen einen wehrlosen Toten so unerbittlich strenge Person ihr Zärtlichkeiten erwies«. (Proust 1994, S. 238) Hartwig vermutet, »dass Proust weibliche Homosexualität vor der Recherche und vor dem Tod seiner Eltern (sein Vater

[1] Proust 1999, S. 799. – Keller äußert zur Homosexualität der Männer noch weitere Seltsamkeiten. So behauptet er ohne Beleg, Proust habe die Idee eines homme-femme von Karl Heinrich Ulrichs übernommen. Auf die Idee, dass Proust dies aus Platons Gastmahl entnommen oder aus Balzacs Ausdruck »le troisième sexe« abgeleitet haben könnte, kommt er leider nicht. Auch hält er den schwulen Juristen Karl Heinrich Ulrichs für einen »Psychopathologen« (ebd., S. 802), den österreichischen Schriftsteller Karl Maria Kertbeny, der den Ausdruck Homosexualität prägte, für einen »ungarischen Arzt« (ebd., S. 799) und glaubt, Richard von Krafft-Ebing habe in seiner *Psychopathia sexualis* 1886 behauptet, Homosexuelle seien an der Stimme zu erkennen, diese sei »verräterisch« (ebd., S. 812) usw. Ferner ist anzumerken, dass Keller ohne nachzuprüfen, Gides falsche Behauptung übernimmt, Magnus Hirschfeld und andere deutsche Sexologen hätten »nur ganz bestimmte Fälle von Homosexualität behandelt« und die Fälle, die Gide betreffen, ignoriert (ebd. S. 802).

[2] Hartwig 1994, S. 3 ff. Vgl. auch: »die weibliche Homosexualität weist er [Proust] der sexuellen Imagination seines Erzählers zu« (Hartwig 1998, S. 69).

starb 1903, die Mutter 1905) auch benutzte, um versteckt über männliche Homosexualität zu schreiben«, und: »Hätte er jedoch fortan nur noch über *männliche* Homosexualität schreiben wollen, dann hätte er in der Recherche kaum derart ausführlich weiterhin auch *weibliche* Homosexualität thematisiert.« (Hartwig 1998, S. 67)

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass weibliche Homosexualität, das einzige Mal, wo sie in der Recherche explizit gezeigt wird, vor allem als »Sadismus« verstanden werden soll. Marion Luckow weist überzeugend darauf hin, dass diese Szene eine ziemlich genaue Nachbildung einer anderen ist, die Proust in De Sades Roman *La Nouvelle Justine* gefunden hat. Prousts Veränderungen betreffen vor allem Geschlechtsumwandlungen: Prousts Lesben sind bei De Sade zwei Schwule, und der Beobachter Marcel ist bei De Sade die arme Justine, das profanisierte Foto eines Vaters ist bei De Sade eine leibhaftige Mutter. (Luckow 1962, S. 7 f.)

Dort, wo bei Proust wirklich ausführlicher von den Lesben die Rede ist, bei der imaginierten lesbischen Liebe zwischen Albertine und ihren Freundinnen, wäre zu klären, ob hier nicht vielleicht doch nur »versteckt über männliche Homosexualität« geschrieben wird. Der Hinweis auf Baudelaire kann weiterhelfen, denn dieser hat, wie Hartwig betont, eine »poetische und erotologische Tradition« der Lesbierin begründet, die von Proust aufgenommen wird. (Hartwig 1998, S. 67) Aber wie sieht Proust die Lesbierinnen bei Baudelaire? Hierzu könnte ein Streitgespräch aus dem Jahr 1921, das André Gide in seinem schon zitierten Tagebuch mitteilt, einen Anhaltspunkt geben:

»Sich selbst durch ständige Zwischenbemerkungen unterbrechend, redet er [Proust] ohne Zusammenhang dahin. Er spricht von seiner Überzeugung, daß Baudelaire Uranist gewesen sei: ›Die Art, wie er von Lesbos spricht, allein schon das Bedürfnis, davon zu sprechen, wäre für mich Beweis genug.‹ Und als ich widerspreche: ›Wenn er Uranist war, so jedenfalls halb unbewußt; und Sie werden doch nicht denken, daß er jemals praktiziert hat …?‹, ruft er: ›Wieso denn nicht! Ich bin vom Gegenteil überzeugt: wie können Sie daran zweifeln, daß er praktiziert hat? Er, Baudelaire!‹ Und seinem Tonfall konnte man fast entnehmen, ich würde Baudelaire durch meine Zweifel beleidigen.« (Gide 1990, S. 671)

Proust sieht also nicht nur in der dichterischen Beschäftigung mit Lesbensex ein Zeichen für des Dichters Männerliebe, er sieht auch »das Bedürfnis, davon zu sprechen« als Beweis, dass hier stellvertretend oder codiert vom eigenen schwulen Sex gesprochen wird. Das ist offensichtlich eine wilde Spekulation Prousts, die aber viel über seinen eigenen dichterischen Umgang mit den Lesben sagt. Nicht nur, wie Hartwig richtig bemerkt, dass er hier ein traditionelles Muster imitiert, mehr noch: die lesbischen Stellen im Roman sind in baudelairscher Manier verschlüsselte schwule Stellen, die »sadistische« Szene zwischen Fräulein Vinteuil und ihrer Freundin würde demnach wie in einer Opernouvertüre »die große Szene des gefesselten Charlus« (Tadié, S. 795) im letzten Akt, *Die wiedergefundene Zeit*, ankündigen und vorwegnehmen. Dass die Lesben in Prousts Roman meist, anders als die Schwulen, nur als Imaginäre auftauchen, nie der Proustschen Lebenserfahrung, sondern immer der französischen literarischen Tradition[1] entnommen sind, kann besonders deutlich am vierten Band, *Sodom und Gomorrha*, demonstriert werden. Hier gibt es nämlich keine einzige Lesbe, obwohl auf der ersten Seite etwas anderes mit dem Epigraph von Alfred de Vigny versprochen wird: »Die Frau wird in Gomorrah, der Mann in Sodom herrschen«; die in der Überschrift zum ersten Kapitel angekündigten »Zwitterwesen« (hommes-femmes) sind durchweg schwule Männer. Ich gebe gern zu, dass ich die schnell wachsende Lite-

[1] Die Tradition wurde natürlich nicht erst von Baudelaires *Les Fleurs du Mal* (1857) begründet. Der von Proust als unerreichtes Vorbild verehrte Balzac hatte schon 1834 seine Lesbenerzählung *La Fille aux yeux d'or* publiziert und Théophile Gautier hat in seiner *Mademoiselle de Maupin* von 1835 eine Lesbe zur Romanheldin erwählt. Dies drei Beispiele der reichen, stets von Männern verfassten Lesben-Belletristik im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Und im 18.Jahrhundert: De Sade: *La Nouvelle Justine* (1797), Diderot: *La Religieuse* (1796) usw.

ratur der Proust-Biografik eigentlich nicht überschaue, finde es aber doch bemerkenswert, wenn die drei neueren Biografen Ronald Hayman (1990), Tadié (1996) und Carter (2006) nicht eine einzige lesbische Frau in Prousts Entourage ausfindig machen konnten. »Ich kann [...] beim Schreiben nichts erzählen, was nicht auf mich mit der Gewalt poetischer Verzauberung eingewirkt hat oder bei dem ich nicht eine allgemeine Wahrheit zu begreifen geglaubt habe«, schreibt Proust am 6. März 1914 an Gide (Tadié, S. 728). Diese Gewalt scheint er, was die Lesben betrifft, nur beim Lesen französischer schöner Literatur wie der Gedichte Baudelaires erlebt zu haben. Es ist gewiss zu viel gesagt, wenn Tim Campbell vermutet, Prousts Roman sei die persönliche »coming out story« des Autors. (Campbell 1993, S. 178) Dennoch könnte man die offensichtlich unglaubhaft beschriebenen Szenen, in denen der vorgeblich nicht-schwule »Marcel« die Schwulen beim Sex, sowie zwei »Sadistinnen« bei ihren »Vergnügungen« zufällig ausspioniert, als ironische Hinweise des Autors an seine LeserInnen verstehen, hier werde »mit der Gewalt poetischer Verzauberung« eine Geschichte erzählt, die wahr ist, weil sie die »Wesensessenz«[1] der Menschen und Dinge zeigt, zu der aber zugleich die trügerische, irreführende, in unaufhörlicher Bewegung und Veränderung befindliche Oberfläche untrennbar dazugehört. Marcel, der ja der fiktive Autor von Prousts Roman ist, würde demnach wie Monsieur de Charlus zu jener Sorte Schwuler gehören, die »nicht sehen [will], daß seit neunzehnhundert Jahren [...] die Homosexualität als allgemeine Sitte – jene der jungen Leute Platos wie auch der Hirten Vergils – völlig verschwunden ist und allein die unfreiwillige, nervös bedingte übrig bleibt und um sich greift, jene, die man vor den anderen verbirgt und vor sich selbst bemäntelt.« (Proust 2000, S. 289) Bliebe noch die Frage, die Ina Hartwig mit großer Vehemenz verneint: »Ist Albertine wirklich ein rasierter Mann?« (Hartwig 1998, S. 65) Ihr ist zuzustimmen, dass die Annahme »ziemlich abwegig« erscheint, »Proust habe Schwierigkeiten mit der Darstellung männlicher Homosexualität gehabt« und sie deshalb manchmal »in weibliche Homosexualität transformiert«. (Hartwig 1998, S. 63) Wenn man aber die bedrückende Liebesgeschichte zwischen Marcel und Albertine als verschlüsseltes Drama zweier Männer liest, dann ergibt es keinen Sinn, dass Marcel nach lesbischen Affären seines Geliebten forscht; das ganz andere und bedrohliche der schwulen Liebe ist nicht die lesbische, sondern die heterosexuelle. Der quälende Eifersuchtswahn eines schwulen Marcel wäre in seiner inneren Logik nachvollziehbar, wenn er argwöhnt, sein Geliebter, der »rasierte Mann«, betrüge ihn mit Frauen.

Bevor ich zeige, warum es für die Architektur und die Dramaturgie des Romans notwendig ist, dass Marcel *kein* Schwuler ist (und übrigens auch *kein* Jude), soll Bekanntes zu der Frage rekapituliert werden, wie Proust seine Romanfiguren konstruiert und in welchem Verhältnis sie zu wirklich lebenden Personen stehen. Niemand glaubt wohl heute noch, Proust habe die Figuren mit kleinen Retuschen und gegebenenfalls Geschlechtsumwandlungen als Porträts seiner Bekannten und Freunde geschaffen, nach dem Muster: Charlus = Robert de Montesquiou, Albertine = Alfred Agostinelli, Françoise = Céleste Albaret usw. Wie erwähnt, beschrieb Proust nur das, was er selbst gesehen hat; das Material, aus dem er die handelnden, imaginierenden und reflektierenden Charaktere im Roman konstruiert, entnimmt er seiner Umgebung und seiner Introspektion, die fertigen Konstrukte sind dann vollständig neue Kunstprodukte, die aus einer Vielfalt von Charakterzügen natürlicher Personen zusammengesetzt sind. Tadié illustriert dieses Verfahren Prousts an der Albertine-Figur und der Rolle, die dabei Prousts Freund und Sekretär Albert Nahmias gespielt hat:

»... die Zuneigung zu Nahmias, die Marcel im November [1911] bekundet: ›Ich habe in Cabourg die süße und unheilvolle Gewohnheit angenommen, vor Ihnen ganz laut zu denken, und die kleinen Dinge, die mir durch den Kopf gehen, in Ihrem Geist widerspie-

[1] Tadié (S. 415) zitiert diesen Ausdruck aus Prousts frühem Romanfragment *Jean Santeuil*.

geln zu lassen (…) Warum kann ich nicht das Geschlecht und das Gesicht wechseln und das Aussehen einer jungen hübschen Frau annehmen, um Sie von ganzem Herzen zu küssen?‹ Von seinem ›kleinen Albert‹, dessen Vorname Albertine ergeben wird, läßt er sich im Dezember ›Marcel‹ nennen. Und im Februar 1912 ist ›petit Albert‹, so wie früher Lucien Daudet, zu ›Mon cher petit‹ geworden.«[1]

Tadié hatte Gelegenheit, Nahmias, der 1979 starb, über seine Erinnerungen an Proust zu befragen. Auf die Frage, ob er das Vorbild für Albertine gewesen sei, antwortete er: »Wir waren mehrere.« (Tadié, S. 1108) Und so ist auch »Marcel«, das Roman-Ich, die poetische Schöpfung Prousts, der seinen Helden aus den Charakterzügen vieler natürlicher Personen zusammensetze und daran glaubte, »daß jeder von uns nicht ein einziger, sondern eine Unzahl von Personen ist«[2].

Als ich bei Tadié die kleine Bemerkung: *»doch unter Wagners Einfluß steht die gesamte Recherche«* las (Tadié S. 727 f.), glaubte ich plötzlich zu begreifen, dass »Marcel« neben vielem anderen auch der moderne »profanisierte« reine Tor aus Richard Wagners Oper *Parsifal* ist. Prousts Roman ist natürlich, anders als Wagners Oper, kein »Bühnenweihfestspiel« und sein Marcel ist auf seiner abenteuerlichen Reise in die Welt der französischen Antisemiten und dreyfusards, der Schwulenhasser und Charlusse auf den ersten Blick kaum mit Wagners heilbringendem Gast der frommen Ritter in der Burg »Monsalvat« zu vergleichen. Vergleichbar ist aber die Attitüde des aus der Fremde kommenden, zum Mitleid bereiten reinen Toren, der den Leidenden und Verfolgten mit furchtloser Neugier begegnet. Marcel kann zwar nicht wie Parsifal die unter der Bedrohung durch Klingsor und dem Verlust des heiligen Speers leidenden Gralsritter und die wegen ihres sündigen Gelächters vom Heiland persönlich verfluchte Kundry erlösen; stattdessen unternimmt er es, im Sprachkunstwerk die ganze Wahrheit über die »Rasse der Tunten«[3] und die französischen Juden abzubilden und so zu ihrer – um es paradox auszudrücken – weltlichen Erlösung, zur emanzipatorischen Befreiung beizutragen. Es wird hier eine Auffassung von der sozialen Rolle der Kunst sichtbar, die der Auffassung Richard Wagners nahekommt und konträr zu den Kunstpolitiken von André Gide und Bertolt Brecht steht.

Wohlgemerkt geht es hier nur um eine Entsprechung, eine Baudelairesche »correspondance« der beiden Protagonisten Parsifal und Marcel, nicht um eine der Wort-Musik Prousts und der Musik-Musik Wagners, denn ich fürchte, bei einem »Musik«-Vergleich kann kaum mehr als blumige, aber leere Redensarten herauskommen. Tadié bietet hierfür mehrfach ein schönes Beispiel. So etwa, wenn er behauptet, Proust sei es gelungen, die »Substanz« der vier letzten Streichquartette Beethovens »in Sprache zu verwandeln«: »Auch wenn Wagner zur allgemeinen Ästhetik beiträgt, so sind es doch die Beethoven-Quartette, besonders die letzten, die sich Proust unablässig anhört, bis es ihm gelungen sein wird, ihre Substanz in Sprache zu verwandeln.«[4]

In dem breiten und verworrenen Bewusstseinsstrom, den Marcel seine »Theorie« (Proust 1999, S. 28 ff.) der Homosexualität nennt, der aber nicht nach der Logik einer Theorie konstruiert, sondern wie ein Tagtraum oder eine Kaffeeklatschplauderei in der Manier von »literarischem Impressionismus«[5] komponiert ist, nennt er die »Schmach«, die den homosexuellen Männern in der Vergangenheit angetan wurde, eine »Verfolgung, die der der Juden gleicht«[6], und

[1] Tadie, S. 668 f. – Nahias ist nicht nur 15 Jahre jünger als Proust, er ist auch fünf Zentimeter kleiner.

[2] Proust 2001, S. 169. – Ebenfalls in *Die Flüchtige* ist einmal die Rede von den »zahllosen Ichs […] aus denen wir bestehen« (S. 24).

[3] Laut Herausgeber Keller gebraucht Proust den Audruck »La Race des Tantes« nur einmal in einer Entwurfskizze. Im Roman selbst ist meist von »Homosexuellen« die Rede (vgl. Keller in: Proust 1997, S. 414)

[4] Tadié, S. 728. – Das kommt mir ähnlich verrückt vor wie die Behauptung, Thomas Manns *Zauberberg* sei die in einen Roman verwandelte Musik zu *Carmen* von Georges Bizet.

[5] ein Ausdruck Prousts, den Tadié S. 586 zitiert.

[6] Proust 1999, S. 29. – Nicht ohne den schrillen Einfall hinzuzufügen, dass die jeweiligen Erfahrungen von Verfolgung die Juden und die Schwulen gleichermaßen »mit den physi-

warnt schließlich vor »dem verhängnisvollen Irrtum […], den es bedeuten würde, wenn man in der gleichen Weise, wie man eine zionistische Bewegung angeregt hat, eine sodomitische Bewegung ins Leben rufen und Sodom wieder aufbauen wollte.« (Proust 1999, S. 52) Die Begründung für die Warnung vor dem Verhängnis, die Marcel hier anschließt, macht zwar deutlich, dass er sich nicht vor einer sodomitischen Bewegung im Stil des Berliner Wissenschaftlich-humanitären Komitees fürchtet; es geht ihm buchstäblich darum, dass die Schwulen ähnlich wie die Zionisten ihren Judenstaat eine Schwulenstadt mit Namen Sodom aufbauen wollen, egal ob auf dem alten Sodom in Palästina oder sonst wo. Die Schwulen würden nämlich, so prophezeit er, Sodom sofort wieder verlassen und »in London, in Berlin, in Rom, in Petrograd oder in Paris« alle »angemessenen Zerstreuungen« suchen, nur »damit es nicht so aussähe, als gehörten sie dazu«. Später äußert er die oben zitierte Überzeugung, dass die Homosexualität Platos und Vergils heutzutage »völlig verschwunden ist und allein die unfreiwillige, nervös bedingte übrig bleibt und um sich greift, jene, die man vor den anderen verbirgt und vor sich selbst bemäntelt«; diese Homosexualität ist nach Marcels Ansicht »die einzig wahre«, weil sie »in Scham und Verfolgung trotz aller Hindernisse weiterbesteht«. (Proust 2000, S. 289) Und gemäß der Einsicht, dass jeder Lebensumstand auch eine komische Seite hat, werden die Bewohner des Neuen Sodom mit hungrigen Wölfen verglichen: die Sodomitaner würden nur dann in ihre Stadt zurückkehren, »wo eine äußerste Notwendigkeit sie dazu zwänge, […] in jenen Hungerzeiten, die selbst die Wölfe aus den Wäldern locken«. (Proust 1999, S. 53)

Im Roman gibt es noch weitere, nur angedeutete Gemeinsamkeiten zwischen Juden und schwulen Männern, zum Beispiel ihre Verbindungen zu dem Erzfeind Deutschland. Der Antisemitismus als Grundlage für die Verfolgung des Alfred Dreyfus konnte seine überzeugendsten Argumente aus dem Glauben gewinnen, der jüdische Hauptmann habe den Deutschen militärische Geheimnisse verraten. Und seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gehört es zu den populären Ansichten unter Franzosen, dass die Liebe der Männer zueinander ein aus Deutschland eingeschlepptes Laster, vice allemand, sei (vgl. Méténier 1904). In Prousts Roman ist nicht nur der bevorzugte Name des Lasters – Homosexualität – deutsch und pedantisch, auch die drei prominentesten Schwulen im Roman, Charlus, Saint-Loup und der Fürst von Guermantes haben, wie immer wieder betont wird, deutsche Vorfahren. Natürlich sind Charlus und der Fürst nicht nur schwul, sondern auch antisemitisch (Proust 1999, S. 106 und 744), während sich merkwürdigerweise Marcels jüdischer und heterosexueller Freund Bloch niemals über das Geschlechtsleben der Charlusse äußert; es scheint ihm gleichgültig zu sein.

Nimmt man an, die weitschweifigen Darlegungen zu so unterschiedlichen Gegenständen wie Homosexuelle und Juden, Frankreich und Deutschland im Weltkrieg oder zu spektakulären Bühnenaufführungen und Kunstausstellungen seien dem nicht enden wollenden Geschwätz in den Salons der beschränkten und intriganten, aber hochmusikalischen und steinreichen Madame Verdurin sowie der weltgewandten Herzogin von Guermantes als monströse »Pastiches« nachgebildet, dann wird klar, dass auch die bunte und wenig konsistente Terminologie bei den Reden über die »Einwohner Sodoms« zu diesem Sittengemälde dazugehört.

In einem internen Vermerk »zur Bezeichnung der Homosexuellen« von 1913, der nicht in den Roman aufgenommen wurde, gesteht sich Proust ein, dass er nicht den Mut fand, die von Balzac in *Splendeur et misère des courtisanes* benutzten Bezeichnungen Tunte (tante) und Drittes Geschlecht (troisième sexe) zu verwenden; stattdessen will er seine schwulen Helden Invertierte nennen, nicht Homosexuelle, denn das Wort komme ihm »zu deutsch und zu pedantisch« vor. (Proust 2007, S. 278 f.) Dennoch wählt sein Roman-Marcel meist das deutsche Wort,

schen und psychischen Merkmalen einer Rasse« gezeichnet habe.

um Männer mit »seltsamen Neigungen«[1] zu bezeichnen. Eine interessante Verwirrung, die vielleicht vor allem die Verwirrung in den Gemütern der Protagonisten nachzeichnet, herrscht in der Frage der Bewertung: Homosexualität sei »unheilbarer Krankheit entsprungen«, behauptet Marcel, ein innerer »Zwang«, den »man unpassenderweise« ein »Laster« nennt, eine »als Laster bezeichnete Neigung« (Proust 1999, S.25 u.ö.); einmal vergleicht Marcel das Übel der Charlusse sogar mit »progressiver Paralyse« (Proust 2000, S. 300) Der scheinbare Widerspruch zwischen »vice« und »maladie inguérissable« verschwindet aber, wenn man sich klar macht, dass die Krankheit Homosexualität nur dann zum Laster wird, wenn der Kranke nicht Enthaltsamkeit übt, sondern sein krankhaftes Verlangen auslebt, vergleichbar dem gesunden Ehemann, der lasterhafterweise ins Bordell geht, oder dem katholischer Priester, der sein Keuschheitsgelübde bricht. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch Baron de Charlus sich in seinen ausgiebigen Diskursen zur Verteidigung dessen »was die Deutschen als Homosexualität bezeichnen« (Proust 2000, S. 438) niemals von einer Krankheit, wohl aber, Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts (Saint-Simon, La Rochefoucauld) zitierend, von »Lastern, die sich zu allen Zeiten gleichen« oder »griechischen Lastern« spricht. Was Marcel und Charlus zum Ausdruck bringen, wenn sie sich zur Homosexualität äußern, sind die vom Geist der damaligen Zeit geprägten Anschauungen darüber. Wie diese sich in einem zeitgenössischen Bewusstsein abbilden, war eines der großen Themen des Romans.

Nathalie Mauriac-Dyer hat sich die Aufgabe gestellt, in Prousts Roman nach Spuren zu suchen, die seine Lektüre psychiatrischer und forensischer Literatur aus dem 19. Jahrhundert belegen. Sie findet diese Spuren nicht dort, wo von Homosexuellen beiderlei Geschlechts die Rede ist, sondern in der Beschreibung von Hotelzimmern. Weil Marcel beim Erwachen die gewölbte Zimmerdecke als »gigantischen Trichter« wahrnimmt (Proust 1994, S. 14), liege hier ein Verweis auf die anale Zone vor, sowie eine »intertextualité« mit einem Buch des Gerichtsmediziners Tardieu, das Proust vielleicht gelesen haben könnte und in dem den passiven Päderasten ein trichterförmiger Anus zugeschrieben wird. (Tardieu, S. 146) Tardieu berichtet auch von Rissen am Darmausgang (Fissuren), die er bei passiven Päderasten häufig sah, und Proust lässt einen Hoteldirektor in *Sodom und Gomorrha* von Rissen in einer Zimmerdecke sprechen: wieder eine Intertextualität, die Prousts Spiel mit Hintergedanken (»jeu sur sous-entendu«) und dem discours médico-légale zeigt. (Mauriac-Dyer, S. 100 ff.) Solche schrillen Spekulationen[2] tragen leider nichts zu der nicht unwichtigen Frage bei, wie Proust die Homosexualitätstheorien seiner Zeit im Roman einsetzt: sicher irgendwie spielerisch, aber kaum so wie Mauriac-Dyer sich das vorstellt.

Bevor der Gedanke einer gewissermaßen messianischen Erlösung der Schwulen und Juden durch Parsifal-Marcel wieder aufgenommen wird, erst noch ein kleines Beispiel für die »impressionistische« Darstellung der Juden und Antisemiten im Roman:

Marcel geht mit einer Schar junger Mädchen, zu denen auch seine künftige Geliebte Albertine gehört, auf der Strandpromenade von Balbec, einem imaginären Badeort an der Atlantikküste spazieren: »Oft begegneten wir den Schwestern Blochs, die ich grüßen muss-

[1] Proust 1995, S. 465. – Hier, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, werden die Schwulen erstmals kurz erwähnt. Auf der Seite 456 heißen sie noch wie geplant »Invertierten«, in *Sodom und Gomorrha* sind die »Charlusse« nur noch homosexuell. An mehreren Stellen haben jedoch die Übersetzer ohne Begründung Homosexualität eingesetzt, wo im Original »l'inversion sexuelle« steht. Meist geht es aber auch im französischen Urtext um »l'homosexualité« und häufig um »le vice«.

[2] Die andere sehr originelle Entdeckung Tardieus, den schrauben- oder korkenzieherartig geformten Phallus der aktiven Päderasten hat Mauriac-Dyer leider nicht in Prousts Roman aufgesucht: »Die Drehung und Richtungsänderung des Gliedes finden ihre Erklärung in dem Widerstande der Afteröffnung, welcher proportional dem Volumen des Gliedes zunimmt. Seine Einbringung verlangt eine schrauben- oder korkenzieherartige Bewegung, die sich zuletzt dem ganzen Gliede mittheilt. Es darf aber nicht besonders auffallen, dass ein Organ eine solche Formveränderung erleidet, welches einer wiederholten Compression in langer Gewohnheit ausgesetzt ist.« (Tardieu 1860, S. 157).

te, seitdem ich bei ihrem Vater zum Abendessen gewesen war. Meine Freundinnen kannten sie nicht. ›Ich darf mit Israelitinnen nicht verkehren‹, sagte Albertine. Die Art, wie sie das Wort ›Israelitinnen‹ (mit scharfem s) aussprach, bewies zur Genüge, auch wenn man den Rest des Satzes nicht gehört hätte, dass Sympathie gegenüber den Angehörigen des auserwählten Volkes nicht das Gefühl war, das die jungen Töchter frommer Familien der Bourgeoisie beseelte; man hätte sie sicher leicht noch glauben machen können, die Juden brächten kleine Christenkinder um. ›Außerdem haben sie scheußliche Manieren, Ihre Freundinnen‹, meinte Andrée mit einem Lächeln, in dem deutlich ihre Überzeugung lag, dass die Mädchen *nicht* meine Freundinnen seien. ›Wie alles, was mit den zwölf Stämmen zu tun hat‹, setzte Albertine noch altklug hinzu. Ehrlich gesagt, machten Blochs Schwestern, zu elegant angezogen und gleichzeitig halb nackt, schmachtend und keck, anspruchsvoll und schmuddelig, keinen hervorragenden Eindruck. Eine ihrer Kusinen, die noch nicht fünfzehn Jahre alt war, versetzte die Kasinobesucher in Empörung durch ihre offen zur Schau getragene Bewunderung für Mademoiselle Léa, die Bloch senior zwar als talentierte Schauspielerin schätzte, von der aber bekannt war, daß ihre Neigungen nicht in erster Linie nach der Seite der Herren gingen.« (Proust 1995, S. 686 f.)

Es geht offensichtlich stets darum, das Wahre im Falschen und umgekehrt zur Sprache zu bringen: Blochs Schwestern kommen mit ihrem nicht hervorragenden Outfit und Betragen dem angelernten Antisemitismus der jungen Mädchen entgegen, und die Empörung antisemitischen Kasinobesucher wird geweckt durch die offen geäußerte Bewunderung der Fünfzehnjährigen für die Lesbe Léa, die von den frommen Familien der Bourgeoisie gewiss noch mehr verachtet wird als die Juden.

Alle leiden in Prousts Roman: Swann und Marcel unter dem Eifersuchtswahn, mit dem sie ihre Geliebten und sich selbst quälen; Odette und Albertine unter den terroristischen Verhören, mit denen sie von ihrem Gatten bzw. Liebhaber auf der Suche nach vermuteten lebischen Seitensprüngen traktiert werden; die Juden, die sich »in den Tagen schwerer Schicksalsschläge […] um das Opfer scharen […] um Dreyfus« (Proust 1999, S. 29), unter den Antisemiten; Charlus unter den Kränkungen, die der von ihm hoffnungslos geliebte Geiger Charlie Morel ihm zufügt; unheilbare Wunden tun sich auf bei der Nachricht vom Tod geliebter Personen:

»In solchen Augenblicken schien mir, wenn ich den Tod meiner Großmutter und den Albertines nebeneinanderstellte, daß mein Leben mit dem Makel des Doppelmords besudelt sei, den allein die feige Nachsicht der Welt mir verzeihen konnte.« (Proust 2001, S. 121)

Und bei der Nachricht vom Tod des schwulen Freundes Robert de Saint-Loup an der Weltkriegsfront ist Marcels Kummer so groß, dass er »mehrere Tage lang […] in Gedanken an ihn in meinem Zimmer eingeschlossen« blieb. (Proust 2002, S. 229)

Alle leiden, Marcel aber leidet am meisten. Dieser Eindruck entsteht, weil der Roman wie ein von Marcel verfasstes Protokoll seiner lebenslangen Selbstbeobachtung – Bergson spricht von Introspektion – geschrieben ist. Die Leiden (und Freuden) der anderen kann Marcel nur durch Beobachtung ihrer Gespräche und Handlungen, Mimik und Gestik erschließen und kommt schnell an unüberwindliche Grenzen. So wenn er mit allen detektivischen Mitteln eine Unmenge an Kenntnissen über Albertines geheimes Leben als Lesbe erwirbt, ohne jemals Gewissheit zu erlangen, wie es wirklich gewesen ist. Am Ende, im letzten Band, erfährt der Leser von einer Serie mystischer Erweckungserlebnisse, die Marcel klar machen, dass er in seinem Inneren die Kraft finden kann, den Roman zu schreiben, den wir gerade lesen. *Die wiedergefundene Zeit* ist unter anderem der Roman des Romans im Roman, die Geschichte einer Erleuchtung zum künstlerischen Messianismus, zur Schaffung eines Gesamtkunstwerks[1]

[1] Proust ließ sich nicht nur beim Schreiben von der Musik, vor allem von Opern Wagners und Streichquartetten Beethovens inspirieren, er glaubte auch, bei der Romankonstruk-

in Romanform als Beitrag zur Erlösung der Welt.

Marcel schreibt:

»Da aber ging ein neues Licht in mir auf, weniger strahlend gewiss als jenes, dem ich die Erkenntnis verdanke, daß das Kunstwerk das einzige Mittel ist, die verlorene Zeit wiederzufinden. Ich begriff, daß dieses ganz verschiedenartige Material des literarischen Werkes mein vergangene Leben war; ich begriff, daß es in den oberflächlichen Vergnügungen, in der Trägheit, in der Zärtlichkeit, im Schmerz zu mir gekommen und von mir gespeichert worden war, ohne daß ich seine Bestimmung, ja auch nur sein Fortleben besser erraten hatte als der Same es tut, wenn er die Elemente in sich aufhäuft, durch welche die Pflanze ernährt werden soll. Wie jenes Samenkorn[1] konnte ich sterben, sobald die Pflanze entwickelt war; ich hatte offenbar für es gelebt, ohne es zu wissen oder das Gefühl zu haben, mein Leben müsse jemals in Kontakt mit jenen Büchern kommen, die ich hätte schreiben mögen und für die ich, wenn ich mich früher an den Arbeitstisch setzte, nie ein Thema fand. So hätte – und hätte doch nicht – mein ganzes Leben bis zu diesem Tag unter dem Titel ›Eine Berufung‹ zusammengefasst werden können.« (Proust 2002, S. 306 f.)

Die messianische Zeit des ewigen Lebens, die »wir«, die Künstler den sterblichen Menschen bringen, indem wir »alle Leiden bis auf den Grund ausschöpfen« und die »Werke« schaffen, sieht Marcel angekündigt in Manets Gemälde »déjeuner sur l'herbe«, einem heterochauvinistischen Idyll im Grünen:

»Ich aber sage, das grausame Gesetz der Kunst ist, daß die Menschen sterben und daß wir selbst [nämlich wir Künstler] sterben, wobei wir alle Leiden bis auf den Grund ausschöpfen, damit das Gras nicht des Vergessens, sondern des ewigen Lebens sprießt, jenes dichte Gras fruchtbarer Werke, auf dem die Generationen voller Heiterkeit und ohne Sorge um die, die darunter schlafen, abhalten werden ihr *déjeuner sur l'herbe*.« (Proust 2002, S. 513)

3.

Der französische Schriftsteller und Diplomat Paul Morand erinnert sich beim Tagebuchschreiben 1975, ein Jahr vor seinem Tod, an eine Begebenheit, die damals mehr als fünfzig Jahre zurücklag. Im Jahr 1922 besuchte er, soeben von einer Reise nach Berlin zurückgekehrt, den bereits todkranken Marcel Proust und brachte ihm ein dickes Buch mit, das er in Magnus Hirschfelds Institut für Sexualwissenschaft erworben hatte. Das Geschenk für Proust »pour l'amuser« war aber für den Beschenkten keineswegs amüsant. Er wies es mit einem Ausdruck der Verärgerung (»un geste de désespoir«) zurück, was Morand rückblickend so deutet, als habe Proust seine Abscheu vor der Veröffentlichung intimer Details des Geschlechtslebens zum Ausdruck bringen wollen.[2] Ich vermute, Morand deutet Prousts Reaktion auf das Souvenir aus Berlin (bei dem dicken Buch aus Hirschfelds Institut kann es sich eigentlich nur um *Die Homosexualität de Mannes und des Weibes*, 2. Auflage 1920 gehandelt haben) falsch, denn in Frankreich hat wohl seit dem Marquis de Sade kaum ein Autor so detailfreudig wie Proust die Vielfalt menschlicher Sexualität beschrieben und »enthüllt«. Wenn Proust nicht einfach nur seine Enttäuschung ausdrücken wollte, dass er zu schlecht deutsch konnte, um das dicke deutsche Buch

tion die Architektur gothischer Kathedralen nachzubilden; schließlich versuchte er, wie Keller mehrfach erwähnt, die Malerei des Kubismus in Text zu verwandeln. So lässt sich zeigen, dass die Beschreibung Saint-Loups beim hastigen Verlassen des Schwulenpuffs dem Gemälde *Nu descendant un escalier* nachgebildet ist, das Marcel Duchamp 1912 erstmals ausgestellt hatte (vgl. Keller in: Proust 2002, S.572)

[1] Herausgeber Keller weist darauf hin, dass dieser Vergleich biblisch ist; Joh. 12,24: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle, und ersterbe, so bleibt's allein; wo es aber erstirbet, so bringet's viel Früchte.« (Keller in: Proust 2002, S: 586)

[2] »4 octobre [...] Les vieieux ont au désespoir: le vice à l'écran, c'est la fin du vice. Ils poussent le même cri que Proust, lorsque je posai sur son lit l'énorme ouvrage de l'Institut de recherches sexuelles de Magnus Hirschfeld, que je lui avais rapporté de Berlin, en 1922, pour l'amuser. Loin de l'amuser, il eut un geste de désespoir. (Qu'est-ce que le temple, une fois déchiré le rideau?)« (Morand 2001, S. 629).

zu lesen, dann bietet sich eine dritte Deutung an: Proust lehnt eine wissenschaftliche Darstellung des Liebeslebens als unangemessen ab und ist überzeugt, dass allein eine künstlerische Gestaltung wie in seinem Roman diesem Gegenstand gerecht werden kann.

Den »medizinischen Blick«, den Tadié bei Proust ausgemacht hat, benötigt dieser zwar, um die Welt Swanns, die Welt der Guermantes und die eigene Innenwelt zu erforschen, aber die Darstellung der Forschungsresultate könnte allein in der Form des literarischen Gesamtkunstwerks gelingen. »Diese Arbeit des Künstlers« besteht gerade darin, die Arbeit, »die unsere Eigenliebe, unsere Leidenschaft, unser Nachahmungstrieb, unser abstrakter Verstand, unsere Gewohnheiten geleistet hatten«, wieder zu beseitigen und zurückzugehen auf dem »umgekehrten Weg, den Weg, der zu den Tiefen zurückführt, in denen das, was wirklich existiert hat, von uns ungekannt ruht«. (Proust 2002, S. 302). Tadié deutet Prousts Ansicht von der Widerstandsarbeit des Künstlers gegen den abstrakten Verstand als innere Zerrissenheit: »Das Geheimnis der Kunst steckt in einer Impression, die ein Bild in sich zusammenfaßt, und nicht in der Kraft des Schlußfolgerns oder im Intellekt [...] Proust ist innerlich zerrissen zwischen Sinnesempfindung und Reflexion, zwischen Poesie und Abstraktion.« (Tadié S. 361) Demgegenüber möchte ich behaupten, dass die quasi theoretisierenden und philosophierenden Passagen in Prousts Roman weniger Zeichen der Zerrissenheit zwischen Bilderdienst und Reflexion sind. Sie sind vielmehr Bestandteile des Bildes, das der Roman entwirft, genau wie die Blaumeisen in den blühenden Apfelbäume von Balbec und der Mond, der wie ein Orangenviertel aussieht und den Platz de la Concorde beleuchtet.

In der sexologischen Literatur jener Zeit, etwa dem unamüsanten Berliner Buch, ist es ungefähr umgekehrt: die epische Abschnitte der Einzelfalldarstellungen dienen in Hirschfelds *Die Homosexualität de Mannes und des Weibes* dazu, die theoretischen Ausführungen zu illustrieren und zu veranschaulichen.[1] Dennoch wirkt in beiden Werken, in Proust enzyklopädischem Roman und in Hirschfelds enzyklopädischer Homosexualitätsstudie ein verwandter messianischer Impuls, der mit Richard Wagners kunstreligiösem Messianismus in Beziehung steht. In Abwandlung des Mottos *Per scientiam ad justitiam*, in dem Magnus Hirschfeld die emanzipatorische Motivierung seiner Forschertätigkeit artikuliert hat, könnte man Prousts Künstlermoral in dem Spruch *Durch Kunst zur Gerechtigkeit* zusammenfassen, wobei beim humanitären Hirschfeld wie beim wagnerianischen Proust mit der Gerechtigkeit so etwas wie liberté, égalité, fraternité gemeint sein könnte.

J. Edgar Bauer hat in mehreren Aufsätzen die Auffassung vertreten, in Hirschfelds wissenschaftlicher und emanzipatorischer Programmatik spiele das jüdisch-messianische Erbe eine maßgebliche Rolle (zuletzt: Bauer 2007). Ich habe dieser Ansicht mehrfach widersprochen, weil nicht zu erkennen war, dass Bauer neben der Erziehung in einem liberalen jüdischen Elternhaus in Hinterpommern noch andere Einflüsse auf Hirschfelds Bildungsgang gelten lassen wollte. Nachdem sich Bauer zu der Klarstellung durchgerungen hat, dass auch für ihn die Bildungselemente, die Hirschfeld der historisch-materialistischen und der darwinistischen Literatur seiner Zeit entnahm, und die Anregungen, die er der religiösen Erziehung im Elternhaus verdankt, »in keinem notwendigen Gegensatz zueinander stehen« (Bauer 2007, S. 115), scheint mir dieser Dissenspunkt ausgeräumt. Einen so verstandenen Messianismus-Begriff[2] halte ich, auf Hirschfelds Lebenswerk angewendet, für sinnvoll. Etwas anders liegen die Dinge in der hierher gehörenden Frage, wie es Hirschfeld mit der Religion hielt. Ich habe hierzu, nach nochmaliger Lektüre von Ernst Haeckels »gemeinverständli-

[1] Das gilt auch für die Fotos, die Hirschfeld vielen seiner Bücher beifügt.

[2] Unter dem Stichwort Messianismus werden in meiner Ausgabe von *Meyers Grosses Taschenlexikon* von 1981 als Beispiele genannt: »ein Teil der melanes. Cargo-Kulte und, polit. erfolgreicher, die schiit. Revolutionsbewegung um den Ajatollah Chomaini im Iran (seit 1978).«

che[r] Studie über monistische Philosophie« *Die Welträtsel*[1] und Studien zu dem nichtchristlichen Sektengründungsversuch Stefan Georges (Herzer 2008) meine Meinung geändert. Ich möchte heute Bauer zustimmen, wenn er bemerkt, »dass Hirschfelds Atheismus alles andere als antireligiös war«, und weiter ausführt: »Als jahrelanges Mitglied des Monistenbundes wurde er von Ernst Haeckels Bemühungen um eine Vermittlung von Religiosität und Wissenschaftlichkeit im Zeichen einer pantheistischen Konzeption der Natur stark beeinflusst, welche sich vor allem auf Spinoza und Goethe berief. Darüber hinaus hatte Hirschfeld ein reges Interesse an der Weltsicht der Theosophie« (Bauer 1998, S. 24).

Proust, Kind einer jüdischen Mama und eines katholischen Vaters, hat spätestens in den höheren Klassen des Gymnasiums seine Religion verloren und von seinem Lieblingslehrer Alphonse Darlu einen »Spiritualismus ohne Gott« übernommen (Tadié, S. 266). Seinen irgendwie religiösen Enthusiasmus für die Kunst entwickelte er vor allem bei der Betrachtung der gothischen Kirchen Nordfrankreichs, der niederländischen Malerei, der Kunststadt Venedig – dies alles unter Anleitung durch die kunsttheoretischen Schriften John Ruskins; hinzu kam das Erlebnis von Wagner-Opern und anderer Musik. In einem Brief aus dem Jahr 1895 äußert Proust sich zu seiner Musik-Religion: »Das Wesen der Musik [besteht] darin, in uns diesen geheimnisvollen (und für die Literatur und generell für alle endlichen Ausdrucksweisen, die sich entweder der Worte, mithin der Ideen, determinierter Dinge also, oder der determinierten Objekte bedienen – Malerei, Skulptur –, nicht ausdrückbaren) Hintergrund unserer Seele wachzurufen, der dort beginnt, wo das Endliche und alle Künste, die das Endliche zum Gegenstand haben, aufhören; dort, wo auch die Wissenschaft aufhört, und den man deshalb auch als religiös bezeichnen kann.« (nach Tadié, S. 253)

Wann Hirschfeld die Religion verlor, die ihm in seinem Elternhaus beigebracht worden war, kann nur ähnlich ungenau datiert werden wie im Fall Prousts. Als Zwanzigjähriger – also ungefähr 1888 – hat ihn die Lektüre von Bebels *Die Frau und der Sozialismus* zur SPD geführt und vermutlich um diese Zeit auch zu Haeckels Monistenbund (vgl. Herzer 2001, S. 67). Hirschfeld weiß, die Welt wird durch die Wissenschaft erlöst. Im Monismus hat er seine Wissenschaftsreligion gefunden. Geschlechtkunde und Institut für Sexualwissenschaft sind seine Kathedrale wie Prousts Kathedrale sein Roman ist – Orte, wo die Wissenschafts- resp. »Kunstreligion«[2] ihre profanisierten Gottesdienste feiert.

Die vielen Anspielungen auf biblische Themen in Prousts Roman unterliegen dort nach Gerhard Neumanns Ansicht einer »Transformation des sakralen in ein ästhetisches Modell« (Neumann 2006, S. 183). Meiner Ansicht nach handelt es sich dabei um ein komplizierteres Verfahren als einer bloßen Transformation: um eine Profanisierung bis hin zur blasphemischen Verhöhnung der heiligen Texte, um sie so in das kunstreligiös vorgestellte Gesamtkunstwerk einbauen zu können. Jene Stelle im Roman, auf die sich Neumann bezieht (Proust 1994, S. 9), wo die

[1] »Viele und sehr angesehene Naturforscher und Philosophen der Gegenwart, welche unsere monistischen Überzeugungen teilen, halten die Religion überhaupt für eine abgetane Sache. Sie meinen, daß die klare Einsicht in die Weltentwicklung, die wir den gewaltigen Erkenntnisfortschritten des 19. Jahrhunderts verdanken, nicht bloß das Kausalitätsbedürfnis unserer Vernunft vollkommen befriedige, sondern auch die höchsten Gefühlsbedürfnisse unseres Gemütes. Diese Ansicht ist in gewissem Sinne richtig, insofern bei einer vollkommen klaren und folgerichtigen Auffassung des Monismus tatsächlich die beiden Begriffe von Religion und Wissenschaft zu einem mit einander verschmelzen. Indessen nur wenige entschlossene Denker ringen sich zu dieser höchsten und reinsten Auffassung von Spinoza und Goethe empor; vielmehr verharren die meisten Gebildeten unserer Zeit bei der Überzeugung, daß die Religion ein selbständige, von der Wissenschaft unabhängiges Gebiet unseres Geisteslebens darstelle, nicht minder wertvoll und unentbehrlich als die letztere.« (Haeckel 1908, S. 206)

[2] »Parsifal ist also unleugbar ein Dokument der ›Kunstreligion‹ des 19. Jahrhunderts. Der Begriff besagt jedoch weniger, daß Religion – unter dem Gesichtspunkt des positiven Christentums: als Pseudoreligion – und das Kunstwerk als religiöer Ritus verstanden werde, sondern daß Religion – oder deren Wahrheit – aus der Form des Mythos in die der Kunst übergegangen sei. Und der Inbegriff der Kunst, deren geschichtsphilosophische Stunde geschlagen hat, war für Wagner das Drama.« (Dahlhaus1996, S. 206) Ein halbes Jahrhundert später war für Proust der Roman der Inbegriff der Kunst.

nächtliche Pollution des halbwüchsigen Marcel und die dabei fantasierte Frau mit Eva verglichen wird, die »aus der Rippe Adams […] entstand«, eignet sich gut, um dieses Verfahren zu demonstrieren: das extrem banale Ereignis des unwillkürlichen Samenergusses bei einem Pubertierenden wird metaphorisch verknüpft mit einer der heiligsten Geschichten der frommen Christen und Juden, dem Schöpfungsbericht. Die Banalität des Ereignisses wird – auch dies eine Ridikülisierung der heiligen Legende – durch Vergessen bestätigt: »Allmählich verblaßte die Erinnerung an sie, ich hatte das Geschöpf meines Traums vergessen.« (Ebd.) Ein anderer, weitaus drastischerer Fall, der auch Parsifals Christusähnlichkeit nicht verschont, betrifft den Baron de Charlus, als er sich am Ende von *Sodom und Gomorrha*, angeblich um sein sexuelles Interesse an den jungen Juden Bloch zu kaschieren, in eine schier endlose Hasstirade gegen die Juden hineinsteigert: Er redet von einer »seltsamen Neigung zum Sakrileg, die dieser Rasse innewohnt«, und illustriert dies mit zahlreichen Beobachtungen, unter anderm weiß er, dass musikbeflissene Juden religiöse Musik lieben, in der es um die Kreuzigung Jesu geht; Musik, wie Berlioz' Oratorium *Jesus Kindheit* mögen sie dagegen nicht:

»In den Concerts Lamoureux saß einmal ein reicher jüdischer Bankier neben mir. Man führte die *Enfance du Christ* von Berlioz auf, er war unangenehm berührt. Aber er fand bald den beglückten Ausdruck wieder, den er gewöhnlich an sich hat, als er den *Karfreitagszauber* hörte.« (Proust 1999, S. 743)

Als Karfreitagszauber bezeichnet Wagner bekanntlich den Anfang des letzten Aktes von *Parsifal*, wo an einem warmen sonnigen Karfreitag vor »sanftansteigender Blumenaue« Parsifal nach langen Irrfahrten zu den Gralsrittern zurückkehrt, um ihnen die vom bösen Klingsor geraubte heilige Lanze zurückzubringen, mit der Christus am Kreuz hängend die linke Seite aufgeschlitzt worden war. Da Parsifal sich über das schöne Wetter und die nie gesehenen »Blüthen und Blumen« wundert, weil das gar nicht zum »höchsten Schmerzenstag« passt, wird er von Ritter Gurnemanz belehrt: »Das ist Char-Freitags-Zauber, Herr! […] Nun freu't sich alle Kreatur auf des Erlösers holder Spur« (Wagner 1883, S. 485)

Wenn der Baron de Charlus seinen eigenen höchsten Schmerzenstag erlebt, indem er »Schmerzensschreie« ausstoßend und »Schläge einer tatsächlich mit spitzen Nägeln versehenen Klopfpeitsche« empfängt und dabei vom Ich-Erzähler beobachtet wird (Proust 2002, S. 182), dann stellt Marcel zwar keinen Bezug zwischen den sexuellen Vorlieben des Barons[1] und seiner christlichen Frömmigkeit her. Die Vorstellung drängt sich aber auf, dass der fromme Baron beim Sex in ganz mittelalterlicher Weise »in seinem Blut schwimmend und mit Striemen bedeckt« (ebd.) die Passion Christi und die Leiden der Märtyrer nacherlebt, wenn nicht gar die Schmerzen, die Amfortas an seiner Wunde erduldet, die sich erst dann schließt, wenn sie der mitleidsvolle Parsifal mit dem heiligen und heilenden Speer berührt. Der gefesselte Charlus betet quasi: »Ich flehe Sie an, Gnade, Gnade, Mitleid, machen Sie mich los, schlagen Sie nicht so stark auf mich ein! […] Haben Sie Mitleid mit mir!« (Proust 2002, S. 181)

Der reiche jüdische Bankier, den Charlus zuvor getadelt hatte, weil er sich an Wagners Karfreitagszauber erfreute, tut im Grunde das gleiche wie Charlus selbst, nur genießt letzterer die Wonnen des Martyriums nicht in Opernmusik sublimiert, sonder »in ganz mittelalterlicher Weise« mit echtem Blut, mit Striemen und Schmerzensschreien. Die Verbindung von schwulem Masosex und antisemitischem Katholizismus ist schon ein ziemlich starkes Stück Christentumsverhöhnung!

Dem reinen Tor Marcel, der den lustvoll blutenden Charlus heimlich beobachtet und beschreibt, fällt jedoch kein Karfreitagszauber ein, sondern das gänzlich areligiöse Aischylos-Drama *Der gefesselte Prometheus*. Man könnte das als Hinweis darauf deuten, dass an dieser Stelle des Romans Marcels kunst-

[1] »Nun war aber der Baron […] nicht nur Christ, sondern auch in ganz mittelalterlicher Weise gläubig.« (Proust 1999, S. 649)

religiöses Erweckungserlebnis, das ihm die messianische Kraft zum Gesamtkunstwerk geben wird, unmittelbar bevorsteht. Und von dieser Kraft wird erwartet, dass sie die konkurrierenden Heilsversprechungen aller überkommenen Religionen jedenfalls übertreffen werde.

Ähnlich wie Neumann bei Proust will auch Bauer bei Hirschfeld Transformationsarbeit in religiösen Angelegenheiten entdeckt haben. Während Proust Biblisches einfach in Ästhetisches transformiert haben soll, liegt nach Bauer bei Hirschfeld eine ausschließliche Bezugnahme auf jüdische Tradition vor; Hirschfelds Wissenschaftsethos »mahnt« an die »Prophetie Alt-Israels«, die jenseits von Zionismus oder Marxismus ins 20. Jahrhundert transformiert wird: »Hirschfelds Wissenschaftethos führt zu einer Konzeption der sexuellen Emanzipationsgeschichte als realpolitischen Befreiungsgeschehnisses, dessen nicht-eschatologische, offene und zukunftsorientierte Sinnstruktur an die Prophetie Alt-Israels mahnt und sich darum als eine säkularisierte Folge der Wirkungsmächtigkeit des messianischen Gedankens auffassen lässt, der auch Marxismus und Zionismus prägt. Hirschfelds eigentümliche Aufnahme des messianischen Erbes bringt aber mit sich, dass sowohl die theologischen als auch die anthropologischen Grundvoraussetzungen des herkömmlichen Messianismus transformiert werden mussten. Zum einen tritt anstelle Gottes die Konzeption einer überreichen Natur, deren Grundzüge auf eine *natura naturans* spinozistischer Herkunft verweisen. Zum anderen wird der biblische Sexualdimorphismus durch eine Auffassung der Geschlechter aufgelöst, deren Vielfalt letztlich durch kein kategoriales System erfasst werden kann.« (Bauer 2004, S. 282 f.)

Bauers von keinem Beleg gestützte Spekulation, Hirschfeld sei zu seinem Ethos (ich würde von Wissenschaftsreligion sprechen) mittels Transformation alttestamentlicher Prophetien gekommen, könnte insofern eine Teilwahrheit enthalten, als die religiöse Erziehung im Elternhaus (über die wir im Fall Hirschfeld noch weniger Wissen als im Fall Proust) bei der Suche des Erwachsenen nach einem eigenen Weltbild im Hintergrund nachwirken kann. Solche Überlegungen müssten aber die belegbare Tatsache berücksichtigen, dass der junge Hirschfeld, als er am Ende des 19. Jahrhunderts seine Lehre von den sexuellen Zwischenstufen konzipierte, von der Religion seiner Eltern vollkommen entfremdet war. In seiner ersten einschlägigen Publikation *Sappho und Sokrates* von 1896 lässt Hirschfeld ironischerweise den katholischen Dichter Oscar Wilde auf »Alt-Israel« Bezug nehmen, indem er aus Wildes Verteidigungsrede vor Gericht zitiert, wo Wilde die Männerliebe unter anderm so beschreibt: »›Die Liebe, welche in diesem Jahrhundert nicht ihren Namen nennen darf, die große Zuneigung eines älteren Mannes zu einem jüngeren, wie sie zwischen David und Jonathan bestand.‹« (Hirschfeld 1896, S. 26)

Hirschfelds Wissenschaftsreligion war im Gegensatz zu Prousts Kunstreligion weitgehend frei von allen Verächtlichmachungen der Staats- oder sonstiger Religionen. Dies nicht nur weil im deutschen Kaiserreich anders als in Frankreich derartige Äußerungen mit dem Gotteslästerungsparagrafen des Reichsstrafgesetzbuchs geahndet wurden. Aber anders als Prousts Werk[1] galt schon die bloße Existenz des Hirschfeldschen Emanzipationsprojekts als Angriff auf die Grundlagen von Staat und Religion. Als einer von zahllosen anderen sei hier nach einem Pressebericht von 1904 die Äußerung des Berliner Predigers Dr. Runtze auf einer Kreissynode der Evangelischen Kirche anlässlich einer Umfrage Hirschfelds über die Verbreitung der Homosexualität unter Studenten zitiert:

»Syn. Prediger Dr. Runtze betonte, daß gegen die Agitation der Homosexuellen und ge-

[1] Tadié berichtet jedoch, dass der junge und fromme François Mauriac die Lektüre von *Sodom und Gomorrha* als sittliche Gefahr für die Jugend sah: »Bewunderung, Abscheu, Schrecken und Ekel angesichts dieser schrecklichen Frucht, deren skandalisierende Wirkung auf die vielen jungen Menschen« er fürchtet, »die an der verfluchten Grenze zögern und die Ihre gnadenlose Diagnose auf Sodom zurückwerfen wird. Vielen ist es »eine schreckliche Wahl, eine Verurteilung zur Reinheit«, fügt der Autor von *Souffrances et bonheur du chrétien* in einem halben Selbstbekenntnis hinzu.« (Tadié, S. 870)

gen solche Umfragen, wie sie Dr. Hirschfeld an die Studenten der Technischen Hochschule gerichtet, nicht laut genug Protest erhoben werden könne. Der Ausdruck ›dreist und frech‹ sei in diesem Falle viel zu milde, er nenne es eine ruchlose Schamlosigkeit, die gegen alles verstoße, was Sitte und Religion fordere. (Beifall.)« (Hirschfeld 1904, S. 719)

Hirschfeld antwortete dem Pastor mit einem Brief, in dem er unter anderm mitteilt, er werde ihn nicht wegen Beleidigung anzeigen, weil er »des Bibelwortes gedenke: ›Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.‹« (Ebd., S. 720) Wenn der fromme Prediger ausgerechnet von einem Religionsverächter auf das Wort des Erlösers am Kreuz (Lukas 23,34) hingewiesen wird, dann ist das natürlich nicht völlig frei von Spott und Ironie. Hirschfelds Generallinie gegenüber den mächtigen Großkirchen war jedoch stets defensiv und auf Vermittlung und Mäßigung bedacht.

Soweit man das den Proust-Biografien entnehmen kann, blieben dem Dichter zeitlebens Angriffe wegen seiner jüdischen Herkunft erspart, während Hirschfeld von deutschen Christen und Faschisten stets auch wegen seiner jüdischen Herkunft attackiert wurde. Beide, der katholisch getaufte Proust und der konfessionslose Hirschfeld hatten sich zu keiner Zeit ihres Erwachsenenlebens mit ihrer jüdischen Herkunft identifiziert, ihre jüdischen Mütter hatten sie nichtsdestoweniger so heiß geliebt, wie gewöhnliche Schwule ihre Mütter nun einmal lieben.

4. Abschließende Abschweifung zu Sedgwick (Outing)

Die folgenden Bemerkungen zur Proust-Deutung in Eve Kosofsky Sedgwicks *Epistemology of the Closet*[1] gehören zwar nicht direkt zum bisher verhandelten Gegenstand ›Sex & Religion bei Proust & Hirschfeld‹, mittelbar aber doch, da einige meiner Behauptungen durch die Kritik an Sedgwicks konträren Ansichten präzisiert werden können.

Im Vorwort zur Neuausgabe von 2008 nennt Sedgwick ihr Buch nicht ganz zu Unrecht »a founding text in queer theory« (S. xvi). Sie will von einem distinkt feministischen und distinkt anti-homophoben Standpunkt aus die Hypothese prüfen, dass sich in der Zeit zwischen 1880 und 1980 in Europa und Nordamerika die Definition der männlichen Homo- und Heterosexualität in einer Art Dauerkrise befunden habe, die sich im versteckten, ihr Sosein verheimlichenden und verleugnenden Leben der schwulen Männer (in the closet) dieser Epoche zeigt (S. 11 ff.) Prousts Roman wird interpretiert als exemplarische Schilderung der Innenansicht dieser heimlichen schwulen Welt am Beispiel von Leben und Meinungen des Baron de Charlus als Illustration der Folgen einer grundsätzlichen Unmöglichkeit, Homosexualität/Heterosexualität zu definieren (»the foundational impossibilities of modern homo/heterosexual definition [&] what it makes happen, and how«, S. 213). Bei Proust gerät die Darstellung dieser Innenansicht zum »Spectacle of the Closet« (ebd.), zu der ihr Bilder des Musiktheaters einfallen, wie »operatic« und »outpouring of this aria« (S. 230); vervollständigt wird dieses Sittenbild aus Charlus' geheimem Leben durch die Außenansicht von Marcels, des Erzählers, schwulem Leben, das Sedgwick mit einer abenteuerlichen Argumentation, die sie anscheinend für epistemologisch hält, enthüllt: die leidensreiche Liebe zwischen Marcel und Albertine ist für Sedgwick als Heterosexualität getarnte Männerliebe, bei der es vor allem um Arschficken (S. 238) und Schwanzlutschen (S. 236) geht. Sedgwick sieht »two closets: in the first place the closet viewed, the spectacle of the closet; and in the second its hidden framer and consumer, the closet inhabited, the viewpoint of the closet« (S. 222 f.) Der Standpunkt des Erzählers Marcel ist für sie »the viewpoint of the closet«, also die Außenansicht der schwulen Welt, wie ein sich selbst verleugnender schwuler Mann sie sieht. Daran ist nur so viel wahr, dass Proust, der Autor, tatsächlich ein schwuler Mann war. Proust hat sich aber nicht selbst verleugnet, so dass Sedgwicks Deutung als Wille zur Simplifizierung des

[1] Im Folgenden beziehen sich die eingeklammerten Seitenzahlen auf dieses Buch.

Verhältnisses zwischen Autor, Ich-Erzähler und beider Sexualitäten erscheint.

Nun kann man *À la recherche du temps perdu* auf vielfältigste Weise lesen und interpretieren.[1] Warum nicht auch à la Sedgwick! Mit ihrer Deutung verbindet sie aber eine gewissermaßen sozialtherapeutische Absicht, den Roman als eine Art Befreiungsmedium zu nutzen, indem sie darin »thrilling poetics of exemption« (S. 247) entdeckt bzw. »a dangerously enabeling poetics and politics of exemption« (S. 223). Darüber hinaus eröffnet für Sedgwick die Enttarnung Albertines als schwuler Mann mit »modern, less mutilating and hierarchical sexuality« eine utopische Perspektive auf eine visionäre Politik (»this utopian readig of Albertine [...] seems to offer a certain relatively consistent footing for a visionary politics«, S. 237). Sedgwick vermeidet es, ihre visionären Utopien von Befreiung durch Poesie und Politik in Prousts Roman zu präzisieren, erwähnt nur, dass die Proust-Lektüre auf sie selbst wie vermutlich auch auf andere Leser eine stark aufmunternden irgendwie heilsamen Effekt hatte (»an almost coarsely energizing effect«, S. 242), der sie an die oben erwähnte »exemption« denken lässt, den sie andrerseits in moralischer Hinsicht für fragwürdig hält. Denn seit jeher gehört zum »modern regime of the closet« etwas, das hierzulande nach amerikanischem Vorbild Outing hieß und das Sedgwick »revelation« (S. 244 u.ö.) nennt und für eine »homophobic impulsion« hält, die die Schwulenbewegung von Anfang an fasziniert habe.[2] Sie sieht sich selbst als Mitschuldige, da sie doch soeben das unglückliche Heteropaar Albertine und Marcel als zwei sexbesessene Tunten entlarvt hatte. Dieses Posieren als gestrenge Moralistin erscheint spätestens dann fragwürdig, wenn Sedgwick Beispiele aus ihrer Gegenwart heranzieht, wie einen *New-York-Times*-Nachruf auf den 1986 an AIDS gestorbenen schwulen und rechtsradikalen Politiker Roy Cohn. Sie hält den Nachruf für »homophobic«, weil er den Widerspruch zwischen Cohns zur Schau gestellter moralischen Sauberkeit und dem nach eigenem Maßstab unmoralischen Lebenswandel thematisiert (S. 243). Die Argumentation läuft darauf hinaus, in Prousts Roman und in der Person Prousts einen moralischen Defekt bloß zu legen, der für die selbstverleugnerischen Schwulen typisch sein und in der Lust am Enttarnen anderer gleichfalls selbstverleugnerischer Zeitgenossen bestehen soll.

Man kann aber weder Proust selbst noch seine Romanfigur Charlus als versteckt lebende Schwule klassifizieren, denn beider Haltung zur Veröffentlichung der eigenen Sexualität war allenfalls ambivalent (vgl. Tadié 2008, S. 117, S. 1088 u.ö.; zu Charlus vgl. Proust 2000, S. 424 ff., wo er auf einer Soirée bei den Verdurins einen langen Vortrag zur Apologie der Männerliebe hält). Zudem kann Sedgwick nicht überzeugend darlegen, worin bei Proust, bei Hirschfeld und während der AIDS-Krise das moralische Problem von Zwangsouting bestehen soll; statt zu argumentieren, verkündet sie autoritativ: Zwangsouting ist stets unmoralisch.

[1] Sie selbst warnt allerdings (mit einem Satz von wahrhaft proustianischer Komplexität) vor einer quasi religiösen Betonung der unendlichen Pluralität der Differenz und den damit verbundenen homophobischen Gefahren: »I know from some experience of interacting with people about this and related material how well lubricated, in contemporary critical practice and especially that of heterosexual readers, is the one-way chute from a certain specificity of discourse around gay issues and homophobia, by way of momentarily specific pluralizing of those issues, to – with a whoosh of relief – the terminus of a magnetic, almost religiously numinous insistence on a notional ›undecidability‹ or ›infinite plurality‹ of ›difference‹ into whose vast and shadowy spaces the machinery of heterosexist presumption and homophobic projection will already, undetected, have had ample time to creep.« (S. 247)

[2] Hirschfeld erscheint gleich zweimal in Sedgwicks Liste der homophobischen Schwulendenunzianten, wobei ihre Berufung auf James Steakley und Richard Plant abwegig ist und schludrige Lektüre vermuten lässt. Hirschfeld soll zweimal versteckt lebende Schwule denunziert haben, »1907-9« hat er in der Eulenburg-Affäre »a prince« geoutet und »1924« den »police informer and mass murderer Fritz Haarmann« (S. 244). Im Prozess Graf Moltke gegen Harden von 1907 hat Hirschfeld tatsächlich als Sachverständiger dem Grafen, der kein »prince«, also kein Fürst war, als nicht praktizierenden Homosexuellen bezeichnet und sich dabei auf die Aussagen von Moltkes Gattin gestützt; als die Glaubwürdigkeit der Zeugin erschüttert war, widerrief Hirschfeld sein gutachterliches Endurteil. Vollends rätselhaft ist Sedgwicks Behauptung zum Haarmann-Prozeß, denn in Hirschfelds Gutachten ging es um die Zurechnungsfähigkeit des Mörders und nicht um die Frage, wie schwul er ist.

Sedgwick verkennt völlig, dass es sich bei *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* um ein Sprachkunstwerk handelt und nicht um das von Proust vielleicht anfangs, um 1909, geplante schwule Emanzipationspamphlet – so etwa lautet mein Haupteinwand gegen Sedgwicks Proust-Interpretation. Wegen diesem Missverständnis läuft ihre Analyse und Kritik ins Leere. Immerhin ist nachvollziehbar, wenn sie alle Mängel und Missstände in der Welt der versteckt lebenden Schwulen mit deren inkohärenten, zwischen minderheitenmäßiger (Wir sind anders als die andern) und universalistischer (Alle Männer sind bisexuell) Definition changierender Identität auf eben diese, vom Ghetto oder »closet« erzwungenen Lebensweisen zurückführt.[1] Dabei ist besonders das, was wir früher »schwuler Selbsthass« nannten und was Sedgwick »homophobic impulsions« nennt, grundsätzlich zutreffend als notwendig zur Innenausstattung des »closet« benannt. Wenn Sedgwick jedoch Marcels und Charlus' ideologische Erörterungen zu den Ursachen und zur moralischen Beurteilung der Homosexualität als analytische und ethische Kategorien einstuft, verkennt sie wiederum den Status des Textes. Denn die Weisheiten und Metaphern, die dem Erzähler Marcel zum heimlich beobachteten Sex zwischen dem gerontophilen Schneider Jupien und dem über 60-jährigen Charlus einfallen, haben in ihrem wild assoziativen Mitteilungsdrang kaum etwas mit Theorie und Analytik zu tun, alles aber mit Prousts Anspruch, eine bei Balzac und Flaubert erreichte Stufe des realistischen Romans zu überbieten, indem die Ansichten und Empfindungen der Protagonisten mit nicht dagewesener Genauigkeit und Poesie abgebildet werden. Seine Methode ist dabei nicht Analyse, sondern Abbildung, oder mit Walter Benjamin: »Nicht Reflexion – Vergegenwärtigung ist Prousts Verfahren.« (Benjamin 1977, S. 320)

Immerhin ist auch Sedgwick die verwirrende Widersprüchlichkeit der »analytic categories« im Roman aufgefallen: »In fact, every analytic or ethical category applied throughout *A la recherche* to the homosexuality of M. de Charlus can easily be shown to be subverted or directly contradicted elsewhere.« (S. 230) Der simplen Einsicht, dass Prousts Roman ein Roman ist und keine Abhandlung über psychische und soziale Probleme und Widersprüche im Leben der Pariser Schwulen um 1900, verschließt sie sich aber hartnäckig. So bleibt ihr auch die von Proust im letzten Band: *Die wiedergefundene Zeit* in der Nachfolge der Kunstreligion Richard Wagners entwickelt Idee von der Erlösung der Menschheit durch das Kunstwerk unzugänglich. Stattdessen sieht sie einen von Prousts Werk ausgehenden Befreiungseffekt und hofft, dass auch andere LeserInnen davon ergriffen würden.

Einmal am Ende des letzten Bandes lässt Proust seinen Ich-Erzähler den Roman mit einer »Kirche« vergleichen, »in der die Gläubigen nach und nach Wahrheiten entdecken und Harmonien, den großen Plan, der dem Ganzen zugrunde lag, erkennen würden« (Proust 2002, S. 516 f.) Zu vermuten bleibt, dass es mit der Religiosität bei Proust und bei Hirschfeld vielleicht doch nicht allzu weit her war, dass ein hinreichendes Maß an Skepsis und Ironie ihren religiösen Schwung gedämpft haben dürfte.

[1] Hier ist anzumerken, dass Sedgwick bei der Definition des für ihre closet epistemology grundlegenden Begriffspaares »minoritizing/universalizing« eine abwegige Karikatur von Hirschfelds Zwischenstufenlehre zeichnet. Sie hält Hirschfeld für einen »believer in the »third sex« who posited an exact equation between cross-gender behaviors and homosexual desire« (S. 88) Sie beruft sich auf einen Autor Don Mager, der sich wiederum auf Lauritsen/Thorstad und Steakley beruft. Hirschfeld hat sie nicht gelesen, kennt ihn nur aus dritter Hand.

Literatur

Bauer, J. Edgar (1998): Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfeld, in: 100 Jahre Schwulenbewegung. Ausgewählt und hrsg. von Manfred Herzer. Berlin, S. 15 ff.

Bauer, J. Edgar (2004): »Ahasverische Unruhe« und »Menschheitsassimilation«: Zu Magnus Hirschfelds Auffassung vom Judentum, in: Magnus Hirschfeld. Ein Leben im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, S. 271 ff.

Bauer, J. Edgar (2007): Magnus Hirschfeld: Sexualidentität und Geschichtsbewusstsein. Eine dritte Klarstellung, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 37/38, S. 109 ff.

Benjamin, Walter (1977): Zum Bilde Prousts, in: Gesammelte Schriften II,1. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M., S. 310 ff.

Campbell, Tim (1993): The Gay Bashing Scene chez Proust, in: Journal of Homosexuality, Vol. 26, S. 175 ff.

Carter, William C. (2006): Proust in Love. New Haven & London.
Dahlhaus, Carl (1996): Richard Wagners Musikdramen. Stuttgart.
Gide, André (1964): Corydon. Deutsch von Joachim Moras. Frankfurt/M..
Gide, André (1990): Tagebuch 1903-1922. Stuttgart.
Haeckel, Ernst (1908): Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Leipzig.
Hartwig, Ina (1994): Weibliche Homosexualität bei Marcel Proust, in: Proustiana XIV/XV, 1994, S. 3 ff.
Hartwig, Ina (1998): Ist Albertine wirklich ein rasierter Mann? Prousts Poetik der Homosexualität, in: 100 Jahre Schwulenbewegung. Ausgewählt und hrsg. von Manfred Herzer. Berlin, S. 65 ff.
Hayman, Ronald (2002): Marcel Proust. Die Geschichte seine Lebens. Aus dem Englischen von Max Looser. Frankfurt/M.
Herzer, Manfred (2001): Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen. 2. Aufl. Hamburg.
Herzer, Manfred (2008): Gerettet! Gerichtet! Gelingt das George-Revival? in: Capri Nr. 40, S. 26 ff.
Hirschfeld, Magnus (1896): Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts? Von Dr. med. Th. Ramien. Leipzig.
Hirschfeld, Magnus (1904): Jahresbericht 1903-1904, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, S. 647 ff.
Jäger, Erwin (1988): Vautrins Söhne und Leser, in: Capri Nr. 2 (1/88), S. 26 ff.
Luckow, Marion (1962): Die Homosexualität in der literarischen Tradition. Studien zu den Romanen von Jean Genet. Stuttgart.
Mann, Thomas (1960; zuerst 1933): Leiden und Größe Richard Wagners, in: Mann, Gesammelte Werke. Band 9, S. 363 ff.
Mauriac-Dyer, Nathalie (2001): À propos du «gigantesque entonnoir»: Le discours médico-légal dans *À la recherche du temps perdu*, in: Cahiers Textuel, N° 23, S. 93 ff.
Méténier, Oscar (1904): Vertus et vices allemands. Les Berlinois chez eux. Paris.
Morand, Paul (2001): Journal inutile, 1973-1976. Texte établi et annoté par Laurent et Véronique Boyer. Paris.
Neumann, Gerhard (2006): Liebes- und Gedächtnismahl. Zum Zusammenhang von Ursprung und Eucharistie in Prousts »Recherche«, in: Proustiana XXIV. Sonderband. Hrsg. von Kirsten von Hagen u.a., S. 176 ff.
Proust, Marcel (1993): Le Temps retrouvé. Texte établi, présenté et annoté par Eugène Nicole. Paris.
Proust, Marcel (1994): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 1. Unterwegs zu Swann. Aus dem Französ. Übers. von Eva Rechel-Mertens, rev. von Luzius Keller. Frankfurt/M..
Proust, Marcel (1995): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 2. Im Schatten junger Mädchenblüte. Aus dem Französ. Übers. von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt/M..
Proust, Marcel (1996): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 3. Guermantes. Aus dem Französ. übers. von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt/M..
Proust, Marcel (1997): Gegen Sainte-Beuve. Aus dem Französ. übers. von Helmut Scheffel. Hrsg. von Mariolina Bongiovanni Bertini in Zusammenarbeit mit Luzius Keller. Frankfurt/M.
Proust, Marcel (1999): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 4. Sodom und Gomorrha. Aus dem Französ. übers. von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt/M..
Proust, Marcel (2000): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 5. Die Gefangene. Aus dem Französ. übers. von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt/M..
Proust, Marcel (2001): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 6. Die Flüchtige. Aus dem Französ. übers. von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt/M..
Proust, Marcel (2002): Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 7. Die wiedergefundene Zeit. Aus dem Französ. übers. von Eva Rechel-Mertens, rev. von Luzius Keller. Frankfurt/M..
Proust, Marcel (2007): Nachgelassenes und Wiedergefundenes. Aus dem Französ. Übers. von Melanie Walz. Frankfurt/M.
Sedgwick, Eve Kosofsky (2008, zuerst 1990): Epistemology of the Closet. Updated with a New Preface. Berkeley u.a.
Tadié, Jean-Yves (2008): Marcel Proust. Biographie. Aus dem Französischen von Max Looser. Frankfurt/M..
Tardieu, Ambroise (1860): Die Vergehen gegen die Sittlichkeit in staatsärztlicher Beziehung betrachtet. Nach der 3. französ. Aufl. ins Deutsche übertr. von Fr. Wilh. Theile. Weimar.
Wagner, Richard (1883): Gesammelte Schriften und Dichtungen. 10. Band. Leipzig.
Wagner, Richard (1936): König Ludwig II. und Richard Wagner. Briefwechsel. Benrb. von Otto Strobel. Band 1. Karlsruhe.



Beat Frischknecht

»Dass die Verwirklichung dieses Gedankens auch im heutigen Deutschland durchaus möglich wäre…«

Ein Buchprojekt Adolf Brands zur Zeit des Zweiten Weltkriegs

Man schrieb Frühjahr 1943. Der Weltbrand tobte an allen Fronten. Doch das Blatt begann sich langsam zu wenden. Nach und nach ging das Gesetz des Handelns an sämtlichen Kriegsschauplätzen an die Alliierten über. Begonnen hatte alles Ende Januar mit der deutschen Kapitulation von Stalingrad. Mitte Februar hatte Propagandaminister Goebbels anlässlich einer Großkundgebung im Berliner Sportpalast als Antwort auf seine rhetorische Frage nach dem totalen Krieg ein frenetisch zustimmendes Geschrei jubelnder Massen erhalten. Allerdings konnte auch die Mobilisierung aller Kräfte in der Heimat und an der Front die zunehmend größer werdenden Risse im Machtbereich des nationalsozialistischen Deutschland nicht überdecken.

In Wilhelmshagen, am südöstlichen Rande Berlins, lebte zu dieser Zeit der Verleger Adolf Brand in äusserst prekären Verhältnissen. Dessen Bekannter Richard Schultz erinnerte sich Jahre später: »Es ging Adolf Brand zuletzt sehr schlecht, sowohl gesundheitlich als auch wirtschaftlich. Er konnte nur noch mit Hilfe zweier Krücken gehen und lebte von der Unterstützung der Armenfürsorge […] – sein Haus und seine gesamte Habe hatte er schon vor längerer Zeit seinem Freunde Max Miede übereignet, aber der war vor dem Zugriff der Gestapo nach Spanien geflüchtet und konnte wohl nicht helfen. Adolf Brand, der sonst immer das Haus voller Gäste oder Hilfesuchender hatte, war ganz einsam geworden. […] Er bewohnte nur noch ein Zimmer, das Balkonzimmer im 1. Stock, in dem er auch schlief. Seine Frau schlief in der kleinen Kabuse neben der Küche. Alle Zimmer waren mit Fremden, meist Ostflüchtlingen belegt, z.T. eine unangenehme Gesellschaft, worunter er sehr litt.«[1] Die Gründe für Brands missliche Lebenssituation lagen hingegen weniger bei den kriegs- und altersbedingten Einschränkungen als vielmehr bei dessen Verfolgung durch die nationalsozialistischen Behörden. Von der wilhelminischen Zeit bis in die Weimarer Republik war Brand den Behörden schon ein ständiger Dorn im Auge gewesen. Als einer der wenigen Männer, die sich bereits zu Beginn des Jahrhunderts zu ihrer gleichgeschlechtlichen Liebe bekannt hatten, als Herausgeber der weltweit ersten regelmässig erscheinenden Schwulenzeitschrift mit dem Titel *Der Eigene*, als Verleger homoerotischer Literatur und Kunst, als Begründer der Gemeinschaft der Eigenen. So war der kämpferische Verfechter »männlicher Kultur« oft in den Gerichtssälen anzutreffen und hatte im Laufe der Jahrzehnte eine beachtliche Anzahl Vorstrafen gesammelt, bis kurz nach der Machtübergabe an Hitler die jetzt nationalsozialistische Justiz die Schlinge immer enger zuzog. Zwar geriet nur sein Verlagsunternehmen ins Visier und nicht Brand als Person, doch sollte mit dem geschäftlichen auch der persönliche Ruin folgen. Zwischen Mai und November 1933 wurde sein Haus nicht weniger als fünf Mal von der Polizei durchsucht. »Ich wurde durch diese 5 Konfiskationen vollständig ausgeplündert, habe nichts mehr zu verkaufen und bin nun geschäftlich ruiniert. Ich weiss auch nicht mehr, wovon ich mit meinen Angehörigen zusammen noch weiter leben soll. Denn meine ganze Lebensarbeit ist jetzt zugrunde gerichtet.«[2] Doch damit nicht genug: drei Jahre später kam es zu neuerlichen Ermittlungen, Haussuchungen und Beschlagnahmungen, als deren Folge Brand zu 200 Reichsmark Geldstrafe verurteilt wurde. Diese scheinbar geringe Summe bedeutete für ihn das finanzielle Ende.[3] All diese Umstände liessen bislang vermuten, dass der letzte Strafprozess von 1937 seinen verlegerischen Plänen ein endgültiges Ende gesetzt hatte, gab Brand doch damals selber zu Protokoll: »Ich habe eingesehen, dass eine Fortsetzung im heutigen Deutschland nicht mehr möglich ist, selbst wenn sie nur auf rein künstlerischer Grundlage geschehen würde.« Auch habe er sich »entschlossen, jede

[1] Zitiert nach: Karl-Heinz Steinle: *Der literarische Salon bei Richard Schultz*. Berlin 2002, S. 79.

[2] Brief Adolf Brands an die British Sexological Society vom 29. November 1933. Zitiert nach: *Eldorado. Homosexuelle Frauen und Männer in Berlin 1850 – 1950. Geschichte, Alltag, Kultur*. Berlin 1984, S. 43.

[3] Mehr dazu siehe: Andreas Pretzel: »Ich habe eingesehen, dass eine Fortsetzung meiner Arbeit im heutigen Deutschland nicht mehr möglich ist…« Aus der letzten Strafakte gegen den Verleger Adolf Brand (1874 – 1945), in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft*. Nr. 29/30, 1999, S. 25 ff.

literarische Tätigkeit zu unterlassen«.[1] Der einst so stolze und streitlustige Schwulenaktivist war Ende der dreissiger Jahre ein alter und gebrochener Mann. Hätte man annehmen können. Doch kürzlich aufgefundene Briefe belegen jetzt, dass er noch mitten im Weltkrieg Zukunftspläne geschmiedet und sogar ein Buchprojekt ins Auge gefasst hatte.[2]

Im März 1943 entsann sich Brand nämlich des Herausgebers seiner spektakulärsten Veröffentlichung – der im Jahr 1900 erschienen *Lieblingminne und Freundesliebe in der Weltliteratur* des Deutschbalten Elisàr von Kupffer. Das Buch gilt heute als die erste schwule Anthologie der Welt. Sie war für diese Zeit eine einmalige, beeindruckende Leistung, hatte Kupffer doch praktisch auf keinerlei Vorarbeiten zurückgreifen können. Mehr noch: Vieles hatte er selbst erst ins Deutsche übertragen müssen, Verse von Vergil oder Pindar ebenso wie Michelangelo, Friedrich dem Grossen und Paul Verlaine.[3] Der von ihm zusammengestellte klassische Kanon wurde später für ähnlich geartete Sammlungen immer wieder übernommen. Die Texte waren von Kupffer ab dem Herbst 1898 zusammengetragen worden. Zu dieser Zeit lebte er bereits mit dem ebenfalls deutschstämmigen und aus dem Baltikum stammenden Eduard von Mayer in Berlin-Charlottenburg zusammen. Die beiden hatten sich in St. Petersburg kennen gelernt und Mayer sollte Kupffer bis an dessen Lebensende zum treuen Begleiter werden. Eigene Gedichte Kupffers fehlen im Buch ebenso wenig wie jene seines Lebensgefährten. Gemeinsam mit ihm fand der eher rastlose Kupffer während des ersten Weltkrieges in der Schweiz eine Heimat, wo die beiden 1922 auch eingebürgert wurden. Doch ihr Wirkungsfeld hatte sich nicht nur geografisch verlagert. Von Kupffer hatte sich inzwischen der Planung und malerischen Ausgestaltung eines Weihetempels als Zentrum seiner eigenen »Religion« – des Klarismus – gewidmet. In Minusio bei Locarno bot sich dem Besucher seit 1927 die Möglichkeit, die kultische Begehungsstruktur des Sanctuarium Artis Elisarion zu durchlaufen und zugleich in eine »übergeschlechtlich«-religiöse Vorstellung der Androgynie auf der Basis platonischer Erkenntnis-Theorie eingeweiht zu werden.

Kupffers Anthologie hatte vor allem belegen sollen, dass die »Freundesliebe« weltumspannend sei, in allen Epochen und Kontinenten zu Hause und dazu befähigt, grosse Kunst zu schaffen. Doch seine *Lieblingminne und Freundesliebe* besaß darüber hinaus einen deutlich emanzipatorischen Impetus. Im viel beachteten Vorwort wandte er sich vehement gegen die Medizinalisierung der Homosexualität (»Krankheitsgedusel«[4]) und indirekt auch gegen Hirschfelds Theorie der sexuellen Zwischenstufen. »Unmännlicher« Krankhaftigkeit und Femininität stellte er die »männliche Kultur« entgegen, was Adolf Brand in den kommenden Jahren zur ideologischen Richtschnur werden sollte. Auch die Begrifflichkeit für die gleichgeschlechtliche Liebe behagte Kupffer nicht, weder das damals gängige Wort Urning noch der Begriff des »dritten Geschlechts« und auch nicht die moderne Wortschöpfung Homosexualität. So schuf Kupffer den Terminus »Lieblingminne«, während »Freundesliebe« bereits eingeführt war.[5] Wie Kupffer in seiner Autobiografie erläutert, habe er mit dem Doppeltitel andeuten wollen, »dass es sich einerseits um zärtlichere, erotische betonte Liebesempfindung zu anmutiger Jugend handelt (Lieblingminne), andererseits aber auch um Gefühle, die mehr in das Gebiet der wärmeren Freundschaft gehörten.«[6] Jahrzehnte später durch den schwulen Dichter Albert H. Rausch – wegen der Erwähnung einer weiblichen »Liebsten« in einem Gedicht Elisarions – mit dem Vorwurf konfrontiert, Kupffer wolle seine homosexuelle Veranlagung vertuschen, entgegnete Eduard von Mayer mit ungewohnt deutlichen Worten: »Wer,

[1] Ebenda, S. 33.

[2] Alle drei nachfolgend in voller Länge zitierten Briefe fand der Autor im März 2010 bei einer Durchsicht des schriftlichen Nachlasses Elisàr von Kupffers und Eduard von Mayers im Centro culturale Elisarion in Minusio, wo sich auch noch ein Grossteil von Kupffers künstlerischem Werk befindet. Der Autor ist Mitglied des Vereins ProElisarion, welcher sich die Erhaltung dieser Hinterlassenschaft zum Ziel gesetzt hat (www.elisarion.ch).

[3] Zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Buches siehe Marita Keilson-Lauritz' Vorwort zur Neuauflage von 1995 (*Lieblingminne und Freundesliebe in der Weltliteratur*. Berlin 1995).

[4] *Lieblingminne und Freundesliebe in der Weltliteratur*. Eine Sammlung mit einer ethisch-politischen Einleitung von Elisarion von Kupffer. Berlin-Neurahnsdorf 1900, S. 3.

[5] Kupffer hatte darüber hinaus mehrere Gegenvorschläge – oder vielmehr Abgrenzungsversuche – zu den Begriffen der Homo-, Bi- und Heterosexualität erarbeitet (Ricci, Fabio: *Ritter, Tod & Eros. Die Kunst Elisàr von Kupffers*. Köln 2007, S. 106). Riccis Werk zeigt Kupffers Leben und Wirken erstmals in seiner gesamten Bandbreite, nachdem der Künstler und sein Werk bislang ausschliesslich in den Kontext der Homosexualität eingeordnet worden waren. Dies führte zu jener einseitigen Betrachtung, die Kupffer zeitlebens befürchtet hatte.

[6] Elisarion von Kupffer: *Aus einem wahrhaften Leben*. Minusio-Locarno 1943, S. 234.

wie Elisarion, nach 2000 Jahre Schweigens seinen Namen an die Spitze der Sammlung ›Lieblingminne‹ setzte, braucht sich kein ›Alibi‹ zu erklügeln, denn diese Herausgabe verschütteter Erlebnisse der Weltliteratur geschah ja nicht, um homosexuellen Minderwertigkeiten zu schmeicheln, sondern im stolzen Bewusstsein der eignen reichen und aufrechten Wesensart, die überall das harmonische Wesen, niemals das Geschlecht, sucht und liebt.«[1] Da Kupffer in schwulen Kreisen mit seiner Anthologie nebst Anerkennung vor allem viel Missverständnis geerntet hatte, war man also bestrebt, die Sache auf eine rein geistige Ebene zu verlegen, ins Reich des Eros, der mit »gewöhnlicher« Homosexualität nichts mehr zu tun haben sollte. Ganz im Sinne des Klarismus wurde Kupffer darüber hinaus nie müde, auf seine angebliche Übergeschlechtlichkeit hinzuweisen, stand er doch als selbstinszenierte »bierotische« Verkündergestalt im Mittelpunkt dieser seiner eigenen Religion. Den Begriff der Sexualität wies er immer vehement von sich.

Nachdem *Lieblingminne und Freundesliebe* im Frühjahr 1900 bei Adolf Brand herausgekommen war, ging das Buch bereits Ende Jahr an ein anderes Verlagshaus über und verzeichnete 1903 noch einen zweiten Verlagswechsel. Die Gründe hierfür bleiben bis heute im Dunkeln. In einer Fussnote des *Sonderblatts der Kunstzeitschrift Der Eigene* vom März 1921 wird mit Bezug auf Kupffers Anthologie in einer Fussnote angekündigt: »Die 2. vermehrte Auflage kommt in einigen Monaten heraus.«[2] Diese geplante Neuauflage kam jedoch nicht zustande. Mehr als zwanzig Jahre später, im Kriegsjahr 1943, ging Adolf Brand nun daran, die Bande zu seinem Autor wieder zu knüpfen. Äußerer Anlass dazu bot Elisarions siebzigster Geburtstag. Mit Datum vom 20. Februar (Kupffers tatsächlichem Geburtsdatum) schrieb er:

Mein sehr verehrter lieber Herr von Kupffer! Sie feiern heute Ihren 70. Geburtstag und da möchte ich doch nicht verfehlen, Ihnen meine herzlichsten Glückwünsche zu überbringen. Der ganze Kreis Ihrer Verehrer und Freunde wird sich heute um Sie scharen und Sie mit Beweisen seiner Dankbarkeit überschütten für all die edle und hochherzige Gesinnung, die so viele Jahre hindurch mutig und vorbildlich nicht nur Ihre Arbeit, sondern auch Ihr eigenes Leben überstrahlte. Seien Sie versichert, dass diese Arbeit, die Sie als Schriftsteller und Künstler geleistet haben, weiter ihre schönen Früchte tragen wird und dass man Ihre Bedeutung immer noch zu schätzen wissen weiss. Ich hoffe und wünsche, nach dem Kriege wieder Gelegenheit zu finden, an der Aufzeigung dieser Bedeutung weiter mitwirken zu können, und erwarte von Ihnen noch manche erfreuliche Gabe Ihrer edlen Kunst. Jedenfalls wünsche ich Ihnen vor allen Dingen auch für die kommenden Jahre neue Schaffenslust und Schaffenskraft, dauernde Gesundheit und recht viel Anerkennung, sowie dass das grosse Glück Ihnen weiter erhalten bleibe, das Ihnen ein gütiges Schicksal in der treuen und klugen Mitarbeit Ihres Freundes Dr. Eduard von Mayer schenkte. Recht herzlich Ihr Adolf Brand

Der zwei Jahre jüngere Verleger irrte aber, hatte Kupffer doch bereits im Jahr zuvor seinen runden Geburtstag feiern können. Obschon Brand den Luftpost-Brief ausreichend frankiert hatte, erhielt er ihn nach acht Tagen zurück. Er hatte es – absichtlich oder aus Versehen – unterlassen, auf der Rückseite seinen Absender anzugeben, was laut der »Verordnung über Nachrichtenverkehr vom 2.4.1940« unzulässig war, wie ein amtlicher Stempel belehrte. Brand bedauerte in einer beiliegenden Notiz, dass das Schreiben »nun zu meinem Verdruss bei Ihnen sehr verspätet« ankomme. Sein Gratulationsbrief konnte den vermeintlichen Jubilar aber auch so nicht mehr erreichen. Elisâr von Kupffer war bereits ein halbes Jahr zuvor verstorben. So lag es an dessen Lebensgefährten Eduard von Mayer, das Schreiben des ehemaligen Mitstreiters zu beantworten. Rund sieben Wochen später, am 14. April sandte Brand wiederum Post in die Südschweiz:

Sehr verehrter lieber Herr von Mayer! Ich war tief erschrocken, als ich Ihrem Briefe entnahm, dass Ihr Freund Elisarion von Kupffer bereits am 31. Oktober des vorigen Jahres gestorben ist und dass er seines Herzleidens wegen die letzte Zeit noch von so schlimmen Schmerzen geplagt wurde. Ich hatte immer geglaubt, dass sein Fortgehen von Rom, das seiner rauhen Winde wegen ihm so gefährlich wurde, und die Wahl seiner Dauerniederlassung, die Sie beide im Kanton Tessin seines milden Klimas halber getroffen hatten, seinem Gesundheitszustande recht

[1] Brief von Eduard von Mayer an Albert H. Rausch vom 20. Mai 1934 (Nachlass Kupffer/Mayer im Centro culturale Elisarion, Minusio).

[2] Sonderblatt der Kunstzeitschrift Der Eigene (Herausgeber: Adolf Brand) mit dem Titel »Friedrich der Grosse dem Strafgesetz verfallen?« Der Haupttext des anonymen Autors »Caesareon« (Marita Keilson-Lauritz verdanke ich den Hinweis, dass es sich bei diesem um einen Kaufmann namens Max Wipperling gehandelt habe) ist datiert »Berlin, im März 1921«.

zuträglich geworden sei. Und ich hatte mich wirklich aufrichtig gefreut, dass die schöne Landschaft von Locarno für ein Künstlerheim, das Sie beide suchten, wie geschaffen war und Sie und ihn so viele Jahre hindurch dauernd gefesselt hielt. Auch das seltene und reiche Verständnis, das Sie in Minusio für Ihr gemeinsames Schaffen beide fanden, war so hocherfreulich, dass ich Ihrem Freunde schon deswegen noch ein recht langes Leben gewünscht hatte, zumal er doch an Ihnen den treusten Mitarbeiter an seiner Seite hatte, mit dem er alle seine Pläne immer reiflich bedenken und beraten konnte. Es ist jammerschade, dass dieses grosse und seltene Glück nun so jäh zerbrochen ist und dass ein so edler Mensch und feinsinniger Dichter und Künstler, der noch so viel zu sagen hatte, der Welt nun schon entrissen ist. Ich spreche Ihnen hiermit, mein lieber Herr von Mayer, mein herzlichstes Beileid aus. Aber ich möchte auch mithelfen, das schöne Erbe Ihres Freundes, das Sie angetreten haben und das Sie würdig pflegen und der Welt erhalten wollen, weiten Kreisen, für die er gedacht und gearbeitet hat, zugänglich zu machen, damit es immer wieder von Neuem in vielen Tausenden stolzer Männerherzen blühen und gedeihen kann.

Sie wissen ja, dass sein Kampfbuch, das er 1900 in meinem Verlage erscheinen liess und das bei seinem Erscheinen auch der damalige Reichskanzler Chlodwig von Hohenlohe[1] mit ein paar Worten des Dankes gewürdigt hat, von solcher Bedeutung war, dass es einer ganzen Generation angesehener Schriftsteller erst mutig den Weg geebnet hat. Leider konnte ich in meinem Bücherverzeichnis »Bücher der Freundesliebe«, das über 100 Titel wertvoller Schriften brachte und dessentwegen ich von dem Schöffengericht in Moabit 1938 in einem Prozess wegen Verbreitung unzüchtiger Schriften freigesprochen wurde, nicht auch Elisar von Kupffers »Lieblingminne und Freundesliebe in der Weltliteratur« aufnehmen, weil das Buch vollständig vergriffen war. Wie sehr ich dies bedauert habe, können Sie sich denken[2]. Aber da ich die Ehre genossen habe, schon 1900 als Erster Kupffers Buch herauszugeben, so möchte ich auch die Ehre haben, demnächst, sobald der Krieg zu Ende ist, nun auch die zweite Auflage des Werkes in meinem Verlage herauszubringen. Dass die Verwirklichung dieses Gedankens auch im heutigen Deutschland durchaus möglich wäre, das wird Ihnen das beiliegende schöne Gedicht DER ABSCHIED Für einen gefallenen Freund von Linus Kefer beweisen, das der »Völkische Beobachter« im vorigen Jahr veröffentlicht hat. – Eine ganze Anzahl ähnlich schöner und wertvoller Freundschafts-Gedichte sind ja inzwischen auch von anderen angesehenen deutschen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht worden, die in der zweiten Auflage des Werkes Ihres Freundes auch gewürdigt werden müssen. Ich betrachte es jedenfalls als eine Ehrenpflicht, die zweite Auflage herauszubringen, wenn Sie damit einverstanden sind. – Auf Ihre Schriften komme ich noch zurück. Recht herzlich Ihr Adolf Brand

Nachdem er vom Tod Kupffers erfahren hatte, liess Brand die Katze nun aus dem Sack. Ausgerechnet mit *Lieblingminne und Freundesliebe in der Weltliteratur* wollte er also dereinst nach dem Krieg seine Verlagstätigkeit wieder aufnehmen! War der Schweizer Elisår von Kupffer mit seiner Sympathie für Nazi-Deutschland seine einzige Hoffnung? Bezüglich seiner früheren Autoren befand sich Brand ja in einer schier ausweglosen Situation. Diejenigen aus dem linken politischen Spektrum waren verfolgt, mundtot gemacht oder befanden sich im Exil, diejenigen aus der Rechten – meist Anhänger des Regimes – waren längst auf Distanz gegangen, scheuten das Risiko und wollten mit dem schwulen Verleger nicht mehr in Verbindung gebracht werden. Dass Kupffer mit Brands Vorhaben einverstanden gewesen wäre, lässt sich hingegen bezweifeln. Er sei »vielfach gänzlich missverstanden worden«, klagt er in seiner Autobiografie, und führt dies nicht zuletzt auf Brands Vermarktungsstrategie zurück, das Werk als »Sensation« zu verkaufen. Insbesondere missfielen ihm auch dessen schrille Werbemaßnahmen: »Leider wurde damals das Buch in Berlin von dem Verleger in aufregender Weise angezeigt, auf der Rückseite eines Flugblattes in den Reichstag zur Ankündigung geworfen.«[3] In den folgenden Jahren verkrampfte sich Kupffers Verhältnis zu den Homosexuellen, die er gar für »traurige Erscheinungen unserer christentümlichen Kultur« hielt, immer mehr.[4] Seine

[1] Chlodwig Carl Viktor Fürst zu Hohenlohe-Schillingsfürst amtete von 1894 bis 1901 als Reichskanzler des Kaiserreichs und preussischer Ministerpräsident. Sein Urteil über Kupffers Anthologie ist nicht bekannt.

[2] Brand biegt hier insofern die Sache etwas zurecht, als dass es zwar sehr wohl zu einer Verurteilung gekommen war, in der Urteilsbegründung der wahrscheinlich aus dem Jahr 1930 stammende Prospekt *Bücher der Freundesliebe* jedoch keine Rolle gespielt hat, dass Brand also bezüglich dieses Prospektes nicht verurteilt worden ist (Pretzel 1999, S. 37).

[3] von Kupffer 1943, S. 234.

[4] von Kupffer 1943, S. 324. – Kupffer-Biograf Fabio Ricci vermutet, dass im Nachlass Kupffer/Mayer die Spuren »aller

Distanzierung von der Schwulenbewegung gipfelte schliesslich in seiner am Weihnachtstag 1925 an Adolf Brand gerichtete Bitte, »das Wort homosexuell niemals in Zusammenhang mit mir und meinem Schaffen zu nennen.«[1] In seiner Autobiografie war für Kupffer *Der Eigene* – in dem otabene von ihm selber und auch von Eduard von Mayer einige Beiträge erschienen sind – nur noch eine namenlose »Zeitschrift«.[2] Seine *Lieblingminne und Freundesliebe* blieb für ihn aber eine »grosse Literatursammlung« – für Adolf Brand war sie ein »Kampfbuch«. Man hätte sich unter diesen ungleichen Vorzeichen wohl kaum auf eine zweite Auflage einigen können. Doch Brand hatte nicht bloß eine Neuauflage im Sinn, sondern wollte diese mit zeitgenössischen »Freundschafts-Gedichten« ergänzen. Das erwähnte – vermeintlich homoerotische – Trauergedicht »für einen gefallenen Freund«, welches er dem Hetzblatt *Völkischer Beobachter* entnommen und in Form einer Fotokopie beigelegt hatte, lautet:

Der Tisch steht fremd und abgeräumt,
die Stube auch, ist nimmer mein.
Die Kerzenflamme, die sich bäumt
Im Eishauch, wacht mit mir allein.

Ans Fenster kühl die Flocke schneit.
Ein Apfel duftet süss am Spind,
den Göttern hab' ich ihn geweiht.
Die Asche füttre ich dem Wind.

Im Glase noch ein trüber Rest.
Wie tranken wir uns herzlich zu!
Es war das grösste Freudenfest.
Noch raunt im Raum ein dunkles Du.

Was brennt das Herz mir wie im Tod?
Die Tür stoß ich ins Dunkel auf!
Reift schon das bittre Schicksalsbrot
in diesem Sterne mir herauf?

Der Himmel schweigt. Die Erde schweigt.
Unendlich sinkt der weiche Schnee.
Aus jeder Flocke aber steigt
dein Bild, das ich durch Tränen seh.

Weshalb Brand diese Landser-Prosa eines Linus Kefer[3] derart hoffnungsfroh stimmen konnte, ist heute nur noch sehr schwer nachvollziehbar. Wahrscheinlich war seine Verzweiflung und Einsamkeit derart groß, dass er sich wirklich an jeden Strohhalm geklammert hat. Eine Erklärung könnte aber allenfalls auch darin liegen, dass schon zu Zeiten des Ersten Weltkriegs solche »Freundschafts-Gedichte« aus Zeitungen und Zeitschriften von schwulen Zeitgenossen aufmerksam gelesen und in ihrem Sinne interpretiert worden waren. Einige Gedichte wurden in Hirschfelds *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* gar nachgedruckt.[4] Brands (Zweck-)Optimismus scheint aber schier grenzenlos gewesen zu sein. Er erwartet nicht nur ein baldiges Ende des Krieges, sondern offenbar auch den »Endsieg«, rechnet er doch fest damit, es auch nach dem Ende der Kampfhandlungen noch mit dem »heutigen Deutschland« zu tun zu haben. Dass es doch genau dieses »heutige Deutschland« Hitlers gewesen war, das sein Lebenswerk und seine Existenz zerstört hat, klammert er anscheinend vollkommen aus. Vergessen hatte Brand darüber hinaus, dass Mayer noch 1922 im *Eigenen* den einseitigen Missbrauch von Elisarions Werk für die politischen Ziele der Schwulenemanzipationsbewegung und die dadurch entstandene einseitige Wahrnehmung beklagt hatte.[5] Mayer

»schwulen Kontakte« vermutlich durch sie selbst sorgfältig getilgt wurden« (Ricci 2007, S. 104). Dies stimmt leider größtenteils, v.a. was die wichtigen frühen Briefwechsel mit Adolf Brand und Magnus Hirschfeld betrifft (die es ja gegeben haben muss), doch gibt es glücklicherweise Dokumente, die diesem quellenkundlichen Reinigungsakt nicht zum Opfer gefallen sind. Dazu gehören nebst den drei Brand-Briefen u.a. Schreiben von Paul Brandt (Hans Licht), Edward Carpenter, Havelock Ellis und Albert H. Rausch. Leider gehen sie aber oft nicht über das freundliche Austauschen von Grüßen hinaus und enthalten wenig Substanzielles.

[1] Nach: Andreas Sternweiler: Kunst und schwuler Alltag. in: *Eldorado. Homosexuelle Frauen und Männer in Berlin 1850 – 1950. Geschichte, Alltag und Kultur*. Berlin 1984, S. 87.

[2] von Kupffer 1943, S. 234.

[3] Der aus dem oberösterreichischen Garsten stammende Lehrer Linus Kefer (1909 – 2001) hatte im Sommer 1933 erste Berührungen mit dem Nationalsozialismus. Im September des Jahres wurde er wegen des Verdachts, sich illegal für die NSDAP zu betätigen, aus dem Schuldienst entlassen. Nach dem »Anschluss« fand er im Reichspropagandaamt in Linz eine Anstellung. Kefer war 1938 auch unter den Autoren des *Bekenntnisbuchs österreichischer Schriftsteller*, das vom Bund deutscher Schriftsteller Österreichs herausgegeben wurde und den »Anschluss« begeistert begrüßte. Kefer arbeitete für die *Tages-Post* und die *Volksstimme*. Unmittelbar vor seiner Einberufung in die Wehrmacht 1940 wurde er zum Landesleiter der Reichsschrifttumskammer im Gau Oberdonau ernannt. 1942 war Kefer einer der Kulturpreisträger dieses Gaues. Ein Jahr später erschien sein erster Gedichtband, in dem auch »Der Abschied« zu finden ist (Kefer, Linus: *Die Nacht des Hirten*. Jena 1943, S. 51). Nach dem Krieg konnte Kefer seine Schriftstellerlaufbahn ungebrochen fortsetzen.

[4] Marita Keilson-Lauritz: *Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung*. Berlin 1997, S. 53, FN 97.

[5] Eduard von Mayer: Elisarion und sein Werk, in: *Der Eigene* Nr. 7, 1922, S. 219. – Es wird oft übersehen, dass Elisàr von Kupffer und Eduard von Mayer den *Eigenen*

war sich bewusst, dass durch diese (in seinen Augen) Fehlinterpretation die *Lieblingminne und Freundesliebe* dem Lebenswerk Kupffers – dem Klarismus – im Weg stand. Dass er nach all diesen Erfahrungen einer Neuauflage zugestimmt hätte, erscheint unmöglich. Doch angenommen, er hätte eine solche dennoch ins Auge gefasst, wäre er auf eine Unterstützung Brands überhaupt nicht angewiesen gewesen und es wäre ihm frei gestanden, die Anthologie selbst neu aufzulegen. Schlussendlich bleibt auch vollkommen schleierhaft, was Brand im Sinn hatte, als er im Brief anmerkt: »Auf Ihre Schriften komme ich noch zurück.« Von Mayer sind jedenfalls keine Texte bekannt, die in Brands Verlagsprogramm gepasst hätten, auch seine 1923 erstmals veröffentlichte klaristische Geschlechtertheorie *Das Mysterium der Geschlechter* nicht.[1] Die Schwulenbewegung – und mit ihr alle Emanzipationsbewegungen – hatten Elisår von Kupffer und Eduard von Mayer spätestens ab Mitte der zwanziger Jahre nicht mehr interessiert, sondern nur noch die Verbreitung klaristischer Ideen.[2]

Den dritten und letzten erhaltenen Brief verfasste Adolf Brand am 18. Juni 1943 – Eduard von Mayers siebzigstem Geburtstag:

Sehr verehrter lieber Herr Doktor!
Ich ersehe soeben aus meinen Notizen, dass Sie heute 70 Jahre alt werden, und wünsche Ihnen darum von Herzen, dass Sie den Tag im Kreise lieber Menschen verleben, die Sie verstehen und schätzen und die auch wissen, was Sie gemeinsam mit Ihrem Freunde Elisarion von Kupffer erstrebt und geleistet haben und was immer unvergessen bleiben wird. Ich habe jetzt erst wieder aus einem Briefe eines alten Freundes meiner Arbeit ersehen, dass das Werk E.v.K. viel grössere Kreise gezogen hat, als ich vermutet habe, und dass Sie auf diese Gefolgschaft in der Stille nur stolz sein können. Es war ein städtischer Beamter in der Nähe von Wildungen, der mir zu meiner Freude mitteilte, dass ihm der Name E.v.K. wohl bekannt sei und sein Werk ebenfalls.-Sie haben also noch eine Aufgabe zu erfüllen mit der Herausgabe der zweiten Auflage des Kupfferschen Werkes, zu dessen Gelingen und Grosszügigkeit man Ihnen nur Glück wünschen kann. Recht herzlich Ihr stets ergebener Adolf Brand

Die Erwähnung jenes Beamten aus der Nähe von Bad Wildungen zeigt nicht nur, dass Brand den Kontakt mit allerlei Gleichgesinnten aufrecht erhalten hatte, sondern dass innerhalb dieses Kreises Kupffer und dessen Werk offenbar immer noch thematisiert worden sind. Ob und in welcher Form nach seinem Gratulationsschreiben Kontakte zwischen den beiden betagten Herren bestanden haben, lässt sich wohl nicht mehr klären. Hatte Eduard von Mayer Brand darüber aufgeklärt, dass eine Neuauflage der *Lieblingminne und Freundesliebe* nicht im Sinne des verstorbenen Autors gewesen wäre? Jedenfalls verbindet Brand seine guten Wünsche zur »Herausgabe der zweiten Auflage des Kupfferschen Werkes« nun nicht mehr mit dem Anspruch, sich aktiv daran zu beteiligen. Hätte er mit seiner – von Marita Keilson-Lauritz so treffend charakterisierten – »Steh-auf-Männchen-Natur« tatsächlich nach dem Krieg einen Neustart gewagt?[3] Da er die deutsche Kapitulation nicht mehr erlebt hat, muss die Beantwortung dieser Frage spekulativ bleiben. Während eines Bombardements zerstörte am 26. Februar 1945 ein angloamerikanischer Volltreffer Adolf Brands Haus, in dessen Trümmern er mit seiner Frau und den weiteren Bewohnern ums Leben kam. Sie begruben mit ihm auch seine späten Pläne, welche uns heute etwas irritiert zurücklassen.

praktisch ausschließlich zur Verkündung klaristischer Ziele genutzt haben.

[1] Eduard von Mayer: *Das Mysterium der Geschlechter*. Pfullingen in Württenberg 1923.

[2] Fabio Ricci verdanke ich den Hinweis, dass Eduard von Mayer oft Päckchen mit klaristischen Büchern und Aufsätzen geschnürt und sie ungefragt an alle möglichen Leute – also allenfalls auch an Brand als Antwort auf dessen erstes Schreiben – gesandt hatte..

[3] Marita Keilson-Lauritz: Über die Rolle der Literatur für die Anfänge der Schwulenbewegung. Ein Versuch einer Antwort. in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* Nr. 26/27, 1998, S. 138.

Manfred Herzer

Bonhoeffer. Das Grinsen des Altbischofs

Hans-Jürgen Krahl, ein führender Theoretiker und Organisator des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS), wurde 1969 wegen »Aufruhr, Landfriedensbruch und Rädelsführerschaft« von einem Gericht in Frankfurt/M. zu einer 21-monatigen Gefängnisstrafe verurteilt. Am Beginn des Prozesses machte er in einem längeren Vortrag »Angaben zur Person« und schildert darin eine Episode aus seiner Gymnasiastenzeit:

»In der christlichen Kirche, wieviel Pfadfinderideologie sie auch immer mit sich fortschleppt, erfuhr ich zum ersten Mal etwas über den Widerstand gegen den Faschismus – durchaus noch auf dem Boden der inneren Emigration und der Innerlichkeitsideologien im Sinne Bonhoeffers. Aber selbst das war in den Kleinstadtgymnasien, die meinen Bildungsprozess gezeichnet haben, noch viel zu viel. Denn ich erfuhr von dem Direktor unserer Schule, dass Dietrich Bonhoeffer ein perverser Homosexueller gewesen sei und schon deshalb nicht im Sinne eines anständigen Deutschen interpretiert werden könnte, und ich musste von demselben Direktor erfahren, dass alles Übel der Welt von den Engländern und den Juden gekommen sei und dass das grösste Verbrechen in der Geschichte der Menschheit wohl doch der Nürnberger Prozess war.«[1]

Ich habe seither in der umfangreichen Literatur über den evangelischen Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), den die Nazis wenige Wochen vor Kriegsende im KZ Flossenbürg ermordeten, zugegebenermaßen sehr oberflächlich gestöbert – in Wikipedia und in Eberhard Bethges 1000-seitiger Bonhoeffer-Biografie[2] – und dabei keine Spuren von Homosexualität gefunden, also nichts, das Krahls Bericht bestätigen könnte – allerdings auch keine heterosexuellen Spuren. Im November 1942 machte der 36-jährige Bonhoeffer einen Heiratsantrag: er besuchte die ihm seit längerer Zeit bekannte Ruth von Wedemeyer und bat sie um Erlaubnis, ihre 18-jährige Tochter Maria heiraten zu dürfen. Die Mutter stimmte unter der Bedingung zu, dass es bis zur Eheschließung ein Jahr Trennung und Bedenkzeit geben solle, weil Maria kurz zuvor ihren Vater und ihren Bruder verloren hatte. Beide waren als Soldaten der Naziwehrmacht beim Überfall auf die Sowjetunion ums Leben gekommen. Dietrich Bonhoeffer wurde am 5. April 1943 verhaftet und ins Wehrmachtuntersuchungsgefängnis in Tegel gesperrt. Maria von Wedemeyers Biografin, Renate Wind, bemerkt: »Die Beziehung zwischen Dietrich und Maria [...] wird sich wie schon die Verlobung in [...] Briefen abspielen. Die Verlobten werden sich in Freiheit nicht wiedersehen.«[3]

Schließlich hatte ich die Idee, bei der größten Vereinigung schwuler Christen in der BRD, der Gruppe Homosexualität und Kirche, anzufragen, ob ihnen etwas über Dietrich Bonhoeffers Homosexualität bekannt ist. Thomas Beckmann, der Sprecher der Berliner Regionalgruppe der HuK, antwortete mir am 1.12.2009 unter anderm:

Lieber Manfred,
ja diese Frage ist sicher nicht einfach mit ja oder nein zu beantworten. Ich arbeite ehrenamtlich in der Zionskirche Berlin mit, an der ja auch Dietrich Bonhoeffer mal gearbeitet hat. So hab ich mich in den letzten 10 Jahren noch mal ausführlicher mit Bonhoeffer beschäftigt. Meine ehemalige Kollegin vermutete auch, dass er schwul gewesen sein könnte. Wenn ich seine Freunde, wie zB den jüngst verstorbenen Altbischof Schönherr darauf ansprach, dh auf das Thema Bonhoeffer und die Frauen, so erntete ich ein Grinsen [...] Bonhoeffer selbst wird sich dazu nie so geäußert haben, dass es dokumentiert wäre.
Ob er es ausgelebt hat, wage ich sehr zu bezweifeln. Heterosexualität allerdings auch zumindest nicht körperlich. Die Verlobung mit Maria von Wedemeyer ist da sicher nicht überzubewerten. Die Bonhoefferforscher, die ich kenne, kämen im Traum nicht auf die Idee, es auch nur anzudenken, dass er schwul gewesen sein könnte. Ähnlich wird es bei den noch lebenden Familienmitgliedern sein.
Es bleibt aber bemerkenswert, dass über einen Mann, der so körperlich aktiv war, wie Bonhoeffer, kein Sexualleben erwähnt wird. Wie gesagt meine Vermutung: Er war schwul und hat es nicht gelebt [...]

In meiner Antwort dankte ich für die freimütige Auskunft und erwähnte ein Gespräch, das ich kurz zuvor mit meinem Freund Wilfried geführt hatte: Auch Wilfried habe gehört, dass Bonhoeffer schwul gewesen sein soll, und zwar habe ihm

[1] Hans Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf*. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970. Frankfurt 1971, S. 20.

[2] Eberhard Bethge: *Dietrich Bonhoeffer*. Theologe, Christ, Zeitgenosse. Eine Biographie. 8., korr. Aufl. Gütersloh 2004.

[3] Renate Wind: *Wer leistet sich heute noch eine wirkliche Sehnsucht?* Maria von Wedemeyer und Dietrich Bonhoeffer. Gütersloh 2006, S. 35.

das ein Mitarbeiter des Bonhoeffer-Biografen und –Freundes Eberhard Bethge erzählt; Bonhoeffers Homosexualität solle demnach nicht öffentlich gemacht werden, weil Bonhoeffer selbst stets dazu geschwiegen habe. Ich schrieb auch, dass es schade sei, wenn dem Altbischof zur Frage nach den Frauen in Bonhoeffers Leben nur ein Grinsen entlockt werden konnte. Daraufhin erhielt ich folgende Klarstellung:

Lieber Manfred,
nun nur gegrinst hat Herr Schönherr nicht. Er erzählte von einer langjährigen Jugendfreundin von Bonhoeffer (leider habe ich den Namen nicht im Kopf), mit der Bonhoeffer gut befreundet war, aber offensichtlich wäre ihnen nicht bewusst gewesen dass sie eine Frau und er ein Mann war. (Eine solche Beziehung spricht eher für die Vermutung, dass Bonhoeffer schwul gewesen sein kann.) Dass gerade Eberhard Bethge so etwas gesagt haben soll, wundert mich. Meine Kollegin vermutete es ohne einen schriftlichen Hinweis und war sich nicht sicher wie das Verhältnis zu Bethge war. Das widerspricht aber der Bemerkung, die du aus Göttingen [?] hast.
Aber ich kann sie noch mal Fragen...
Viele Grüße
Thomas Beckmann

Albrecht Schönherr war seit Anfang der 30er Jahre mit Bonhoeffer befreundet. Seine 1993 erschienene Autobiografie steht ganz im Zeichen dieses freundschaftlichen Lehrer-Schüler-Verhältnisses. Den Hauch einer homophilen Andeutung findet man darin, wenn er vom Beginn der Freundschaft zwischen Bonhoeffer und dem Theologiestudenten Gerhard Vibrans erzählt:

»Durch die wöchentlichen Zusammenkünfte in Bonhoeffers Elternhaus in Berlin-Grunewald kannten wir uns und den ›Meister‹ schon ganz gut. [Dann kam Gerhard Vibrans hinzu:] Vibrans' Briefe zeigen in schöner Farbigkeit, wie bei einem von Hitler emotional beeindruckten jungen Theologen allmählich die Erkenntnisse reiften. Er hatte etwas jungenhaft Liebenswertes an sich, das ihn gerade auch für den ›Meister‹ anziehend machte.«[1]

Alles in allem ist wohl Thomas Beckmann zuzustimmen, wenn er vermutet, Bonhoeffer war schwul und hat es nicht gelebt.

Wie es wirklich gewesen ist, werden wir aber leider nie erfahren…

***

Hier noch zwei Stellen aus der Bonhoeffer-Literatur, die auch nichts beweisen, doch wenigstens auf geschlechtsspezifische Haltungen Bonhoeffers hinweisen:

»Schon vor Finkenwalde [der von der Gestapo 1937 verbotenen Ausbildungsstätte für Pastoren, die zur Staatskirche in Opposition standen] pflegte Bonhoeffer mehrere enge Freundschaften. So die zu Walter Dreß, der seit Bonhoeffers Studienjahr in Tübingen sein Bundesbruder war, Pastor in Berlin wurde und 1929 Dietrichs jüngste Schwester Susanne heiratete. Ein anderer enger Freund war Franz Hildebrandt, den Bonhoeffer kennen lernte, als beide […] in Berlin studierten. Bonhoeffer hatte auch eine kurze, aber bedeutsame Freundschaft mit der Theologiestudentin Elisabeth Zinn, einer entfernt verwandten Cousine. Während seines Studienjahrs [in den USA] hatte Bonhoeffer dann mehrere Freundschaften geschlossen […] besonders mit dem gleichaltrigen französischen Protestanten Jean Lasserre, dem Doktoranden Paul Lehmann und dem schwarzen Amerikaner Franklin Fisher […] Aber nun [1935] begann eine Freundschaft, die zur wichtigsten wurde, [die zu Eberhard Bethge].«[2]

»Frauen – außer der Hausmutter – werden in Finkenwalde als ›die große Störung‹ betrachtet. E. Bethge erzählt, daß Pfingsten 1935 unter den Kandidaten im Freien an der Ostsee gerade eine heiße theologische Diskussion geführt wurde, als zwei junge Frauen erschienen, die ihre Verlobten besuchen wollten. Sie wurden als Eindringlinge gesehen, ihnen schlug helle Empörung entgegen, daß sie die Männerrunde, den Männerbund, hier störten. Finkenwalde sich mit Frauen vorzustellen, hält E. Bethge, als ich ihn danach frage, auch heute noch für ›ganz ausgeschlossen‹.«[3]

[1] Albrecht Schönherr: *… aber die Zeit war nicht verloren.* Erinnerungen eines Altbischofs. Berlin 1993, S.

[2] John W. de Gruchy: *Eberhard Bethge. Freund Dietrich Bonhoeffers.* Eine Lebensgeschichte. Aus dem Englischen übersetzt von Karl H. Nicolai. Gütersloh 2007, S. 35.

[3] Leonore Siegele-Wenschkewitz: »Die Ehre der Frau, dem Manne zu dienen«. Zum Frauenbild Dietrich Bonhoeffers, in: *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder.* Freiburg u.a. 1993, S. 119.

NARRATOLOGISCHE BUCHBESPRECHUNG

Philippe Weber: Der Trieb zum Erzählen. Sexualpathologie und Homosexualität, 1852-1914. Bielefeld: Transcript Verl. 2008. 378 S.

Die schon oft untersuchte Geschichte der medizinischen Homosexualitätstheorien von den Päderastiestudien des Gerichtsarztes Casper bis zur Sexualtheorie Sigmund Freuds wird in der vorliegenden Züricher Dissertation als eine Foucaultsche Genealogie noch einmal nacherzählt. Ausdrücke mit Wiedererkennungswert wie »Biopolitik«, »Disziplinarmacht« und »Mikrophysik der Macht« sowie die Bezeichnung der Homosexuellen des 19. Jahrhunderts als »Spezies«, ihre Homosexualität als »Monomanie« signalisieren die Treue zum Denken des großen postmodernen Nietzscheaners. So dient auch das protokollierte Gespräch zwischen Ärzten und schwulen oder lesbischen Patienten dazu, »Geständnisse« über ihre »Lüste« herauszupressen (116). Insgesamt geht es Verf. um eine »Diskursanalyse«, deren Vorzüge gegenüber herkömmlicher Wissenschaftsgeschichtsschreibung demonstriert werden. Die Methodik geht aber über bloße Genealogie hinaus, indem »der narratologische und poetologische Zugriff« ergänzend herangezogen wird, denn »mit diesen Methoden werden die literarischen Instrumente sichtbar, mit denen dieselbe Geschichte immer wieder neu und anders erzählt werden kann« (28). Diese immer gleiche und doch stets neue Geschichte ist das Protokoll, das die Sexualpathologen über die Untersuchung und Befragung der Patienten anfertigten und in die Fachpublikationen zur Veranschaulichung ihrer Theorien einfügten. Seitdem Casper 1852 elf eigene Beobachtungen von Päderasten veröffentlichte, soll es diesen Typus von Texten geben, den Verf. »sexualpathologisches Narrativ« nennt und dessen Genese und schließliche Überwindung durch Freud er diskursanalytisch nachzeichnet.

Caspers Texte, in denen er seine Päderasten beschreibt und Allgemeines über Verbreitung und Erscheinungsformen der Päderastie in Geschichte und Gegenwart, speziell in Berlin, mitteilt, sollen noch sehr allgemein und nicht dazu geeignet gewesen sein, eine »spezifische homosexuelle Persönlichkeit« zu begründen (49). Seine Päderasten sollen sich von den Späteren schon deshalb unterschieden haben, weil »die Päderastie grundsätzlich von allen Männern vorgenommen werden« konnte, weshalb es auch »keine spezifisch ›päderastische‹ Persönlichkeit« gab (51). Dass Casper vom Päderastenlaster annimmt: »Bei den meisten, die ihm ergeben sind, ist es angeboren und gleichsam wie eine geistige Zwitterbildung«; dass er ferner Angaben über »Gang, Blick, Haltung, Stimme«, sowie über Wohnungseinrichtungen, Kleidung und das häufig »weibische Aeussere« der ihm bekannt gewordenen Männer macht (z.B. Casper 1858: 174 f.); dass schließlich keiner der nachfolgenden Ärzte bezweifelt hat, alle Männer seien zu päderastischen Akten als Prostituierte oder Insassen homosozialer Institute wie Gefängnisse, Klöster oder Internate fähig – all dies hindert Verf. nicht, Caspers Fallgeschichten als Vorläufer des wirklichen und echten sexualpathologischen Narrativs oder »Erzählmusters« zu klassifizieren. Dieses Muster soll erst 1869 von Griesinger und dessen Schüler Westphal erfunden worden sein. Griesingers Polemik gegen Casper soll die bloße Vorläuferschaft des letzteren belegen (58 f.), ist aber schon deshalb dafür ungeeignet, weil Griesinger Caspers Ansichten zur Zurechnungsfähigkeit einer Tat zum Täter kritisiert, Caspers Päderastiegutachten aber überhaupt nicht die Frage der Zurechnungsfähigkeit, sondern das mögliche Vorhandensein von körperlichen Spuren des päderastischen Aktes betrafen.

Westphal war es, der für Caspers Päderastie nicht nur den neuen Namen ›Conträre Sexualempfing‹, sondern auch eine neue »Textsorte« (61) zu ihrer Beschreibung, eben jenes Narrativ, erfand. Sie brachte die Ergebnisse der Beobachtung, Befragung und Diagnose »in eine narrative Ordnung«, die auf neue Weise »ein Wissen über die psychischen Zustände, über das Fühlen, Begehren und Denken der Patienten« hervorbrachte (64). Die eigentliche Vollendung des sexualpathologischen Narrativs gelang aber erst 1882 Krafft-Ebing, als er in der *Allgemeinen Zeitschrift für Psychiatrie* drei neue Fälle von conträrer Sexualempfindung beschrieb, wobei »die neuen Erzählpraktiken paradigmatisch zusammengeführt wurden« (77). Wenn es aber darum geht, die neue Qualität dieser paradigmatischen Zusammenführung zu benennen, bleibt es doch nur bei Quantitäten: der pathologische Trieb, den Casper noch »Drang« nannte, wird in einem »neuen Ausmaß sichtbar«, er wird zur »entscheidenden Kraft innerhalb der Biographie« und »zum zentralen Symptom« der conträren Sexualempfindung (78). Die nähere Bestimmung dessen, was mit dem neuen Ausmaß, der entscheidenden Kraft und dem zentralen Symptom gemeint ist, unterbleibt aber. Stattdessen wird eine Dichotomie behauptet, Unschärfte vs. Präzision: während es Westphal noch misslang, »diesen Trieb präzise darzustellen«, so dass er »ein unscharfes Phänomen« blieb (71), konnte Krafft-Ebing nach dem Wendejahr 1882 »minutiös« und »in einer unerhörten Präzision« die »Welt des Geschlechtslebens« des Patienten rekonstruieren (79). Verf. behauptet sogar, dass diese Krafft-Ebingsche Präzision eine »Berechnung« (83 u.ö.) der Triebstärke »mit exakten Vermessungen […] psychischer Anomalien« (114) erlaubt habe. Tatsächlich geht es Verf. nur um ein lustiges Wortspiel, wenn er sagt, die Ärzte seien in der Lage, »die Zurechnungsfähigkeit zu berechnen« (149). Die forensischen Ärzte konnten natürlich nichts berechnen, sondern nur ein gutachterliches Urteil über die Frage abgeben, ob der Angeklagte oder Zeuge zur Zeit der Tat über so viel freien Willen verfügte, dass er dafür verantwortlich war oder nicht.

Der Hintergrund des Spiels mit dem Wort Berechnung scheint aber in dem Wunsch zu liegen, möglichst weitgehend Begriffe der Newtonschen Physik als Meta-

phern in Foucaults Manier in die Diskursanalyse der Sexualpathologen einzupflegen. Dass dies keinen Erkenntniszuwachs bringt, sondern eher eine Vernebelung, lässt sich an den Begriffen ›Kraft‹ und ›Energie‹ zeigen. Der Sexualtrieb, den die Sexualpathologen konstruierten, wirkt aufgrund einer »Triebkraft«, der wiederum einer »Triebmechanik« als »geschlossenes mechanisches System« unterliegt (144 f.) Erst Freud soll etwa zeitgleich zu Iwan Bloch dieser Triebmechanik ein Ende bereitet haben, indem er ein Triebmodell nach dem Vorbild der Thermodynamik einführte; dies soll am Ersatz des Begriffs ›Kraft‹ durch ›Energie‹ deutlich werden, weil die Triebkraft immer nur in eine Richtung wirken kann, entweder hetero oder homo. ›Energie‹ soll indes im Gegensatz zu ›Kraft‹ beliebig verschiebbar und wandelbar sein und überall wirken können, zum Beispiel in Sport und Literatur und nicht nur beim Sex; »überall regierte der ›König Sex‹ (Michel Foucault)« (165). Der Gipfel des Antriebswechsels soll mit »Freuds Konzept der Libido-Energie« (318) erreicht worden sein, weil dies die »Loslösung des Sexualtriebs von einer natürlichen Finalität« ermöglicht. Vor Freud war diese Loslösung den Sexualpathologen unmöglich, weshalb auch Freud allein die »Grundlagen für die Liberalisierung und Pluralisierung der Sexualitäten im 20. Jahrhundert« gelegt habe (320).

Diese Argumentation ist in mehreren Punkten nicht überzeugend:

1. hat Verf. nicht verstanden, dass die Sexpathologen von Casper bis Freud ihre Kraft- und Energiebegriffe keineswegs aus der auf exakte Mess- und Berechenbarkeit orientierten zeitgenössischen Physik entlehnt haben, sondern über den Umweg über die christliche Scholastik aus der aristotelischen Metaphysik. Im Gegensatz zu Verf. war den damaligen Ärzten offensichtlich klar, dass seelische Kräfte, Dränge oder Leidenschaften anders als z.B. Schwerkraft, Elektrizität u.ä. nicht gemessen und berechnet werden konnten.

2. war der Sexualtrieb in den Theorien Blochs und Freuds gerade nicht darin von der »Libido sexualis« Krafft-Ebings unterschieden, dass letztere in Richtung und Ziel weniger veränderbar oder sublimierbar wäre; in dieser Hinsicht sind sie gleich: »Jedenfalls bildet das Geschlechtsleben den gewaltigsten Factor im individuellen und socialen Dasein, den mächtigsten Impuls zur Bethätigung der Kräfte, zur Erwerbung von Besitz, zur Gründung eines häuslichen Heerdes, zur Erweckung altruistischer Gefühle, zunächst gegen eine Person des anderen Geschlechts, dann gegen die Kinder und im weiteren Sinn gegenüber der gesammten menschlichen Gesellschaft.« (Krafft-Ebing 1886:2)

3. räumt Verf. zwar ein, dass Freud »zu einem neuartigen Verständnis der Homosexualität« gefunden habe, dennoch aber bleibe eine »Ambivalenz«, weil Freud dem »sexualpathologischen Erbe« irgendwie treu blieb (312). Es ist aber kaum zu bezweifeln, dass sich diese Treue bei Freud und seiner Schule noch bis in die 1980er Jahre hinein in ihrem starren Festhalten an der doktrinären Überzeugung zeigt, manifeste Homosexualität sei eine therapiebedürftigen »Abirrung« oder »Störung« der einzig gesunden und biologisch korrekten Entwicklung zur Fähigkeit, heterosexuell zu koitieren. Dass Verf. die strikte Pathologisierung der Homosexuellen durch Freuds Lehre unter dem Schlagwort Ambivalenz versteckt, statt sich mit ihr auseinanderzusetzen, muss als eine der größeren Mängel des Buchs angesehen werden.

Die beiden letzten Kapitel (219-327) bieten eine Art Showdown zwischen Magnus Hirschfeld und Sigmund Freud, bei dem letzterer siegt. Ihm allein soll nämlich »die Distanzierung zum pathologischen Denken« (321), die Unterminierung der »epistemischen Grundlagen des sexualpathologischen Denkens« dank des »revolutionäre[n] Potential[s]« der Psychoanalyse gelungen sein (323). Hirschfeld hingegen war außerstande, jenes pathologische Denken zu überwinden; anders als bei Freud waren seine Homosexuellen auch nur so krank wie die Patienten Molls oder Krafft-Ebings. Der kleine Unterschied zu den Vorgängern bestand darin, dass »Hirschfelds Homosexueller« etwas von ihm lernte, nämlich »mit seiner leicht pathologischen Anomalie umzugehen und ein sexuell erfülltes Leben zu führen« (240). Dieses Kunststück der Patientenbetreuung brachte Hirschfeld mithilfe seiner »Theorie der sexuellen Zwischenstufen« (241 u.ö.) und einer »Soziologie der Homosexualität« (275 u.ö.) zustande. Besagte Soziologie wird auch mehrfach als »Hirschfelds Innovation« bezeichnet: innovativ war es, »die Homosexuellen nicht nur als Individuen, sondern auch als Kollektiv zu erforschen« (244). Letztlich war aber Hirschfeld mit seinem Anspruch auf »›Befreiung‹ der Homosexuellen« (220) auch nur ein Funktionär einer sexualpathologischen »Biopolitik«, die im Interesse der Festigung der Disziplinarmacht des Ärztestandes und einer irgendwie rassistischen Bevölkerungspolitik (vgl. 278) für die Schwulen und Lesben immer nur »Unterwerfung unter das sexualpathologische Wissen« bezweckte. Verf. will nicht wie die Autoren Sigusch und Kratz eine Verbindung zwischen Hirschfelds Lehren und »faschistischem Gedankengut« konstruieren (233). Hirschfeld wird vielmehr innerhalb der Sexualpathologie und der dazugehörigen, die Disziplinarmacht stärkenden Biopolitik »verortet« (ebd.) Freud hingegen »verstärkte« die »liberalen und pluralen Momente« im Geschlechtsleben, indem er mit seinen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* und dem Aufsatz »Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität« eine neuartige »Buntheit« entdeckte (311 ff.; bes. 327). Die Sexualpathologen incl. Hirschfeld waren allesamt zu diesem Schritt nicht imstande – trotz »humaner Rhetorik« (38) und obwohl ihr »Diskurs« als ein »plurales, dynamisches Feld« (36) vorzustellen ist, das »zweifellos ein liberales Moment« entfaltet (171). Sie alle hielten mehr oder weniger unbeirrt an dem von Foucault genealogisch nachgewiesenen Esquirolschen Monomaniekonzept fest.

Die Interpretation der Texte Hirschfelds kann man nicht anders denn als Tiefpunkt des vorliegenden Buches bezeichnen; Hirschfelds »Innovation« soll wie erwähnt darin bestehen, dass er als Biopolitiker »das Kollektiv der Homosexuellen als pathologische Minorität isolierte«, nachdem er zuvor bei seinen homosexuellen Patienten mittels des sexualpathologischen Narrativs »einen pathologischen Trieb« diagnostiziert habe (270). Nicht zu beanstanden ist die Feststellung, dass Hirschfeld die beiden Behauptungen, Homosexualität sei keine Krankheit, sondern eine Anomalie, und Homosexuelle seien zur Ehe nicht geeignet, weil sie gesundheitliche Mängel an ihren Nachwuchs vererben könnten, nicht selbst erfunden, sondern von Albert Moll übernommen hat (215 & 305). Verf. ist aber nicht in der Lage, die pathologisierende Version des Homosexualitätskonzepts in seiner transitorischen Funktion innerhalb der Hirschfeldschen Zwischenstufenlehre zu verstehen. Dass Hirschfeld gerade nicht »seine ›Theorie der sexuellen Zwischenstufen‹« aufgestellt hat, um »in sexualpathologischer Manier« dem Sexualtrieb als Geschlechtsmerkmal die Aufgabe der Fortpflanzung zuzuschreiben (241), wird deutlich bei etwas genauerer Betrachtung dieser vermeintlichen Theorie. Einer der zentralen Texte hierfür ist Hirschfelds Aufsatz »Die Zwischenstufen-„Theorie"« von 1910. Verf. zitiert daraus mehrfach, übersieht aber konsequent die Gänsefüßchen, die das Wort Theorie einschließen. Die »nicht ganz richtige Vorstellung«, seine Lehre von den sexuellen Zwischenstufen sei eine Theorie, hat Hirschfeld zuerst bei Forel und Friedländer gefunden; er korrigiert: »Vor allen Dingen ist da zu betonen, dass es sich bei diesem Sexualproblem in erster Linie überhaupt nicht um eine Theorie, sondern um ein Einteilungsprinzip handelt. Wir verstehen unter sexuellen Zwischenstufen männlich geartete Frauen und weiblich geartete Männer in allen möglichen Abstufungen« (Hirschfeld 1910: 116 & 130). Im selben Aufsatz behauptet Hirschfeld, »in jedem Menschen findet sich eine verschiedene Mischung männlicher und weiblicher Substanz«, was letztlich jedes Individuum zu einer sexuellen Zwischenstufe macht; sodann kennzeichnet er seinen Standpunkt zur Frage der Pathologie in aller Eindeutigkeit, indem er »alle diese Zwischenstufen als sexuelle Varietäten auffasst und den Begriff des Pathologischen im Sexualleben von ganz anderen Momenten abhängig macht, in erster Linie nämlich davon, inwieweit die Voraussetzungen der beiderseitigen Geschlechtsreife und Geschlechtsfreiheit Verletzungen erleiden« (Hirschfeld 1910: 129). Somit gibt es für Hirschfeld im Gegensatz zu *allen* seinen Kollegen – von Moll und Kraepelin bis zur Freudschen Schule – nur zwei Handlungsweisen, denen er Krankheitsqualität zuerkennt: Sex mit Kindern und Notzucht.

Um diese klare Aussage Hirschfelds, die sich durchgängig im Gesamtœuvre wiederfindet, ähnlich wie die erwähnten Gänsefüßchen zu übersehen, bedarf es einer Lektüre und Interpretationsmethode, die man vielleicht als selektiv bezeichnen könnte. Zu dieser Methodik passt es recht gut, wenn Verf. zu J.E. Bauers Aufsatz »Der Tod Adams« (Bauer 1998) nur der etwas fade Scherz einfällt, Bauer sei mit seiner Feststellung »ein wenig vorschnell« (242). Hirschfelds Bruch mit dem Geschlechterdualismus hält Verf. nämlich für eine Art Paradoxon, das dieser lediglich »mittels Pathologisierung überschrieb« (243).

Abschließend noch ein Wort zur Fehleinschätzung des Leidens der Homosexuellen im Berichtszeitraum durch Verf. Wenn Freuds Patientin einen »Selbstmordversuch« (321) unternimmt, ist dies für Verf. ebenso wenig Anlass zur Reflexion wie die »Angst- und Verzweiflungszustände« (138) eines Krafft-Ebing-Patienten; wenn Dessoirs Patient seine »Leidensgenossen« (137) erwähnt, dann ist dies für Verf. auch nur ein Symptom für die Machtbesessenheit der Ärzte, die Geständnisse aus den eingebildeten Kranken herauspressen, um diese zu Narrativen zu verarbeiten. Wenn die Sexualpathologen ihren Anspruch artikulieren, menschliches Leid zu mildern oder zu beseitigen, dann kann sein »sozialgeschichtlich bemühtes Auge« (47) immer nur Versuche wahrnehmen, die ärztliche Gier nach Disziplinarmacht »mit humanitärer Rhetorik« (38) zu kaschieren. Wer es wie Verf. versäumt, einen Gedanken auf die Motivation und den Leidensdruck der sexualpathologischen Forschungsobjekte zu verwenden, dem wird es schwer fallen, die Logik der Hirschfeldschen entpathologisierenden Sexologie und Sexualpolitik zu begreifen, die der Utopie der »sexuellen Menschenrechte« keinesfalls nur rhetorisch verpflichtet war.

M. Herzer

Literatur

Bauer, J. Edgar (1998): Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds, in: 100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste. Berlin. S. 15 ff.

Casper, Johann Ludwig (1858): Practisches Handbuch der gerichtlichen Medicin. Biologischer Theil. Berlin

Hirschfeld, Magnus (1910): Die Zwischenstufen-„Theorie", in: Sexualprobleme. S. 116 ff.

Krafft-Ebing, Richard von (1886): Psychopathia sexualis. Eine klinisch-forensische Studie. Stuttgart.



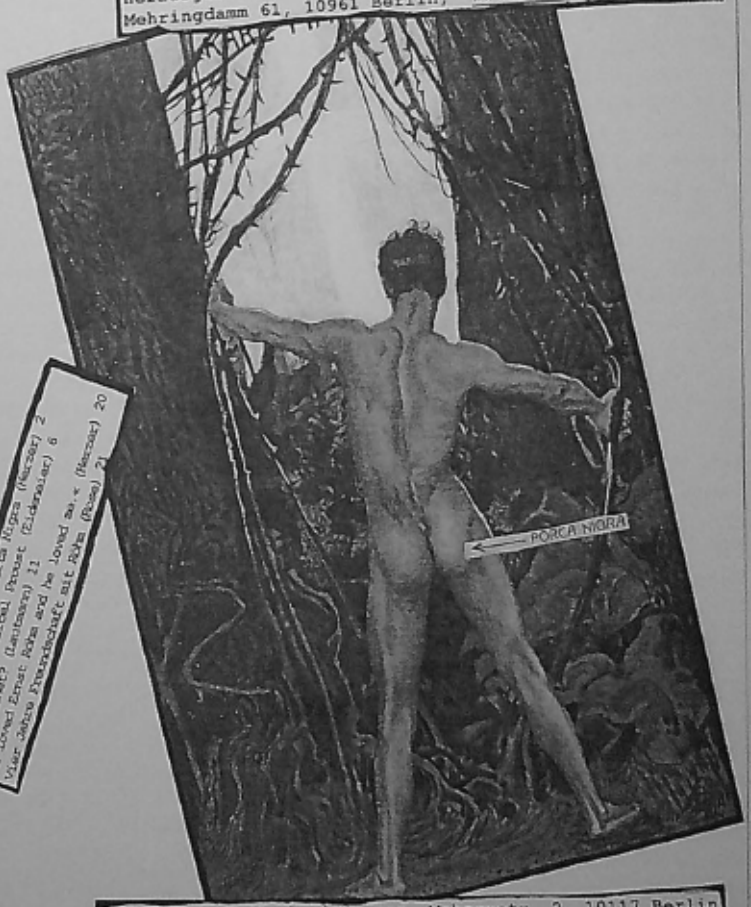
DURCHS·WILDE·KUN

CAPRI

Zeitschrift für schwule Geschichte Nr 45 - Oktober 2011

ISSN 1431-8024

HerausgeberIn: Schwules Museum Berlin
Mehringdamm 61, 10961 Berlin, www.schwulesmuseum.de



Inhalt: Arno Schmidts Porta Nigra (Herzer) 2
Arno Schmidt & Marcel Proust (Eideneier) 6
Wessen Genet? (Lautmann) 11
»I loved Ernst Röhm and he loved me.« (Herzer) 20
Vier Jahre Freundschaft mit Röhm (Rose) 21

RedaktionIn: Manfred Herzer, Mohrenstr. 2, 10117 Berlin
m-herzer@arcor.de Rückenarbeit von Sascha Schneider 1904

Manfred Herzer

Arno Schmidts Porta Nigra

Und sie zeigte ihren weißen Hintern / Mehr wert wie eine kleine Fabrik
Brecht: *Die sieben Todsünden der Kleinbürger*

In der Gründungsphase der Homosexuellen Aktion Westberlin geriet Arno Schmidts Buch über das Geschlechts- und Seelenleben von Karl May[1] in den Blick der HAW-Literaturbeflissenen. Wir waren damals unsicher, ob es sich hier nur um ein sehr amüsantes und unterhaltsames Sprachkunstwerk handelt, oder ob wir es vielleicht darüberhinaus auch noch mit einem monströs aufgeblasenen schwulenhasserischen Witz zu tun hatten. Vierzig Jahre später ist diese Unsicherheit passé und ganz andere Fragen fallen dem schwulen Leser von heute ein. Ich habe auf den über 300 Seiten nichts gefunden, das man als homophobe Entgleisung verstehen könnte. Irritiert hat mich jedoch das ewig gleiche Triumphgefühl sowie eine irgendwie kindliche Entdeckerfreude, sobald Schmidt wieder einmal eine Stelle aus einem May-Roman zitieren kann, die nach seiner Ansicht einen verborgenen schwulen Sinn enthält. So weist er in Mays Landschaftsschilderungen und Abenteuergeschichten Bilder eines Analkoitus, eines alleinstehenden Phallus oder Anus nach und errät daraus Mays unbewusstes Motiv, »die eigenen als ›verboten‹ empfundenen Vorstellungen nicht nur vor sich selbst als ›ganz natürlich‹ zu deklarieren, sondern ebenso die eifrigste Beschäftigung mit ihnen« (55). Auch in vielen Eigennamen entdeckt Schmidt Benennungen für Sexuelles, etwa in den Ortsnamen Port Said und Bosporus den Po eines Mannes (205). Schmidt will mit seiner Enthüllungsarbeit beweisen, dass es sich »bei May um einen ›unterschichtigen Homosexuellen‹« (12) handelt, ein Ausdruck, den er von dem österreichischen Schriftsteller Paul Elbogen übernommen und radikalisiert hat und der für Schmidt bedeuten soll: May war ein mindestens in jungen Jahren praktizierender Schwuler und die spätere literarische Produktion eine Art Ersatzhandlung für handfesten Männersex gewesen. Schmidt sieht zudem einen Zusammenhang der Homosexualität mit dem enormen Erfolg der Romane Mays. Wie man sich das vorzustellen hat, erklärt er nicht, weshalb die Frage nach der Bedeutung der Diagnose Unterschichtige Homosexualität unbeantwortet bleibt. Etwas verschwommen deutet er an, May »fesselt« seine Enthusiasten mittels Sex an seine Romane:

»Was also ist es, das all die 100 Millionen […] auf pueriler Stufe verharrenden deutschen Erwachsenen, denen es gelingt, sich bis an ihr selig Ende vor sich selbst über sich-selbst unwissend zu erhalten – sie selbst nennen's ›rein‹ (oder sonst irgendein CVJM-Adjektiv) – was ist es, das sie so an ›ihren‹ KARL MAY fesselt ? Schon jetzt, auf erst halbem Wege meiner Untersuchung, scheint mir die Antwort die : Es ist die pausenlose Besprühung, Berieselung, Überströmung, Überschwemmung des Lesers mit S-Wirkstoffen ! [S ist Schmidts Kürzel für Sex] MAY […] entbindet unerhörte psychische Kraftbeträge in seinen Lesern, und bindet sie sexuell an sich« (210 f.)

Merkwürdigerweise sagt Schmidt an keiner Stelle ausdrücklich, dass dieses sexuelle Binden über verschlüsselte Bilder schwuler Sexualität läufen soll. Er glaubt zwar, man könne Mays Werk »als reinrassiges ›Schwulen-Brevier‹« (211) lesen, was immer das sein soll, getraut sich aber nicht, den bei Freud (und nicht erst bei ihm) an zahlreichen Stellen formulierten Gedanken zu explizieren, nach dem »alle Menschen der gleichgeschlechtlichen Objektwahl fähig sind und dieselbe auch im Unterbewußtsein vollzogen haben.«[2] Wenn Schmidt weiter hinten in seinem May-Buch das gleiche Verfahren auf Romane von Adalbert Stifter anwendet, von dem er weiß, er »war heterosexuell« (342), dann wird seine These von der Macht sexueller Untertexte in der Dichtung vollends hinfällig. Ich kann mir nicht recht vorstellen, dass Schmidt die Dürftigkeit seines Beweisverfahrens nicht selbst gesehen hat. Wozu dann aber dieser immense Aufwand an Textzerpflückung? Der wohl beste Kenner des Schmidtschen wie des Mayschen Werks, der 2007 verstorbene Hans Wollschläger hat diese Frage zu beantworten versucht, indem er auf die lebenslange Liebe Schmidts zu Mays Romanen

[1] Arno Schmidt: *Sitara und der Weg dorthin. Eine Studie über Wesen, Werk & Wirkung KARL MAY's.* Reprint der Erstausgabe von 1963. Frankfurt/M. 1985. – Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.

[2] Das Zitat geht weiter: »Ja, die Bindungen libidinöser Gefühle an Personen des gleichen Geschlechts spielen als Faktoren im normalen Seelenleben keine geringere, und als Motoren der Erkrankung eine größere Rolle als die, welche dem entgegengesetzten Geschlecht gelten.« (Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: Freud, Gesammelte Werke Band 5, S. 44)

hinwies.[1] Schmidt selbst gesteht, dass er »mit 12-14 auch mal May-Fan der üblich-einfältigen Sorte war« (359) und dass er als älterer Mann die späten Romane Mays für »unbedingt unserer großen Literatur zuzurechnende Werke« hält (289). Warum Schmidt seine Fantasien über Mays Geschlechtsleben ins Zentrum seiner May-Hommage rückt, kann Wollschläger nicht schlüssig beantworten. Auch Wollschlägers Hinweis auf einen Privatkrieg Schmidts gegen den Bamberger Karl-May-Verlag, dem er unter anderm Verstümmelung und Fälschung der Urtexte vorwarf, macht den Erklärungsversuch kaum plausibler. Einen neuen, ähnlich vergeblichen Anlauf nimmt 1995 im *Bargfelder Boten*, dem Zentralorgan der Schmidt-Forschung, Guido Graf[2]. Auch er glaubt an einen Kampf Schmidts gegen den Karl-May-Verlag als Motiv und fügt als neuen Gesichtspunkt hinzu, dass Schmidt unter einer Art lebenslanger Hassliebe zu Mays Romanen gelitten habe und sich »ein Ungetüm an eigenen Versagungen und Defekten« mit *Sitara* sozusagen von der Seele schreiben wollte (Graf, S. 33). Was er damit meint, erklärt er nicht. Getraut er sich nicht, nachdem Wollschläger vor der Vergeblichkeit eines solchen Unterfangens gewarnt hatte, Mutmaßungen zu einer homosexuellen Gefühlsanlage bei Schmidt anzustellen? Mehr als die triviale und kaum erhellende Feststellung einer allgemeinen Bisexualität als Grundlage auch für Schmidts Persönlichkeitsentwicklung hätte dabei auch nicht herauskommen können.

Ich meine, dass man Schmidts Entdeckung der Homosexualität als literarisches Sujet beim hassgeliebten May in Verbindung mit dem kulturpolitischen Klima in der BRD am Anfang der Sechzigerjahre bringen muss. Was man damals Sexwelle nannte, war eine neue Stufe der Deutlichkeit und Unbefangenheit mit der in der Öffentlichkeit (Massenmedien, Kino, Literatur, Schule, Kunst) die Mannigfaltigkeiten menschlicher Sexualität erörtert und gezeigt wurden. Vorausgegangen war dem eine Reihe von ins Deutsche übersetzten Sex-Schockern, die meist nach juristischen Kämpfen in Bahnhofsbuchhandlungen in deutscher Übersetzung angeboten wurden: die Kinsey-Reports, Romane von Curzio Malaparte, Henry Miller, Jean Genet, aber auch die frühen Sachen von Günter Grass standen in dem Ruf, die ruhmreiche deutsche Geschichte mit seiner Schilderung sexueller Ausschweifungen in den Schmutz gezogen zu haben.

Wenn auch nur auf dem Heterosektor, ist Schmidt doch schon 1955 wegen Verbreitung und Herstellung von Pornografie ins Visier der Strafverfolgung geraten. Dr. Panzer vom Kölner Volkswartbund (Kurt Hiller: die Volkswarzen) erstattete Anzeige gegen Schmidts »Kurzroman« *Seelandschaft mit Pocahontas*, der zuerst in der Westberliner Zeitschrift *Texte und Zeichen* erschienen war. In dieser humoristische Beschreibung der Urlaubssexaffäre zweier Heteropaare am Dümmersee in Niedersachsen fand Dr. Panzer Verstöße gegen §§ 166 und 184 StGB (Gotteslästerung und Verbreitung unzüchtiger Schriften). Nach ausgiebigen Ermittlungen und einem Schmidt entlastenden Gutachten aus dem Haus des Senators für Volksbildung wurde das Ermittlungsverfahren eingestellt.[3]

Schmidt hatte also bereits Jahre vor seinem Karl-May-Buch den Sex als Gegenstand seiner Dichtungen entdeckt und gestaltet, so dass Klaus Theweleit die Untersuchung über die Pocahontas-Erzählung zurecht mit dem Untertitel »Die Sexualität schreiben nach WWII« versehen konnte. Theweleit geht aber in seiner Schmidt-Begeisterung zu weit, wenn er behauptet, dem »Kurzroman« liege ein Muster zugrunde, das die Schrecken des zurückliegenden Krieges im Text anwesend sein lässt, um sie in lustvolle und gewaltfreie Sexualakte umschlagen zu lassen; es handele sich um einen sexuellen Text, um »die Sexualisierung der Buchstaben« und nicht bloß um einen »Text über Sexualität«; es wirke eine »Lust im Wort, der Text selber sexualisiert sich Zeile für Zeile«.[4] Der Nachweis, dass dies so sei, ist Theweleit nicht gelungen.

•

Zur Lösung der Frage, warum Romane wie *Winnetou I-III*, *Werther*, *Buddenbrooks*, *Ulysses* oder auch *Harry Potter* Welterfolge wurden und warum die Romane Stifters auch nach 150 Jahren noch gelesen werden, kann Schmidt mit seinen textkritischen Sexualforschungen nichts beitragen und verfehlt so sein selbst gestecktes Ziel. Das scheint er auch zu spüren und betont deshalb et-

[1] Hans Wollschläger: Arno Schmidt und Karl May, in: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1990*, S. 12 – 29; auch: www.karl-may-gesellschaft.de/kmg/seklit/JbKMG/1990/12.htm

[2] Guido Graf: Elbogen/Schmidt. Ein Brief, sein Schreiber und »Sitara«, in: *Bargfelder Bote*, Lfg. 194-196, Februar 1995, S. 20-39.

[3] Vgl. *In Sachen Arno Schmidt ./. Prozesse 1&2*. Hrsg. von J.P. Reemtsma u. G. Eyring. Zürich 1988, S. 99 ff.

[4] Klaus Theweleit: *»You give me fever.« Arno Schmidt. Seelandschaft mit Pocahontas. Die Sexualität schreiben nach WWII*. Frankfurt a.M. 1999, S. 64, 166 und 183.

was zu oft die »Unbefangenheit«, mit der er May gelesen haben und zu seinen, wie er meint, sich förmlich aufdrängenden Ergebnissen gekommen sein will. Schließlich räumt er ein, er sei zu seiner Meinung über May »auf ›rein spekulativem Wege‹, auf Grund von Auswertung zahlreicher Werk-Stellen gelangt« und hofft, dass künftige Archiv-Funde seine »Annahme einer okkasionellen Invertiertheit« Mays »entweder kräftig bestätigen, oder meinethalben auch umfassend widerlegen – neugierig bin ich«. (334)

•

Beim Wiederlesen von *Sitara* fielen mir Ähnlichkeiten mit einem über hundert Jahre älteren und ebenfalls der Homophobie verdächtigten Text auf, mit Heinrich Heines *Die Bäder von Lucca* aus dem Jahr 1830. Es liegen gewiss Welten und Epochen zwischen beiden Werken deutscher Dichtung und die Gemeinsamkeit erschöpft sich in dem heterosexuellen Spott über die vermeintliche/tatsächliche Homosexualität eines Dichterkollegen, Karl May resp. August Graf von Platen. Während Schmidt jedoch psychoanalytische Hebammenkünste bemühen muss, um seinen Schwulitätsverdacht gegen May auch nur halbwegs plausibel zu machen, kann sich Heine auf die von Platen selbst veröffentlichten schwulen Liebesgedichte berufen, mit denen der Graf die schmerzlichen Zurückweisungen verarbeitete, die er von jungen Männern erfuhr, in die er sich verliebt hatte. Zweierlei ist bei beiden Heteros auffällig und vermutlich für ihr fasziniertes Befremden bei der Vorstellung von schwulem Sex bezeichnend: der unverhältnismäßige Umfang beider Texte und das große Interesse am Analverkehr unter Männern. Für den Nachweis Mayscher Homosexualität in seinen Romanen hätte es ebenso wenig eines 350-seitigen Buches bedurft wie die Zurückweisung der drei Anti-Heine-Spitzen in Platens Komödie *Der romantische Ödipus* einen neun Kapitel umfassenden langatmigen und, nachdem der letzte Witz verbraucht war, leider auch langweiligen Traktat erfordert hätte; in beiden Fällen wäre eine Glosse im Feuilleton der *Frankfurter* (Schmidt) bzw. der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* (Heine) ausreichend gewesen, um die beabsichtigte Wirkung zu erzielen: Rache am Bamberger Karl-May-Verlag (Schmidt) bzw. an Platen und seinen Münchener Verehrern (Heine) zu nehmen. Was das auffällige Interesse der beiden deutschen Dichter an den analen Zonen ihrer Kollegen Platen und May betrifft, so kommt hier zweifellos die für stinknormale Heteros unheimliche und beunruhigende Frage herein: Was tun Schwule beim Sex? Hinzu kommen aber in beiden Fällen explizite Erwähnungen von männlichen Analzonen durch die Geschmähten:

- In Platens Ödipus-Komödie wird von dem Dichter Nimmermann (gemeint ist Heines Männerfreund Karl Immermann) gesagt, er sei augenblicklich fürs »Publicum« nicht zu sprechen, weil er sich der Defäkation widmet und dabei die Ödipus-Tragödie des Sophokles als Abführmittel benutzt: »Abthut er ein Privatgeschäft: / Er las gerade den Oedipus des Sophokles, / Doch war derselbe keineswegs ihm homogen, / Und geht sogleich nun wieder als Purganz von ihm.«[1]
- Schmidt wird geradezu euphorisch, als er eine Bildmappe des Karl-May-Freundes Sascha Schneider entdeckt, die 25 Titelblattzeichnungen zu Mays Romanen enthält. Auf einigen Bildern sieht man junge nackte Männer, die dem Betrachter ihr wohlgeformtes Hinterteil entgegenrecken, was Schmidt zu einschlägigen Bonmots veranlasst (330 ff.)

Triebkraft für die gesteigerte Textproduktion war demnach bei den beiden Heteros nicht allein die Wiederkehr ihrer verdrängten Homosexualität; die Objekte der jeweiligen polemischen Literaturanalysen hatten auch einen aktiven Anteil an den Schmidtschen und Heineschen Witzen zum Arschficken, indem sie von sich aus die Aufmerksamkeit auf Analität lenkten.

Nicht nur in *Sitara* (28), auch *Zettels Traum* ist Schmidt kurz auf Heine & Platen eingegangen und hat natürlich in die Heinesche Kerbe gehauen. Dabei erreichte er allerdings längst nicht das hohe sprachliche Niveau Heines, auch nicht dessen inter-, sub- und kontextuellen Reichtum. Immerhin liest es sich in ZT recht erheiternd und kommt ganz ohne Analfixierung aus:

»"mußDe ausgerechnet de PLATENische Liebe mit=heranziehn ? 'Sodomas heitre Kunst', wie er's irgendwo nennt… (?) -: NadDú -"(zu W):" daß ds bloß 'HEINE'sche Bosheit'gewesn sei ?: ds kannsDe allnphalls GOEDEKE erzähln… (?)-: och=Schnakk ! Natürlich schreibm die alle ooch 'Gedichde an Mägdlein';aber das iss lediglich zur bürgerlichn Tarnunc.;(ähnlich wie PROUST's 'Albertine' n SammelBild war,aus mehreren Chauffeuren namens 'Albert'). SissDe ?:ds iss wieder n

[1] A.v.Platen: *Die verhängnißvolle Gabel. Der romantische Oedipus.* Neudruck der Erstausgaben. Hrsg. von I. Denkler u. H. Denkler. Stuttgart 1979, S. 108.

Beleg für Däns 'BI' : all diese 'homos' präferieren Bi=Neutra als Anredn an ihr GeliebteS; 'Mein Glück ! Mein Stern ! Mein Lebn ! Mein Liebling !' - da meint der unbedarft=Normale :ds seye halt die, poetisch=erhöhte, Apostrophierung seiner SCHAMantn -hasDe nich irgndn fettes Sonett Dän?; an 1 seiner Kerle gerichtet ? -"/(Du,da wird Ei'm die Wahl schwer !-Nu etwa das): " 'AN CARDENIO ! -:Da kaum ich je an deine Locken streife,so däucht die stolze Mütze,die dich schmücket,die deine krausen Haare niederdrücket, beneidenswerther mir als goldne Reife.- Und so beneid' ich diese leid'ge Pfeife,die deiner Lippen ew'ger Kuß beglücket;(doch ihrem Rauch, der stehts sich uns entrücket,gleicht deine Gunst,nach der umsonst ich greife). - Des Stolzes schäme dich, des allzu schroffen,und nie mißgönne mir die lock'gen Ringe, die du vergönnest jenen toten Stoffen ! - Und laß mich,schein ich nicht dir zu geringe,an dieses Rohres Platz zu treten hoffen ! Dein Sklave bin ich unter dem Bedinge.' ... (?)-";(Du wolltSD was sagn Wilma?)/ :" Ja wieDän=wasDän ?! -" (W ver blüfft):" -:ein Mann, der sei''m Freund als Feife dien'n möchde !?"« (zettel 1173)

Seltsam wirr sind in dieser Plauderei die Äußerungen über schwule Dichter im allgemeinen und speziell über Proust und Platen. Den Blödsinn der Behauptung, Proust habe es in seinem Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* aus Gründen bürgerlicher Tarnung nötig gehabt, Männer in die weibliche Romanfigur Albertine umzuwandeln, kann jeder, der den Roman kennt, leicht durchschauen.[1] Ebenso hat Platen nie Bi-Neutra benutzt, um seine unglücklichen Männerliebschaften in den Poesien zu tarnen. Das zeigt nicht nur das ›fette Sonett‹, das Herr Dän aufsagt.

*

Einmal ist Schmidt bei seiner Meditation über die unbewusste Funktionsweise des Mayschen Analbereichs eine derart treffende und tiefgründige Beobachtung gelungen, dass ich mich ärgere, nicht selbst darauf gekommen zu sein: schon lange bewunderte ich die zuerst von Hirschfeld und dann immer wieder in einschlägigen Kontexten zitierte Strophe des Gedichts »Porta Nigra« von Stefan George:

Was gelten alle Dinge, die ihr rühmet: / Das Edelste ging euch verloren: Blut .. / Wir Schatten atmen kräftiger! Lebendige / Gespenster! lacht der Knabe Manlius .. / Er möchte über Euch kein Szepter schwingen, / Der sich des niedrigsten Erwerbs beflissen, / Den ihr zu nennen scheut – ich ging gesalbt / Mit Perserdüften um dies nächtige Tor / Und gab mich preis den Söldnern des Cäsaren.

Schmidt gebraucht nur einmal den Ausdruck »Porta-Nigra-Vorstellungen« (86), als er seine Vermutung erklären will, dass bei May das Gesäß und nicht die weibliche Brust die dominierende erotische Anregung und Initialzündung gab. Erinnerungen an »einst genossene SITARA-Wonnen«, also an genussvollen Analverkehr während der Gefängniszeit, sollen ihm lebenslang unbewusste Schuldgefühle bereitet haben, die sich in ersatzweisen (Schmidt schreibt: vikariierenden) »Porta-Nigra-Vorstellungen« in den Romanen darstellten. Das soll wohl heißen: Ganz so wie George in dem Bild der antike Ruine in Trier den männlichen Analverkehr (»den ihr zu nennen scheut«) metaphorisierte, ist Mays Unterbewusstsein mit den Landschaftsschilderungen der Romane – tiefe Täler an deren Ende eine dunkle Höhle lockt u.ä. – verfahren.

[1] Vgl. dazu: M. Herzer: Marcel, durch Mitleid wissend, in: *Capri* Nr. 44 (2011), S. 18 ff.

Alexis Eideneier

Arno Schmidt & Marcel Proust: Homosexualität in Leben und Werk

Schmidt interessierte sich zweifellos für »Privatalertümer« von Autoren. Bestimmte Passagen bestechen rätselhafterweise durch eine profunde Kenntnis von intimen Details. In ZT 931 Mo[1] heißt es beispielsweise zum Thema Autoerotismus: »Auch Baudelaire war ein starker Ipsator; und PROUST nich=minder.« Onanieatteste finden sich auch andernorts. In Zusammenhang mit dem Komplex der Erinnerung bei Proust geht in der »Caliban«-Erzählung die Rede von einer »onangenehm(en)« Jugenderinnerung.[2] Überdies resultiert aus der Homosexualität von Schriftstellern offenbar eine unfreiwillige Komik:

»Die warm' Brüder (& Schwestern) werdn, dem 90=%=Gros der Menschheit, immer fremd=komisch wirkn; (und ihre KunstErzeugnisse meistns ooch).«[3]

Um sich von dem in »Caliban über Setebos« gebrandmarkten Durchschnittsdeutschen abzusetzen, dem Proust »schlicht=nur ›schwul‹ ist«, liest Schmidt das Werk Prousts auf die Auswirkung der Homosexualität hin. Auch weitere deutsche Vorurteile finden Erwähnung. In ZT 1163 lu geschieht etwas »(natür"ch, in Paris, (diese perwersn Welschn!))«

Ebenso wie in seiner May-Studie leitet Schmidt das Interesse am verdeckten Unbewußten und dessen Äußerung in literarischen Texten. Anders als bei Karl May, dessen Homosexualität Schmidt in einem umfänglichen humoristischen Essay nachzuweisen bemüht war, ist die Homosexualität Prousts kein Geheimnis, das zu lüften wäre. In Schmidts Carroll-Essay »Sylvie & Bruno« findet sich die Äußerung, daß auch Marcel Proust schwul war »wie WINNETOU«. Nach dem Erscheinen von *Sitara* war dies ein Vergleich, den Schmidt häufig zur Bezeichnung von Homosexualität heranzog. In *Sitara* empfielt Schmidt, das Werk des Winnetou-Autors als »reinrassiges ›Schwulen-Brevier‹« zu lesen.[4] Die Assoziation mit Winnetou steht wörtlich noch einmal in der Erzählung »Piporakemes!« (S. 406), wo der Faulkner-Übersetzer Dr. Mac Intosh vom Besuch eines unliebsamen Arabers berichtet, den er zur Ablenkung ins Schwimmbad geführt habe, »damit er wieder seine gewohntn Haremsfantasien krickt – wieder falsch: der Kerl war schwul wie Winnetou! Bis dann endlich der Lehrer mit 'ner ganzn Jungn=Klasse ankam, da war er zufriedn.«

Wie Ulrich Goerdten gezeigt hat[5], erinnert auch der homosexuelle Bademeister der »Windmühlen«-Erzählung an die Winnetou-Konzeption. Doch Prousts Homosexualität wird nicht nur auf Winnetou bezogen, sondern auch der Vergleich mit dem Harem an anderer Stelle (ZT 338 Mo) auf Proust übertragen, wenn es um das Militär geht:

»(Na, zB bei Proust war's doch ähnlich : ein unleugbar begabter & feinfühlijer Mensch …)/: ' 'chDér ! –' (W wegwerfnd): Der war ja … : Der hat sich doch im Hârem gefühlt unter all den Männern !'. / (Zugegebm. Dennoch besteh'n V ergleichsmöglichkeitn. Und): ' Die lose abstehende Rinde an Zaunpfählη, reißt man nich=ab, Fränzel : Kleinschmetterlinge & =Käfer nächtijen gern da=drunter…«

Die linke Kolumne entgegnet auf gleicher Höhe: »wogegn POE nur allzu hetärosexuell war«, ein Vorzug, der bereits Jacques Offenbach Proust gegenüber auszeichnete.[6] Die Schreibweise »hetärosexuell« deutet einerseits auf die unter der Rinde nistenden Kleinschmetterlinge, andererseits auf leichte Mädchen (Hetären) als Objekte der heterosexuellen Begierde hin.

---

[1] Das ist die in der Schmidt-Philologie übliche Zitierweise seines Hauptwerks *Zettels Traum* = ZT, darauf folgt die Seitenzahl und die Kolumne (l=links, M=Mitte, r=rechts, o=oben, u=unten).

[2] Schmidt: Caliban über Setebos, in: Schmidt: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Band 3*. Zürich 1987, S. 531; zitiert als CüS.

[3] ZT 939 Mu.

[4] Schmidt: *Sitara und der Weg dorthin. Eine Studie über Wesen, Werk & Wirkung Karl May's*. Karlsruhe 1963, S. 211.

[5] Ulrich Goerdten: Symbolisches im Genitalgelände. Arno Schmidts »Windmühlen« als Traumtext gelesen, in: Protokolle (1) 1980, S. 3-28.

[6] ZT 326 lu: »PROUST mochte OFFENBACH selbstverständlich nicht ! : 1.) weil Der so herzerfrischnd hetäro=sexuell war; 2.) weil PR sich, (mit Recht) sagn mußte :wenn Der schon mit Göttern so um=springt -: wie würd'Er da wohl mit Meiner 'Herzogin v. Guermantes' Schlitte fahr'n ?/ Und 3.) PROUST besteht die erwähnte 'Prüfung durch den Witz' nicht!«

Die rechte Kolumne ergänzt das in der Mitte geäußerte Lob Prousts durch die Relativierung »(obwohl ooch weit=überschätzelt«.[1] Die durch die Leserschaft zum Ausdruck kommende Überschätzung Prousts wird in eins gesetzt mit seiner Homosexualität, die das von Schmidt häufig gebrauchte Kosewort »Schätzel« bezeichnet.

Als in ZT 794 ff. Bundeswehrsoldaten im Rahmen eines NATO-Manövers nach Ödingen einziehen (ZT 800 MM), stellt sich die Frage,

»Was das für 'ne MenschnSorte sei, die sich freiwillich zum Wehrdienst meldet ? ' – Da sagt etwa PAINTER von PROUST: ‚Das folgende (Militär) Jahr war, als eine Zeit der Disziplin & Kameradschaft, wie sie den Bedürfnissen so mancher Neuroticker tief entsprechen kann, eines der glücklichsten seines ganzen Lebens'; (natürlich ergibt sich, daß PROUST damals einem breiten Unter-Strom von homo=S=Vorstellungen gefrönt hat!)«

Dän glaubt, daß die Unmenschlichkeit des Militärs, die darin besteht, von Frauen getrennt und nie allein leben zu können, eigentlich nur Homosexuellen entgegenkommt. Er ignoriert dabei den gleichfalls von Painter geschilderten Grund, weshalb Proust sich freiwillig zum Wehrdienst gemeldet hat: Seit 1872 betrug die Wehrpflicht in Frankreich fünf Jahre. Nur für die Freiwilligen wurde die Dienstzeit auf ein Jahr reduziert. Proust verhinderte also durch seine freiwillige Meldung für ein Jahr eine (unfreiwillige) Einberufung für fünf Jahre.

Prousts von Dän bereits erwähnte Feinfühligkeit kommt in ZT 632 ro nochmals zur Sprache. Dort spielt ein Buch eine Rolle, das in ein Negligee eingebunden ist. Dän merkt auf: »Hah ! : Ich erinnere Mich, daß PROUST eins besaß, in ein Stick Unterrock von LAURE HAYMANN eingebunden ! -«

Die Kurtisane Laure Hayman (recte mit einem n) war nicht nur Vorbild der Novelle *Gladys Harvey* von Paul Bourget, einem ihrer zahlreichen Liebhaber. Tatsächlich bekam Proust, dessen hier belächelte Vorliebe für seidene Wäsche Laure Hayman offenbar bekannt war, im Oktober 1888 *Gladys Harvey* von ihr geschenkt, eingebunden in die Seide einer ihrer Unterröcke. Damit dürfte die Vermutung widerlegt sein, daß Proust Offenbach wegen dessen heterosexueller Veranlagung nicht mochte. In Wahrheit unterhielt Proust zeitlebens zahlreiche Freundschaften zu Frauen.

Steht die Vorliebe für Seidenwäsche in »Zettels Traum« noch nicht im Zusammenhang mit Prousts Homosexualität, so wird sie in *Abend mit Goldrand* (AmG 88 o) als homosexueller Fetischismus vorgeführt. Zwei Hippies, die in A&Os Haus kommen, werden wie folgt geschildert:

»Ein Schwuler im Höschen aus invertierter Seide [...] Sein Freund begleitet ihn in männlicher Tracht [...] Die wenigen Züge seines Gesichts. Feingebildet, birgt er, im Vorübergeh'n, den Ständer hinterm Schenkel. 'Othenio' genannt L'homme du gaz.«

Ohne daß Proust hier namentlich Erwähnung findet, wird der Bezug deutlich, wenn man neben der Hayman-Stelle aus *Zettels Traum* auch noch eine andere Textstelle aus *Abend mit Goldrand* zum Vergleich heranzieht. In AmG 33 o zitiert Eugen die Anthropomorphisation des Gaslichts aus Friedrich Wilhelm Hackländers Roman *Eugen Stillfried*:

»'Es hat so etwas Kaltes und Strenges in seinem Gesicht; und wenn man so eine GasFlamme ansieht und hört, wie sie zischend und prustend herausfährt, das Haar steif emporgekämmt, mit dem feinen bleichen Gesicht, usw. '«

Die hervorschnellende Flamme läßt sich einordnen in den bereits behandelten Anspielungskomplex des »prustens«. Auch das feine bleiche Gesicht ist ein auf Proust zutreffendes Merkmal, das schließlich vorausdeutet auf den (f)eingebildet-homosexuellen *homme du gaz* in AmG 88 o.

L'homme aux rats soll hingegen ein Beiname Prousts gewesen sein, den er im Milieu aufgrund seiner angeblich perversen Sexualpraktiken erhielt. Ausgerechnet Peter Rühmkorf, langjähriger Bewunderer Schmidts und nicht zuletzt auch Arno-Schmidt-Preisträger, fügt in sein Tagebuch *TABU I* einen Abschnitt über Prousts Perversionen ein. Darin geht die Rede davon, daß Proust sich immer wieder Ratten in Käfigen präsentieren ließ. Die Tiere wurden von Strichjungen gejagt, geschlagen, mit Hutnadelstichen zu Tode gequält, während der zuschauende Proust dabei versucht haben soll, zu einem Orgasmus zu kommen. Rühmkorf findet die solcherart in einem Referat geschilderte Praxis »absolut an der Kotzgrenze«. In überraschender Übereinstimmung mit Schmidts Einschätzungen sieht er sie aber »in bemerkenswerter Korrespondenz zu einer mich

[1] Ähnlich äußert sich Daniel Pagenstecher auch über Thomas Mann: »Ich mag ihn, (TH: MANN), nicht=sonderlich!« (ZT 865); und: »Ich überschätze den Herrn mit nichts« (ZT 1320).

mindestens ebenso anwidernden Vorliebe für hochgestellte Herrschaften und sublime Tischsitten.«[1]

Will Schmidt jedoch jenseits der mit nachsichtigem Spott verfolgten Biografie Prousts den Einfluß der Homosexualität auf dessen Werk untersuchen, ergibt sich eine Schwierigkeit aus dem Umstand, daß der Ich-Erzähler der *Recherche* im Gegensatz zum Autor nicht homosexuell ist. Dän will beweisen, daß den Darstellungen heterosexueller Beziehungen in der *Recherche* Prousts homosexuelle Freundschaften zugrunde liegen. Entscheidend ist in jedem Fall, daß Homosexualität, wird sie in Schmidts Werk entdeckt, bewußt eingearbeitet wurde. Schmidt selbst will manisch den Beweis führen, daß sie anderen Autoren, und so eben auch dem homosexuellen Proust, unbewußt unterlaufe. In ZT 1173 MM findet sich die Diagnose:

»Natürlich schreibm die Alle ooch 'Gedichde an Mägdlein' ;aber das iss lediglich zur bürgerlichn Tarnunc ; (ähnlich wie PROUST's 'Albertine' n SammelBild war,aus mehreren Chauffeuren namens 'Albert').«

Schmidt bezieht diese Information, wie die rechte Kolumne belegt, aus dem von Hanns Grössel übersetzten Auswahlband *Literarisches Tagebuch 1893-1956* von Paul Léautaud.[2] Es handelt sich dabei um eine problematische Formel, denn Proust hat nie einen Chauffeur namens Albert beschäftigt. Das wichtigste Vorbild für Albertine war der Taxichauffeur Alfred Agostinelli, den Proust 1907 in Cabourg kennenlernte und fünf Jahre später als Sekretär einstellte. Agostinelli war für die Abschriften der *Recherche*-Manuskripte zuständig. Obwohl auch Prousts Sekretär Albert Nahmias und Prousts homosexueller Freund und Bordellbesitzer Albert Le Cuziat als Vorbilder infrage kommen, stammt der Name Albertine von der Comtesse Jean Lannes de Montebello, geborene Albertine de Briey, einer Freundin Robert de Montesquious.

Die Differenz zwischen Alfred und Albert bleibt auch bei Finke, der sich mit Prousts Biografie nur wenig auskennt, unbemerkt.[3] Dunker dient die Information über einen Chauffeur Albert zur neuerlichen Untermauerung seiner Theorie von der Inversion: »Die Frauen sind, zumindest auch, Männer.«[4] Julia Kristeva erteilt einer derart simplen Identifikation von Autorbiografie und Romanfiktion, die an mehreren Stellen der Proust-Forschung auftaucht, zurecht eine kategorische Absage: »Albertine n'est pas Albert.«[5]

Um die unterschwellige Homosexualität Karl Mays und deren unbewußte Äußerung in dessen Werk nachzuweisen, hatte Schmidt bereits in *Sitara*[6] Blumenschilderungen untersucht. Die These, daß ein Autor seine verdrängten Triebe auslebe, indem er sie unbewußt auf Naturbeschreibungen projiziere, wendet Dän in ZT 386 MM auch auf Prousts botanische Metaphern an:

»(Da Fr, (durch den so=gelungenen Vortrag Ihres Gedichts sichtlich angeregt), darauf verwies, daß 'etwas verblümt ausdrückn' doch eine altbekannte, von der Sprache längst genehmigt Redensart sei : 'durch die Blume sagn: say it with flowers' : ?) ≠ (wurde Sie hart angelassn): " MußDú auch das große Etym führ'n ?«

Die rechte Kolumne assoziiert den *Recherche*-Teil *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*. Proust drückt also seine Homosexualität »durch die Blume« aus, d.h. heterosexuell getarnt. Beschreibt er dennoch einmal seine sexuelle Veranlagung, so umgibt er sie mit botanischen Metaphern. Aus diesem Grunde ist Schmidt besonders an Pflanzensymbolik und Landschaftsbildern bei Proust interessiert.

Es liegt die Assoziation einer bekannten, sexuell gefärbten Blumenmetapher bei Proust nahe. Swann und Odette sagen zu ihrem Liebesspiel »faire catleya«, seit Swann einmal den Duft einer in Odettes Dekolleté steckenden Blüte dieser Orchideengattung einatmen durfte.

---

[1] Peter Rühmkorf: *TABU I. Tagebücher 1989-1991*. Reinbek 1995, S. 400.

[2] Auch Georges Bataille taufte Alfred in Albert um: »Albertine est en réalité le chauffeur Albert Agostinelli«, in: La Littérature et le Mal, in: *Œuvres complètes* Band 9. Paris 1979, S. 265.

[3] Reinhard Finke: Marcel Proust bei Arno Schmidt, in: Bargfelder Bote (15) 1976, [S.13]; die Unkenntnis etwa der Proust-Biografie von Painter verleitet Finke zu der Annahme, daß ein vereinzeltes französisches Originalzitat aus der »Recherche« in ZT 79 ru aus Sekundärliteratur zu Proust entnommen sein könnte [ebd., S. 15]. Daß Schmidt auch die in seinem Werk vielfach erwähnte Pléiade-Ausgabe der »Recherche« besitzen könnte, fällt Finke nicht ein.

[4] Axel Dunker: »Njus fromm hell«. Dualistische Prinzipien in Schmidts Erzählung »Caliban über Setebos«, in: Bargfelder Bote (146-147) 1990, S. 10.

[5] Julia Kristeva: *Le temps sensible*. Paris 1994, S. 109; vgl. auch die Richtigstellung bei Ina Hartwig: Weibliche Homosexualität bei Marcel Proust, in: Proustiana (XIV/XV) 1994, S. 3 f.

[6] Schmidt: *Sitara und der Weg dorthin. Eine Studie über Wesen, Werk & Wirkung Karl May's*. Karlsruhe 1963, S. 50 f., 244-246.

In dem angeführten Zitat bezieht sich Schmidt jedoch auf den ersten Teil von *Sodome et Gomorrhe*, der über 30 Seiten hinweg das Verhältnis zwischen Baron de Charlus und dem Schneider Jupien mit der Befruchtung einer Orchideenblüte durch eine botanisierende Hummel vergleicht[1]:

»Mir fällt grade aus der 'Recherche', vom PROUST, ein, wie er von 'Blumen=Hochzeitn' schwult: 'Ebmso würde die weibliche Blüte hier vor mir,beim Eintreffn des Insekts kokett ihre Griffel biegen,damit S besser in sie einzudring'n vermöchte;und,einer temperamentfollen jungen Heuchlerin gleich,...' -"/(Wir tättn doch,uwk, JedeS 1 Blickchen auf's Fränzel: ?)/(P lippmlagDe ;& cuntinewirrte): " und diese Herzogin=da,ist 'wie die Leute,die eine Hündin haltn: ch müßte ein'n Ehemann für meine Blütn suchn. Sonst werd'Ich niemals Junge von ihn'n bekomm', "«[2]

Proust hatte keine Hemmungen vor der Schilderung weiblicher (Albertine/Mlle Vinteuil) oder männlicher Homosexualität (Charlus, Jupien, Morel, Saint-Loup). Er mußte entgegen der Annahme Schmidts nicht Albert zu Albertine machen. Der *Recherche*-Teil *Sodome et Gomorrhe* ist in weiten Teilen Darstellungen der Homosexualität gewidmet. Von der mit Schwefelregen übergossenen Stadt Sodom leitet die französische Umgangssprache einen Begriff für männliche Homosexualität ab. Proust ergänzt ihn durch Gomorrha als Signal der weiblichen Homosexualität und benennt einen Teil der *Recherche* nach den beiden symbolträchtigen Städte. Neben zahlreichen Verweisen auf Sodom und Gomorrha als biblische Städte spielt Schmidt an zwei Stellen von *Zettels Traum* auch auf den Band *Sodome et Gomorrhe* der *Recherche* an. In ZT 101 rM steht die handschriftlich eingefügte Assoziation »PROUST's Gomorrha!«, und ZT 519 ru ermuntert zu der gleichen Verbindung: »(Ja: denk ruhich an PROUST 'Sodom & Gonorrha')«.

Der heterosexuell veranlagte Ich-Erzähler der *Recherche* übernimmt bei Schilderungen von Homosexualität stets die Rolle des Voyeurs. Marcel ist es, der in der Orchideenszene den Vergleich mit Charlus und Jupien anstellt. In Montjouvain beobachtet er Mademoiselle Vinteuil unbekümmert das Bild ihres verstorbenen Vaters bespuckt.[3] Bei den perversen Naturen, lesen wir, ist Grausamkeit normal.

Dem entspricht eine für die Darstellung männlicher Homosexualität in der Recherche zentrale sadomasochistische Flagellationsszene in *Le temps retrouvé*[4], wo Charlus sich in Jupiens Männerbordell von dem jungen Prostituierten Maurice auspeitschen läßt. Auch diese Episode betrachtet Marcel ausschließlich voyeuristisch. Das einzige Sekundärwerk, das in Schmidts Bibliothek zur *Recherche* vorhanden ist, betont ausdrücklich das »Voyeurhafte« bei Proust.[5] Voyeurismus ist schließlich auch im Spätwerk Schmidts ein wichtiges Thema.

Ähnlich wie der Etym-Sprache kommt für Schmidt dem Voyeurismus die Funktion zu, Impotenz zu kompensieren. In *Zettels Traum*, der über weite Strecken hin den Voyeurismus Edgar Allan Poes untersucht, wird Pagenstecher, als vierte Instanz Meister der Etyms, auf einer Damentoilette selbst zum Voyeur (ZT 695 ff.) In »Rohrfrei!«, dem sechsten Buch, wird die Entleerung der Sickergrube geschildert, was Poe in der Diskussion als koprophilen Klo-Voyeur erscheinen läßt. Im letzten ZT-Kapitel »Im Reiche der Neith« betrachtet Pagenstecher nicht nur Fränzel beim Umkleiden, sondern auch Paul und Wilma beim Geschlechtsakt.

In *Caliban über Setebos* beobachtet Düsterhenn zunächst eine noch nicht als Rieke identifizierte Frau beim Koitus mit Tulps Stallknecht. Im »Terpsichore«-Abschnitt wird der Protagonist in einer Scheune heimlich Zeuge einer lesbischen Liebesorgie zwischen vier Jägerinnen, die wie er in Tulps Wirtshaus wohnen. Er muß fliehen, nachdem die Bekanntinnen bzw. Bacchantinnen ihn entdeckt haben. Die Jägerinnen mutieren zu »Jägerinnyen«, da sie Orpheus Düsterhenn wie Erinnyen verfolgen. Gekoppelt wird dieses Bild mit der Erinnerungsthematik bei Proust, so daß sich die Frage stellt: »Erinnyen Sie sich=nich-?« (CüS 524). Das bei Schmidt auf die Voyeurszene folgende »'Gomorrha Dir!': 'Und dir ein Sodom!'«

---

[1] Marcel Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 4. Sodom und Gomorrha.* Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt/M. 1999, S. 7-51.

[2] ZT 393 Mu - 394 Mo.

[3] Marcel Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 1. Unterwegs zu Swann.* Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller. Frankfurt/M. 1994, S. 233-241.

[4] Marcel Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 7. Die wiedergefundene Zeit.* Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller. Frankfurt/M. 2002, S. 181-186.

[5] Georges Poulet: Marcel Proust. Zeit und Raum. Deutsch von Helmut Scheffel. Frankfurt/M. 1966, S. 103.

(CüS 533) deutet Axel Dunker als Inversion des Titels Sodome et Gomorrhe bei Proust und vermutet so einen Bezug der lesbischen Orgie in CüS auf die *Recherche*. Tatsächlich kommt das Wort »inversion« bzw. »inverti« an zahlreichen Stellen der *Recherche* vor, besonders häufig in *Sodome et Gomorrhe*.

Zudem wird von einem Bekannten berichtet, der als besondere Rarität zwei »schwule Kater« (CüS 532) besaß. Michael Neuner hält diese Gegebenheit unter Bezugnahme auf ein ZDF-Interview mit Schmidts ehemaliger Haushälterin Erika Knop auch in Schmidts Bargfelder Haushalt für denkbar[1], wo noch heute Nachfahren der Schmidt-Katzen hausen und verpflegt werden.

Düsterhenns Flucht gelingt nur im Wagen des homosexuellen Vertreters für Präservativautomaten H. Levy. Daß sich Düsterhenn sowohl Rieke wie den Jägerinnen entzieht und auch noch einen homosexuellen (und jüdischen) Chauffeur hat, könnte als erneute Anspielung auf das mißverstandene Albertine-Vorbild gedeutet werden. Immer wieder werden die Invertierten in der *Recherche* aufgrund ihrer extremen gesellschaftlichen Außenseiterposition mit den nicht assimilierten Juden verglichen.

Das Motorengeräusch von Levys gewässerbezogen beschriebenen Wagen[2] wird mit »kalaïskalaïskalaïs« wiedergegeben (CüS 515). Diese Lautmalerei erweist sich als Anspielung auf Kalaïs, den Sohn des Windgottes Boreas, zu dem angeblich Orpheus (hier Düsterhenn) eine unerfüllt gebliebene homosexuelle Liebe empfand. Die Liebe Prousts zu Alfred Agostinelli mußte gleichfalls unerfüllt bleiben, da Prousts Sekretär kurz nach seiner Pilotenprüfung 1914 mit einem Flugzeug über dem Mittelmeer abstürzte.

Wiederum liegt im Themenkomplex Homosexualität eine Anspielung auf Jacques Offenbach nahe. Liest man H. Levy als Halévy, so bezieht sich die Stelle auf den französischen Schriftsteller Ludovic Halévy, der für den Komponisten von *Orpheus in der Unterwelt* (also Offenbach/Düsterhenn) Lustspiele und Operrettentext schrieb. Sein Onkel Jacques Halévy komponierte zudem die berühmte Oper *La Juive*, wodurch der Bezug wiederum hergestellt ist. Wolfgang Hink hat darauf hingewiesen, daß Düsterhenn seine latente Homosexualität verdrängte, weil er sie moralisch für unvertretbar halte.[3] Dem entspricht auch Düsterhenns gefällige Gebrauchslyrik; seine Schlagertexte sind stets zensiert vom Über-Ich. Durch Michael Neuner wurden wir auf eine andere Assoziation aufmerksam: Halévy ist der Librettist der Offenbach-Oper Pariser Leben, und auch H. Levy führt als Vertreter für Kondomautomaten ein »Pariserleben«.[4]

[1] Michael Neuner: Flucht aus dem Paradies. Arno Schmidts Erzählung »Caliban über Setebos«. Egelsbach u.a. 1993, S. 84.

[2] Vgl. hierzu Neuner (wie FN 19), S. 33.

[3] Wolfgang Hink: »Losung ›Heimlich Wein, öffentlich Wasser‹«. Latente Sexualität in »Caliban über Setebos«, in: Bargfelder Bote (85-86) 1985, S. 9.

[4] Neuner (wie FN 19), S. 51 f.

Rüdiger Lautmann

Wessen Jean Genet ?

Jean Genet (1910 – 1986) musste erst zum Klassiker entrückt werden, bevor die schwule Intelligenz ihn als Vorbild entdecken konnte. Um 1970 hatte man einander fremd gegenübergestanden. So mancher mag gedacht haben, dieses sperrige Werk werde sich überleben. Heute jedoch treten Kühnheit und Einzigartigkeit so deutlich hervor, dass der Autor vorläufig unter die Unsterblichen gerechnet werden muss. Die (durchaus verhaltenen) Feiern zum hundertsten Geburtstag haben das unterstrichen – einschließlich der Ambivalenz in den Einschätzungen. Die respektable Wand von Gratulationsadressen, am Eingang der Ausstellung im Schwulen Museum zu Berlin, bezeugt die Anregungskraft des Autors und Mannes Jean Genet.

Sucht man für das 1970er Jahrzehnt in der Literatur der damaligen Geschlechtsbewegungen nach Belegen, dann findet sich kaum etwas. In Manfred Herzers Bibliografie zur Homosexualität, fortgeführt bis einschließlich 1975, verebben die Einträge zu »Genet« ab 1972. Auch die Forschung hat sich bis in die 1990er Jahre hinein nur selten mit Genet befasst (mit der bedeutenden Ausnahme von Ina Hartwig). Dieses Schweigen erstaunt umso mehr, als die an die dritte Schwulenbewegung anschließende Literaturwissenschaft zahlreiche und gehaltvolle Unternehmungen – jährliche Tagungen, ein veritables Periodikum, viele Buchpublikationen – betrieben hat (seit 1979 für etwa drei Jahrzehnte). Das sperrige und vielschichtige Werk Genets wollte wohl nicht in die Diskussionslinie hineinpassen, die lieber den Camouflagen und Intertextualitäten nachforschte.

Dabei hätte Genet eine Ikone der neuen Schwulenbewegung sein können, zumindest einer ihrer Ideengeber. Die Kulturtechniken der sexuellen Revolte – darunter die Konfrontation mit dem Staat, die Umwertung bürgerlicher Ideale und die vorbehaltlose Hingabe an ein begehrtes Gegenüber – finden sich nirgends so ausgefeilt wie in den fünf großen Romanen Genets. Die Aura des Verbotenen begründete den Erfolg der Werke; die Stoffe aus der Außenseiter-Lebenswelt machten sie – zu ihrer Zeit – einzigartig. Doch nur Querelle erreichte auch die Jüngeren – durch die frühe Taschenbuchausgabe und vor allem durch Fassbinders Film.

Genet gibt ein bis heute unübertroffenes Exempel, dass jemand so schreibt, wie er lebt, es zumindest so scheinen lässt. In den Augen des Publikums stimmen Werk und Leben überein (oder auch: Genet inszeniert sich so). Hier wurde weder geheuchelt noch etwas vorgetäuscht, auch nicht die damals noch sehr gebräuchliche Maske einer Bisexualität. Genet verkörpert die höchste Stufe von Authentizität, jedenfalls im Sexuellen. (Dass er kein »Krimineller« war steht auf einem anderen Blatt.) Dass die bewegten Schwulen – Slogan: Mach dein Schwulsein öffentlich! – nie ernsthaft erwogen haben, einen solchen Mann zum Vorbild zu erheben – muss verwundern.

Im us-amerikanischen GLBT-Lexikon meint die Autorin des Genet-Eintrags, das Tagebuch des Diebes setze Homosexualität mit Verbrechen gleich. »A difficulty that Genet's book presents to contemporary gay readers is one that besets much of his early novels; he is unwilling to consider specific differences between sexuality and crime, instead focusing obsessively on the links between them.« (Farmer 2002) Daran kann es letztlich nicht gelegen haben, wie ich anderwärts begründe.[1]

Das Spiel mit dem Schein und die Produktion von Paradoxen machen einen Hauptreiz der Genetschen Werke aus. Schon in den Romanen werden wir ständig davor gewarnt, die Figuren für real zu halten, allen handfesten Ereignissen zum Trotz. In den Dramen entlarvt fast jede Szene die vorangegangene als Täuschung und Illusion; anschließend wird die Zerstörung der Illusion wieder als Illusion hingestellt (Ziegler 1981: 154). Mit der Darstellung seines eigenen Lebens verfuhr Genet nicht anders. Widersprüchlichkeit und Entwirklichung bilden basale Ingredienzien dieses Werks – man kann sie nicht aufheben, ohne es seiner Wirkung zu berauben.

1. Ein Genet für die schwul-queere Kultur

»Denn er war unser« preist Goethe seinen Schiller. Genet hingegen wollte niemandem gehören. Eingemeinden lässt er sich nicht. Trotz der Feier des Homosexuellseins ist Genet am allerwenigsten »schwul-affirmativ« (Bersani 1994: 9). Daher befremdet Genet die Schwulen. Die Integrationisten stört seine Verherrlichung der Devianz (wo sie doch anerkannt sein wollen). Die »bewusst Homosexuellen« ärgern sich über seine

[1] Vgl. meinen Beitrag im demnächst erscheinenden Sammelband zur Berliner Genet Konferenz 2010, Hgb. Matthias Lorenz und Oliver Lubrich (Gifkendorf).

Verehrung des heterosexuellen Männertyps. So bleiben nur wenige, die sich beeindrucken lassen.

Die Leitbegriffe der LSB-Emanzipationspolitik könnten einem Genet nur Kopfschütteln entlocken: Nichtdiskriminierung, Anerkennung, Respekt. »Seine Forderung, dass andere ihn hassenswert finden sollen [...], kontrastiert scharf mit der zahmen Forderung auf Anerkennung [...] seitens unserer eigenen gay community.« (Bersani 1994: 9) Verachtetsein war das Elixier seines literarischen Werks. Die Anerkennung (auch durch eine Zentenarfeier) entzöge ihm die Atemluft.

Genet könnte heute sein Werk nicht mehr am Thema Homosexualität entfalten. Verrat und Verbrechen hingegen haben ihre Zeugungskraft behalten. Auf sexuellem Gebiet müsste ein Autor zu etwas ganz Anderem greifen. Nicht einmal Promiskuität, S/M-Beziehung oder Polyamory täten es; infrage käme gegenwärtig nur, horribile dictu, die Pädosexualität. Da aber würden die meisten Interpreten sofort (wiederum) das Weite suchen.

Ein Genet für heute? Das verlangte den direkten Brückenschlag von 1950 nach 2010: von der präzur postidentitären Zeit des gleichgeschlechtlichen Liebens. Genet wäre als Kronzeuge gegen die Veralltäglichung, sprich Normalisierung der Homosexualität aufzurufen. Was fortgelten könnte ist die utopische Haltung des »Jeder ist zu haben«, d.h. das konsequent gelebte Begehren überwindet die Schranken der Typisierung in homo-hetero-etc.-sexuell.

Genet ist der Anti-Staats-Künstler schlechthin, wie manch anderer, die alle nicht zufällig schwul waren. Heiner Müller bezieht sich auf einen Satz von Genet: »Das Einzige, was ein Kunstwerk kann, ist Sehnsucht wecken nach einem anderen Zustand der Welt. Und diese Sehnsucht ist revolutionär.«[1] In dem SPIEGEL-Gespräch nannte er Genet einen revolutionären Künstler. Genet selber sympathisierte bloß mit der Revolte, betrieb sie aber nicht. Sexuelles mit politischer Widerständigkeit zu verbinden war eine der Leistungen Genets, die Nachfolger gefunden hat, etwa in Pier Paolo Pasolini (den Alberto Moravia mit Genet verglichen hat).

Die Vielfalt des schwulen Kosmos wird bei Genet nicht bloß behauptet oder als Sozialreportage geschildert, sondern literarisch verwirklicht. Äußerst differente Figuren bevölkern die Romane. Neben dem Schwul-Identischen (wie Leutnant Seblon in Querelle) der versehrten Tunte (wie Hitler im Totenfest) und dem Gelegenheits-Gleichgeschlechtlichen (die meisten Kerle im Tagebuch des Diebes) gibt es den virilen Schwulen (wie Nono in Querelle) und noch weitere. Manches davon bedeutet einen Vorgriff auf Entwicklungen, die erst Jahrzehnte später stattfinden werden.

Verführerisch (wenngleich als Praxis nicht ungefährlich) ist Genets Phantasie, jeder Mann sei für jeden Mann zu haben. Jemand kann homosexuell handeln, ohne schwul zu sein (wie Mario seinem Bruder Querelle erklärt, vgl. Hartwig 1998: 201). Schicke Begriffe wie »metrosexuell« oder der Film »Drei« von Tom Tykwer entwickeln das, ohne sich des Vorläufers bewusst zu sein.

Diese Motivik, wenn sie einmal ausgearbeitet würde, ergäbe den Klassiker eines Katalogs schwuler Charaktere und Handlungssituationen. Die Genet-Literatur hat so etwas bislang nicht hervorgebracht. Jemandes Sexualität zu beschreiben und zu benennen ist gemeinhin verpönt: Nach den Fakten zu forschen gilt als voyeuristisch, den Sexualcharakter genau zu typisieren als Begriffshuberei. Genet war »schwul«, so heißt es pauschal, und das müsse genügen. Was aber mag das in den dreißiger bis achtziger Jahren bedeutet haben? Wie konnte es gelebt werden? Wer bezog sich auf Genet als einen Sexualrebellen? Kann ein Mann, der »normale« Männer begehrt, ein »Schwuler« sein? Wie hängen die Anstößigkeiten seines Lebens und seines Werks zusammen?

»O nein«, antwortete Jean Genet 1975 auf die Frage von Hubert Fichte, ob er ein revolutionäres Konzept der Sexualität habe (Fichte 1992). Darin kristallisiert sich das Resultat der folgenden Recherche. Genet sah sich nicht als Revolutionär, wenngleich er einer war. Was er suchte, war das Glück, und was er fand, die Melancholie.

»Revolutionär – nein«, wiederholte er gegenüber Fichte und fügte unvermittelt hinzu: »Der Umgang mit Arabern hat mich im Allgemeinen meistens glücklich gemacht und mich befriedigt.« Auch nach dem Aufbruch der Homosexuellen blieb Genet auf Distanz zu den emanzipatorischen Unternehmungen. Sie waren seine Sache nicht. Fritz J. Raddatz, der ihn zum Verlag Rowohlt geholt und damit in großen Auflagen verbreitet hatte, erklärte diese Haltung so: Genet verwarf unsere Gesellschaft am überzeugendsten, indem er sie so annahm, wie sie ist (vgl. Wolter 2010). Genet muss geahnt haben, dass der schwule Aufbruch eines Tages auf die Anpassungslinie

[1] In: DER SPIEGEL, Nr. 19, vom 9. Mai 1983, S. 200.

einschwenken würde. Bereits in den 1950er Jahren beschied er einen Interviewer:

»[...] ich bin ein Homosexueller, wie jeder weiß. Aber ich bin einer mit Strenge und Logik. Was ist ein Homosexueller? Ein Mann, der sich weigert, in jenes System einzutreten, nach dem sich die ganze Welt organisiert. Der Homosexuelle lehnt es ab, verneint es, zerstört es, ob er will oder nicht. Es ist das Gegenteil des gesellschaftlichen Zwanges, der Gesellschaftskomödie.« (Zitiert in White 1988)

Der kurze Traum von einer veränderten Welt hielt nur wenige Jahre, nach dem schwulen Aufbruch von 1971 bis –? Bald verlor die Revolte an Fahrt, Ruhe kehrte ein, es begann der Kampf um Reform. Vernünftig, strategisch, erfolgreich – in den Institutionen. Niemand soll dieser Arbeit seine Achtung versagen; Genet hat es nicht mehr erleben müssen. Was er gesagt hätte, lässt sich leicht denken. Oder, in seinen hellsichtigen Worten aus den 1950ern, anschließend an das vorige Zitat:

»Daraus folgt, dass der Homosexuelle, wenn er mehr oder weniger darauf eingeht, eine Rolle in dieser Komödie zu spielen wie Proust oder wie Gide, betrügt, er lügt ... Alles, was er sagt, wird suspekt. Meine Phantasie ist in Verworfenheit getaucht, doch zumindest in dieser Hinsicht ist sie edel, ist sie rein. Ich lehne Irreführung ab.«

Bemerkenswert viele Intellektuelle in Deutschland schlossen sich damals der Verachtung schwulbewegter Unternehmungen an. Raddatz hörte hier einen »quietschenden Selbstmitleidston«.[1]

Gleichwohl hat Genet vielfachen Einfluss auf die Schwulenemanzipation genommen. Zunächst mittelbar über die Autoren der us-amerikanischen Beat-Generation der 1950er Jahre. William S. Burroughs, Allen Ginsberg und Jack Kerouac bekannten sich zu Genets Bedeutung für ihr Schreiben. Ohne die kulturelle Revolution der beatniks, das wird heute zunehmend erkannt, sind der Stonewall-Protest von 1969 und die sich daran entzündende gay liberation nicht zu denken. Das zu erkunden und auf Europa zu verlängern wäre ein neues Thema und ist ein weites, lohnendes Feld.

2. Genets Hitler

Die begehrenswerten Männerfiguren bei Jean Genet werden in aller Regel als blond-blauäugig-kräftig beschrieben und entsprechen damit dem Klischee »des Deutschen«. In den SA-, SS und Wehrmachtstruppen treten diese tollen Kerle gar rudelförmig auf. Die stereotyp wiederholten Formulierungen signalisieren eine Wunschstruktur, die heute als Fetischisierung gilt – und auch nicht buchstäblich als das genommen wird, als was es erscheint.

Für Susan Sontag zeigt Genets Totenfest »die erotische Verlockung, die der Faschismus auf jemanden ausübte, der kein Faschist war« (1980: Anm. 5). Nein, es zeigt sie nicht, sondern Genet nutzt sie literarisch, sofern man darin einen Unterschied sehen mag. Zu selten hat Genet sich mit den Nationalsozialisten beschäftigt, obwohl diese zu der Zeit seiner Romanproduktivität alle Länder besetzt hielten, die er durchreiste. Nicht einmal Das Totenfest vermag eine Sympathie mit den Nazis zu vermitteln. Die oft bemerkte Düsternis des Werks vermittelt geradezu eine tief emotionale Ablehnung des deutschen Terrors, und zwar in einem künstlerischen Medium, statt bloß zu deklamieren.

Doch viele, darunter Wolfgang Popp, kamen nicht über den Eindruck hinweg, den die Lektüre der Textoberfläche hinterließ. Die Männerbünde, eine Verherrlichung von Gewalt und Macht signalisieren Genets Nähe zur faschistischen Ideologie, heißt es (Schrader 1999: 168). Zudem erschienen hier attraktive deutsche Besatzer sowie ein Hitler als Teil der schwulen Gemeinde.

Popp bezweifelt, »dass es Genet keineswegs um die Feier des NS-Faschismus oder auch nur um die Sympathie mit ihm gehe«. Im Gegenteil, der Ich-Sprecher im Totenfest lege eine »Affinität« Genets zum NS-Faschismus durchaus nahe. Popp zieht eine moralisch begründete Grenze: »die Unmenschlichkeit und der Sadismus der realen NS-faschistischen Machtausübung waren zu verheerend, als dass man sie in der Weise, wie Genet das tut, in die Individualphantasien eines vom Schmerz des Freundes-Verlustes gepeinigten (schwulen) Außenseiters einbeziehen könnte - oder dürfte.« (Popp 1992: 331-333)

Wer sich über Genet ärgert, weil dieser die Nazis verherrliche, Hitler positiv auftreten lässt und die blonden Deutschen Soldaten liebt (Erik im Totenfest) – der ist Genets Provokation aufgesessen wie alle Zensoren vor ihm. Genets Bewunderung für Hitler entspringt nicht einer Faschismusneigung. Vielmehr ist sie Korrelat des deutschen Frankreichfeldzugs von 1940; Hitler hatte das verhasste bürgerliche Frankreich gedemütigt.

[1] In: DIE ZEIT, 5.11.1993.

Genet zu Hubert Fichte (in dessen Übersetzung): »Die Tatsache, dass die französische Armee [...] vor den Truppen eines österreichischen Gefreiten kapitulierte, das hat mich hingerissen. Ich war gerächt. [...] und ich konnte denjenigen, der die Erniedrigung Frankreichs ins Werk gesetzt hat, nur anbeten.« (in Fichte 1992: 23 f.)

Gewiss, das sagt der Autor drei Jahrzehnte später, und sein Bemühen um Selbststilisierung ist inzwischen bekannt. Aber es vereinbart sich völlig mit den Texten der frühen vierziger Jahre. Genet literarisiert Hitler, kreiert »seinen« Hitler (Hartwig 1998: 176 f.). Und keineswegs verehrt er ihn, sondern er gibt ihn der Lächerlichkeit preis bzw. befördert ihn zur kastrierten und von einem kleinen Franzosen penetrierten sowie kotleckenden Tunte (Das Totenfest: 195-199, 223-225). A.H. ist für Genet ein Verbrecher wie viele andere seiner Romanprotagonisten auch; aber er wird nicht geliebt und bewundert, sondern verachtet.

Die von Genet umfassend betriebene Sexualisierung mag darüber hinwegtäuschen. In der folgenden Passage (aus Notre-Dame-des-Fleurs) zeigt sich das in einem Übersprung: Von der mythologisierenden Überhöhung eines Mannes wird unmittelbar übergeblendet zum deutschen Angriff auf Frankreich.

»Mignon: ein Riese. Seine gebogenen Füße bedecken die Hälfte des Erdballs. Aufrecht, mit gespreizten Beinen, in einer Pluderhose aus himmelblauer Seide, die sich bauscht – erigiert er so heftig, und mit solcher Ruhe, dass sich After und Vaginen auf sein Glied reihen wie Ringe auf einen Finger. So heftig und so ruhig erigiert er, dass seine Männlichkeit vom Himmel aus betrachtet die durchstoßende Kraft der Bataillone blonder Krieger besitzt, die uns am 14. Juni 1940 in den Arsch vögelten, durch Staub und Hitze marschierend, gelassen, ernst, mit abwesendem Blick.« (Notre-Dame-des-Fleurs 1998: 70 f.)

Beim Totenfest kann es sich schon biografisch kaum um einen nazisympathischen Text handeln. Der Verfasser hatte im Sommer 1944 gerade seine letzte Freiheitsstrafe in dem unter Besatzungsaufsicht stehenden Camp de Tourelles verbüßt. Als nun Paris befreit wurde, kam sein Geliebter Jean Decarnin im Barrikadenkampf ums Leben. Den Spannungen dieses Erlebnisfeldes verdankt der Roman seine Entstehung. Alle Figuren, auch wenn sie Realnamen tragen, werden erfunden und auf die eine oder andere Weise erotisiert. Genets Ästhetik wie Erfindungskraft feiern die Dreieinigkeit von Verbrechen, Verrat und Homosexualität. Und so ist auch Das Totenfest zu lesen: nicht als zeitgeschichtlicher Kommentar, sondern als unerhörtes literarisches Ereignis.

Auf eine Nacherzählung des abenteuerlichen Geschehens und der anstößigen Begebenheiten sei hier verzichtet, denn damit würde nur erneut einer vordergründigen Rezeption Vorschub geleistet. Man muss es schon im Zusammenhang, im Sog der Narration lesen, um den absonderlichen Hitler einzuordnen, nämlich als Kunstfigur, die den A.H. etwa in dem Maße entzaubert, wie es Charles Chaplin wenige Jahre zuvor im »Großen Diktator« bereits einmal gelungen war. (Bei Genet natürlich auf eine völlig andere Weise.)

Hitler, SS und Nazi-Deutschland dienen Genet als Vorlage, um einen neuartigen Text hervorzubringen. Grusel, Grauen, politisches Daneben gehören zu den Ingredienzien, gewissermaßen zum Rezept. Die gesellschaftliche Realität ebenso wie die autobiografischen Tatsachen geben stoffliche Anregungen, tragen aber keine Botschaft.

Die Logik, nach der die Assoziationen des Autors voranschreiten, folgt zunächst schlichten Formeln des Dagegen: Wenn Frankreich sich für eine Grande Nation hält, dann rückt Deutschland nach vorn; wenn die Linken sich in der résistance sammeln, dann bekommen die Faschisten mehr Beachtung; wenn Liebe, Ehe und Heterosexualität dominieren, dann wird schwuler Gelegenheitssex attraktiv gemacht, und so weiter. Das können gewitzte Leser bald verstehen und sich der Sensation einer neuen Perspektiven hingeben.

Nach diesem Schema entsteht ein Hitler, der zwar gefährlich, aber sexuell impotent ist, der zwar Frankreich besiegt hat, aber von einem kleinen Franzosen anal penetriert wird. Solches literarisch zu schreiben hat sich vorher und nachher niemand getraut. Aus den verqueren Situationen bezieht Das Totenfest einen Teil seines effektvollen Zunders. Hitler als hodenlose Tunte – wirksamer konnte, in den 1940er Jahren und in Genets Bestiarium – der Führer nicht in die Lächerlichkeit entlassen werden. In der grandiosen Analyse von Ina Hartwig (1998) lassen sich viele textliche Details und interpretierende Verfeinerungen nachlesen.

Eine schwule und entmannte Hitlerfigur rückt – gemessen an NS-Kriterien – in die Kategorie der »Verbrecher« ein. Die individuelle Kennzeichnung gilt auch für das Dritte Reich, welches durch Hitler verkörpert wird: Das ganze NS-System ist ein Unternehmen der Makrokriminalität (nach dem Konzept von Herbert Jäger 1989). Sympathisiert hat Genet nur mit Dieben und

Mördern im Individualmaßstab, nur ihnen misst er die »Schönheit des Verbrechers« bei. Der Führer hingegen tritt als hässliches Monster auf.

Jahrzehnte später hat Genet sich noch einmal zu Hitler geäußert, nicht literarisch, sondern politisch kommentierend. Was hieran für »antisemitisch« gehalten werden könnte (und damit nicht dasselbe ist wie »profaschistisch«), das entstammt Genets humanitärem Einsatz für die Palästinenser. Er engagiert sich zu Anfang der 1980er Jahre für ein unterlegenes Volk, dessen Leiden er aus nächster Nähe kennenlernt (Vier Stunden in Chatila).

Doch Wolfgang Popp und andere kamen über den »Verrat« Genets an der Selbstverständlichkeit einer antifaschistischen Haltung nicht hinweg. Genet »verrät« aber stets jede an ihn gerichtete Erwartung auf korrektes Verhalten (mit der einzigen Ausnahme einer korrekten Benutzung der französischen Grammatik). Die wahre Haltung des literarischen Autors (einschließlich der Person) Jean Genet ist aus seinen Texten zu erschließen. Beim Berlinbesuch im semi-autobiografischen Tagebuch des Diebes kommt es zum Schwur. Verfällt Genet den »blonden Bestien«? So mag er es erwartet haben; doch das Gegenteil tritt ein. Er wird seines kriminellen Treibens hier nicht froh.

»Ein merkwürdiger Bann hielt mich ab.« Einerseits war für ihn ein Deutschland, das ganz Europa Schrecken einflößte, »zum Inbegriff der Grausamkeit geworden. Schon war es ausgestoßen. Selbst Unter den Linden hatte ich das Gefühl, durch ein von Banditen angelegtes Lager zu spazieren. Ich glaubte, das Hirn des gewissenhaftesten Berliner Bürgers verberge Pfunde von Heuchelei, Hass, Bosheit, Grausamkeit, Gier.« Andererseits beschleicht Genet beim Stehlen »eine Art Verlegenheit - denn die innere Einstellung, die diese Handlungen beherrschte, war hier zur Bürgertugend erhoben - eine ganze Nation war damit vertraut und richtete sie gegen die anderen.« Damit kippt der Täter aus der Ordnung des Protests. Er sagt sich: »Dies ist ein Volk von Dieben«. »Wenn ich hier stehle, tue ich nichts Besonderes, wodurch ich mich auszeichnen könnte: ich gehorche nur der allgemeinen Ordnung. Ich zerstöre sie nicht. Ich störe nicht. Der Skandal ist unmöglich. Ich stehle ins Leere.« (2001: 134)

Genauer kann Genet nicht mitteilen, wozu die Nazis ihm dienen: Skandal machen, Ordnung zerstören, Literatur erzeugen. Das gewagte Unterfangen gelingt und markiert eine eindrucksvolle ästhetische Position. Zudem nimmt Genet mit dem »Volk von Dieben« eine These vorweg, die in der Geschichtswissenschaft erst ein halbes Jahrhundert später erreicht worden ist (durch Aly 2005). Weder wird Hitler durch Genets Verfahren normalisiert, noch verharmlost es die deutschen Verbrechen. Das Dritte Reich taucht deswegen im Werk auf, weil es Frankreich – dem Genets ganze Hassliebe gilt – gedemütigt hat.

Auch gegenüber Hitler entwickelt Genet seine »Poetik der Verwundung«, und zwar in besonders aggressiver Weise (Hartwig 1998: 223). Verwundung wird für Genet zur Quelle der Schönheit; jeder Mensch wird auf seine eigene, oftmals verborgene Weise erleuchtet. Genet schafft es, »durch Poetisierung des Verbrechens seine Leser zu bannen«. Der Name Hitler steht für den größten Verbrecher des 20. Jahrhunderts., und durch ihn wird die Homosexualität auf die höchstmögliche Bedeutungsebene gehoben – so man will: geheiligt. Nur darin besteht die literarische Funktion. Wir lesen keine politische Stellungnahme, sondern eine poetische »Liebesgeschichte mit sakralen und satanischen Zügen« (Luckow 1962: 106). Womöglich entfaltet diese Kunst heute eine noch stärkere Wirkung als vor sechzig Jahren, weil neben dem politischen Abscheu auch die ungerechtfertigte Verteufelung der Homosexualität beim Lesen evoziert wird.

3. Sartres Genet

Jean-Paul Sartre, um ein Vorwort zur frühen Gesamtausgabe der Romane gebeten, schreibt einen Essay mit über sieben Hundert Seiten Umfang. Dieses Buch war dann als Band 1 der Genetschen Werkausgabe von 1952 vorangestellt und ein riesiger Erfolg geworden (an die zwanzig Nachdrucke innerhalb eines Jahres).

In einem Brief vom 2. Januar 1950 berichtet Sartre über sein »Vorwort« zur Werkausgabe Genets: »Es ist halluzinierend, fünfzehn Stunden am Tag über einen genialen Betrüger und Homosexuellen zu arbeiten. Er okkupiert mich und halluziniert mich. Nachts weckt er mich. Aber es ist passionierend.« (1985: 371)

Sartre wird zum ersten und bis heute ausführlichsten in der Reihe der Werkinterpreten (und selbst Gegenstand ausgedehnter Tertiäranalysen). Zugleich verstrickt er sein eigenes Werk mit dem des anderen.[1] Und katapultiert damit den Anderen in die erste Reihe der zeitgenössischen Autoren. Ein wundersamer Vorgang, der in der Litera-

[1] Jahrzehnte später unternimmt Sartre einen ähnlichen, mehrbändigen Versuch mit Gustave Flaubert.

turgeschichte seinesgleichen sucht. Doch zu übernehmen ist Sartres Interpretation keineswegs.

Warum schreibt Sartre ein dickes Buch, um Jean Genet zu preisen? Er interessiert sich für das Andere, für die Gegenwelt zur bürgerlichen Anständigkeit. Er versteht den merkwürdigen Moralismus, der erst am Ende der fünf Romane auch wörtlich hervortritt, und zeigt die Dialektik von Gut und Böse. Einerseits hat Genet hat alles, um als böse dargestellt zu werden. Andererseits: »Genets Würde ist der Anspruch auf das Böse.« (1986: 94). Genets Funktion für die »Anständigen« bestehe darin, »ihre verbetenen Wünsche auf sich zu nehmen und sie ihnen widerzuspiegeln« (1986: 62).

Sartre exemplifiziert an Genet seine existenzphilosophische Botschaft, ja macht ihn zu einer eigenen Romanfigur (Franke-Penski 2006: 264). Ihn fasziniert das Vorhaben Genets, er habe beschlossen, der zu sein, den das Verbrechen aus ihm gemacht hat. (1986: 110-120). Genet habe eine Methode erfunden, die Verödung seiner Verhältnisse zu überleben. Er nennt es eine strenge Disziplin:

» [...] auf jeden Vorwurf, der gegen mich erhoben wurde, auch wenn er ungerecht war, antwortete ich aus der Tiefe meines Herzens mit ja. [Somit] fühlte ich in mir selbst den Wunsch, ein solcher zu werden, der ich gemäß dem Vorwurf sein sollte« (Tagebuch des Diebes 1949/2001: 192). Damit schwindet das Gefühl der Unschuld. Er muss keine bösen Handlungen begangen haben, um sich als böse zu erkennen. Bei der Innenschau entdeckt er »genügend Gründe, um diese Bezeichnungen zu verdienen«. Er erkennt dadurch, dass er aus Unrat besteht. Die erlebte Verachtung schlägt in Hass auf die anderen um. »Aber welche Zerrissenheit hatte ich erlebt.« Diese Übung vergleicht er mit geistlichen Exerzitien.

Diese Suche nach dem eigenen Sein wendet Sartre dialektisch in den Heiligen (1986: 121-219). Ganz fern liegt das Kippbild teuflisch-göttlich ja keineswegs. (Selber habe ich mit dieser Art von Umkehrung einmal einen Buchtitel formuliert: »Vom Bösen, das noch stets das Gute schafft«, eine Übernahme aus Faust, Erster Teil.) Das war gut für Genets Karriere, und vom Autor listig eingefädelt. Der Kleinkriminelle hatte sein literarisches Sujet gesucht und gefunden. Als innovativ und genial muss das allemal gelten.

Als »Dieb«, so meinte Sartre, verdrehe Genet das Böse und das Gute ineinander; dies wird aufs ausführlichste dargelegt (1986: 83-551). Aus der ephemeren Aktivität des Klauens mache er eine stabile Identität. Mir will allerdings eher scheinen, dass Genet auf Zeit das Abenteuer als Lebensweise erwählte[1] und dass die Besonderheit seine Identitätsform war.

Sartres Arbeit entstand zunächst aus dem Impetus, dem unbekannten Autor zu helfen, dem es drohte, unbefristet in Sicherungsverwahrung zu kommen. Wie jeder geschickte Verteidiger startete er ein Plädoyer und argumentierte, die Straftaten und Obszönitäten seien aus den Kindheitskatastrophen erwachsen seien. Als kunstfunktionale Beweisführung hat das damals sein Ziel erreicht; heute geben wir uns damit nicht mehr zufrieden. Biografie–Kontext–Werk beeinflussen einander vielfältig, aber es besteht keine Eins-zu-eins-Kausalität noch eine Funktionalität. Es bringt nicht viel, das Werk eines Autors aus den Tatsachen seines Lebens heraus zu interpretieren und zu bewerten.

Ein abschreckendes Beispiel liefern die US-Amerikaner Stewart und McGregor (1989). Die Autoren geben sich jede Mühe, Genets Darstellung seines Lebensganges als Täuschung (aufgrund von Irrtümern und Lügen) zu entlarven und die darauf hereingefallenen Interpreten zu blamieren. Sie meinen, damit der Analyse des Werks einen Dienst zu leisten.

Sartres Schilderung zum jugendlichen Ganoven bietet ein Lehrstück für den Labeling-approach der soziologischen Devianzforschung, und zwar avant la lettre. (insb. 1986: 89). Da sind die verschiedenen Stufen der Außen- und Innendefinition des nonkonformen Akteurs: Eine ursprüngliche Ungerechtigkeit, mit magischen Begriffen verstärkt, zwingt den Betroffenen, diese Etikettierung zu übernehmen; später wendet er sie gegen den Unterdrücker (94). Vor allem dieser Gedanke – die Umkehrung des Stigmas – ist ein genialer Vorgriff auf das viel spätere Coming-out-all-ever von John Kitsuse (1980).

Zusätzlich zum Vagabunden- und Diebesdasein benutzt Sartre die Homosexualität, um seine Thesen zu entwickeln. Für die Zeit um 1950 liest sich sein unbefangener Umfang mit der allerorten verteufelten »Unzucht« durchaus erfrischend. Und er »verteidigt« sie sogar verschiedentlich (1986: 355 ff., 525 f.).

[1] Vgl. meinen Artikel: Verbrechen als Abenteuer. In: Helmut Pollähne u.a., Hgb., Komplemente in Sachen: Kriminologie, Drogenhilfe, Psychotherapie, Kriminalpolitik. Berlin: Lit, S. 39-50, 2010.

An eine Freundin, die sich als homosexuell bezeichnet, schreibt Sartre 1950: »Ich stecke tatsächlich bis zum Hals im Studium dieser Neigung bei Genet. Es wird nicht ganz das Gleiche sein, aber es stimmt, dass Ihr gemeinsame Züge habt: Dämonismus, das Böse usw. – und dass sich jedes Verhältnis zum Anderen über ein Verhältnis zu sich selbst geht: der Andere als Vermittler zwischen sich und sich: als Mittel, das Ihr verwendet, um Euch selbst als den Anderen zu sehen.« (1985: 372) Vielleicht gilt das ja für alle Menschen?

In Gesprächen und durch die Lektüre kam Sartre dem Gegenstand seiner Neugier recht nahe. Genet bemerkt zu Choukri bezüglich Sartre, dass dieser sein Leben sehr gut kenne (Choukri 1995: 18). Sartre geizte denn auch nicht mit Thesen zur Ätiologie und Struktur des Homosexuellen (die meisten davon wirken selbst heute noch als diskutabel, weil die Wissenschaften mit dem Phänomen nun einmal nicht zu Rande kommen). Da heißt es dann, Genet werde als Kind zum Objekt für die anderen und für sich – und das sei ganz analog zu de Beauvoirs Befund zur weiblichen Sexualität, der Genet sich denn auch annähere (1986: 64). Hm. Sartre denkt präidentitär: Das Homosexuellsein folge dem verinnerlichten Stigma; nur mit Entsetzen stelle so einer fest, dass er dazugehört. Über die »Tunten« machen sich alle lustig, statt, wie heute, ihre Performanzleistung zu bewundern (70 f.). Immerhin empfindet Sartre seinen Genet als optimistisch und frei (81).

Sartres Rekonstruktion zu Genets Sexualbiografie kann nicht gelingen, weil er Genets Tagebuch des Diebes als einen Tatsachenbericht, als Anamnese, nimmt – es ist aber Literatur. (Zur Kritik an Sartres Tendenz, eine Romanfigur mit dem Autor gleichzusetzen, vgl. Franke-Penski 2006: 260.) Auch die Ätiologie der (Homo-) Sexualität, welche Sartre im Kopf hat, ist wissenschaftlich unbestätigt. Danach habe eine »Urkrise« (130) alles Weitere ausgelöst und geprägt.

Die Urkrise soll darin bestehen, dass Genet als Kind eine Vergewaltigung erlitten hat (130 f.; diese These vertrat auch Hans Mayer 1975: 297), wozu die heutigen Traumatheorien gut passen. Sartre spekuliert: »Eine eiserne Umarmung hat ihn zur Frau gemacht [...]; er ist die Dorfnutte, jeder kann ihn haben« (131). Na ja.

Noch 2001 nimmt Arnold Stadler das Tagebuch des Diebes als pures autobiografisches Zeugnis (»Lebensbeichte«, 2001: 302) und strickt so die Mär weiter. Stadler tut das in aller Unschuld (»ganz unakademisch und unintellektuell« (300), »ohne Sartres Buch von Saint Genet gelesen zu haben« (302). Ein Romancier darf das. Dürfen wir es?

Die Inversion (d.i. Homosexualität) ist nach Sartre weder genetisch verursacht noch neurotisch hervorgebracht, sondern »ein Ausweg, den das Kind im Moment des Erstickens entdeckt« (129). Fritz Morgenthalers einstmals progressives Bild von der »Plombe« wandelt auf ähnlichen Wegen (1984, zuerst um 1980). Heute verzichten wir auf sämtliche Erklärungsversuche der Homo-, Pädo-, S/M- etc. Sexualität – solange nicht die Entstehung der »normal«-sexuellen Motivation erhellt ist.

Sartre überzog zwar, wenn er Genets Leben für »billigend gescheitert« erklärte – der Mann war ja erst vierzig –; das Böse zerstöre schließlich auch den Bösen (1986: 270). Aber die Tendenz gilt partiell: Wenn Genet den Verrat an allem und jedem verherrlicht, dann bereitet er die Überspannung seiner Liebesbeziehungen vor. Der Geliebte wird seinem persönlichen Rhythmus entzogen und in etwas ihm nicht Genehmes manipuliert. Sogar sich selbst »verrät« Genet, wenn er versucht, sich vom sexuellen Bottom zum Top zu verwandeln. Die Banalität eines Glücks wird der Poesie des Verrats dargebracht. Die versuchte Konversion zum sexuell Aktiven (im Leben sowie im Wunder der Rose) nennt Sartre ungerührt eine »Männlichkeitskomödie« (642) und meint, damit reagiere der alternde Genet auf seine schwindende Attraktivität (635). Jedoch für gewöhnlich läuft es andersherum: Die Älteren bieten sich als Passive an. Insgesamt indessen sieht Sartre es wohl richtig: Alle Lieben von Jean sind vergeblich, es verblieb die Einsamkeit (512).

4. Frankreichs Genet

Nicht zuletzt ist Genets Werk dadurch zu verstehen, dass es als Teil der französischen Kultur gesehen wird. Diese hat einen eigenständigen Zivilisationsprozess durchlaufen, viel bewundert, aber dadurch auch in ihrem Einfluss auf andere Länder begrenzt. Das sog. Republikanische Modell eines Universalismus verwischt alle Formen von Differenz. Genet bereitete im französischen Raum der Literatur einen privilegierten Ort, an dem sich dann Yves Navarre, Renaud Camus, Dominique Fernandez und Hervé Guibert einrichten konnten (Jobst 1989: 119).

Das Modell »Genet« hat erheblich dazu beigetragen, dass in Frankreich sich besondere Formen von Homosexuellsein und Emanzipationsbewegung herausgebildet haben. Sie unterscheiden

sich von ihren Gegenstücken in Deutschland und den vielen weiteren westlichen Ländern, die unter us-amerikanischem Einfluss stehen. In Fr nkreich lautet das Stichwort dafür »Republikanismus«, und der meistgenannte literarische Autor heißt Genet. Herausgearbeitet hat dies Denis Provencher (2007). Er meint, Genets nichtidentitäre Sprache »diene als eine ›queere‹ französische Sprache und schaffe ein ›authentisches‹ französisches Modell [...] für die sexuelle Bürgerschaft« (54). Die beiden Typen homosexueller Kultur trennen sich in mancher Hinsicht. Hier beginnt ein neues Thema; hingewiesen sei nur auf das Recht der Lebenspartnerschaft (PaCS) und auf die ungeheure Ernte des HI-Virus unter den französischen Intellektuellen.

In Frankreich dient Genet bis heute als ein Archetypus und ein authentisches Modell für eine Subjektposition (Provencher 2007: 55). Nach Sartre hat sich ein weiterer Führungsintellektueller auf das Werk von Genet eingelassen: Jacques Derrida. Dieser konfrontierte 1974 den philosophischen Metaphysiker Hegel mit dem sexual-literarischen Metaphysiker Genet (in seinem kryptischen Werk Glas, dt. svw. Totenglocke, erst 2006 übersetzt).

Diese Prominenz hat allerdings nicht bewirkt, dass der dergestalt gefeierte Autor nun auch gelesen würde – nur seine Figuren entfalten eine Hintergrundwirksamkeit. In der kleinen Umfrage (N = 40), die Denis Provencher bei französischen Lesben und Schwulen veranstaltet hat, war Genet meist nur über den Querelle-Film bekannt; selbst Literaturstudierende hatten nichts von ihm gelesen (2007: 59).

5. Ein queerer Genet?

Für eine queere Lesart der Genetschen Bücher sorgen heute schon die Frauen, von denen dieser Autor – der fast nur männliche Personen auftreten lässt – zunehmend studiert wird. Sie empfinden eine gewisse Sympathie mit einem Mann, der sich »aus dem Niedrigsten heraus« selbst erfunden hat (so Schrader 1999: 139). Schon im zweiten Feminismus, um 1970, war Genet von Beginn an wahrgenommen worden: Kate Millett widmete ihm in ihrer zündenden Aufbruchsschrift Sexus und Herrschaft längere Ausführungen. Sie empfahl ihn, weil seine Romane die Sexualhierarchie thematisieren. Hieraus folge die Notwendigkeit, die männlichen Unterdrückungsmethoden abzuschaffen.

Wie lässt sich diese Sympathie nachvollziehen? Genet beschäftigt sich vor allem mit einer Virilität, die im Kampf mit sich selber liegt und die dazu neigt, sich zu unterminieren. Jeder Sieger ist hier ein potenzieller Verlierer. Auch der aggressivste Kerl kann feminisiert und missbraucht werden. Die anale Vergewaltigung demonstriert die Fragilität der Maskulinität, insbesondere in der Figur Querelle. (Woods 1998: 275 f.)

Am Anfang der Konzeption »queer« stand die Idee, die Vorstellung einer lesbischen bzw. schwulen Identität zu verabschieden. »Queer« meint etwas mehr Flüssiges und Kontingentes, verglichen mit dem eher stabilen und gemeinsamen Begriff einer sexuellen Subjektivität (Stephens 2009: 12).

Eine seltsam gegen Tradition und Erwartung angehende Lektüre unternimmt Bettina Unger. In ihrer Berliner Dissertation findet sie bei Genet eine Sprache der Liebe, die über das sexuelle Begehren hinausführt. In der Tat muss man die krude Gleichung Sex = Liebe, wie sie in den Romanen verschiedentlich auftaucht, hinterfragen: Was meint der Autor damit? Die in der westlichen Kultur klassisch gemachten Unterschiede zwischen Erotik, Sexualität und Liebe – allen Schwierigkeiten des Abgrenzens, der Begrifflichkeit und der Überschneidungen zum Trotz – sind dem belesenen Genet gewiss bekannt gewesen. Unger entdeckt bei ihm nun einen weiblich-mütterlichen Liebesstil und zieht ideengeschichtliche Linien zur christlichen Gottesmutter. Provokative Frage: Entspricht das nicht auch ein wenig dem queeren Lesen?

Das Nebeneinander von unbekümmert abweichender Sexualität einerseits, Solidarität mit jeglichen Unterdrückten andererseits, wie es Genet in seinem Leben praktiziert hat, entspricht den queeren Gedankengängen (neuerdings etwa in der Figur der Intersektionalität). Dass die schwulen Zeitgenossen der 1970er noch zwischen Sex und Revolution unterschieden – dieses in Berlin auch räumlich zwischen Schöneberg und Kreuzberg aufteilten (vgl. Gammerl 2009) – ist heute vorbei. Genet wird erneut aktuell.

Zitierte Werke von Jean Genet

Notre-Dame-des-Fleurs, frz. 1944, Gifkendorf 1998.
Wunder der Rose, frz. 1946. Gifkendorf 2000.
Querelle, frz. 1947. Reinbek 1965.
Das Totenfest, frz. 1947. Gifkendorf 2000.
Tagebuch eines Diebes, frz. 1949. Gifkendorf 2001.
Vier Stunden in Chatila, frz. 1982. Gifkendorf 1983.

Literatur

Aly, Götz, 2005: Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus. Frankfurt/M.

Bersani, Leo, 1994: The gay outlaw. In: Diacritics 24, 2-3: 5-18.

Choukri, Muḥammad, 1995: Jean Genet und Tennessee Williams in Tanger. Hamburg.

Derrida, Jacques, 2006: Glas, frz. 1974. München.

Farmer, Amy, 2002: Genet, Jean. In: J. Summers, ed., An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer Culture. http://www.glbtq.com/literature/genet_j.html

Fichte, Hubert, 1992: Jean Genet. Aachen.

Franke-Penski, Udo, 2006: Die Freiheit und das Böse im Auge des Betrachters – Jean-Paul Sartre liest Jean Genet. In: Preußer, Heinz-Peter, Hrsg., Kulturphilosophen als Leser. Porträts literarischer Lektüren. Göttingen: 244-264.

Gammerl, Benno, 2009: Das schwule Westberlin. In: Jungle World Nr. 45.

Hartwig, Ina, 1998: Sexuelle Poetik. Proust, Musil, Genet, Jelinek. Frankfurt/M.

Herzer, Manfred, 1982: Bibliographie zur Homosexualität. Verzeichnis des deutsch-sprachigen nichtbelletristischen Schrifttums zur weiblichen und männlichen Homosexualität aus den Jahren 1466 bis 1975 in chronologischer Reihenfolge. Berlin.

Jäger, Herbert, 1989: Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt. Frankfurt/M.

Jobst, Peter, 1989: Sammelbesprechung. In: Forum Homosexualität und Literatur 6: 112-119.

Kitsuse, John I., 1980: Coming out all over. Deviants and the Politics of Social Problems. In: Social Problems 28: 1–13.

Luckow, Marion, 1962: Die Homosexualität in der literarischen Tradition. Studien zu den Romanen von Jean Genet. Stuttgart.

Mayer, Hans, 1975: Außenseiter. Frankfurt/M.

Millett, Kate, 1971: Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft, engl. 1970. München.

Morgenthaler, Fritz, 1984: Homosexualität, Heterosexualität, Perversion. Frankfurt/M.

Popp, Wolfgang, 1992: Männerliebe. Homosexualität und Literatur, Stuttgart.

Provencher, Denis M., 2007: Queer French. Globalization, Language, and Sexual Citizenship in France. Aldershot.

Sartre; Jean-Paul, 1985: Briefe an Simone de Beauvoir und andere. Band 2, 1940-1963. Reinbek.

Sartre, Jean-Paul, 1986: Saint Genet, Komödiant und Märtyrer. Schriften zur Literatur, Bd. 3. Reinbek.

Schrader, Sabine. 1999: ‚Mon cas n'est pas unique'. Der homosexuelle Diskurs in französischen Autobiografien des 20. Jahrhunderts. Stuttgart.

Sontag, Susan, 1980: Faszinierender Faschismus. In: dies., Im Zeichen des Saturn, S. 97-126, München.

Stadler, Arnold, 2001: Vergegenwärtigung. Archetypen des Unglücks oder kleiner, großer Dieb. In: Genet, Tagebuch des Diebes: 298-317.

Stephens, Elizabeth, 2009: Queer Writing. Homoeroticism in Jean Genet's Fiction. Basingstoke.

Stewart, Harry E.; McGregor, Rob Roy, 1989: Jean Genet. A Biografy of Deceit, 1910-1951. New York.

Unger, Bettina. 2007: Das Lied der Liebe bei Jean Genet. München.

White, Edmund, 1993: Jean Genet. Biografie. München.

Wolter, Salih Alexander, 2010: Die Kette – und das Schiff, das Meer, die ganze Welt. Zum 100. Geburtstag von Jean Genet. In: Rosige Zeiten 130: 23-25.

Woods, Gregory, 1998: A History of Gay Literature: The male tradition. New Haven.

Ziegler, Werner, 1981: Jean Genet. Metaphern der Vergeblichkeit. Bonn.

Manfred Herzer

Zwei schwule Nazis lieben sich: »I loved Ernst Röhm and he loved me.«

Dass es den englischen Maler Sir Francis Cyril Rose, 4th Baronet of Montreal (1909-1979) überhaupt gegeben hat, erfuhr ich aus Klaus Theweleits Buch über den Dichter Benn: *Orpheus am Machtpol* (Frankfurt/M. 1994). In dem Kapitel, das die Künstler und Literaten durchgeht, die in den 1930er Jahren wie Benn ebenfalls mit dem NS kollaborierten, ist auch die Rede von der lesbischen Nazisympathisantin Gertrude Stein und ihrem Maler-Freund Francis Rose:

»Rose, offener Homosexueller, ist auf seinen Deutschlandreisen auch ein Freund Ernst Röhms geworden: Ich liebte Röhm und Röhm liebte mich, steht in seiner Lebensselbstbeschreibung. Rose wie Picasso sind in kurzen Zeiträumen nacheinander Gäste der Stein/Toklas-Residenz in Bilignin.« (S. 82)

Weil Theweleit nichts Näheres zu Roses Buch angibt, war seine Beschaffung schwierig. Endlich kam aber aus der Münchener Staatsbibliothek: *Saying Life. The Memoirs of Sir Francis Rose* (London u.a. 1961), 416 Seiten mit vielen Schwarzweiß-Fotos und auf den Seiten 194 bis 235 die Kapitel »Ernst Röhm«, »Röhm and the S.A.« und »The Tragic Last Days«, die hier erstmals übersetzt vorgelegt werden.

In einem Punkt muss Theweleit widersprochen werden: an keiner Stelle in den Memoiren fand ich auch nur andeutungsweise eine Selbstbeschreibung Roses als »offener Homosexueller«. Zwar entsteht bald unabweislich der Eindruck, dass hier ein schwuler Snob sentimental und selbstgefällig aus seinem Leben erzählt, nie aber geht es um Grobsinnliches oder gar widernatürliche Unzucht, allenfalls, wie in der Beziehung zu Röhm um eine Art Freundesliebe oder platonisches Ideal. Immer wieder erwähnt er, um seine Normalität zu beweisen, seine beiden Ehen und den Sohn, den er gezeugt hat. Mit der Verleugnung der eigenen Homosexualität bewegte er sich aber auf dem in den 1930er Jahren europaweit normalen Niveau: Cocteau, Isherwood, Spender und Hirschfeld machten es genauso. André Gide und Klaus Mann waren große Ausnahmen und Röhm hat sich erst dann gezwungenermaßen zu seinem schwulen Sexleben bekannt, als vor Gericht eindeutige von ihm verfasste Briefe verlesen wurden. Bei dieser Gelegenheit schwor er aber, nie gegen den § 175 verstoßen und immer nur gegenseitigen Handverkehr gepflogen zu haben.

Die vielen Ereignisse und Eigennamen von mehr oder weniger berühmten Personen und Orten, die in der nicht enden wollenden Reihung von läppischen Anekdoten und Banalitäten vorkommen, habe ich zwar so weit wie möglich überprüft aber nicht kommentiert und nur ausnahmsweise korrigiert. Denn es geht eigentlich nicht um den Sach- und Wahrheitsgehalt dieser irgendwie monströsen Memoiren. Es geht vielmehr darum, die Gemütswelt einer reichen englischen Tunte zu dokumentieren, die auch noch zehn Jahre nach dem Sieg über die Nazis von ihrer großen Zeit schwärmt, zwar den Mord an den Juden und den Krieg zu bedauern scheint, aber nicht begreifen will, dass Größe, Macht und Scheitern des NS nicht von den Taten seiner maßgeblichen Großverbrecher, zu deren innerem Kreis sein geliebter Röhm gehörte, zu trennen ist. Einen starken Reiz geht bei der Lektüre von einer eigenartigen Mischung aus großer Realitätsnähe und einem ungewöhnlichen Maß an stilistischer Unbeholfenheit, unfreiwilliger Komik und Verharmlosung der NS-Großverbrechen aus, die den Text durchweg färbt. In Sätzen wie dem folgenden, (für Roses Verhältnisse recht komplizierten), wird diese abgründige Mixtur deutlich:

»These two men knew the message that Röhm tried to carry throughout the world and saw the fire that would kindle suddenly in his eyes when he was excited and would strike his desk with his clenched fist and made the red and orange Tiffany glass lamps, that Hitler had given him, jingle.« (214)

Zweimal erreichte Roses Nazi-Verklärung eine Dimension, die in ihrer schrillen Abwegigkeit den Charme der »camp«-Kultur der New Yorker 60er-Jahre-Boheme erreicht: Am Abend des Reichstagsbrands ist er Gast auf einer Party, die Göring und dessen Freundin, eine Frau Wertheimer, veranstalten, und auf der ihm Göring vorkommt wie »a Proustian widower in the Rothschild-de Guermantes interior« (198); der einzige Proustian widower im Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* ist der schwule Baron de Charlus, der im Mittelpunkt vieler Feste der Herzogin von Guermantes steht und mit Göring allenfalls die Fettleibigkeit gemeinsam hat. – Der zweite ähnlich bizarre Vergleich gelingt Rose, wenn er Ähnlichkeiten zwischen Röhms Prosa, von der er ausgiebige Proben zitiert, und den Sprachexperimenten Gertrude

Steins behauptet: »There was a great similarity between his experiments with language and Gertrude Stein's methods of writing« (214). Er vermutet als Ursache das »German blood« für Röhms und Steins Sprachähnlichkeiten.

Zweifel, ob dieser Text trotz aller psychologischer Reize für *Capri* ungeeignet sei, kamen besonders an solchen Stellen auf, wo Roses Entschlossenheit zur Weißwäscherei und Rechtfertigung der NS-Verbrechen gewisse Ekelschranken übersteigt, etwa wenn er den Juden eine Mitschuld an ihrer Ermordung anhängt: »[I]t was clear to everybody that the Jews ruled and dictated the whole country« (196) oder wenn er Röhms Welteroberungspläne als gewaltlose Weltfriedensmission ausgibt und von »Democracy« und »Capitalism« behauptet, sie seien schuld am »war of hatred between races to enslave and corrupt the people« (195). Es seien speziell die Freimaurer gewesen, die die friedliebenden Nazis zu ihren Vernichtungskriegen gewissermaßen verführten; »the Grand Orient and other masonic and secret societies« haben die Nazis durch Bestechung für ihre Kriegsziele eingespannt (204), usw.

Nun gehört aber diese Sorte primitiver NS- und Neonaziideologie unvermeidlich zum leider kaum erforschten Gebiet ›Ansichten und Leben schwuler Nazis‹ hinzu, so dass solche Untersuchungen ähnlich unentbehrlich sind wie Stuhlproben für die Darmkrebsdiagnose. Deutlich wird dabei nicht nur wieder einmal eine entmystifizierte ›Banalität des Bösen‹, zudem bietet Roses Text ein beeindruckendes Lehrstück rechtsradikaler Hemmungslosigkeit beim Manipulieren und Verdrehen der Wahrheit. Das zeigt sich in politischer wie in sexueller Hinsicht. Zwei weitere Fälle politischer Lüge:

– Als Röhm noch lebte, gab es unter Reichskanzler Hitler *keine* Judenverfolgung, sondern eine legitime Regierung, die niemanden verfolgte. (»The ›elimination‹ of Jews and other people had not yet started. Röhm did not intend to support any form of persecution or to break with the constitutional government that had been elected by the people« 211)

– Röhm wollte seinen Plan einer Zerstörung der Demokratien auf der ganzen Welt und die Errichtung eines globalen SA-Staates ohne Krieg erreichen allein mit einem »vast regiment of youths with pickaxes and shovels« (230).

Die sexuelle Verlogenheit zeigt sich außer in der Verleugnung der eigenen Homosexualität noch in den 1960er Jahren auch in dem fast rührenden Bemühen, seinen Freund Röhm als sauberen Voll-Hetero vorzuführen, der lediglich die »men and youths« gemäß einem »Platonic ideal« geliebt habe (234).

Vielleicht liegt der einzige Wert dieses bedrückenden Dokuments in dem Verweis auf eine Forschungslücke: Leben und Taten des schwulen Großverbrechers Ernst Röhm zu erforschen, ist von den berufenen Historikern mit einer Konsequenz vermieden worden, die ihrerseits erklärungsbedürftig ist.

• • •

Sir Francis Rose

Vier Jahre Freundschaft mit Röhm. Erinnerungen 1961.

Ich traf Hauptmann Ernst Röhm, der im Krieg 1914-18 Offizier bei der Königlich Bayerischen Infanterie gewesen war, als er 1930 aus Bolivien zurückkehrte. Er hatte den Generalstab der dortigen Armee beraten. Franz von Papen war vor 1914 der beste Freund meines Vaters. Von ihm erhielt ich meinen Vornamen, und er war es, der mich in seiner Zeit als Reichskanzler während der Bayreuther Festspiele mit Ernst in Berlin bekannt machte. Obwohl Ernst mehr als zwanzig Jahre älter war als ich, schlossen wir sofort Freundschaft, und ich blieb in den vier Jahren unserer Freundschaft so nahe wie irgend möglich bei ihm. Tatsächlich ersetzte er mir den Vater und den älteren Bruder, die beidebereits gestorben waren, und ich liebte ihn so wie ich sie geliebt hatte. Ungefähr ein Jahr vor meiner Begegnung mit Gertrude Stein in Méraude Guevaras Haus und nachdem ich in Brittany mit Kit Wood gemalt hatte, traf ich ihn zum ersten Mal.

In diesem Buch habe ich bisher nicht über ihn gesprochen, weil er eine derart großartige und unvergleichliche Persönlichkeit war, dass ich ihm mehr Raum in meinen Memoiren widmen muss. Im Gegensatz zu dem, was im allgemeinen über Röhm gesagt wird, glaube ich, dass er nicht nur

ein großer Held war, sondern einer der bedeutendsten Geister seiner Zeit.

Ich glaube, dass Röhm ein großer Mann und ein Genie war, weil er damals die wirkliche Lage Deutschlands und der Welt sah. Er hatte hohe Ideale, die von Hitler zertrümmert wurden, obwohl er und Hitler einst wie Brüder zusammenhielten, als sie aus kleinen Grüppchen die Partei formten. Als Ernst im Juni 1934 ermordet wurde, hinterließ er Hitler einen funktionsfähigen aber orientierungslosen Apparat. Der bestimmende Geist war gegangen und Hitler gab nur noch Befehle, die ihm sein Instinkt und sein Gefühl eingaben.

Röhm gehört keiner Epoche, keinem Land und keiner Rasse, er ist auch nicht als ein deutscher Führer zu verstehen. Wie die meisten großen Menschen gehört er zu einer Welt des Überzeitlichen, worin der Tod unbekannt ist.

Keineswegs will ich hier seinen Charakter reinwaschen oder ihn als guten Menschen erscheinen lassen. Er war ein menschlicher Mensch, ein sehr menschlicher! Die Zeitungen einer selbstgerechten Welt haben dies alles getan. Die Geschichten über seine Moral boten den Dienstmädchen und den Degenerierten genügend sexuellen Genuss, was nicht weiter kommentiert werden muss. Ich wollte seine Größe nicht beschädigen und ihn auch nicht verteidigen. Das wäre allzu billig und könnte niemals seinem hervorragenden Wesen gerecht werden. Möglicherweise war er in den Augen vieler seiner Zeitgenossen ein böser Mensch; ich weiß darüber nichts und es interessiert mich auch nicht.

Man muss über jene Zeit und über all das, was in Deutschland nach dem Krieg 1914-18 geschah, einiges wissen, um zu verstehen, welche Rolle er mit Hitler und seinen Freunden darin spielte. Er war einfach ein deutscher Mann und gehörte nicht zur Junkerkaste, war auch nicht von adligem Geblüt. Tatsächlich besaß er das gleiche heiße Blut des Nomaden, das auch durch meine Adern rollt. Und er war so deutsch wie nur irgendwer, obwohl ein echter Soldat – soldatischer als alle Soldaten. Seine Leidenschaft für orientalische und altchinesische Sitten sowie seine Kenntnisse der präkolumbianischen und aztekischen Zivilisation lehrten ihn folgende Grunderkenntnisse:

I. Armeen waren nicht mehr zeitgemäß, und obwohl er vor der Atombombe lebte, pflegte er zu sagen: »Soldaten müssen Waffen haben, und wenn sie Waffen haben, dann müssen sie sie früher oder später gebrauchen. Eine große deutsche Armee, die auf den Trümmern einer Niederlage errichtet ist und Bitterkeit im Herzen hegt, bedeutet das Ende der Zivilisation, wie wir sie kennen. Der nächste Krieg wird schnell vorüber sein und niemand wird siegen.«

II. Um die alte Armee zu ersetzen, müssen die jungen Arbeiter in den Städten und jungen Männer auf dem Land körperlich und geistig ertüchtigt werden. Sie müssen gut ernährt werden, selbst auf Kosten anderer Bevölkerungsgruppen. Sie sollen zufrieden sein und im ganzen Land die Vorherrschaft besitzen. Die zentrale Polizeitruppe muss als wichtigste Ordnungsmacht im Lande von den geistig am höchsten stehenden Männern geführt werden. Dort muss die härteste Auslese angewendet werden, so dass nur die Besten dienen. Das wäre eine moderne Version des Systems, das im alten China durch die Kultur und nicht durch bloße Gewalt herrschte.

III. Demokratie ist eine korrupte Regierungsform, die von mächtigen Geschäftemachern zum Schutz des Kapitalismus eingesetzt wird. Der Kapitalismus führt einen Krieg des Hasses der Rassen, um das Volk zu versklaven und zu korrumpieren.

IV. Der Materialismus tritt mehr und mehr an die Stelle von Religion und Familie. Deshalb ist es erforderlich, dass jemand der Jugend Ordnung beibringt.

Er fürchtete nicht-deutsche Diktatoren, denn er spürte, dass Hitler der einzige war, der seine eigenen Ideale verwirklichen konnte. ›Nationalismus‹ war demnach nicht mehr zeitgemäß und ›Nationalsozialismus‹ werde alle germanischen Völker sammeln und in ein Europa führen, das in einem ›Groß-Europa‹ vereinigt werde. Dies würde die Schaffung eines vorderorientalischen Großreiches zur Folge haben, mit dem gemeinsam ganz Asien zu einer neuen Prosperität geführt werden könnte. Als nächstes wäre Süd- und Mittelamerika und schließlich die Trutzburg der Demokratie, die Vereinigten Staaten von Amerika, in diese Entwicklung einzubeziehen.

Als die nationalsozialistische Regierung an die Macht kam, befand sich Deutschland in einem schrecklichen Zustand der Demoralisierung. Ernst Röhm entschied, das Land von gewissen Übeln zu befreien, und vielleicht war gerade dies der Grund dafür, dass er Hitler erlaubte, einen großen Fehler zu begehen. Alle neuen Herrschaftssysteme brauchen einen Sündenbock ebenso wie ein Idol. Für die Rolle des Sündenbocks wären Sizilianer, Korsen oder Araber in Deutschland in Frage gekommen, doch unglück-

licherweise wurden die Juden erwählt. Die Juden hatten allerdings selbst einen Fehler begangen, denn es war offensichtlich, dass die Juden das ganze Land diktatorisch beherrschten. Dies hatte jedoch überhaupt nichts mit der jüdischen Rasse zu tun. Mit echt deutscher Arroganz profitierten sie von ihrer Macht in unvorstellbarem Ausmaß.

Ernst sagte immer wieder zu Hitler: ›Verfolge nicht die jüdische Rasse. Wir brauchen die Hilfe der ehrlichen Juden, die gute Deutsche sind, um uns von den Korrupten zu befreien.‹ Und mir erklärte er zu dieser Frage: ›Jahrhundertelang wurden die Juden verfolgt – oft genug haben sie das selbst gewollt und oft genug sind sie aus den Verfolgungen gestärkt hervorgegangen. Als sie aus Spanien hinausgeworfen wurden, errichteten sie ihre Herrschaft über Rom und Italien. Der Führer wird sie niemals verfolgen, denn zu viele von ihnen sind Freunde Hermann Görings, den der Führer liebt.‹ Göring sagt: ›Die Juden waren gute Soldaten, viele von ihnen wurden mit dem Eisernen Kreuz ausgezeichnet. Es sind gute deutsche Familienväter, die gewohnt sind, hart zu arbeiten.‹ Leider vergaß Hermann Göring, dass seine Freunde, die ihn unterhielten und mit Gemälden, Kunstschätzen und Geld versorgten, nun die Bösen waren, und er sorgte dafür, dass tausende ›guter deutscher Familien‹ und ›alter Soldaten‹ in Gaskammern starben.

Ernst war arm, als ich ihn zum ersten Mal traf. Von Papen setzte großes Vertrauen in ihn, ebenso Hindenburg. Er war nach Deutschland zurückgekehrt, um Berlin und sein geliebtes München in den Tentakeln eines großen Kraken zu finden: die Profiteure. Das waren die protzigsten und vulgärsten ›Neureichen‹, die die Welt je gesehen hat. Es waren Karikaturen ihres Typs, ganz wie die grauenhaften Quälgeister in den Gemälden des Hieronimus Bosch. Gewiss investierten sie, wie alle ihrer Art, in welchem Land und in welcher Rasse auch immer, ihren Reichtum unter Ausnutzung der entwerteten Reichsmark und ausländischer Währungen in die verrufenen aber profitablen Geschäftssphären Prostitution und Drogenhandel. Wie in solchen Fällen üblich, verbreitete sich die Homosexualität rapide. Das Nachtleben war eine öde Folge von Nachtklubs mit noch öderen Damenimitatoren. Plötzlich wurde die Homosexualität ein politisches Problem. Dies geschah auf sehr ähnliche Weise wie in England im Krieg 1939-45. Röhm entschied, dass diese Zustände aufzuhören hätten. Es war ihm klar, dass einige der größten Männer in der Geschichte unglücklicherweise mit ›dieser‹ Veranlagung geboren worden waren. Dies waren aber bedeutende Schöpfer und ihre Veranlagung ging nur sie und ihren Gott etwas an. Sie sündigten nicht, indem sie die Jugend verdarben und zu einem lasterhaften Leben verführten. Ernst war entsetzt und tief getroffen von der damaligen Verderbtheit der Jugend, der männlichen wie der weiblichen. Die Cocktailparties der Diplomaten und die Orgien im Deutschland der späten Zwanzigerjahre, die hochbezahlte Zuhälter im Dienste neureicher Kapitalisten veranstalteten, waren obszön und aufdringlich. Bars, in denen die nächtlichen Amüsements mit Tischtelefonen verabredet wurden, waren groß in Mode.

Für einen jungen Mann war es unmöglich im Stadtzentrum von Berlin auszugehen, ohne sexuell belästigt zu werden. Ich sah dies, obwohl ich schon älter war, denn es war kaum möglich, solche Peinlichkeiten zu vermeiden. Im Berliner Adlon-Hotel brach ein sadistischer Boxer in mein Zimmer ein. Wäre ich nicht ein Freund des Hauptmanns und wären seine ›Braunhemden‹ nicht zur Stelle gewesen, dann hätte mich das Hotelmanagement nicht geschützt, denn mein Angreifer war ein einflussreicher Profiteur. Sogar in der Bar des Adlon waren die Gespräche der Männer oft schamlos. Ich war Zeuge, als ein junger Knabe durch Bestechung von einem Barmann verführt wurde, dessen Vater ihn hinausgeworfen hatte.

Sogar hochgeachtete Bankmanager und Geschäftsleute bezahlten für diese Art von Amüsement. Ehrbare Männer der Finanzwelt und Angehörige des niederen Adels aus der Umgebung des Kaisers, die finanziell überlebt hatten dank ihrer Brüder in der Grand Orient und der New Yorker Börse, fanden nichts dabei, wenn der hungerleidenden deutschen Jugend solche Sittenlosigkeiten aufgezwungen wurden. Dies veranlasste Röhm, Hitler und Göring, unterstützt von Christen und Franz von Papen, erstmals 1923 dagegen einzuschreiten. Bei dieser Aktion wurde Göring, der Held der kaiserlichen Luftwaffe, Kommandeur des Jagdgeschwaders Richthofen und ausgezeichnet mit dem Orden pour le mérite, von einem Frisör verwundet, obwohl er unbewaffnet auf der Straße ging.

Am Tag des Reichstagsbrands erwartete ich Röhm in der Bar des Adlon. Helen Hosé, ein amerikanisches Ex-Ziegfeld-Girl, und ihr Gatte plauderten mit mir, als ich versehentlich den Cocktail eines Mannes verschüttete, der dicht neben mir stand. Es war ein stadtbekannter Ringkämpfer und Nachtklubbesitzer. Ich rief den Barmann, damit sein Glas wieder gefüllt würde. Ich war aber völlig erstaunt, als ich eine Stimme

sagen hörte: ›Du dreckiges englisches Judenschwein, verschwinde hier.‹ Im gleichen Augenblick erhielt ich einen Schlag ins Gesicht und konnte nichts mehr sehen, weil mir ein Martini in die Augen geschüttet wurde. Ich erinnere mich nur noch an Ernsts Stimme, die einen Wutschrei und eine Fluch ausstieß, dann war er bei mir und säuberte mein Gesicht mit seinem Taschentuch. Seine Braunhemden machten ›kurzen Prozess‹ mit dem Ringkämpfer. Tatsächlich war dies das einzige Mal, dass ich in Gewalttätigkeiten verwickelt war, und ich habe auch nur die Hälfte von allem gesehen, da Ernst und Helen mich wegführten, um meine Augen zu säubern. Wir gingen dann zu Wertheimers, die für einen bedeutenden, soeben aus Paris eingetroffenen Bankier einen Empfang gaben. Man erwartete, dass auch Hitler kommen würde. Göring hatte eingeladen, und die meisten Gäste waren seine Freunde. Das Feuer im Reichstag brachte nun aber alle Planungen durcheinander. Wer der Brandstifter war, wird niemand je erfahren. Göring trifft jedenfalls keine Schuld. Röhm war bestimmt auch nicht der Täter, denn ich weiß sicher, dass das Anzünden von national bedeutsamen Gebäuden überhaupt nicht zu seiner gesamten Propagandaplanung gepasst hätte. Zudem war er ausschließlich wegen der Party nach Berlin gekommen.

Göring mochte gar nicht seine ›*très sympathique hostess*‹ verlassen, an deren Schulter er als einsamer Mann um seine verstorbene Ehefrau weinte. Er spielte die Rolle eines Proustschen Witwers in einer Rothschild-de Guermantes-Umgebung. Er war damals wirklich unglücklich und ertrug es nicht, allein zu sein, so dass die Bewunderung und der Geist dieser großen Dame und Gastgeberin eine Erholung war von der nahezu hysterischen Bewunderung, die Hitler für ihn hegte, weil er Offizier der kaiserlichen Armee und ein kultivierter, weitgereister Weltmann war, voller Charme und guter Erziehung – alles Eigenschaften, von denen der Führer fühlte, dass er sie nicht besaß. Den ›*pas sympathique*‹ Goebbels – man nannte ihn den ›übel riechenden Doktor‹ – und den langweiligen Rosenberg, den er gern quälte, ließ Görings Einsamkeit kalt. Jahre später, kurz vor dem Krieg, erzählte mir Göring in Karinhall, wie er Rosenberg einen ›Malerstreich‹ gespielt hat. Einmal war er von dem ›Parteiphilosophen‹ angesprochen worden, der unerträglich langatmig über Nietzsches *démodé* Ansichten schwadronierte. Göring fragte schließlich: ›Rosenberg, Sie wissen über solche Dinge mehr als ein Flugzeugpilot, und können mir sagen, ob meine Schlussfolgerung richtig ist. Sie wissen, dass ich den großen Maler Hieronymus Bosch verehre, dessen Bilder der essenziellste Ausdruck germanischen Denkens im Spätmittelalter sind; das habe ich neulich auch dem Führer erklärt. Nun ist mir eine seltsame Sache aufgefallen: So wenig über Boschs Leben bekannt ist, war ich mir doch plötzlich, als ich ein sehr gutes, eben gekauftes Bild von Chagall aufhängte, sicher: Bosch muss Jude gewesen sein. Die Farben, die Spiritualität, der Exotismus, all dies ist mit subtilem semitischen und alttestamentlichen Gespür zusammengeführt. Es ist ein ungewöhnlich gutes Bild. Was halten Sie davon?‹ Rosenberg war wütend und Göring erzählte mir, dass er sich lachend in eine Fröhlichkeit hineingesteigert hätte, die ihn die Langeweile seines Büroalltags vergessen ließ.

Als der Reichstag brannte, begegnete ich Göring zum ersten Mal, und zwar nur für wenige Sekunden. Er schien erregt und schritt über Wasserschläuche und Pfützen zu Ernsts Automobil. Er sagte: ›Ihre Stimmung ist heute wie das Feuer, mein lieber Hauptmann.‹ Ernst war tatsächlich in sehr verdrießlicher Stimmung und Görings Bemerkung verschlechterte sie nur noch mehr. Er hielt sie für einen Angriff und eine Verdächtigung, dass er den Reichstag angezündet habe. Der Zwischenfall im Adlon war ihm unangenehm, mir aber hatte es gefallen, was die Lage noch verschlimmerte. Er war allerdings grob zu mir. Der Brand des Reichstags war eine unangenehme Überraschung. Kein anderes Gebäude hätte in einem unpassenderen Augenblick brennen können. Zu meiner Freude sind wir zur Brandstelle in einem Auto gefahren, das von SA-Männern auf Motorrädern eskortiert wurde, und so ohneweiteres durch die Menge der Polizisten, Soldaten und Feuerwehrmänner ganz nah an das Feuer herangekommen. Ich glaube, dass auch der Führer dort war, konnte ihn aber zunächst nicht sehen. Für mich war die ganze Szene zu faszinierend, um sie nicht mit kindlichem Vergnügen zu erleben. Feuerwehrleute kletterten Leitern empor und jagten den Wahnsinnigen, der das Feuer gelegt hatte. Der Rauch stieg senkrecht empor und ich sah die lodernde Glut im Inneren des Skeletts des viktorianischen Barockbaus. Ernst war gefasst und lief von Auto zu Auto, um mit einigen Uniformierten zu sprechen. Feuerwehr- und Polizeioffiziere warteten auf Anweisungen und brachen in Heil-Rufe aus. Es gab nur einen Befehl: ›Löscht das Feuer‹. Ich musste lachen, als einige uniformierte Generale den Flammen trotzten mit der einzigen Folge, dass ihre Gesichter rußgeschwärzt und ihre Orden beschmutzt wurden. Der Wind drehte und der Rauch ließ uns husten. Göring, der sich in unserer Nähe befand,verdarb seine weißen Handschuhe, sein Gesicht war eben-

falls schmutzig. Er konnte kein zweites sauberes Paar Handschuhe in seiner Uniformtasche finden. Ernst versuchte ihm zu helfen, trat aber in eine Pfütze, kriegte nasse Füße und bespritzte seine Hosen mit Schlamm und Dreck. Schließlich schüttelte er mich und sagte mir, dass ich mich unmöglich und undankbar bei einem solchen wichtigen Unglücksfall aufführe. Als ich ihn auch noch bat, einen Motorradfahrer zu schicken, um mir mein Skizzenbuch zu holen, explodierte er förmlich vor Wut. Dennoch gab er mir sein neues Notizbuch mit unliniierten Seiten und groß genug, um darin zu zeichnen. Ich zeichnete wie besessen, obwohl eine große Menge Leute um mich herumliefen. Der Brand änderte sein Aussehen mit dem wechselnden Wind, und je mehr Flammen aus den Fenstern drangen, um so mehr glich der Reichstag einem feurigen Vogel Strauß.

Ich zeichnete den holländischen Idioten van der Lubbe, wie man ihn zu von Papens Auto zerrte und wir mussten vor der Hitze zurückweichen. Er sah aus wie eine große Puppe mit ausgerenkten Gliedern, die von keinen Fäden mehr aufrecht gehalten wurde. Sein großer Kopf hing vornüber, und wenn er die Kraft fand, ihn zu heben, sah ich das lächelnde Gesicht eines glücklichen Idioten aus modernen russischen Filmen. Er trug eine weite, gestreifte, rußige Jacke und hielt einen glühenden Zweig mit Lorbeerblättern in seinen riesigen Händen.

Immer wieder hörte ich die Feuerwehrmänner rufen: ›Es ist unmöglich, das Gebäude zu retten.‹ Immer wieder hörte ich den Ausruf: ›Das Gebäude kann und wird gerettet werden.‹ Am Abend war von dem Feuerwerk und den prächtigen Flammen nur eine glimmende, durchnässte Masse grauen und schwarzen Schmutzes übrig, umringt von niedergeschlagenen, rußverschmierten Männern, die auf mutlose Art ihre Arme für ein ›Heil Hitler‹ hoben, als ein Auto nach dem anderen durch die große Menge verdrossener und verdrießlicher Menschen davonfuhr.

Ernst wollte mich nicht ins Hotel gehen lassen, sondern nahm mich mit sich in sein Hauptquartier, wo er mich in seinen Privaträumen zu Bett brachte. Er befahl mir zu schlafen, während er an seinem Schreibtisch zu schreiben und zu telefonieren begann. Als er glaubte, ich sei eingeschlafen, kam er zu meinem Bett, kniete nieder, vergrub seinen Kopf in der Decke und begann zu weinen. Es war das einzige Mal, dass ich Röhm weinen sah. Er sprach flüsternd zu sich selbst: ›Möge Gott Großdeutschland retten; möge Gott den Führer vor dieser Verräterclique schützen; möge Gott den Präsidenten von Hindenburg noch lange am Leben lassen.‹ Er hatte mir erzählt, wie sehr er oftmals nachts litt und dann die Gesellschaft seiner Freunde suchte. Er liebte die Gerechtigkeit mehr als irgendeiner, den ich kannte. Ernst hasste Gewalt und Blutvergießen, wollte aber die Jugend führen und anleiten. Er hätte es gewiss vorgezogen, nur seinen Büchern und archäologischen Studien zu leben. Er zeigte mir, was er alles über präkolumbianische, aztekische und Maya-Kunst wusste, die damals in Europa noch kaum studiert und bewundert wurde.

Er hatte mir erklärt, er habe viele Feinde. ›Francis, man wird mich beschuldigen, viele Greueltaten und Brutalitäten – die ich immer verabscheute – durch meine SA, meine Braunhemden-Armee, begangen zu haben, weil diese Bewegung international ist. Es ist eine Bewegung, die die Welt mit dem Geist und nicht mit Gewalt beherrscht.‹

Ich liebte Ernst Röhm als Helden und er liebte mich mit aller Reinheit und allem Respekt, den ein älterer für einen jüngeren Mann aufbringen kann. Ich dachte, er sei ein großartiger und ungewöhnlicher Mann. Es gab nichts Homosexuelles in unserer Liebe und es gab keine Spannung. Die Begabung zum Führer war ihm angeboren, der Genius eines Diktators ohne Hass. Ihn interessierten keine Rassen, keine Hautfarben, keine Nationalitäten.

Er sagte: ›Es gefiel Gott, mich zu einem deutschen Untertan und nicht zu einem Nomaden zu machen. Deshalb musste ich in Deutschland beginnen. Francis, vergiss nie dein abenteuerliches Herz und dass es, wie ich heute vermute, hunderte von Jahren dauern wird, bis meine Ziele erreicht sind.‹

Die folgenden Aussagen habe ich einem Manuskript entnommen, das Hauptmann Ernst Röhm 1923, als sich der Nationalsozialismus aus wenigen fast machtlosen Gruppen bildete, verfasst hat. Es sind seine damaligen Ansichten:

> Es gibt keine Juden als ›Juden‹; es existieren nur menschliche Wesen.
>
> Ich bin ein Mensch unter Menschen und kein Gott, der über den menschlichen Wesen steht.
>
> Es gibt schwarze und weiße Gesichter, und sie bekämpfen einander; sage mir aber: wer von beiden ist besser als der andere?

Später sprach Ernst Röhm oft über die ›Judenfrage‹, die er im Vergleich zur internationalen Frage, die sich seinen Idealen stellte, für weniger wichtig hielt.

Ernst sprach auch über den Kommunismus und sagte, dass dies zweifellos neben dem National-

sozialismus die stärkste politische Bewegung sei. Sollte der Nationalsozialismus aber scheitern, dann werde die erneuerte deutsche Armee Europa in einen universalen Krieg des Kapitalismus gegen die Menschheit führen, aus dem nichts außer der kommunistischen Idee als Sieger hervorgehen werde. Er sagte auch, dass der Kapitalismus gezwungen sein werde, mit dem Kommunismus Hand in Hand zu gehen und die Demokratie marxistische Methoden übernehmen werde.

Ernst hatte gesagt: ›Mein Glaube ist nicht religiös, sondern lebendig. Jeder weiß, wie große Ideale in die Welt kommen: man muss die zuvor existierenden Ideale zerstören. Allein wichtig dabei ist die Methode der Zerstörung. Wer klug ist, wird das zu Trennende ähnlich wie eine Mutter das Kind vom Mutterleib trennen und die Nabelschnur einfach durchschneiden. Das Kind ist neu geschaffen worden, nicht die Mutter.‹

Bei meiner ersten Begegnung mit Röhm war er, wie erwähnt, arm und man hätte ihn für einen Offizier aus der ›Mittelschicht‹ halten können, der erfolglos aus Südamerika zurückgekehrt war, weil seine Freunde ihm das vorgeschlagen hatten. Papen und Hindenburg wurden für exzentrisch gehalten, weil sie ihm vertrauten. Man darf nicht vergessen, dass die Partei damals noch immer aus kleinen unabhängigen Gruppen bestand, die nur langsam wuchsen und zusammenwuchsen. Die eigentliche Neuigkeit jener Tage in Deutschland war aber Adolf Hitler. Es ist heute kaum zu begreifen, dass ein lärmender, ungebildeter, drittklassiger und gescheiterter Künstler von einigen der damals hervorragendsten und kultiviertesten Männer zum Führer der Nation auserwählt wurde. Er war ein Genie, das mit Worten jonglierte, in einer Sprache, die zugleich klar und unbestimmt sein konnte. Ich bin diesem merkwürdigen Mann nur einmal begegnet, wenige Tage vor Kriegsbeginn, wie ich noch erzählen will. Hitler sah in Röhm einen Bruder. Die Tage des Triumphs waren noch nicht gekommen, doch sagte ihm seine Intuition, dass es bald so weit sein werde. Offenbar vertraute er seinen beiden Freunden, Röhm und Göring, blind. Er hätte den Gipfel des Ruhmes erreichen können, wenn er auf Ernst gehört hätte.

Kurz bevor ich zurück nach Frankreich ging, erhielt ich plötzlich von einer Dame, die der Mittelpunkt eines bestimmten Kreises reicher und kultivierter Menschen war, die dringen Aufforderung, zu ihr zu kommen. Mir wurde ein Scheck über einen kolossalen Betrag überreicht, der auf meinen Namen von einer europäischen Bank ausgestellt war. Ich sollte den Betrag einlösen, auf mein Konto einzahlen und von dort auf Ernsts Münchner Konto überweisen – es sollte so aussehen, als ob das Geld von mir käme. Dabei war klar, dass das Geld nur ein Zeichen für das unbedingte Vertrauen war, das eine gewisse Gruppe in Ernsts Zukunft setzte. Es sollte keine Bestechung sein und ich hätte meine Mitwirkung verweigern können, falls es mir nicht gefallen hätte. Ich erklärte mich aber mit größtem Vergnügen, um nicht zu sagen: Erleichterung bereit, denn es war bedeutend mehr Geld, als er brauchte. Ich beging aber einen schweren Fehler, denn später wurde ich deshalb beschuldigt, eine Bestechung angenommen zu haben, um die Möglichkeit zu erlangen, für diese berühmte Familie Kunstschätze von München nach Amerika zu transferieren.

Beim nächsten Treffen mit dieser Dame strahlte sie vor Stolz. Der neue Kanzler des Dritten Reiches war gerade an die Macht gekommen. Man lud mich zu einem großen Festessen ein, das in pompösem Dekor und glänzender Pracht veranstaltet wurde. Die Gesellschaft wurde von Lakaien in gepuderten Perücken bedient, und der Saal war mit riesigen Leuchtern, die wie silberne Weihnachtsbäume aus alter Zeit aussahen, mit dunklem Sammet und Damast geschmückt. Er kam mir vor wie eine riesige Operndiva, die ihr Publikum erwartet. Unsere Gastgeberin, in einem schwarzen, mit Perlen verzierten Kleid, mit einem Fächer aus schwarzen Federn, saß vor Koromandel-Wandschirmen und einem Porträt ihres Großvaters im schottischen Kilt und mit Jagdtrophäen von Winterhalter gemalt.

Die Speisen waren üppig und kostbar, ganz wie die anwesenden Gäste. Der ganze Reichtum der Wilhelminischen Epoche war hier noch einmal gegenwärtig. Es schien, als fehlten nur noch Kaiser Wilhelm oder König Edward VII., und tatsächlich stand die Fotografie des Kaisers mit adlergekröntem Helm in einem Silberrahmen auf einem kleinen Tisch in einem Nebenraum. Gegenüber sah man eine Glasvitrine voller Eiserner Kreuze und anderer Orden. Der wichtigste Gast, der Kronprinz, war nicht sehr beeindruckend. Er schien ein welker, faltiger Mann mit unpassenden Zügen von Jugendlichkeit, so dass er weitaus weniger bedeutend als die Geldmagnaten wirkte, die vor unauffälligen Rembrandt-Gemälden saßen. Selbst polnische Bankiers sahen eindrucksvoller aus. Allein Prinz Leopold Friedrich von Preußen repräsentierte die verblassende Würde des königlichen Bluts von Preußen und Potsdam. Die Öl- und Rüstungsbarone und andere Herren der Weltmärkte hatten sich hier zu einem Festbankett ohne den kaiserlichen Herrscher versammelt. Nur

die Herren des Krieges von New York, London, Paris und Berlin waren anwesend. Die bedeutendsten Mitglieder der Grand Orient Loge hatten sich wie goldene Geier versammelt, um zu ermitteln, wer von ihnen der Oberpriester der Mysterien sein werde. Diese Raubvögel waren hier zusammengeströmt, um ein neues Stück Wild zu kaufen und sich einzuverleiben – den selbsternannten Führer Deutschlands, Adolf Hitler. Sie spürten, das es leicht sein würde, ihn zu kaufen. Hermann Göring, ihrer aller Freund, erschien heute jedoch nicht. Es war ihm klar geworden, dass dies kein Scherz war und dass es kein *sympathique* Zeitpunkt war. Der Reichstagsbrand war eine schlechte Propaganda gewesen.

Das Ende dieser Dinnerparty wurde vom Kronprinzen in neuer Uniform und von den Magnaten verdorben, indem sie sich von ihren Brandygläsern und Kaffeetassen erhoben und mit ›Heil Hitler‹ salutierten. Ich sah hier erstmals den Hitlergruß auf einer Privatveranstaltung, und es wirkte jedenfalls stupide und würdelos. Diese Geste passte nicht zu den ordengeschmückten Hemdbrüsten und dekorierten Fräcken dieser gemästeten Fleischberge.

Mir wurde auf recht eindringliche und befehlsmäßige Art aufgetragen, an Ernst die Botschaft zu überbringen, dass diese mächtigen Herren der Finanzwelt ein Treffen mit dem neuen Kanzler wünschten und dass dieses Treffen wie zufällig in Hindenburgs Amtsräumen stattzufinden habe. Die Folge meiner Botschaft war der erste Krach zwischen Röhm und Hitler. Ich hörte ihr Telefongespräch. Beide waren gereizt und starrköpfig, und ich hörte, wie sie sich immer mehr erregten. Der Reichskanzler wollte solch ein Treffen nicht. Es sollte auch nicht in Hindenburgs Amtssitz stattfinden, ohne den Reichspräsidenten zu informieren. Ich erinnere mich deutlich, wie Ernst ins Telefon schrie, er halte Rassismus für eine dumme Form von Kriegstreiberei. Vor allem werde Geld gebraucht und es sei daher idiotisch, die Herren der Finanzwelt zu brüskieren, die sich doch nichts mehr wünschten, als ihr Vorhandensein zu entschuldigen und dabei noch reicher zu werden, indem sie eine internationale Umwälzung im Genfer Völkerbund verursachten. Sie würden den Nationalsozialismus beschuldigen, dass er ›ihre Wenigkeit angegriffen hat‹. Gerade jetzt sei der richtige Augenblick für Hitler gekommen, um mit ihnen offen zu reden. Ich versuchte, mich in das Gespräch einzumischen, aber die dialektgefärbte und schnelle Redeweise machte es mir unmöglich, das ganze wirklich zu verstehen. Ein Treffen der beiden am folgenden Tag wurde vereinbart; dieses Treffen fand jedoch nie statt. Ich bedauerte das, denn mein Freund, Dr. Wellington Koo wurde Botschafter Chinas in Frankreich, nachdem er sich mit Tschiang Kaischeks Regierung ausgesöhnt hatte.

Seit jener Dinnerparty wuchs in Ernst die Überzeugung, dass die Grand-Orient-Clique den Wiederaufbau der Reichswehr betrieb und dass die internationale Rüstungsindustrie den Krieg als eines ihrer Ideale ansah. Er war besorgt, ob Hitler die offensichtliche Tatsache erkennen würde, dass ein Angriff auf solch eine gewaltige Macht fatale Folgen in jedem Sinne nach sich ziehen würde. Leider konnte ich Ernst nicht daran hindern, Hitler, dem er so sehr vertraute, dass er fest glaubte, dieser würde seine Warnung beachten, eine detaillierte Liste jener Deutschen zu schicken, die seine Männer zu bestechen versuchten, einen Rassenaufstand zu entfachen. Die Liste enthielt Namen der beteiligten Geschäfte, Theater und Biergärten. Ernst benannte darin mit aller Deutlichkeit seine Einschätzung der wahren Ziele der Grand Orient und anderer Freimaurer- und Geheimgesellschaften in Europa, den Vereinigten Staaten, in Mittelamerika und im Nahen Osten. Die Liste enthielt ferner eine genaue Zusammenstellung der wichtigsten nicht-katholischen und orientalischen Namen, die den Rassenhass schüren wollten, weil sie wussten, dass die nationalsozialistischen Führer ausschließlich nach eigenen Urteilen handelten und sich nicht von kapitalistischen Verschwörungen blenden ließen. Die Geschichte hat bewiesen, dass Ernsts Einschätzungen in weiten Teilen richtig waren. Ich habe viele der Männer auf Ernsts Liste über die abscheulichen Greuel weinen sehen, die sie selbst verursacht hatten. All ihre heuchlerischen Tränen reichten nicht aus, um die Ströme von Blut von Abermillionen hingeschlachteter Juden wegzuwaschen, die ihrer Gier geopfert wurden.

Röhm und die SA

Der zweite Teil meiner Freundschaft mit Ernst Röhm ist eng verbunden mit seinen Idealen. Es gibt auch Verbindungen zu den 1960er Jahren. Der völlige Mangel an konstruktiven Zielen in der Staatspolitik Englands seit dem Krieg von 1914-18 führte das Land in einen zweiten katastrophalen Krieg. Wir kennen alle das Erscheinen der Straßenhändler und Schwarzmarktganoven nach 1945, und heute die ›Teddyboys‹ mit ihren fantastischen Frisuren, die oftmals ihre pittoreske Welt, ihre Cowboy-Eleganz und -Fantasie durch mangelnde Körperpflege verderben. Wir kennen auch die Erscheinung der Faulenzer, die sich nicht an das heutige Leben anpassen können.

1933 sagte Ernst: ›Heutzutage muss der Krieger ein Pazifist und gehorsamer Soldat sein, ein Krieger gegen Schlachten und ein Schöpfer eines neuen Zivilisationszyklus – einer Zivilisation des Führertums. Wir brauchen Führer, keine Diktatoren, wenn wir einen von den Kapitalisten angezettelten Krieg verhindern wollen.‹

In den letzten beiden Jahren seines Lebens wurde Ernst eine Art Vasallenkönig Süddeutschlands, ähnlich wie Göring den Norden kontrollierte; Hitler aber herrschte. Er herrschte ohne jeden Sinn für Diplomatie und traf Entscheidungen in Staatsangelegenheiten genau wie Entscheidungen in künstlerischen Fragen. Seine Handlungen waren oft fantastisch und selbstzerstörerisch, wie im Fall der Ermordung Röhms und seiner Gefolgsleute. Ich glaube, Hitler fürchtete sich vor der eigenen Ignoranz und seinem Mangel an pädagogischem Geschick. Er ließ es zu, dass diese Angst zu einem neurotischen Komplex wurde. Er umgab sich mit einem Hofstaat von Männern, die Schauspieler waren, sich selbst aber ›Doktoren‹ nannten. Sie waren innerlich unsicher, zweifelten an ihrer eigenen Philosophie und waren nur allzu bereit, die Geschichte so auszulegen, dass sie zu Hitlers poetischen Ideen passte. Dr. Goebbels spielte ein brilliantes Spiel mit der neuen italienischen Kunst faschistischer Propaganda.

Hitler liebte alles Fantastische und Okkulte aus der Vergangenheit. Er lebte in einer gefühlvollen, poetischen Atmosphäre voller herrlicher Musik. Er hatte eine Empfänglichkeit für Wörter, die ihm sein Instinkt eingab und die ihm einen tollen und tiefen Schauer bereiteten, oft aber zu unklar für irgendeine wirkliche Bedeutung waren. Er war blind für die Tatsache, dass er in einer Welt unklarer Abstraktionen lebte, und wenn er vor den Massen stand mit Tausenden von Augen, die sich auf ihn hefteten, glaubte er ein glitzernder Sonnengott zu sein. Ich denke, tief im Inneren seines Ego wusste er, dass er gescheitert war und dass allein tragische Enttäuschungen nach ihm kommen würden. Wie die meisten zweitklassigen Künstler war er reizbar, hypersensibel und gefühlsbetont. Er war ein enttäuschter Kunstmaler, der nur nach visuellen Vorstellungen handeln konnte. Seine verworrenen Visionen waren für die Welt verhängnisvoll, weil er ohne Kenntnisse und ohne jeden Sinn für Balance herrschte. Ernst Röhm war der einzige Mann, der ihn hätte leiten können, denn Ernst hatte einen überlegenen Verstand und begriff das Ideal des nationalsozialistischen Führertums im Gegensatz zur faschistischen Diktatur.

Hitler war gewiss der seltsamste, ungeeignetste und unmöglichste Mann der Weltgeschichte, der die absolute Herrschaft über ein großes europäisches Land erlangen konnte. Nicht lange bevor Ernst Röhm sich darüber klar wurde und obwohl er dies nicht eingestehen wollte, versetzte ihn diese Einsicht in Furcht. Er wusste nun, dass Hitler nicht mehr der Führer war, sondern ein Diktator, der glaubte, er habe das Recht, über menschliches Schicksal zu herrschen wie ›Götter der Oper‹.

Anfang 1934 reagierte Ernst verärgert, als ich ihm eines Nachmittags in seinem Haus in der Nähe Münchens vorschlug, jetzt endlich die Führerschaft zu übernehmen. Er wollte keinesfalls Hitler im Stich lassen und war weiterhin überzeugt, dass die Zeit zum Handeln noch nicht gekommen war. Er sagte zu General von Schleicher, der mit seiner neuen überaus charmanten Gattin gerade anwesend war, er wisse, wie mit der Situation umzugehen sei und wie die Reichswehr und die Rüstungsindustrie zu einer Richtungsänderung gedrängt werden könne. Erforderlich sei nur etwas Zeit und Hitlers Unterstützung. Graf Helldorf, Ernsts Führer in Berlin, hat ihn zum Landhaus Werner von Alvenslebens, dem Freund Schleichers, nach Mecklenburg mitgenommen. Dort hatte General Fritsch zugestimmt, dass alle Soldaten, die den Militärdienst verlassen, bei den Braunhemden eintreten sollten. Werner und sein Vetter Graf Bodo waren wie auch Philipp von Hessen, der Prinzessin Mafalda von Italien geheiratet und Karin und Hermann Göring 1924 auf ihren Flitterwochen nach Rom begleitet hatte, Intriganten. Hätte Röhm auf den Rat seiner Freunde gehört und vor dem 30. Juni, als die SA-Ferien begannen, gehandelt, dann wären möglicherweise das mörderische Blutbad, der Mord an Dollfuß, das Scheitern des Fürsten Starhemberg, die Invasion in Abessinien, die Saar-Abstimmung, der Fall so vieler Länder und vielleicht sogar der Krieg von 1939-45 zu vermeiden gewesen.

Beim Abendessen versuchte ich Ernst etwas aufzuheitern, indem ich Hitler mit einem englischen Kunststudenten verglich, der nicht nur wie ein Straßenmaler aussah, sondern auch so malte. Als jemand dem Mann eine Seifenkiste gab, beschloss er nach Marble Arch zu gehen, auf die Kiste zu steigen und eine Rede über seine Enttäuschungen zu halten. Er brüllte wie ein Löwe, bellte wie eine Bulldogge und sang wie eine behelmte Amazone; dabei machte er einen solchen Lärm, dass der Premierminister (damals Mr. Baldwin) sein Kabinett und den Geheimen Kronrat zusammenrief und entschied, das Schicksal

des Empire dieser seltsamen Person zu überantworten.

Diese Geschichte, die schon Göring amüsiert hatte, fand Ernst jedoch gar nicht komisch. Nachdem er mich ärgerlich angesehen hatte, sagte er: ›Der Führer war ein bedeutender Maler und schuf wunderschöne Bilder.‹ Dann ging er in sein Büro, um eine Rede zu schreiben, die mit einer merkwürdigen Geschichte endete. Ich ärgerte mich sehr, vermutete aber, dass der Reichskanzler seinen Freund nicht verraten würde, da es ein Überleben ohne Röhm für ihn nicht geben könnte. Die nicht allzu gut organisierte Staatsmaschine konnte nicht ohne Gehirn funktionieren; dieses Gehirn war aber Ernst Röhm. Bald erkannte ich meinen Irrtum, denn Hitler sollte die größte von allen seinen hysterischen Wahnsinnstaten begehen, ›die Nacht der langen Messer‹. Seit diesem Tag im Juni 1934 wendete sich das Blatt in Hitlers Laufbahn; Niedergang und Verfall begann und von Stufe zu Stufe ging es abwärts in Tod und Untergang.

Am nächsten Tag las ich die Rede, die Ernst geschrieben hatte. Sie richtete sich an die Jugendbewegung Deutschlands und der ganzen Welt und enthielt auch Gedanken zu einer Verfassung, die er sich als Grundlage für eine Weltregierung durch Führertum vorstellte. Sie hatte ungefähr folgenden Wortlaut:

Heute kann ich weder der Jugend Europas noch ihren Eltern viele eilige Versprechen machen, denn es hängt viel von ihrem eigenen Einsatz ab. Wenn die Eltern eines Kindes nicht begreifen, was ›Selbstdisziplin‹ bedeutet, wird es ihnen und ihrem Nachwuchs nicht möglich sein, zu gehorchen und echtes Führertum anzuerkennen. Freiheit ist etwas anderes, denn ein Mensch der rebellisch und eigensüchtig ist, wird den Weg des Elends beschreiten; Freiheit bedeutet, dass er seine Ketten zerbrechen sehen und vom Licht der Befreiung geführt, gebessert und geleitet werden kann.

Es wäre dumm von mir, 1931 einen höheren Lebensstandard zu versprechen oder die Teilnahme an den oberflächlichen Freuden jener Profiteure in Aussicht zu stellen, die das deutsche Volk nach dem Krieg unterdrückten. Europa führte einen desaströsen Krieg für den Kapitalismus. Wir glauben, wir sind geschlagen, aber wir sind nicht geschlagen. Daher werde ich jetzt meine eigenen Hoffnungen und Ideale erläutern.

Meine Methode wird sein, die geschlossenen Gefängnisse zu zerstören und große Lager zu errichten, wo die Isolierten und Verurteilten täglich zur Arbeit gehen. Sie werden dafür bezahlt und das Geld, das sie verdienen, wird ihren Ehefrauen und Familien ausgezahlt oder, bei Waisen und Ledigen, in einen Staatsfond gegeben, der sie nach Strafverbüßung führen und betreuen wird. Sie werden Straßen bauen und Monumente errichten. Sie werden sportlich ertüchtigt von der Braunhemdengarde. Ich werde dafür sorgen, dass sie in verschiedenen Sportarten und in Musik unterrichtet werden. Wenn die jungen männlichen Kriminellen gebändigt und reif dafür sind, Männer genannt zu werden, reihen sie sich ein in die universelle Armee der werktätigen Jugend. Selbst die Geisteskranken können für die gesunden und schöpferischen Menschen auf der Welt von Nutzen sein. Sie sind oft handwerklich geschickt und werden ebenfalls in großen Lagern zusammengefasst und beaufsichtigt, doch werden sie von den jungen, sauberen Gemütern ferngehalten. Ich glaube nicht den Doktoren, die eine Sterilisation vorgeschlagen haben. Das wird die Probleme Kriminalität, Geisteskrankheit und Degeneration nicht lösen. Sterilisierung kann nicht das Gemüt heilen. Auch denke ich, dass ein solches System zu großem Missbrauch verleitet, obwohl es in humaner und mitleidsvoller Absicht vorgeschlagen wurde. Es würde nicht praktikabel und teuer für den Staat werden.

Die Weltregierung, die Röhm sich vorstellte, war kein Faschismus und kein Nazismus. Er möchte den Faschismus nicht, weil es eine rückwärtsgewandte Wiederholung des antiken Rom war. Die Folgen der Diktaturen und des Faschismus haben, ganz unabhängig von seiner eigenen Ermordung, bewiesen, dass seine Überzeugungen und Prophezeiungen korrekt waren. Gemeinsam mit Heines und mit mir arbeitete Ernst hart über Landkarten und Plänen, Modellen, Statistiken und Ideen. Ernsts Aktivität und Energie waren enorm und sein Geist war wie eine große klare Kristallkugel. Aber außer den ›Jasagern‹ und Sekretären, die ihm bloß technisch zuarbeiteten, gab es niemand, der ihn ermutigt hätte. Allein der tägliche Telefonanruf des Führers gab ihm Zuversicht.

Ernst war für die, die ihn mochten, ein schöner Mann. Für seine Feinde aber war er physisch ein Scheusal. Im Gesicht hatte er eine Narbe von einem Duell und seine Nase war verletzt. Sein hitziges Temperament und leicht erregbarer Charakter schienen in sein Gesicht gestürzt zu sein und ließen es wie eine Maske aus der antiken Tragödie erscheinen. Seine Statur war untersetzt und er musste in seiner Jugend wie einer jener ›Body-Building-Burschen‹ ausgesehen haben, die man auf den Umschlägen von Sport-Magazinen sieht.

Seine Stimme konnte harsch und herrisch sein, im allgemeinen aber war sie sanft, besonders wenn er über präkolumbianische und Maya-Kunst sprach oder Gedichte rezitierte. Ernst konnte gut singen und Gitarre spielen, aber nur, wenn wir allein waren. Nie werde ich den Tag vergessen, an dem ich, als wir auf der Suche nach Schätzen waren, in einem Bootshaus ein verrottetes Schwanenboot fand. Es sah aus wie ein Festwagen beim Karneval in Nizza und hatte einst König Ludwig von Bayern gehört. Ernst wollte es unbedingt zum Schwimmen bringen, es sank aber sofort, als wir es bestiegen. Später erfuhren wir, dass es das Boot war, in dem Wagner den König, der als Rheintochter verkleidet war, gerudert hatte. Wir wurden gerettet, während Stücke von rotem Sammet mit Silberkronen, Monogrammen und Fransen von den Sitzbänken um uns herum schwammen. Als man Ernst aus dem Wasser zog, wollte er ein Ruder retten, das am Ende einen goldenen Schwan mit einer Krone trug. Es misslang und ich sah schwimmende Holzstücke, die zwischen Wasserlilien und Schilf verschwanden. Wir waren völlig durchnässt und hofften, dass nicht allzu viele Zuschauer unsere ziemlich groteske Vorstellung beobachtet hatten.

Ich bemühte mich sehr, das Haus am Tegernsee in Bad Wiessee zu verschönern. Wir hatten dort viele schöne Erlebnisse. Unter den Gästen, die uns besuchten war Herbert von Bose, Papens politischer Referent, und Erich Klausener, ein frommer Katholik und sympathischer Mensch. Die bezauberndsten und herrlichsten Menschen, denen ich dort begegnete, waren aber zwei Frauen: Emmy Sonnemann, die wunderbare Sängerin und Dame von Welt kam mit ihrer Schwester Else; die andere war die Gattin des Generals von Schleicher. Er hatte sie erst vor kurzem geheiratet, nach einem langen Leben als *un célibataire*. Sie war äußerst intelligent und hatte eine enorme Ausstrahlung. Dass Hitler ihr am 30. Juni den Gatten rauben sollte, war eine unverzeihliche *grossierté*. Das Ehepaar von Hessen kam einmal mit Paula Hüber und Olga Regale, Verwandte von Hermann und Karin Göring. Philipp von Hessen, bei dessen Hochzeit ich dabei war, mochte ich nie leiden, und seine Freunde, die Grafen Bodo und Werner von Alvensleben, waren geradezu abscheulich. Ihre übertriebene Freundlichkeit bei gleichzeitiger Unaufrichtigkeit, Vulgarität und Intriganz ließen mich beim bloßen Gedanken an den Alvensleben-Klan erschaudern. Mir fiel auf, dass die beiden eine perfekte Vorlage des Ghettos für Nazi-Karikaturisten waren. Sie verfügten jedoch, abgesehen von ihrer Unverfrorenheit, über makellose Umgangsformen. Graf Helldorf machte auf mich den Eindruck eines schwankenden, ewig unentschiedenen, leicht verrückten und eingebildeten Intriganten; wenn er schließlich sein Leben verlor, so wegen seiner Vertrauensseligkeit gegenüber Philipp, Werner und Bodo.

Baldur von Schirach, der nicht viel älter war als ich, besuchte uns oft. Er war ein Dichter und ausgezeichneter Rezitator. Ich mochte besonders seine Sammlung von Gedichten österreichischer Jugendlicher. Kultiviert und feinfühlig, war er ein angenehmer Zeitgenosse. Zudem war er ein Freund von Abetz, jenem großen Bewunderer Frankreichs und alles Französischen, der später Paris ›mit all seiner Schönheit‹ retten sollte. Er war mir sympathisch. Baldur brachte zu uns auch Arno Breker, einen begabten Bildhauer, der bei Maillol studiert und Gertrude Stein und Alice Toklas gekannt hatte. Breker beschrieb Ernst die Teaparties der beiden Damen mit Alices berühmten ›Cookies‹, Torten und orientalischen Früchten. Er machte mich auch mit dem Maler Werner Peiner bekannt, der in Rex-Whistler-Manier malte und ein scheußliches ›tea-shoppe‹-Fresko für das Hauptquartier der SA-Obergruppe III in einem Berliner Schloss anfertigte, das die Wirkung der großartigen spanischen Leuchter und Louis-XIV-Gobelins verdarb, die ich für das Hauptquartier ausgesucht hatte.

Das Essen in Ernsts Münchner Haus und in dem Schloss in Berlin war ganz vorzüglich; sogar Göring schätzte es. Es war schwierig, Ernst dazu zu bringen, sich von einer Serie unpassenden mexikanischen Geschirrs zu trennen und seine Gewohnheit zu zügeln, Danziger Goldwasser zu unpassenden Zeiten zu servieren. Er hatte aber eine glückliche Hand für das Arrangieren von Blumensträußen, was er auf eine eigenartige frühviktorianische Art tat, die an die Blumenbilder Henri Rousseaus erinnerte. Als junger Offizier war er stets darum gebeten worden, Blumensträuße zu arrangieren, die den Kommandanten zu besonderen Anlässen überreicht wurden. Es gab auch einen Leibgardisten, der in Paris Blumenbinden und Tanzen studiert hatte, bevor er zur SA kam. Er war es, dem ausgezeichnete Tischdekorationen zu offiziellen Empfängen gelangen.

Prinz Leopold Friedrich von Preußen, der ganz in der Nähe wohnte, war einer meiner engen Freunde. Er hatte aber eine Abneigung gegen Ernst entwickelt und gegen alle andern, die irgendetwas mit der SA zu tun hatten. Nur Philipp von Hessen und Werner von Alvensleben gelang es, ihn zum Tegernsee zu bringen. Er benahm sich aber sehr steif, arrogant und preußisch. Er warf Seitenbli-

cke auf Ernsts Gesichtsnarben, was für eine Kaiserliche Hoheit ausgesprochen ungezogen war und mich ärgerte. Es war dann ein Glück für Leopold Friedrich, wenn er später nur unter Hausarrest gestellt wurde und nicht das Schicksal der Prinzessin Mafalda von Italien, der Gattin Philipps von Hessen erlitt, die in Buchenwald starb, weil sie zu viel von König Boris gehört hatte.

Es war nun offensichtlich, dass irgendetwas geschehen würde; im Spätfrühjahr 1934, als ich gerade zu einer Reise nach Wien und nach Ungarn aufbrechen wollte, erschien Vizekanzler von Papen in Begleitung eines Fräulein Rose zum Mittagessen. Beim Mahl stellte die Exzellenz an Röhm einige Fragen zur möglichen Eingliederung der SA in die Reichswehr. Ich erinnere mich, dass Ernst schlicht antwortete, die SA werde, solange er lebe, niemals Teil der Reichswehr; General von Schleicher sei der gleichen Ansicht und unterstütze seine Ideen nachdrücklich. Es stehe außerfrage, dass die Braunhemdentruppe niemals die deutsche Armee verstärken werde, solange er Reichsminister sei und zugleich Führer der SA. Röhm erwähnte auch, was über ihn in gewissen Kreisen geredet werde: angeblich würde er Hitler drängen, sein Milizensystem als Teil eines Fünfjahrsplanes zur Wiederaufrüstung zu verwenden, den Braunhemden militärischen Status zu verleihen und ihm, Röhm, den Posten des Oberkommandierenden zu geben. All dies bestritt Röhm energisch und nannte es ›eine Lüge, die von Bock erfunden‹ habe. Hitler wisse, dass er sich nicht absolut auf die Loyalität der Reichswehr verlassen kann, auf die SA aber vollkommen.

Der Vizekanzler war gewohnt charmant, er machte aber auf mich den Eindruck eines schwer besorgten Mannes. Er war zu sehr Gentleman, als dass man ihm misstrauen konnte. Doch war sein Politikstil, der dem französischen Hof des 18. Jahrhunderts entlehnt schien, für deutsche Verhältnisse nicht gerade vertrauenerweckend. Ernst konnte von Papen nicht vertrauen, während ich ihm wie einem Vater vertraute. Dass ich recht hatte, sollte sich bald erweisen. Tatsächlich war es ein Glück, dass man ihm misstraute, denn andernfalls hätte man ihn gewiss getötet. Nur um Haaresbreite konnte er dem Blutbad entkommen. Fräulein Rose erzählte mir, dass der Vizekanzler tief beunruhigt sei wegen des ›Konkordats‹ mit dem Vatikan und dass er an der Glaubwürdigkeit von Hitlers ›Ehrenwort‹ zweifle. Er hatte mit Erich Klausener und Gregor Strasser gesprochen und auch Verbindung zu Dollfuß und Starhemberg geknüpft und hoffte, Röhm werde bald und noch vor Hindenburgs Tod umschwenken. Der Reichspräsident war inzwischen physisch sehr schwach, und von Papen fürchtete, dass man in zwingen würde, als Vizekanzler zurückzutreten, und, sollte es dazu kommen, könnte Hitler den Reichstag veranlassen, ihn auf Dauer zum Führer, oder besser: Diktator zu wählen und die deutsche Regierung zu zerstören.

Ich sagte dem Fräulein Rose, dass ich im Privatzug der Familie das Schloss der Esterhazys in Ungarn besuchen wolle. Franz von Papen hörte dies und ließ seine alten Freunde in Österreich und Ungarn herzlichst grüßen. Er war recht erregt, als ich eine gewisse bezaubernde Dame erwähnte. die meine Gastgeberin sein werde. Sie war eine gute Freundin seiner französischen Verwandtschaft, der Charfardons und der Villiers, und war eine Vertraute der göttlich schönen Cara Kinsky.

Die ›Eliminierung‹ der Juden und anderer hatte noch nicht begonnen. Röhm wollte Verfolgungen grundsätzlich nicht unterstützen oder gar den Bruch mit der legitimen vom Volk gewählten und vom Reichspräsidenten berufenen Regierung fördern. Erst nach dem Blutbad wurde die Synagoge in München geschlossen. Einer von Ernsts engeren Freunden war ein Rabbiner, der das Braune Haus in München oft besuchte. Ich glaube, er lebt heute in den USA oder in Israel, denn er war ein überzeugter Zionist. Dieser Rabbi könnte bezeugen, welch großartigen Plan Röhm für den Aufbau einer Welt der Jugend und des Friedens hatte. Er könnte berichten, wie diese Pläne durch Hitlers Machtgier pervertiert wurden, und dass die Welt allen Grund hat, den großartigen Mann Ernst Röhm zu beweinen, der seiner Zeit um dreißig Jahre voraus war.

Ich verließ Deutschland und traf den Fürsten von Starhemberg an der österreichischen Grenze, wo ich an einer Truppenschau der Jugendbewegung Österreichs teilnahm. In Wien begleitete er mich zum Amtssitz des zierlichen, bleichen, religiös anmutenden Dollfuß, der als der ›Napoleon der Katholiken Österreichs‹ bekannt war. Ich glaube, er war noch kleiner als der französische Kaiser. In seiner Amtsstube empfand ich eine Atmosphäre wie im Büro eines Provinznotars. Dieser Eindruck wurde noch verstärkt durch die Anwesenheit des Fürsten, der ein blendendes Beispiel an Männlichkeit bot. Aus Zeitnot musste ich recht bald meine Reise nach Ungarn fortsetzen, wo ich einen Abend mit Vizeadmiral Horthy und seiner Gattin verbrachte. Erst Jahre später wurden wir Freunde, aber ich mochte sie sofort. Als ich den unglücklichen Vizeadmiral zuletzt sah, lebte er in

extremer Armut. Das Ehepaar war bescheiden und anspruchslos und die Engländer würden sie zwei ›gute Menschen‹ nennen.

Im riesigen Barockpalast der Familie Esterhazy traf ich einige Angehörige der verbliebenen Adelsfamilien Ungarns, Polens und der Tschechoslowakei. Sie hatten sich in dem glanzvollen Haus versammelt, das von einer in England geborenen ehemaligen Prinzessin von Monaco und einem älteren, nur von einem einzigen Zigeuner bedienten Adligen geführt wurde; sie wollten sich zu einer Allianz verpflichten, die ein vereintes Europa herbeiführen sollte. Gar nicht reden will ich von den anwesenden Erzherzögen Otto und Robert, von der Kaiserin Zita, der k.k. Monarchie und einem womöglich unabhängigen Königreich Ungarn.

Als ich nach Wien zurückkehrte, erzählte mir der Fürst von Starhemberg, der vollständig mit Hitler gebrochen hatte, von den Tagen des 1923er ›Biergarten-Putsches‹, an dem er mit Hitler und Röhm teilgenommen hatte. Hitler hatte damals oft mit großer Bewunderung von den Engländern gesprochen (die er von den Walisern, Schotten und Iren unterschied), weil sie Angelsachsen und damit germanische Brüder der Deutschen seien. Der Fürst selbst hatte aber eine andere Sicht der Engländer. Er meinte, sie seien ein großartiges Seefahrervolk; sie seien auf dem Schlachtfeld tapfer, eher als Individuen, weniger als Soldaten, doch allein aus Selbstschutz oder wenn sie dazu getrieben wurden. Dann waren sie fähig, die mächtigsten Mauern zu stürmen. Stets brauchten sie Verbündete, was ihr großer Fehler war, ebenso wie ihre heuchlerische Art, uneindeutige Verträge zu schließen, die normalerweise auf Konferenzen hinausliefen, bei denen sie alle Vorteile wieder verloren, die sie im Felde errungen hatten. Letztlich verfehlten sie immer ihre eigenen Absichten.

An meinem eintägigen Aufenthalt in Wien erzwang ein seltsames Geschöpf Einlass in mein Hotelzimmer. Er bezeichnete sich als Führer der unterdrückten und verfolgten Sudetendeutschen. Ich vermute, er litt unter Verfolgungswahn. Es war schwer, ihn wieder los zu werden, und als er endlich ging, schüttelte er seinen Kopf und rang so verzweifelt seine Hände, dass ich mich fragte, warum er nicht auch noch Beine und Füße schüttelte. Er war nicht der einzige Wirrkopf, der mir auf die Nerven ging. Ein kroatischer Jugendführer mit gewalttätigen Gebärden und groben Manieren wollte mich zwingen, einen schmutzigen, betrunkenen Analphabeten aus Bulgarien zu empfangen. Seine Versuche mich zu tyrannisieren und einzuschüchtern waren doppelt ärgerlich, da er in einer mir unbekannten Sprache redete. Das machte es schwierig zu entscheiden, ob er mir freund oder feind war, so dass ich ihn schließlich gewaltsam entfernen ließ.

Als ich nach München zurückkam, hatte bei Ernst ein innerer Wandel begonnen. Er war sehr seltsam und anders als gewöhnlich. Ich spürte, dass sein Selbstvertrauen übersteigert war. Er interessierte sich für die Neuigkeiten, die ich mitbrachte, und er war erfreut, dass die Österreicher und besonders Starhemberg, der sich von Hitler abgewandt hatte, Vertrauen in ihn setzten. Ich berichtete ihm viele wichtige Einzelheiten und übergab ihm die vertraulichen Briefe und Berichte, die ich mitgebracht hatte. In aller Aufrichtigkeit beschwor ich ihn, schnell zu handeln, sehr schnell zu handeln noch vor dem Urlaubsbeginn der SA am 30. Juni. Die Reise, die wir geplant hatten und die Ruhepause, die er so dringend gebraucht hätte, waren auf einmal unwichtig. Ernst wirkte stark und sagte mir, ich solle ihn nicht zum Mord drängen. Er mahnte mich zur Umsicht, andernfalls würde ich eines Tages aufwachen und feststellen, dass ich einen Mord begangen habe. Ernst betonte, dass selbst seine große Liebe zu mir es nicht rechtfertigen könnte, für eigenen Vorteil zu töten. Zum ersten Mal war er wütend auf mich, nannte mich mitleidlos und sagte, dass er sich vor mir fürchte. Diese ungerechten Anschuldigungen machten mich ebenfalls wütend und führten zu einer Szene, in deren Verlauf ich eine Biskuitporzellan-Uhr aus dem 18. Jahrhundert zerbrach, auf die ich stolz gewesen war. Gleichviel, Ernst war dafür, dass ich sofort nach Frankreich reisen solle, und bat mich, auf mich acht zu geben. Ich musste ihm versprechen, ihn nie im Stich zu lassen. Ich sagte ihm, dies sei ein dummes Versprechen, denn ich hätte gar nicht die Macht, ihm beizustehen. Für Ernst bedeutete ein Ehrenwort mehr als das Leben.

Ich bemühte mich intensiv darum, seine Wohnungen angemessen einzurichten, damit Göring nicht spotten könnte, etwa im Braunen Haus in München, im Haus in Bad Wiessee oder in dem Berliner Schloß, wo sich das Hauptquartier der SA-Obergruppe III befand. Zu dieser Zeit wollte Ernst mit dem Kaiser sprechen, aber der Kronprinz weigerte sich, seinen Vater um eine Audienz in Doorn zu bitten. Göring versuchte es und wurde abgewiesen. Die Antwort Ihrer Kaiserlichen Majestät war extrem seltsam, denn sowohl Göring wie auch Ernst hatten jüdische Freunde und es hatte bis dahin keine offenen Judenverfol-

gungen gegeben. Der Kaiser sagte, dass es keinen Grund gebe, weshalb Freikorpsführer Röhm eine Audienz bei einem Mann haben sollte, der großmütterlicherseits jüdisches Blut habe.

Röhm hatte nichts Weibisches an sich. Er hielt an der alten Potsdamer Tradition fest, nach der sich Soldaten einer eigenen Gerichtsbarkeit unterwarfen, sich gegenseitig Blumen zu gewissen Anlässen schickten, die Hacken zusammenschlugen, sich duellierten, und mithilfe von Stahlkorsetts und engen Uniformen wie geschnitzte Holzpuppen aussehen wollten. Es muss noch heute in Deutschland Männer geben, die, ähnlich alt wie ich, wissen und sich noch erinnern können, wie Röhm wirklich gewesen ist. Vielleicht sind Helmann und Leopold noch am Leben und im tapferen Daseinskampf begriffen. Ich hoffe, dass ihre Söhne, heute etwa Mitte zwanzig, nicht in fremde Länder gegangen sind oder sich ins Heer der Angestellten eingereiht haben. Diese beiden Männer kannten die Botschaft, die Röhm über die ganze Welt verbreiten wollte; sie hatten auch das Feuer gesehen, das plötzlich in seinen Augen zu sprühen anfing, wenn er mit der geballten Faust auf den Tisch schlug und die roten und orangenen Tiffany-Glaslampen, die Hitler ihm geschenkt hatte, zum Klirren brachte. Ich hasste diese Lampen und fand sie abscheulich, heute wären sie jedoch eine Freude für jeden modebewussten Innenausstatter.

Wenn Ernst sprach, tat er dies in kurzen Sätzen ohne überflüssige Worte. Indem er diese einfachen Sätze oft wiederholte, verlieh er ihnen eine Wichtigkeit durch den Klang seiner Stimme und den Sinn der Worte. Oftmals sprach er zu Menschen als wären sie Kinder. Es gab eine große Ähnlichkeit zwischen diesen Sprachexperimenten und Gertrude Steins Art zu schreiben. Manchmal schien es mir, als ob es ihr deutsches Blut war, das ihr diese große Sensitivität für Wörter verlieh und sie Wortketten hervorbringen und aus einem Wort einen ganzen Satz bilden ließ.

Ich flog in einem Flugzeug der Luftwaffe nach Zürich und fuhr von dort im alten Rolls-Royce meiner Großmutter (silberne Scheinwerfer, Kotflügel mit Lackleder überzogen, Perlmuttbeschläge) nach Paris. Ernst wusste, dass er keine französische Opposition gegen seine Zukunftspläne dulden konnte, er sah aber in Frankreich die Unruhen vom Februar 1934, nachdem Enthüllungen zu Korruption in höheren Kreisen die Regierung erschüttert hatte. Auslöser des Skandals war der mysteriöse Tod Alexandre Staviskys, Boss einer betrügerischen Pfandleih-Bank in Bayonne, nachdem bekannt geworden war, dass polnische Bankiers und französische Regierungsmitglieder Stavisky gedeckt hatten. Der Selbstmord des Gangsters war allzu offensichtlich von der Polizei vorgetäuscht worden, der ehrbare Polizeipräfekt Jean Chiappe wusste davon aber nichts.

Und schon hatte ein schrecklicher Kreislauf des Mordens begonnen, in einem Ausmaß, das die Borgias und die gesamte Renaissance übertraf. Die mittleren 1930er Jahre waren vielleicht die grausamsten seit vielen Jahrhunderten. Die Regierung Camille Chautemps stürzte, weshalb ich sofort nach meiner Ankunft in Paris den Polizeipräfekten Jean Chiappe aufsuchte, denn er war ein guter Katholik; ich folgte seiner Empfehlung und beriet mich mit einem seiner Verwandten, dem die illustrierte und sehr gewalttätige Zeitung *Gringoire* gehörte. Ich war darauf gespannt zu erfahren, wie diese Korsen dazu stünden, wenn Ernst Röhm seine Kampagne zur Vereinigung Europas starten würde, und wie sie über die SA dachten. Ich war erfreut, als ich ihre vernünftige und sogar sympathisierende Haltung erkannte. Gefährliche Angriffe des *Gringoire* waren nun nicht mehr zu befürchten. Die Korsen erwähnten eine Frau, die mit einem Regierungsmitglied befreundet und als ›immerwährende Ministerpräsidentin‹ bekannt war. Es hieß, sie wechsle ihre Liebhaber so oft wie die Regierung wechselte. Die Dame war körperlich eigentlich nicht schön, besaß aber einen regsamen und funkelnden Geist. Ich ließ mich in keiner Weise von ihren Beredsamkeit täuschen. Später beschrieb sie Otto von Abetz, der deutsche Botschafter in Paris, auf bewundernswert treffende Weise: ›Sie ist eine Frankophile, aber weniger französisch als ich; sie kann nützlich sein und sie ist mächtig aber sehr gefährlich, weil jeder sie niederwerfen kann. Sie wäre bereit, ihre eigene Familie zu verkaufen und würde nicht zögern, alles zu tun für einen einigermaßen wertvollen Diamanten.‹ Madame beteuerte mir heuchlerisch, dass Frankreich ein Bündnis mit Deutschland anstrebe, um die unerfreuliche Verpflichtung zu beenden, die sich aus dem Vertrag von Versailles ergeben hatte. Ich wusste, dass sie gerade einem Politiker dabei half, den allzu passenden Tod eines Admirals zu vertuschen, der geheime Verteidigungspläne der Marine verloren hatte. Ihre Hilfe kam auch einem unschuldigen Flaggleutnant zugute und bewahrte Frankreich vor einem spektakulären Fall ›Dreyfus‹ in der Marine. Dass ein nobler deutscher Junge als Dieb der Pläne verhaftet wurde, war nicht gerade ermutigend für die Sache der Braunhemdenmiliz. Die französischen Politiker waren verzweifelt bemüht, ihr Durcheinander und ihre Schandtaten zu vertuschen und frühere Freunde

als Täter zu bezichtigen. Die Franzosen waren zudem in die Unterstützung der hoffnungslosen und beinahe bankrotten republikanischen Regierung Spaniens verstrickt, obwohl es damals noch keinerlei Anzeichen für einen Bürgerkrieg gab. Franco war noch nicht am Horizont aufgetaucht.

Es gibt eine Tatsache, die viele, sogar gut informierte Beobachter vergessen haben: Bis kurz nach dem Blutbad vom 30. 6. 1934 gab es in Deutschland eine verfassungsmäßige Regierung und ein gewähltes Parlament. Hitler wurde Kanzler, als sein Vorgänger von Papen sich nicht mit seinen Kabinettskollegen einigen konnte. Von Papen wurde sein Vizekanzler. Als ich die Möglichkeit erwähnte, dass Frankreich mit Deutschland ein Bündnis schließen könnte, bedeutete das nicht, dass Frankreich einen Diktator unterstützen würde. Die nationalsozialistische Partei Deutschlands war wie jede andere Partei von der Mehrheit gewählt, wenngleich diese Mehrheit durch Verbannung der Kommunisten aus dem Reichstag zustande kam. Hitler trug noch immer einen schwarzen Anzug und Zylinder. Erst nachdem er alle seine wahren Freunde und Förderer mit Ausnahme Görings (den er als Freund und Weltkriegsheld brauchte) ermordet hatte, präsentierte sich Hitler dem Volk als ewiger Führer. Vor Hitlers Machtergreifung als Führer Deutschlands gab es für das wankende Europa nur eine Hoffnung, einen neuen Krieg zu vermeiden: den Nationalsozialismus nach Röhms Vorstellung.

Ich kehrte von Paris nach Berlin zurück. Ernst hatte inzwischen von Papen, Himmler und andere besucht. Er hatte sich völlig verändert, obwohl er große Freude über die Geschenke zeigte, die ich ihm aus Paris mitgebracht hatte. Bald darauf reisten wir ab nach München, weil er ein Treffen mit dem Kanzler vermeiden wollte. Während der Reise überkam mich ein Gefühl von Schwermut und Unwohlsein, das mich nun lange Zeit nicht mehr verlassen sollte. Das Haus am See hatte sich ebenfalls verändert und die einzigen Gäste, abgesehen von den Gruppenführern, waren mein Freund Edmund Heines und Jugendführer Karl Ernst. Die meisten Freunde waren nicht mehr da, und ich vermisste die Abende, als Baldur von Schirach Rilkes Gedichte und Briefe aus Spanien vorlas, die Garcia Lorca geschickt hatte. Professor Burckhardt war verschwunden und Arno Breker arbeitete in Prag; Prinz Leopold Friedrich hatte sein Haus geschlossen und war nach Frankreich gegangen und die reizende Emmy Sonnemann genoss ihren Erfolg als Sängerin auf einer Tournee durch das Land. Strasser und General Schleicher kamen zu kurzen Besprechungen, und glücklicherweise blieben die Alvensleben-Ratten unsichtbar, weil sie, wie man munkelte, Otto von Bismarck besuchten. Die Aufgewecktesten der Braunhemden-Jugend besuchten uns, aber Hauptmann Ernst Röhm hatte viel von seiner narbengesichtigen Faszination verloren. Diese jungen Leute waren gesund und sahen gut aus; sie verbreiteten eine wohltuende Atmosphäre von Schönheit mit ihren bezaubernden Gesängen, Malereien und Dichtungen. Die meisten waren im Vergleich zu den schmutzigen »Struwwelpetern« von heute saubere, wohlgestaltete Männer.

In seinen letzten Tagen war Ernst von einer seltsamen Leidenschaft für Autos und Leibwachen besessen. Es war nicht Furcht, die ihn antrieb, vielmehr eine Art Neurose aufgrund von Erschöpfung und Überarbeitung. Immer wieder seit dem unerfreulichen Zwischenfall im Adlon in der Nacht des Reichstagsbrands beharrte er darauf, ich solle einen Personenschutz bekommen. Plötzlich entschied Ernst, dass mein roter Mercedes weg müsse und dass ich ein SA-Auto benutzen solle, das von zwei Braunhemden zu fahren sei. Zuerst weigerte ich mich, stimmte aber später einem Kompromiss zu: Ich würde einen geschlossenen schwarzen Mercedes benutzen und der Chauffeur und der Beifahrer sollten gewöhnliche Livreen tragen. Ernst war damit nicht zufrieden und schien an der fixen Idee zu leiden, dass offene Autos sicherer seien. So kam es, dass ich nicht mehr ausgehen konnte ohne von vier Motorradfahrern eskortiert zu werden, die Hakenkreuz geschmückte Helme, Lederjacken, Armbinden und Stiefel trugen. Stets saßen zwei junge Männer auf Klappsitzen vor mir. Ich habe ihre Namen vergessen, weiß aber, dass beide dem Blutbad entgingen. Der eine wurde General von Falkenhausens Adjutant in seinem China-Corps; der andere geriet 1941 auf dem Hatfield Flugplatz in englische Gefangenschaft, als er seinen Luftwaffenbomber notlandete, weil ein Motor getroffen worden war und brannte. Vorher warf er seine Bomben ab, die nicht explodiert wären, wenn sie nicht an zwei Hangars – in dem einen arbeitete ich – abgeprallt wären.

Ich bat Röhm darum, meinen Personenschutz nicht schwer zu bewaffnen, da es eigentlich unnötig war, mich überhaupt zu beschützen. Tatsächlich waren sie mehr lästig als hilfreich, etwa wenn ich bayerische Schlösser und Museen besuchen wollte. Eine Menge uniformierter und nicht uniformierter Männer, die ohne erkennbaren Grund eine Person umringen, ist ziemlich auffällig. Doch gab es keinerlei irritierte Blicke oder

Bemerkungen. Die Bevölkerung schien höflich zu lächeln. Wenn Röhm erschien, wurde er stets begeistert begrüßt.

Die tragischen letzten Tage

Die letzten Tage, die ich mit Röhm verbrachte, waren die tragischsten und faszinierendsten meines Lebens. Ernst arbeitete bis zur Erschöpfung, las und schrieb und entwickelte seinen gigantischen Plan einer Weltpolizei. Er wollte den oft missbrauchten Polizistenberuf in den glänzendsten und ehrenvollsten verwandeln, den die Welt je gesehen hat. Mit besonderem Nachdruck arbeitete er an seiner Idee der offenen Straflager und Irrenanstalten, in denen die Geisteskranken nützliche Glieder der Gesellschaft würden. Er glaubte, dass Arbeit eine bessere Heilmethode sei als alle ärztliche Kunst. Als Poet und als Praktiker blieb dieser Mann stets ein großer Soldat. Oftmals sagte er: ›Ich bin Soldat und ich will Armeen und Kriegswaffen zerstören, weil sie nicht in unsere Epoche passen. Meine Armeen werden aus Friedenssoldaten bestehen. Keine Macht wird gewaltiger sein und von totalerer Kraft.‹ Es kam vor, dass er die ganze Nacht über auf mich einredete, bis die Zeit für sein Eisbad gekommen war, das er sommers wie winters nahm. Dann ging er an seinen Schreibtisch.

Röhm war ein kultivierter Mensch, der Kunst und Literatur genoss und sich speziell für Geschichte und Archäologie interessierte. Ich habe viel von ihm gelernt, denn er besaß große Kenntnisse der chinesischen und orientalischen Philosophie und verehrte den bedeutenden Sinologen und Übersetzer chinesischer Klassiker Richard Wilhelm. Als ich ihm von meiner Begegnung mit der Tänzerin und Orientalistin Beryl de Zoete erzählte, die mich dem Sinologen Arthur Waley vorgestellt hatte, war Ernst äußerst interessiert. Er fragte, ob Waley dem entsprach, was sich ein Schuljunge unter einem großen Gelehrten vorstellt, oder ob er nur ein Sprachgenie war, das die Länder nie gesehen hat, in denen die von ihm studierten Sprachen lebendig sind. Ich sagte ihm, dass ich Waley nur einmal gesehen habe und dass Beryl de Zoete mir hinterher sagte, ich sei ihm sofort unsympathisch gewesen. Ernst, der die Engländer nicht leiden konnte, sagte, dass er Waleys Arbeiten mit Genuss studiert habe, denn sie würden Schönheit, Delikatesse und Anmut großer englischer Dichtung aufweise , die er kenne und die er in einem merkwürdigen Ausdruck beschrieb: ›Englisch ist wie eine sargartig-gotisch-träumende Kirche aus der Georgianischen Epoche, stets überwuchert von romantischem Efeu‹. Ich glaube, er kannte die südafrikanische Burin Beryl de Zoete, denn er nannte sie ›die Geschichtsballerina der Spielzeugausstellungen‹, die ihn an reisende Frauen des 18. Jahrhunderts mit der Silhouette einer javanischen oder balinesischen Puppe aus einem Schattenspiel erinnere. Ernst mochte jenen Typ anscheinend geschlechtsloser Frauen, die in Wirklichkeit mehr Sexappeal haben als all diese Pin-up-Girls, von denen junge Männer träumen. Er sagte, sie sei sehr unenglisch und dennoch ausgezeichnet maskiert. ›Die Engländer‹, glaubte er, ›sind so unanständig wie die reichen Deutschen, dabei aber bedeutend größere Heuchler, und sie lieben den Sadismus – *le vice anglais* – mehr als alle andern Vergnügungen.‹ Eine weitere Person, für die Röhm sich interessierte, war Rudolf Steiner, denn Heines war Schüler in einer seiner Schulen gewesen. Er gab mir eine lange Abhandlung Steiners über das Licht und über Goethes Farbenlehre zu lesen. Die Malerei gehörte nicht zu Ernsts Lieblingskünsten; er kannte sich da nicht gut aus. Er bewunderte Maler, die ihn an die Kunst der Primitiven erinnerten. Eines der Bilder, die er mochte, war eine ›Auferstehung‹ von Stanley Spencer. Bilder, die im Stil der alten Meister gemalt waren, gefielen ihm am besten. Peiner und Künstler wie Rex Whistler begeisterten sein Auge für die moderne Romantik.

Ernst Röhm und ich hatten eine Abneigung gegen praktizierte ›Schwarze Magie‹. Wie alle Leute mit Zigeunerblut in den Adern waren wir empfänglich für Ahnungen, Medien, Wahrsager und Astrologen, die uns einen heiligen Schauer vermittelten, ähnlich wie uns der Mond ängstigte und hypnotisierte. Wir waren auch wegen solcher Ängste empfänglich für seltsame Ereignisse. Ernst litt an Angstträumen; stets geschah es, dass Dinge, die er im Traum sah, tatsächlich eintrafen.

Eines Tages sprach mich am Eingang zum Braunen Haus ein Fremder an. Er sagte, er sei ein Handleser und komme gerade vom Kanzler. Ich kümmerte mich nicht weiter darum und vergaß alles. Einige Tage später kam ich in Ernsts Büro und sah zu meiner Verwunderung jenen Mann in der Nähe des Schreibtischs, ohne dass noch jemand im Raum gewesen wäre. Er begann auf seltsame Art auf mich einzureden und schrieb zugleich etwas auf einen Zettel, Zu meiner großen Erleichterung kam Ernst herein und sorgte dafür, dass der Bursche entfernt wurde. Vorher konnte er mir noch den Zettel übergeben, sah mir dabei tief in die Augen und sagte: ›Riga‹. So geriet diese Stadt wieder einmal in den Bereich meiner Aufmerksamkeit. In klarer Schrift stand auf dem Zettel folgendes Kauderwelsch: ›Rosenprinz Ri-

gas, schwarze Schwäne und lettische Ritter: Prinz der drei Kreise der deutschen Ritter – der Heiligenschein, das Herz und der Mutterschoß und der Vollmond der Seele – stehe mit den Füßen auf der nächtlichen Mondsichel. Erhebe dich vom runden Tempel mit der Raute des Grabes und zersplittere den Sarg mit den Sternen in deinen klaren Augen.‹ Ernst war wütend und ließ den Mann zurückholen. Wir konnten aber aus der armseligen Kreatur nichts Vernünftiges herausbekommen. Er war anscheinend schwachsinnig und sah aus wie ein Ungar oder Tartar, vielleicht war er auch ein Zigeuner. Schließlich ließ Röhm ihn in eine Irrenanstalt bringen. ›Woher hat er diese freimaurerische Redeweise?‹ schrie er. Dann war er sich sicher, dass Rosenberg uns foppen wollte. Am nächsten Tag war Ernst noch immer aufgeregt; er war jetzt überzeugt, dass es ein Streich Rosenbergs gewesen war. ›Diese umtriebige Schlange hat etwas über dich herausgekriegt‹, sagte er. Ich konnte nicht verstehen, was er damit meinte, als er mir eine Art Märchen erzählte, das ich nie zuvor gehört hatte. Ich konnte nie herausfinden, woher Ernst diese Geschichte kannte oder ob er sie erfunden hatte. Teilweise stammte sie wohl aus falsch verstandenen Stellen des *Almanach de Gotha* und aus Träumereien im Stil von Walter Scotts Romanen.

Er war jedoch überzeugt, dass Dr. Rosenberg erfahren hatte, die Roses aus Kilravock seien Nachkommen eines Baron de Rose, der im 11. Jahrhundert ein normannischer Krieger in der Armee Wilhelm des Eroberers gewesen sei. Später wurde sein Erbe Meister des Templerordens in England, aber nach zahlreichen Morden in den Norden vertrieben und exkommuniziert. Sein Ende kam schnell, als ihn sein ältester und am meisten geliebter Sohn erwürgte und danach ins schottische Hochland flüchtete. Ich wusste aber nur von einem Ritter namens de Ros, der in einem prächtigen Grab in der Londoner Temple Church begraben liegt. Auf seinem Schild sieht man Teile meines Familienwappens.

Röhm war wirklich aufgebracht, weil die Notiz auf dem Zettel nichts als Zigeuner-Folklore war. Die drei Kreise sind die Zeichen des Mondes, die christliche Dreifaltigkeit und die drei Chakren der Hindus. Immer wenn diese drei Kreise in meinem Leben plötzlich auftauchten, wurde ich in unglückliche Ereignisse verstrickt. Als ich vierzehn Jahre alt war, stieß eine alte Zigeunerin einen Schrei aus, als sie meine Hand ansah: ›Drei Kreise, drei Kronen!‹ Dann verbarg sie ihren Kopf in ihrem Umhang, stürzte auf die Straße und wurde von einem Auto überfahren, ohne dass ich sie retten konnte. Poppy Montague, die berühmte Wahrsagerin des diplomatischen Corps, blickte 1939 während eines Luftangriffs auf London für meine Ehefrau in eine Kristallkugel und sah dort etwas, das ihr nicht gefiel. Sie warf uns aus ihrem Haus auf die Straße, wo die Granatsplitter umherflogen, und schrie mir hinterher: ›Gehe aus den drei Kreisen, gehe aus den drei Kronen!‹ Poppy verließ ihre Wohnung in South Kensington noch am gleichen Tag und kehrte erst wieder nach dem Ende des Blitzkrieges zurück. In der Nacht ihrer Rückkehr fiel doch noch eine Bombe auf ihr Haus und zerstörte es so stark, dass man nicht geringsten Spuren von ihr in den Trümmern finden konnte.

Nur zweimal habe ich das Symbol der drei unterschiedlich großen Kreise mit Rose und Mondsichel verwendet. Einmal zeichnete ich es in mein Skizzenbuch, ich weiß nicht mehr warum, im Schatten eines großen Hindutempels in Südindien. Ich ging ins Innere des Heiligtums, das aber nur manche Brahmanen betreten durften. Drei tote, vertrocknete Skorpione lagen neben meinen nackten Füßen und ich empfand einen starken lähmenden Schmerz, als hätte mich ein giftiges Insekt gestochen. Als ich den Tempel verließ, fiel eine Hornviper aus einem Baum herab und landete auf dem nackten Rücken eines Jungen, den sie biss und der vor meinen Füßen starb, noch ehe ein Doktor ihm helfen konnte. Das andere Mal sah ich das Symbol auf einem mobilen Altarbild der Unbefleckten Empfängnis, das ein Geistlicher französischer Zigeuner mit sich führte; kurz darauf verschwand einer meiner besten Freunde.

Das seltsamste und vielleicht erregendste Ereignis, war das tägliche Telefongespräch Hitlers mit seinem Freund Röhm. Jeden Morgen rief er in Röhms Büro an und die beiden sprachen sehr freundlich und entspannt miteinander. Es gab lange und detaillierte Berichte über die Aktivitäten der SA und Neuigkeiten über gesundheitsfördernde Ernährung und Vegetarismus. Ich erinnere mich, dass der Reichskanzler eine Leidenschaft für Rosenmarmelade aus Griechenland und Honigwaben aus Schweden hatte. Es gab zudem zahlreiche abseitige Themen, die ihn interessierten, wie das Maß der Schatten antiker Gebäude und eine Art Zahlenmystik zu den Dimensionen der Pyramiden, ferner einige mathematische Probleme und ob man dem neuen Museum für nationalsozialistische Kunst, das in München zum Gedenken an den Biergartenputsch gebaut werden sollte, die Form einer riesigen Bienenwabe geben könne. Einmal, als der Bildhauer Arno Breker bei

uns zu Gast war, wollte er mit ihm sprechen. Das Gespräch über Löwen- und Adlerskulpturen dauerte mehr als eine Stunde. Gegen Ende, als Ernst noch zögerte, ob er sich um seine eigenen Dinge kümmern oder warten sollte, bis der Kanzler die offizielle Armee entlassen würde, richtete er es so ein, dass er nicht da war, wenn ein Telefongespräch anstand. Ich bin Hitler nie begegnet, obwohl er mich mehrmals eingeladen hat, und ich hatte ihn beim Reichstagsbrand gesehen. Als das Telefon klingelte, war ich allein im Büro und hörte, als ich den Hörer abnahm, eine bekannte Stimme. Hitlers Sprache mit ihrem österreichischen Akzent und anderen idiomatischen Eigenarten machten es mir unmöglich, ihn zu verstehen. Mein Schuldeutsch reichte nicht aus. Ich weiß nicht, wen er nun rief, um seine Worte in ziemlich schlechtes Englisch zu übersetzen. ›Der Kanzler will mitteilen, dass er sich über Hauptmann Röhm ärgert, weil dieser es vermeidet, seine persönlichen Anweisungen entgegenzunehmen. Er wünscht, dass Sie ihm ausrichten, dass sein Freund und Blutsbruder Adolf Hitler der Führer der Partei ist und Hauptmann Röhm im Amt erwartet, wenn er ihn anruft.‹ Ich konnte Hitlers Stimme im Hintergrund hören und der Dolmetscher fuhr fort: ›Seine Exzellenz wird morgen früh in der Privatresidenz anrufen.‹ Ich gab Röhm die Nachricht, als ich ihn gefunden hatte, er sagte aber nichts und verließ offensichtlich verärgert den Raum. Am Abend erwähnte er das ›Ereignis‹ nicht mehr und arbeitete mit Heines über einer großen Landkarte, während ich ein Buch las. Am nächsten Morgen stand Ernst früher als üblich auf, sprang in sein Eisbad, zog sich eilig an und verließ das Haus. Als ich in sein Zimmer ging, war ich überrascht, dass er noch nicht zurück war. So musste ich wiederum das Telefongespräch entgegennehmen. Hitlers Stimme klang wider Erwarten sanft und nicht verärgert. Er sprach einige Minuten bis er schließlich eine Frau mit zarter Stimme rief, die perfekt englisch übersetzte. Er bat mich, täglich zu einer bestimmten Zeit im Haus zu sein oder selbst seine geheime Nummer anzurufen, die er mir gab. Er schien Ernst aufrichtig zu mögen und fürchtete, dass gewisse Personen in seiner Umgebung eifersüchtig sein könnten. Er zählte auf mich als wahren Freund und nahm mir das Versprechen ab, Ernst vom Trinken und anderen Torheiten abzuhalten. Ernst müsse vor allem Geduld haben; nur so seien ihrer beider Ideale zu erreichen, für die sie so schwer gekämpft und gelitten hätten. Hitler beteuerte seine aufrichtige Liebe für den engsten und treuesten seiner Freunde und trug mir auf, streng mit ihm zu sein, da er wisse, dass ich einen großen Einfluss auf ihn habe. Er habe erkannt, dass ich ein wahrer Freund von Ernst sei, und sagte, dass jeder, der Ernsts Freund sei, auf Hitlers Freundschaft und Zuneigung bauen könne.

Von da an hatte ich täglich ein längeres oder kürzeres Gespräch mit diesem merkwürdigen Mann. Ich begann sogar, mich darauf zu freuen, denn unsere Gespräche waren erfüllt von einer seltsamen Mischung aus Ideen, Befehlen und Ratschlägen. Einmal sprachen wir über Schwalbennestersuppe, weil Hitler gerade einen Artikel darüber gelesen hatte, wie die essbaren Teile aus den Nestern extrahiert werden. Dann sprachen wir über Malerei und er sagte, dass das Malen von Personen weniger interessant sei als Gebäude zu malen, denn er liebe die Landschaftsmalerei. Ich glaube, er sagte das, weil er nicht malen konnte, jedenfalls keine Personen. Die Folge dieses Gesprächs waren drei kräftig gemalte Gouachen, die Willibaldsburg, romantische gotische Gebäude vor einem grell rot und orangenen Postkarten-Sonnenuntergang zeigten sowie detailreich gezeichnete Eichen vor einem preußischblauen Himmel, schwarzen Baumsilhouetten und aufliegenden Vögeln. Ernst, der nichts von meinen Gesprächen mit Hitler ahnte, war erstaunt, als ich die Geschenke erhielt, besonders staunte er über eine kolossale Schachtel mit neuartigen Gesundheits- und Verdauungskeksen aus Dänemark, die für Schlankheitskuren verwendet werden sollten.

Der Höhepunkt der Telefonate kam, als Ernst beschloss, ein gigantisches Braunhemden-Treffen einzuberufen. Er fühlte sich unwohl, war nervös und musste erbrechen. Ich bemerkte, dass er sehr viel Danziger Goldwasser trank, was er gut vertrug, da er ein gestrenger und ordentlicher Mann war, der keine Trunkenheit und keinen Krawall in seinem Haus duldete. Er geriet in Wut, als Heines und einige junge Offiziere recht fröhlich von einem Trinkgelage in einem Biergarten zurückkamen. So war es mir praktisch für einige Zeit verboten, Heines wiederzusehen und Ernst machte Krach, weil ich einen fürchterlichen ›Kater‹ hatte. Als ich am Tag von Ernsts Ankündigung mit Hitler sprach, waren seine ersten Worte: ›Hat Ernst getrunken? Ist er krank und haben Sie einen Arzt gerufen?‹ Ich sagte der Exzellenz, dass Ernsts Zustand meiner Ansicht nach nicht gut sei und dass ich zweimal den Arzt kommen ließ, der jedoch erklärte, der Patient sei gesund und nur ein wenig überarbeitet. Der Übersetzer sagte: ›Der Reichskanzler lässt Ihnen sagen, dass Sie Hauptmann Röhm heute unbedingt von öffentlichen Auftritten fernhalten müssen. Sie müssen

verhindern, dass er Reden hält, da es für ihn sehr gefährlich ist und den Führer kränken würde. Seine Exzellenz wünscht, dass Sie sich über die schlimmen Folgen im Klaren sind, die entstehen, wenn es Ihnen nicht gelingt, ihn ruhig zu halten.‹ Ich erwiderte, dass es mir unmöglich ist, Ernst Anweisungen zu geben oder ihn an etwas zu hindern, das er sich in den Kopf gesetzt hat. Ernst war ein sehr eigenwilliger Mensch. Allein Seine Exzellenz sei zu einer Anordnung in der Lage, der er folgen würde. Ich versprach aber, dennoch mein Bestes zu tun. Völlig überrascht war ich, als mir Hitler riet: ›Machen Sie ihn betrunken‹. Der Übersetzer sagte dann, Hitler würde ewig in meiner Schuld stehen, wenn es mir gelingt, seinen besten Freund zu schützen. Er würde mich in der außergewöhnlichsten Weise belohnen und mich zu einem nationalsozialistischen Helden machen. Ich konnte hören, wie Hitler fast außer sich schrie: ›Sagen Sie ihm, er muss meinen treuen, loyalen Ernst, meinen Bruder der frühen Zeit beschützen. Sagen Sie ihm, er muss Ernst in Sicherheit bringen: es ist seine Pflicht meinem Freund gegenüber.‹ Nachdem ich geschworen hatte, dieses Gespräch geheim zu halten, wurde mir Erfolg gewünscht. Der Hörer wurde aufgelegt.

Ich war besorgt wegen Ernsts Sicherheit, doch sagte ich ihm davon nichts, konnte aber erreichen, dass unser Personenschutz verdoppelt wurde. Er stellte keine Fragen, beobachtete aber genau, was ich tat. Er wirkte zermürbt und erschöpft und schien sich bei mir anlehnen und Hilfe von mir erbitten zu wollen. Nur als ich ihn bat, schnell zu handeln, reagierte er trotzig. Zu seinem Unwohlsein kam eine Erkältung hinzu. Am Tag des Treffens konnte er kaum sprechen und ich ermunterte ihn zum Trinken. Schließlich konnte ich ihn überzeugen, dass ihn jeder wegen seiner heiseren Stimme und seinem schwankenden Gang für betrunken halten würde, wenn er so vor seine Braunhemdenjugend träte. Die Menge würde insgeheim lachen und niemand würde seiner undeutlichen Rede folgen können. Er glaubte mir, nachdem er seinen Redetext mehrmals laut vorgelesen hatte und sagte seinen Auftritt ab. Ich brachte ihn zu Bett mit einer großen Menge Rum und heißer Zitrone. Dann ging ich ins Kino und sah, wenn ich mich recht erinnere, Leni Riefenstahl in *Das blaue Licht*. Danach rief ich die Geheimnummer an, die Hitler mir gegeben hatte. Als ich ihm erzählte, was geschehen war, hörte ich einen Seufzer der Erleichterung. Er überschüttete mich förmlich mit Worten des Lobes. ›Sie werden meinen Dank empfangen; Sie werden mit einem Orden geehrt; Sie werden reich beschenkt‹, sagte er. Ich höre noch heute Hitlers freundliche Stimme. Es war nichts Brutales oder Hysterisches in ihr, vielmehr klang sie hypnotisch. Es war die Stimme eines Schauspielers, ihr fehlte aber die perfekte Artikulation, die Rollen bei Schiller oder Shakespeare verlangen. Sie wäre eher mit Stanley Holloway als mit Laurence Olivier zu vergleichen.

Als ich am nächsten Tag im Garten war und die Gärtner anwies, wie Ritterspornstauden zu pflanzen seien, die gerade aus England eingetroffen waren, kündigte der Diener die Generäle Beck und von Blomberg sowie den Hauptmann Canaris an. Bald darauf wurde der Besuch Bodo von Alvenslebens, Himmlers und Heydrichs angekündigt. Die Militärs sahen großartig aus in ihren Uniformen, wirkten aber nach der Reise von Berlin etwas erschöpft. Himmler und Heydrich wirkten deplatziert; sie kamen mir eher wie Buchhalter oder wie provinzielle Verwaltungsbeamte vor und gar nicht wie Mitglieder der Regierung. Himmler, der peinlich berührt schien, übergab ein Schmuckkästchen an General von Blomberg. Dann bot mir die ganze Gruppe den militärischen Ehrengruß.

Man gab mir das Kästchen mit einem verzierten Dokument in gotischer Schrift, dem ein zweites Papier in schöner Maschinenschrift mit der englischen Übersetzung beigefügt war. Die Schachtel war aus dunkelgrünem Leder gefertigt mit den geprägten Buchstaben A. H. unter einem Adler mit Hakenkreuz. Ich öffnete sie und fand darin eine beeindruckende Goldkette und ein Ordensband auf weißem Satin. An der Kette hing ein ausgestanztes Hakenkreuz mit einem Adler darüber als Entsprechung zu den goldenen Kettengliedern, die abwechselnd wie Olivenzweige, Adler und Hakenkreuze geformt waren, ferner Verbindungsteile aus grüner und gelber Emaille und in der Mitte des Hakenkreuzes war ein kleines Eisernes Kreuz in schwarz und weiß. Das ganze war ein schönes Objekt, obwohl es an die Amtskette eines Oberbürgermeisters erinnerte. Ich vermute, Breker hat es entworfen. Ich sollte die Empfangsbestätigung unterschreiben, wurde aber von einem Anruf der britischen Botschaft unterbrochen und erhielt die Anweisung, die Auszeichnung anzunehmen, da sie offensichtlich eine Geste des guten Willens von Hitlers Seite und eine große Ehre für einen Ausländer sei; der Botschaftsrat wusste aber nicht genau, worum es ging, denn nur Hindenburgs und Hitlers Unterschriften erschienen auf dem Dokument. Die Generäle und ihre Begleitung erklärten, dass sie auch nichts über die Bedeutung der neuen Aus-

zeichnung wüssten, sie würden nur einem Befehl ihres Führers folgen. Bodo von Alvensleben sagte, er wisse, dass General Göring auch so eine Auszeichnung bekommen habe und dass sie vermutlich extra für Göring geschaffen wurde. Ich unterschrieb und fügte dann eine blumige und wortreiche Danksagung an, die sorgfältig in gutes Deutsch übersetzt wurde. Ich zerriss aber die Übersetzung, weil sie mit ›Mein Führer‹ anstelle von ›Euer Exzellenz‹ begann und schrieb eine neue, schlichtere. Ich erklärte, dass es eine große Ehre für mich sei, dass aber der Premierminister oder Reichskanzler nicht mein Führer sei. Nachdem wir im Salon *un verre d'honneur* getrunken und die Repräsentanten des Dritten Reiches uns wieder verlassen hatten, gab ich die Schachtel meinem französischen Kammerdiener Louis, damit er sie mit meinen anderen Juwelen einschließe. Er betrachtete die Kette mit Abscheu und ich glaubte ihn murmeln zu hören: ›*quel salopine*‹. Weil Ernst sicher ärgerlich gewesen wäre, da er nicht auch ausgezeichnet wurde, erzählte ich ihm nichts davon. Niemand außer den Gärtnern hatte schließlich etwas mitgekriegt und die Gärtner waren noch vor der Verleihung gegangen.

Seit dieser Zeit begann ich mich krank zu fühlen und nach meiner Rückkehr von einem kurzen Besuch meines französischen Anwesens *La Porte des Isles* begannen schwere Anfälle von Übelkeit. Ich sprach mit Hitler darüber am Telefon und er riet mir sofort, große Mengen von Kohletabletten und Sandelholzöl in Wasser zu schlucken. Hitler vermutete, dass ich an Gelbsucht erkrankt sei und sagte, ich solle sofort zum Arzt gehen. Der Doktor stellte Infektion der Leber fest und gab mir eine Medizin, die meinen Zustand in wenigen Tagen verbesserte, aber nicht gegen meine Appetitlosigkeit wirkte. Ich führe das auf eine Nervenschwäche zurück. Als ich ihm von den Kohletabletten und der Sandelholzkur erzählte, sagte er, dass beides für völlig andere Leiden genommen wird und es sich wohl um den Rat eines verwirrten alten Weibes handelt – er wusste natürlich nicht, wer mir dazu geraten hatte.

Ich unterbrach meine Reise in Paris und kaufte zwei Bilderrahmen, die ich Hitler als Geschenk zuschickte. Sie hatten einem russischen Freund gehört und kamen aus der Werkstatt von Fabergé. Einer war aus Gold mit Adlern in jeder Ecke und einem Eisernen Kreuz am oberen Rand: es war emailliert in den deutschen Farben. Der andere bestand aus einem Mosaik aus gefärbtem Gold ähnlich altem chinesischem Brokat mit Hakenkreuzmuster. Nach dem Empfang des Geschenks sandte er mir eine Fotografie, die ihn und Röhm im Jahr 1923 zeigt. Als ein Glied der Kette, die er mir verliehen hatte, beschädigt wurde, sandte ich sie zur Reparatur an Cartier. Als mein *vendeur* das Objekt sah, bezeichnete er es als ein vorzügliches Stück Kunsthandwerk von erheblichem Wert. Er hatte so etwas noch nie gesehen und kannte auch nicht die Bedeutung der Symbole. Ich sagte ihm, ich halte es für eine kulturelle Medaille. Er lachte und bemerkte, dass die Deutschen sehr großzügig seien und anscheinend viel Geld für ihre Künstler ausgeben. Erst mehrere Jahre später erfuhr ich, dass die Kette ursprünglich für Hitler angefertigt worden war, und er vermutlich nie beabsichtigte, sie jemals zu tragen. Ich trug sie nur einmal, bei jenem fatalen Festessen, von dem ich noch berichten werde und das gewiss dazu beitrug, die Nacht der langen Messer heraufzubeschwören.

Eines Tages, als ich gerade unter Fieberanfällen litt, kündigte Ernst an, er werde noch vor den Ferien ein Fest veranstalten. Er tat recht geheimnisvoll und nannte mir weder Ort noch Datum noch die Namen der Gäste. Als ich es schon fast vergessen hatte, fand ich auf meinem Tisch eine pompös gedruckte Karte. Es war die Einladung mit der Aufforderung, in Uniform mit allen verliehenen Orden zu erscheinen. Veranstaltungsort sollte eine Lichtung in einem Kiefernwald eines SA-Lagers sein. Ich fragte, ob der Reichskanzler und der Vizekanzler auch kommen werden. ›Nein‹, war die knappe Antwort. Vielleicht lag es an meiner sich verschlimmernden Krankheit, aber ich hatte eine starke Vorahnung eines Unheils. Ernst verhielt sich sonderbar und entzog sich meinen Blicken. Ich war mir sicher, dass er entschieden hatte, nicht sofort zu handeln, und etwas anderes plante, das mit dem Fest zu tun hatte. Ich war höchst besorgt, und General von Schleicher mit Gattin, die noch einmal ihr Heim in einem Berliner Vorort verlassen hatten, teilten meine Befürchtung. Röhms Treffen mit General Fritsch und Graf Helldorf in Werner von Alvenslebens Mecklenburger Jagdhütte war vermutlich wichtig. Schleichers Gattin misstraute jedoch Bodo von Alvensleben und sagte, Bodo würde stets im Hintergrund lächeln, wenn Werner intrigierte.

Der letzte Telefonanruf Hitlers kam am Morgen vor dem Fest. Es war ein schreckliches Gespräch, da der Reichskanzler sich in verzweifelter Stimmung zu befinden schien. Wiederum überschüttete er mich mit einem Wortschwall, von dem ich nichts verstand, ich war jedoch erstaunt, dass er mich mit meinem Vornamen anredete und mich erstmals duzte. Er sagte ungefähr Folgendes:

›Ich bitte dich um Deutschlands, der Welt und des Universums willen Ernst Röhm zu retten. Ich flehe dich an, den Nationalsozialismus zu retten, indem du die SA rettest. Ich habe aus dir einen Helden der Nationalsozialistischen Partei gemacht. Ich habe dich so behandelt, als ob du von Anfang an dabeigewesen wärst seit dem Biergarten-Putsch von 1923. Du musst Röhm davon überzeugen, dass die SA ein Teil der Reichswehr werden muss. Dass eine große Armee notwendig ist, um den Frieden zu erhalten und alle, die deutsch sprechen und zur germanischen Rasse gehören, zu vereinen.‹

Ein kalter Schauer, der nicht von meinem Fieber kam, ergriff mich. Ich hatte wirklich Angst, als ich den Hörer auflegte. Ich hatte Angst, weil ich plötzlich bezweifelte, ob Hitler genügend Macht und Kraft hätte, das Land zusammenzuhalten. Mir war klar, dass er ein Genie war und die Begabung eines Dichters oder Künstlers hatte. Aber reichte sein historisches Genie, wie ungeheuerlich es auch immer sei, um die Welt zur Einsicht zu bringen? War er nicht vielleicht dabei, Ernst zu täuschen und in die Irre zu führen? Ich war wirklich äußerst besorgt um Ernst, aber auch um Hitler, weil mir plötzlich dämmerte, dass es auf Selbstmord hinauslaufen könnte. Vielleicht war für den großen Mann von 1923 nur noch Mitleid im Jahr 1934 übrig. Solche Vorahnungen verließen mich nicht, bis Ernst tot war.

Ich konnte Ernst nicht erreichen aber immerhin Heines warnen. Dieser sagte mir, dass er bei Trinkgelagen wilde Gespräche über die frühen Tage geführt habe, als Hitler ein unglücklicher, armer und einsamer Mann war, dem er Rettiche und Brötchen brachte, weil er Fleisch verschmähte und sagte, man würde danach wie ein Tier riechen. Folgende Nachricht lag auf meiner Frisierkommode: ›Sei auf ein wahrhaft gigantisches deutsches Fest gefasst. Eine germanische Szene ist zu erleben.‹ Ich fürchtete zu recht das Schlimmste. Nachdem ich mich sorgfältig angekleidet hatte, legte ich meine Ordenskette an. An meinem innen und außen beleuchteten Auto prangten kleine Fahnen und es wurde eskortiert von Motorradfahrern. Die großen Tannen standen gegen einen purpurfarbenen Himmel und der Duft der Kiefern erfüllte die Abendluft, als ich an einem schlüpfrigen Weg am Fuß eines Hügels ankam. Viele Autos versuchten durchzukommen, schlitterten und schlingerten herum und hinter mir fuhren viele als Armeefahrzeuge gekennzeichnete Autos. Vor mir hatte das Auto, in dem General von Schleicher, Graf Bodo von Alvensleben, Graf Helldorf und Gruppenführer Heines saßen, den Wagen des Generals von Blomberg, der Barone Krupp und von Neurath gerammt. Beide Autos waren in einen schlammigen Straßengraben gerutscht. Es gelang mir, sie aus ihrer misslichen Lage zu befreien und in meinem Auto mitzunehmen, ohne dass ihre Uniformen und Festroben zu sehr Schaden nahmen. Als wir schließlich bei einem riesigen und reich geschmückten Zelt mitten in einem Lager der Braunhemden ankamen, grüßte uns eine lange Reihe junger Männer mit brennenden Fackeln und aus dem Wald war ein Chor zu vernehmen, der patriotische Lieder sang.

Maßlos erstaunt waren wir, als wir über dicke Orientteppiche ins Zeltinnere traten; es sah so aus, als wären die Bühnenrequisiten aus einigen verrückten Wagner-Opern ausgebreitet worden. Tatsächlich war es eine Art Abgesang auf die grotesken Renaissancefantasien der Bismarckzeit. Große Wappen waren mit Gold- und Silberfarbe eilig auf die Zeltwände gemalt. Wenigstens fünfzig mit Gips verzierte thronartige Sessel unterschiedlicher Höhe, Größe und Farbe standen um den vergoldeten Eichentisch, der die Speisen tragen sollte. Dieser Tisch war wohl der größte Schandfleck, abgesehen von den verchromten elektrischen *flambeaux*, die als modernistische Interpretation mittelalterlicher Waffen mit gläsernen Flammen gemeint waren. Die Tischdekoration bestand aus Bergen von Plunder: silberne Türmchen, mit Türmen und Zinnen versehene Früchteplatten, Statuen von Göttinnen und deutschen Königen mit langen Bärten und noch längeren Schwertern, römische Urnen u. dergl. Alles sollte an Waffen und Rüstungen erinnern, sogar die Aschenbecher in Form von Spielzeugkanonen und silberne Flugzeugmodelle als Zigarettendosen. Keine Darstellung schlechten Geschmacks hätte die Junker mehr beleidigen können als diese kalkulierte Impertinenz Röhms.

Als wir eintraten, salutierte eine fesche Ehrengarde, doch außer Heines und Klausener war niemand da, um die Gäste zu begrüßen. Der Vizekanzler von Papen fehlte und wurde von seinem Referenten Herbert von Bose vertreten, der zusammen mit Philipp von Hessen eintraf. Mehrere anwesende Herren, anscheinend Repräsentanten der Armee und der Rüstungsindustrie, wirkten erstaunt, als sie die Ehrenkette auf meiner Brust sahen. Offensichtlich war ich der einzige, der so etwas trug. Schließlich traf Röhm ein. Sein Auftritt wirkte theatralisch und herrisch. Er machte eine Bemerkung über die Führer der deutschen Großindustrie, die in großer Zahl auf seinen Wunsch hin erschienen waren. In diesem Augen-

blick verlangte das Protokoll eine Änderung der Sitzordnung wegen meiner Auszeichnung, und Ernst bemerkte die Kette auf meiner Brust zum ersten Mal. Sein Gesicht rötete sich und ich dachte, er würde mich jetzt schlagen, stattdessen salutierte er vor mir mit dem nationalsozialistischen Gruß. Alle schienen befangen zu sein, als sie ihre Plätze auf den absurden Thronsitzen einnahmen, die ihnen von halbnackten Braunhemden in einem Fantasiekostüm mit römischen Helmen, Sandalen und kurzen Lederhosen zurechtgerückt wurden. Sie sangen eine Art patriotischer Dankeshymne und wir wurden vor ein gewaltiges Arrangement von Trinkbechern, Gläsern und Pokalen geführt. Auf unseren Damastservietten standen von Kornblumenkränzen umrankte Tischkarten mit unseren Namen in goldgeprägten gotischen Lettern. Die Luft war erfüllt von duftendem Rauch der Fackeln, die in imitierten florentinischen Eisendrachen in der Spitze des Zeltes steckten. Missbilligende Blicke trafen die irgendwie unpassend gekleideten Diener, als sie begannen eine Überfülle an Speisen aufzutragen. Das Festmahl bestand aus einem Ozean an Soßen mit Inseln von Wild und Rind und Wasserfällen von Getränken, die nicht zueinander passten – Bier, Weißwein, Schnaps, moussierender Rotwein, Sherry, Champagner und wer weiß was sonst wurde in die Trinkgefäße gegossen.

Ernst spielte die Rolle eines draufgängerischen Glücksritters, der dekorativ an den Hof irgendeines aufgeblasenen deutschen Zwergfürstentums im 17. Jahrhundert passte oder eine Truppe von Freibeutern anführte. Er sah aus wie Midas beim Verschlucken eines Goldflockensturms, denn er trank Danziger Goldwasser aus einem Kristallpokal. Es lag eine gewisse Erhabenheit in der aufgeregten Pose, die dieser große Mann angenommen hatte. Es sollte sein eigener Todesstoß werden, doch blickte er auf seine Feinde, die Kriegstreiber, mit großer Tapferkeit, umflort von farcenhafter Würde. Der Abend lag wie unter einem schrecklichen unsichtbaren Schleier, durchbrochen nur von dem gekünstelten Gelächter, den jovialen Bemerkungen und Rufen des Gastgebers: ›Was! Noch nichts gegessen? Nichts getrunken? Kein Geplauder?‹ Auf diese Weise wurde jeder Gast, der allzu verdrießlich dreinblickte, mehrmals angeherr cht. Es gab Kaviar mit Buchweizenpfannkuchen, Schildkrötensuppe, Seezungenfilets in Minzkrem und Paprikahuhn, gefolgt von riesigen mit Gemüse garnierten Rindersteaks. Die ebenfalls exotischen Nachspeisen wurden auf Platten serviert, die mit Medusenhäuptern bemalt waren. Ich erinnere mich an Sträuße kandierter Veilchen und Rosenblätter.

Die Tischgespräche waren läppisch und zäh, weil ich zwischen zwei Größen der Industrie- und Finanzwelt platziert war, die mit mir immer nur über Industrieproduktion und Kohlebergbau in England sprechen wollten – Themen, über die sie besser als ich Bescheid wussten. Ein Gespräch wurde unmöglich, als Wagnermusik unaufhörlich aus goldenen Lautsprechern erscholl. Das passte nicht zu Ernst, der mich das wenige gelehrt hat, das ich über Musik weiß. Vor unserer Begegnung hatte ich nur russische Ballettmusik gemocht und arabische Musik, die ich in Marokko gehört hatte. Ernst erklärte mir die Musik seines Favoriten Bach. Er brachte mir die Kammermusik nahe. Vivaldi, Scarlatti, Couperin und Rameau waren die Komponisten, die ihm am besten gefielen. Wir hatten ein Konzert in einer Münchener Kirche besucht: Mozarts Krönungsmesse, die er so sehr liebte. Er machte sich nichts aus Wagner und den Bayreuther Festspielen, die er 1930 und 1931 besucht hatte. Er hat dort vermutlich Somerset Maugham und einige Freunde getroffen.

Das Bankett endete mit einer Flakscheinwerfer-Vorführung, begleitet von Geschützlärm und dem Männergesang *Deutschland, Deutschland über alles*. Nach einem Trinkspruch auf Reichspräsident und Kanzler hielt Röhm eine Rede, in der er den Geist und die Tradition von Potsdam regelrecht verdammte und die Reichswehr ein kriegstreiberisches Ungetüm nannte, das von alten degenerierten Männern geführt werde, die das gleiche Schicksal verdienen, das die Berliner Nachtklub- und Bordellbesitzer nach ihrer ›goldenen Zeit‹ in den Zwanzigerjahren getroffen hatte. Er griff die Industriellen an und nannte sie Verräter, Freimaurer und kriminelle Waffenhändler. Er war auf brutale Art beleidigend zu den Reichswehrführern, vermied es aber, Göring oder die Luftwaffe auch nur zu erwähnen. Letztere war, wie mir auffiel, überhaupt nicht vertreten, denn ihre Existenz war ein streng gehütetes Geheimnis. Die Jugend und allein die Jugend – ein unermessliches Jugendheer mit Äxten und Schaufeln – war befähigt, Deutschland, Europa und die Welt zu retten und zu erneuern, rief er laut. Er klagte die früheren Machthaber an, dass sie den Vertrag von Versailles mit dem einzigen Ziel einer schnellen Rache unterschrieben hätten. Bittere Worte fand er für die ›Millionäre der Kriegsrüstung‹, sie würden die Partei mit der einzigen Absicht unterstützen, ihr Kapital zu sichern und den Führer mit ihrem Reichtum gefügig zu machen. ›Der Kanzler weiß, wie er sich vor geschlagenen Soldaten und gierigen Geschäftemachern in Acht zu nehmen hat‹, rief er. ›Die offi-

zielle Armee wird zerstampft und Adolf Hitler wird der Führer des Friedens.‹

Mein Nachbar sagte, ›Hauptmann Röhm ist sehr unklug und redet zu viel. Es ist gefährlich, wenn man der einzige enge Freund eines Mannes ist, der es sich nicht leisten kann, Freunde oder andere Vergnügen, noch nicht einmal Sex zu haben, denn er muss in jedem Augenblick der Führer sein. Der Hauptmann ist in so hohem Maß ein Teil des nationalsozialistischen Ideals, dass er beinahe damit identisch ist. Wäre ich der Führer, würde ich jetzt erkennen, dass Röhm weg muss.‹

Ich ahnte kaum, dass Ernst in weniger als einem Monat tot sein werde und dass der erste Schritt zum Krieg von Adolf Hitler getan wurde, als er sich in einem Moment selbstmörderischen Wahns und Furcht für eine Unterstützung der Reichswehr, der Junkerklasse und des Großen Geschäfts gegen seine eigenen Ideale entschied. Vielleicht musste er unterbewusst seinen eigenen Untergang und den der Menschheit vorbereiten.

Am Tag nach dem fatalen Bankett erkrankte ich ernsthaft und war gerade noch in der Lage, nach Cannes zurückzukehren, bevor ich gelb wurde, denn ich hatte tatsächlich Gelbsucht. Es war etwa Mitte Juni, als Ernst mit dem Flugzeug nach Cannes kam, um mich zu sehen. Das war das letzte Mal, dass ich ihn lebend sah. Ich begriff, dass er irgendwie gefährdet war und bat ihn, bei mir zu bleiben, weil es zu spät sei, um aus der Sache herauszukommen. Ernst glaubte, meine Worte seien im Fieber gesprochen, und er verließ mich erfüllt von falschem Optimismus. Am Dienstag vor seinem Tod besuchte mich General von Schleicher und hatte ungeachtet meiner Krankheit ein längeres Gespräch mit mir, bevor er nach Berlin zurückflog. Er hatte gehofft, Röhm bei mir anzutreffen und ihm klar machen zu können, dass er nicht die Unklugheit riskieren dürfe, den Kanzler zu verärgern. Er wusste nicht, ob Papen mit seiner Familie aufs Land gefahren oder in der Reichskanzlei in Berlin geblieben sei, er wollte aber Fräulein Rose gleich nach seiner Rückkehr befragen. Schleicher war auch über die Haltung Himmlers beunruhigt und sagte, dass von Blomberg das SS-Hauptquartier besucht habe und dass Bodo und Werner von Alvensleben bei Viktor Lutze seien. Nachdem er gegangen war und ich mich sehr erschöpft fühlte, rief der Reichskanzler an. Er bat mich aufzustehen, ihn am Freitag in der Nähe von Berlin zu treffen und am Sonntag, den 30. wieder zurück in den Süden zu fliegen. Er sagte, es sei dringend um Ernsts willen und falls ich krank wäre, würde er über die Botschaft ein Krankentransportflugzeug schicken, das mich unter Betreuung durch seinen Leibarzt holen könnte. Er wusste, dass ich Röhm am Sonntag treffen wollte, um mit ihm nach Spanien zu meinem Sohn zu fliegen. Hitler wirkte besorgt und unentschlossen, er war aber nicht aggressiv und gestand sogar, er habe sich mit seinen Ängsten Hermann Göring anvertraut. Dreimal wiederholte er, dass Himmler, Heydrich und Lutze noch nichts wüssten. Ich war sehr beunruhigt, als er sagte: ›Ernst und Blomberg müssen die Armee retten. Sein Verhalten auf dem Bankett war unmöglich und der Reichspräsident war deshalb entsetzt.‹

Am Morgen des 28. Juni rief Himmler an und sagte, er habe Aufzeichnungen über alle meine Gespräche mit dem Führer – erstmals hörte ich da in dieser Weise über den Kanzler sprechen – und dass er über alles im Bilde sei. Er wolle Hitler Informationen vorlegen, die für Röhm vernichtend sein würden. Ich glaubte, er würde bluffen, weil niemand das Privattelefon des Kanzlers abhören könne. Er betonte auch, dass Hitler eine starke Sympathie für ihn empfinde, die er stets zum Ausdruck bringe. Da erkannte ich, dass er log, denn wenn er die Gespräche wirklich gekannt hätte, wüsste er, wie viel Unvorteilhaftes Hitler über ihn gesagt hatte. Ich fragte ihn, warum er mich überhaupt anrufe, da ich doch im Ausland sei und sehr krank Bett liege. Er sagte, er tue das, weil es seine Pflicht sei, Verschwörungen gegen den Führer aufzudecken und zu vernichten; auch müsse der Führer vor sich selbst geschützt werden. Ich antwortete, dass ich hoffte, er wissen wie man so etwas macht. Es war das letzte Mal, dass ich außer in der Wochenschau die Stimmen von Hitler und Himmler hörte. Erst 1939 traf ich sie wieder in Karinhall.

Am Morgen als Ernst starb, hat es in Mougins geschneit, an jenem todbringenden 30. Juni 1934, die Nacht der langen Messer, als Hitlers masochistischer Drang ihn dazu brachte, alle zu vernichten, die er geliebt und denen er vertraut hatte. Der Mann, auf dem 1923 eine große Hoffnung lag, war 1934 zu einem mitleiderregenden Geschöpf geworden. Als ihn die Geisteskrankheit immer fester gepackt hatte, setzte sich die Serie der Morde weiter fort. Nach Hindenburgs Tod kam der Mord an Dollfuß und seine eigene Einsetzung als Führer und die faktische Abschaffung von Reichspräsident und Reichstag, der Krieg, die Verfolgung der Juden und der nicht-arischen Rassen, die Verhaftung von lutherischen Geistlichen und all die unzähligen Wahnsinnstaten, die zum Krieg führten und zur Entehrung des Natio-

nalsozialismus, ganz wie Röhm es vorhergesehen hatte, ganz zu schweigen von der Zerstörung der Renaissance-Zivilisation, die Röhm bewahren wollte. Später erzählte mir Göring, dass sich Hitler, nachdem er im Flugzeug von der Nacht der langen Messer nach Berlin zurückgekommen war, weinend in seine Arme warf und sagte: ›Du bist der einzige Freund, der mir noch geblieben ist.‹ Die Menge, die ihn nach der Ankunft jubelnd begrüßte, hatte ihn erschreckt. Die wahnsinnigste Tat war der Versuch, eine ganze Rasse auszurotten, indem ein paar Millionen unschuldiger Menschen getötet wurden. Wenn es denn überhaupt möglich wäre, die Juden zu vernichten, müsste man große Teile der britischen Bevölkerung, der Vereinigten Staaten und des Vorderen Orients töten.

Ich erinnere mich noch wie heute an jenen kalten Junimorgen. Solch ein Wetter hatte es an der Riviera noch nicht gegeben, obwohl es nur etwa zehn Minuten schneite. Von meinem Bett aus konnte ich Himmel und Meer und die Ile Ste. Marguerite vor dem Hafen von Cannes sehen. Plötzlich bildete sich eine schwarze Wolke über der Insel und wuchs, bis sie den ganzen Himmel erfüllte und in Richtung Mougins abzog. Dann fielen Schneeflocken auf die tropischen Blumen in meinem Garten.

Ein holländischer Priester war an dem schrecklichen Morgen bei mir, als ich die Nachricht erhielt. Ich kann den Kummer nicht beschreiben, der mich erfüllte und den ich noch heute, wenn ich diese Worte schreibe, verspüre. Der größte Schmerz kommt oft von den kleinen Dingen. So war für mich am entsetzlichsten, dass die Blumen, die Ernst mir jeden Morgen schicken ließ und für die er ein Jahr im voraus bezahlt hatte, weiterhin mit seiner angehefteten Karte gebracht wurden.

Am Abend des Blutbades waren Hitler, Lutze, Himmler und Heydrich gewaltsam in das Haus am See in Bad Wiessee eingedrungen. Von der folgenden Szene gibt es abweichende Beschreibungen. Am glaubwürdigsten erscheint mir, dass Kurt sich vor Ernst warf und erschossen wurde. Gruppenführer Heines war im Haus und wurde wegen unmoralischen Verkehrs mit einem Mann erschossen. General von Schleicher und Gattin wurden erschossen. Mein Freund Jugendführer Karl Ernst starb ebenfalls. Herbert von Bose, Papens politischer Referent, Gregor Strasser, der Katholikenführer Erich Klausener und, wie ich vermute, Graf Helldorf waren einige meiner Freunde und Bekannten, die umkamen. Papen konnte der Säuberungsaktion nur knapp entkommen und war von der Außenwelt isoliert in seinem Ministerium eingesperrt. Wäre Hindenburg nicht tot gewesen, dann hätte man gewiss auch ihn ermordet. Göring verschloss die Augen, Baldur von Schirach versteckte sich in Wien, Werner von Alvensleben wurde von Himmler hoch gelobt und befördert.

Meine Gefühle legte ich in einem Brief dar, den ich einige Tage später an Hitler schrieb, als ich auch die Schachtel mit der Auszeichnung, die er mir verliehen hatte, an die deutsche Botschaft zurückgab.

La Porte des Iles
Mougins
France

An Seine Exzellenz den Reichskanzler

Euer Exzellenz,

ich danke Ihnen für die Ehren, die Sie mir zuteilwerden ließen. Zu meinem größten Bedauern sehe ich mich genötigt, diese Gaben zurückzugeben. Für uns beide war der 30. Juni ein Tag des Schicksals und des Verhängnisses. Seither ist unser Leben ein Kampf in völliger Einsamkeit. Schwäche ist unverzeihlich, selbst wenn es die Schwäche eines Freundes ist, die nur einen Tag anhielt. Ernst war schwach an einem Tag, deshalb zerstörten Sie einen großen Mann. Er hätte schnell handeln und so mich und Sie retten sollen. Vielleicht haben wir Ernst zu sehr geliebt; darum hat er uns vertraut, und das war vermutlich seine Schwachheit und unser eigener Fehler.

Euer Exzellenz wird, wie auch ich, ein Verlierer sein. Sollte ich sagen, dass wir künftig nichts als unsere Arbeit haben? – meine Arbeit ist die Malerei. Als Freund Ernsts verzeihe ich Ihnen, weil Sie Ihren Freund töteten, aber Sie haben ihn nicht ermordet. Ich weiß, wie qualvoll es für Sie gewesen sein muss, denn es ist leichter, schnell die Anweisungen anderer Leute zu befolgen, als den rechten Augenblick abzuwarten. Diesmal haben Sie Ihre eigene Schlacht verloren – soll ich sagen unsere Schlacht? Tatsächlich haben Sie uns beide zu Verlierern im Geiste gemacht.

Möge Euer Exzellenz meine aufrichtigen Friedenswünsche für das Dritte Reich empfangen um Ihres wahren Freundes, des Reichsministers, SA-Führers und einstigen Freikorpsoffiziers Hauptmann Ernst Röhms willen.

Einige Tage später wurde mir ein dicker Briefumschlag ausgehändigt, der einen anderen mehrfach versiegelten Umschlag mit dem Absender der Reichskanzlei enthielt. Als ich ihn öffnete, fand ich darin einen dritten Umschlag, der etwa zehn sorgsam gefaltete und eng beschriebene Blätter enthielt. Es war Hitlers unverwechselbare

Handschrift und die Zeilen fielen schräg zur einen Seite ab und umschlossen Zeichnungen am Rand. Er redete mich mit meinem Vornamen an und begann wie folgt: ›Du hast recht, was uns bleibt ist allein die Arbeit. Nur die Arbeit zählt! Ich kann aber nicht malen und beneide dich.‹ Eine Art hysterischer Wut ergriff mich und mir wurde regelrecht schlecht, als ich einige schändliche und unwahre Anschuldigungen gegen Ernst lesen musste. In der Zeitung war ein Telegramm abgedruckt, das angeblich Hindenburg dem Kanzler geschickt hatte, um ihm zur erfolgreichen Säuberung zu gratulieren. Einer meiner Freunde, der damals bei Hindenburg war, erzählte mir, dass der greise Reichspräsident die Ereignisse missverstanden hatte und glaubte, sein Telegramm an von Papen und an Ernst geschickt zu haben. Es richtete großen Schaden an, da Hitler es in einem Augenblick der Angst erhielt und schließlich überzeugt wurde, dass die Menge ihm als ihren Retter applaudierte. Nun frage ich, ob irgendjemand ihn schuldig sprechen kann? Offensichtlich ist es die Menge, die schuldig wurde. In meinem hysterischen Wutanfall verbrannte ich Hitlers Brief, ohne ihn zuende gelesen zu haben. So konnte ich auch nicht verstehen, als ich mit Hitler im August 1939 in Karinhall sprach, was er mir eigentlich sagen wollte.

Als ich 1941 das brennende London sah, konnte ich nur denken, dass dies eine Folge der Ermordung Ernsts 1934 war. Als ich die Motore von Görings Bombern dröhnen hörte, fühlte ich, dass eine winzige, fast unsichtbare Nadel der Fehler gewesen war. Noch heute wünsche ich, dass ich gewusst hätte, wo sie im Heuhaufen der ruinierten Menschenleben vergraben liegt; denn dort findet man auch das Geheimnis der Rettung der Jugend von heute.

Die Moral der Leute interessiert mich nicht, so lange sie mich nicht belästigen. Eine Klarstellung ist mir aber wichtig: Ernst war nicht der haltlose Degenerierte, als den ihn der armselige Hitler hinzustellen versuchte. Jahrelang ist auch mein Name von dem Schmutz besudelt worden, den die hysterische, eifersüchtige und vollkommen verlorene Seele auf diesen wahrhaft großen Mann geworfen hat. Röhm liebte Männer und Jünglinge gemäß dem Ideal Platons – es war eine Art von Nietzscheanischem Kult, obwohl Ernst Nietzsche und seine Philosophie vom Übermenschen nicht mochte. Er war kein Homosexueller. Es gab keinen ehrbareren Soldaten als ihn. Er säuberte Berlin und München und beendete die sexuelle Korrumpierung der Jugend. Seine Leute mögen gelegentlich brutal gewesen sein, was aber in manchen Fällen erforderlich war. Er hätte gesagt, dass jeder korrumpierte junge Mensch ein potentieller Erpresser und Mörder sei. Erpressung war gewiss das schlimmste zu begehende Verbrechen und sollte härter als Mord bestraft werden. Röhm war entschlossen, die Brutstätten jenes Abschaums auszutilgen, den wir heute ›Halbstarke‹ und ›Teddy boys‹ nennen. Ich liebte Ernst Röhm und er liebte mich. Wir waren vertraut wie Zwillingsbrüder und ich bin stolz, dass ich seine Einsamkeit überwinden konnte. Er war rein und er war ein großes Genie. Niemand hat das Recht, ihn zu verdammen, weil er – in seinen eigenen Worten – ›die Liebe liebte‹. Er sagte auch: ›Ich weiß, dass ich stark bin, weil ich nie irgend jemanden absichtlich verletzt habe und weil mein Herz dem Frieden gehört und nicht der Heuchelei und Verstellung.‹

Nach Ernsts Tod zog ich mich zurück und blieb, abgesehen von Spanienbesuchen, an Bord meiner Jacht. Ich weiß nicht, was mit den drei Porträts geschehen ist, die ich von ihm gemalt habe. Es war am 9. Oktober 1934, dass ich zum ersten Mal seit der Nacht der langen Messer wieder ausging. Bei dieser Gelegenheit verfolgte mich der Fluch des Mordes erneut, denn ich sah vom Balkon der Börse von Marseille den Mord an König Alexander von Jugoslawien und an dem französischen Politiker Louis Barthou. Ich entschloss mich daraufhin, nach Ostasien zu gehen.



CARPI
ZEITSCHRIFT FÜR SCHWULE GESCHICHTE NR. 46 MAI 2012

Niemand konnte sich im Nachhinein noch genau daran erinnern, wie wir ausgerechnet in Carpi hatten landen können. War es das Gequengel der autobahnmüden Kinder gewesen? Der so unglücklich guckende Hund, der endlich mal etwas anderes sehen wollte als nur vertrocknetes und von Abfall übersätes Raststättengrün? Oder war es vielleicht doch das Vergnügen an diesem so ulkigen Buchstabenverdreher? Wie oft waren wir schon an Carpi vorbeigerast! Hatten von der Autobahn aus in die betongraue Langeweile der norditalienischen Landschaft rund um Modena geschaut und uns dabei über die Launen des Schicksals und die Mutwilligkeiten der Grammatik gewundert. Nur zwei Buchstaben – und im Kopf stoßen Welten aufeinander. Diese bis zum Horizont durchindustrialisierte und mit müden Alibi-Pappeln bepflanzte Wirtschaftswunderlandschaft da draußen hat mit dem mittelmeerblauen Sehnsuchtsziel Capri ganz und gar nichts zu tun. Komisch ist die fatale Namensähnlichkeit; wie Flüchtigkeitsfehler auf der Computertastatur, die mir nichts, dir nichts aus einem Tempel einen Tümpel machen, oder eine Säule in Säue verwandeln können. Dermaßen animiert, amüsiert und auf das Schlimmste vorbereitet, parkten wir am wenig attraktiven Stadtrand von Carpi und machten uns zu Fuß auf den Weg ins Zentrum des kleinen Städtchens.

Passenderweise zuckt die Frau, die wir nach dem Weg fragen, mit den Achseln. „Ich bin das erste Mal hier, tut mir leid", sagt sie freundlich, und man möchte in ihrem Gesicht ein konspiratives „und mit Sicherheit das letzte Mal" gelesen haben. Oh, wie überheblich können ahnungslose Reisende doch sein! Denn schon – vollkommen unvermittelt – steht der zufällige Carpi-Tourist auf der Piazza del Martiri. So fühlt sich also wirkliche, fassungslose Überraschung an, ganz physisch, samt dem vor Erstaunen offen stehenden Mund und einem kühlen Schauer der Überwältigung im Nacken. Der sich auftuende Platz, der drittgrößte Italiens, ist ein architektonisches Wunder an Schönheit und Harmonie, an Perspektive und Raffinement. Und als ob es mit diesem unwahrscheinlichen Bild nicht genug wäre, scheint eine intensive winterliche Nachmittagssonne und lässt die Backsteinfassade des Palazzo dei Pio und die der ihm gegenüberliegenden Gebäude mit ihren Arkaden in allen nur erdenklichen Ockertönen aufleuchten. Dieser von der Sonne vergoldete Nachmittag ist ein seltenes und übermütig machendes Reiseglück. Angesichts der erdigen Schönheit des Städtchens scheint die mondäne Piazzetta auf der so berühmten Insel nur noch überschätzter Mittelmeerkitsch zu sein. Wer braucht jetzt noch blaue Grotten und rote Sonnenuntergänge?

Eine Gemeinsamkeit der Orte aber meint man zu spüren: Es riecht irgendwie nach Geld. Capri ist so unverschämt teuer, dass nicht wenige der allzu vielen Tagestouristen beim Bezahlen ihres Espressos in der Bar aufgeregt nach Luft schnappen. Und vom Preis einer Nacht der Farouk Suite im wunderbaren Albergo Cesare Augusto in Anacapri könnten afrikanische Großfamilien monatelang leben. In Carpi hingegen ist der Reichtum auf diskretere Weise präsent. Es gibt in der Stadt hochfeine Geschäfte und auch das dazugehörige, unter den Arkaden entlang flanierende Publikum. Es gibt ältere Damen mit silberblauen Frisuren, die auf Fahrrädern die Piazza überqueren und jederzeit den Preis für die eleganteste Großmutter Italiens entgegennehmen könnten. Es gibt Männer, die wie George Clooney aussehen, fröhliche Mütter mit wunderhübschen Kindern und Hunde, die so nett schwanzwedelnd und leutselig an ihren Leinen herumspazieren, als seien sie dafür in Schweizer Hundepensionaten ausgebildet worden.

Carpis unauffälliger und lässiger Reichtum, erfahren wir später, entstammt vor allem der Textilindustrie, deren Fabriken die Stadt wie ein freundlicher, wohlstandspendender Speckgurtel umgeben. Doch ist die Region der Emilia-Romagna seit jeher eine der propersten Gegenden des Landes – und fast so etwas wie die Speisekammer Italiens. Die berühmtesten Klassiker der italienischen Spezialitäten – Schinken, Käse, Nudeln – kommen aus Parma und Umgebung. Und Carpi – diese goldgelbbraune Fata Morgana – sieht aus, als sei die Stadt selbst vor langer Zeit in einem riesigen Ofen aus duftendem Getreide gebacken worden. Es ist beruhigend, hier herumzuschlendern, einen Espresso zu trinken und in ein nach Rosmarin duftendes Brötchen zu beißen.

Viel zu besichtigen gibt es eigentlich nicht. Eine mittelmäßige Kathedrale mit Barockfassade, ein feierlich neoklassizistisches Theater, dann Santa Maria in Arce; alles hübsch, doch für die Kunstgeschichte ohne Bedeutung. Aber dann gibt es noch den Palazzo dei Pio, das von 1312 an errichtete und nach Carpis einst führender Aristokratenfamilie benannte residenzähnliche Kastell. Wie wäre deshalb dieser bislang so charmante Besuch in Carpi verlaufen, hätten wir nicht rein zufällig das nicht allzu große Schild „Museo Monu-





DAS LIED BEGANN ZU WIRKEN.

ooooooooooooo

Capri · Zeitschrift für schwule Geschichte · Nr. 46 · Mai 2012

Capri wird seit 1987 vom Schwulen Museum Berlin herausgegeben.
www.schwulesmuseum.de

Redaktion: Manfred Herzer, Mohrenstraße 2, 10117 Berlin.
m-herzer@arcor.de

ISSN 1431-8024

In dieser Ausgabe:

Giordano Bruno (*Bauer*) 3
Monsieur Proust dans un refuge (*Herzer*) 24
Marquier und der Spezialsachbearbeiter (*Herzer*) 28
Maltzan der Urning (*Herzer*) 31
Maltzan der Urning (*Karsch-Haack*) 33
Sexuelle Zwischenstufen, spätmarxistisch (*Herzer*) 34
Berliner Schwulitäten (*Herzer*) 44
Am Wochenende geht die schwule kleine Familie in trauter Zweisamkeit in den Zoo (*Herzer*) 46

Der Carpi-Text auf dem Umschlag ist einem Zeitungsartikel von A. Schlüter in der Tourismusbeilage der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 30.12.2010 entnommen, die Zeichnung vorn unten rechts der Zeitschrift *Der Freund*, Nr. 1, 2004 (Axel-Springer-Verlag).



*

...Dekade...e beteiligt...

Nordkorea: Naturwunder in Berlin –

Die amtliche nordkoreanische Nachrichtenagentur KCNA hat am Donnerstag berichtet, vor der nordkoreanischen Botschaft in Berlin-Mitte habe sich am Tag nach der Bekanntgabe des Todes von Diktator Kim Jong-ils „ein Naturwunder" ereignet. Eine Meise habe eine Stunde vor der Eingangstür ausgeharrt, während eine Pflanze trotz der Winterzeit zu blühen begonnen habe. „Es schien, als ob der Vogel bei der traurigen Nachricht des Dahinscheidens des herausragenden Mannes zu der Trauerstelle flog, um sein Beileid auszudrücken", hieß es in dem Bericht. Die Pflanze wiederum „habe als Zeichen der Trauer um seinen Tod mitten am kalten Wintertag zu blühen begonnen". Kim Jong-il war am 17. März gestorben. (AFP)

17. 1. 12

← Nicht zufällig liegt die nordkoreanische Botschaft gleich neben den Capri-Redaktionsräumen! Höhere Mächte haben die Hand im Spiel!! Die schwule (?) Meise des toten Diktators!!!

J. Edgar Bauer

GIORDANO BRUNO: DAS MANN/FRAU-*BIMEMBRUM* UND DIE DEFINITISIERUNG DER GESCHLECHTER

»Tousjours ainsi le peuple sot fait lui mesmes les mensonges, pour puis après les croire.«

Estienne de la Boétie: *Discours de la Servitude Volontaire ou le Contr'Un*[1]

»What if freedom from categories occurs from widening the psyche/body's borders, widening the consciousness that senses self (the body is the basis for the conscious sense of self, the representation of self in the mind)? It follows that if you're not contained by your race, class, gender, or sexual identity, the body must be more than the categories that mark you.«

Gloria E. Anzaldúa: »now let us shift ... the path of conocimiento ... inner work, public acts.«[2]

1. Einleitung: Der verurteilte Ketzer als verkannter Sexualkritiker

Am Ende eines achtjährigen Justiz-Prozesses wurde der Philosoph Giordano Bruno (1548-1600) als Häretiker von der römisch-katholischen Kirche verurteilt. Nachdem die christliche Organisation entschieden hatte, Bruno der »Corte secolare« zu übergeben, wurde das Ketzerurteil gegen ihn, das sein Schicksal besiegelte, verkündet. In Übereinstimmung mit den üblichen Sprachverschleierungen ihrer Machtausübung bat die »Heilige Kongregation des Heiligen Offiziums« – d.h. die Inquisition – den Gouverneur von Rom, er möge die Strenge des Gesetzes lindern und Bruno »senza pericolo di morte o mutilatione di membro«[3] bestrafen. Der kirchlichen Bitte wurde insofern entsprochen, als der exkommunizierte Priester tatsächlich keine Verstümmelungen seiner Extremitäten erlitt. Aber am 17. Februar 1600 wurde er bei lebendigem Leib auf dem römischen Campo de' fiori verbrannt. Seit Brunos Ermordung wurde sein kritisches Denken immer wieder zu einem privilegierten Ausgangspunkt von ontologischen und anthropologischen Entwürfen, die den Geist von Aufklärung und Moderne zutiefst prägten. Auch wenn Bruno noch im vorigen Jahrhundert als ein »autore assoluto« gerühmt wurde, der das Wissen als ein »sconfinamento privo de un qualsiasi presupposto teleologico che ne segni i limiti«[4] auffasste, ist es augenfällig, dass sein Versuch, die Grundannahmen des westlichen Sexualdenkens zu hinterfragen, bis zum heutigen Tag weitestgehend unbeachtet blieb.[5] Insbesondere wurde die aus Brunos Ontologie resultierende Kritik an binären Einteilungen selten zum Anlass genommen, die theoretische Stichhaltigkeit der Mann/Frau-Disjunktion zu prüfen.[6] Vor

---

[1] Boétie, Estienne de la: *Discours de la Servitude Volontaire ou le Contr'Un* [1549]. Texte du Manuscrit d'Henry de Mesmes. Paris 1981, S. 65.

[2] Anzaldúa, Gloria E.: »now let us shift...the path of conocimiento...inner work, public acts.« In: Anzaldúa, Gloria E. und Analouise Keating (Hrsg.): *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation.* New York 2002, S. 555. Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Körperlichkeit und der Entgrenzung des Sexualbinomiums im Werk von Gloria Anzaldúa siehe: Bauer, J. Edgar: »*El Cenote:* On Gloria Anzaldúa's Corporeal Wisdom and the Critique of Patriarchy.« In: *America as Myth, America as Reality.* [Proceedigs of] the 45th American Studies Association of Korea International Conference. Sokcho, Gangwondo, Korea. October 22-23, 2010, S. 163-186; Bauer, J. Edgar: »*The Left-Handed World:* On Gloria Anzaldúa's Uprooting of the Sexual Binomial and the Rewriting of History.« In: *Visions of the Future Now and Then in Literatures in English.* [Proceedings of the] 1st International Akşit Göktürk Conference (15-16 April 2010). Istanbul University, Turkey. Istanbul 2011, S. 198-220; Bauer, J. Edgar: »Gloria Anzaldúa: On Sexuality's ›*Double Duality*‹ and the Concept of the Undivine.« In: *Actas der Tercer Coloquio: ¿Del otro la'o? Perspectivas sobre sexualidades »queer«.* Universidad de Puerto Rico (Mayagüez), 2-4 de marzo de 2010. Lissette Rolón Collazo (Hrsg.). Cabo Rojo 2011, S. 133-146.

[3] »Copia parziale della sentenza, destinata al governatore di Roma (Roma, 8 febbraio 1600).« In: Firpo, Luigi: *Il Proceso di Giordano Bruno.* A cura di Diego Quaglioni. Roma 1998, S. 342.

[4] Oddo, Roberto: »Giordano Bruno e il Candelaio.« In: *Prometheus. Quindicinale di informazione culturale* I, 1 (11. Juni 2001). Im Internet: http://www.rivistaprometheus.it/rivista/il/brunoecandelaio.htm (Stand: 4.5.2007).

[5] Ein diesbezüglich charakteristisches Beispiel ist E.M.W. Tillyard's Buch *The Elizabethan World Picture* (Harmondsworth [1943] 1990). Während der Verfasser auf die philosophische und weltanschauliche Herausforderung, die Gestalten wie Montaigne, Machiavelli und Copernicus darstellten, verweist, findet Brunos grundlegende Kritik an der Sexualordnung seiner Zeit keine Berücksichtigung. Dies ist im Hinblick auf das Thema des Buches um so fraglicher, als Bruno während seines zweijährigen Aufenthalts im Elisabethanischen England wichtigen Repräsentanten des dortigen geistigen Lebens wie Fulke Greville, Philip Sidney und John Dee begegnete. Zudem beeinflusste Brunos Denken das Werk von Ben Johnson (*The Alchemist*), Christopher Marlowe (*Doctor Faustus*) und vielleicht sogar William Shakespeare (*Love's Labour's Lost*). (Siehe Yates, Frances, A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* Chicago & London 1964, S. 356-357).

[6] Dies widerspricht der Tatsache freilich nicht, dass in der Sekundärliteratur zuweilen Brunos Einstellung zu sexualrelevanten Sachfragen thematisiert wurde, wie die unten erwähnten Einleitungen zu den deutschen, englischen und französischen Übersetzungen von Brunos *Candelaio* zeigen. Auch wenn die Schärfe ihrer philologischen und literaturhistorischen Analysen nicht zu übersehen ist, lassen diese und ähnliche Studien jedoch nicht erkennen, dass ihre Autoren die Tragweite und Relevanz der prinzipiellen Frage nach der Entgrenzung der dichotomischen

diesem Hintergrund ist es nicht gänzlich überraschend, dass kein geringerer als Sigmund Freud in einer Vorlesung über die Weiblichkeit anmerkte:

»Männlich oder weiblich ist die erste Unterscheidung, die Sie machen, wenn Sie mit einem anderen menschlichen Wesen zusammentreffen, und Sie sind gewöhnt, diese Unterscheidung mit unbedenklicher Sicherheit zu machen.«[7]

2. Bruno als »Geistesheld« und »queer hero«

Da die Bruno-Forschung im 20. Jahrhundert vornehmlich davon ausging, dass der Philosoph die Universalgültigkeit des Geschlechtsbinarismus fraglos akzeptierte,[8] wurden seine Äußerungen zu Themen, wie der angeblichen Päderastie des Sokrates, als eine indirekte Sanktionierung der spezifisch homosexuellen Kombinatorik innerhalb der Mann/Frau-Binarität verstanden, mit der Folge, dass sein Ansatz zur Auflösung der dichotomen Sexualdifferenz, auf der notwendigerweise sämtliche Homosexualitätskonstrukte basieren, ignoriert wurde.[9] Brunos eigentliche Intentionen in dieser Hinsicht wurden nicht einmal von dem deutsch-jüdischen Sexologen Magnus Hirschfeld (1868-1935) ausdrücklich thematisiert, obwohl dessen *Geschlechtskunde* auf Prämissen gründet, die sachliche Entsprechungen mit der kritischen Sexualauffassung des Philosophen aufweisen.[10] Auch wenn die sexologischen Implikationen der nolanischen Ontologie Hirschfeld – ein Mitglied des *Deutschen Monistenbundes* und Verehrer von Ernst Haeckel, seinem Gründer[11] – sicherlich nicht entgingen, begnügte er sich mit dem biografischen Hinweis darauf, dass Bruno nicht nur wegen seiner häretischen Lehren, sondern auch wegen »seiner gleichgeschlechtlichen Neigungen«[12] hingerichtet wurde. In diesem Zusammenhang charakterisierte Hirschfeld den Philosophen als einen »Geisteshelden«[13], der mit Sokrates oder Jesus von Nazareth durchaus verglichen werden könnte.[14] Obgleich, genau genommen,

---

Sexualeinteilung (und deren möglicher, finiter Erweiterungen) als Folge der nolanischen Ontologie erkannt hätten.

[7] Freud, Sigmund: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933 [1932]). In: Freud, Sigmund: *Studienausgabe.* Band I: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge.* Frankfurt am Main 1980, S. 545.

[8] Brunos Sexualdenken ist sogar in der Sekundärliteratur zu anormativen Sexualitäten in der Renaissance notorisch unbeachtet geblieben. Zwei wichtige Publikationen mögen genügen, dies zu illustrieren. In seiner Pionierstudie *Homosexuality in Renaissance England* (With a new Afterword. New York 1995), übersieht Alan Bray die Relevanz von Brunos Einsichten in nicht-binäre Sexualitäten, obwohl das Ziel seiner Untersuchung vornehmlich darin besteht, »to explain the many fragments from the past bearing on homosexuality which are now coming to light, and [...] to illuminate the world around us as history has given us it and—this above all else—to play a part in changing it.« (S. 11). Das Thema des grundsätzlichen Hinterfragens der Sexualdichotomie bei Bruno findet auch keine Erwähnung in der ansonsten informativen Essaysammlung *Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe* (Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan, and Nancy J. Vickers (Hrsg.) Chicago/London 1986).

[9] Siehe Dall'Orto, Giovanni: »La fenice di Sodoma.« [insbesondere: Parte Quarta: »Le Giustificazioni.«] In: *Rivista Sodoma*, N. 4, 1988. Im Internet: http://www.neurolinguistic.com/proxima/articoli/art-33.htm (Stand: 5.12.2011); und Dall'Orto, Giovanni: »›Socratic Love‹ as a Disguise for Same-Sex Love in the Italian Renaissance.« In: Kent, Gerard und Gert Hekma (Hrsg.): *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe.* New York / London 1989, S. 48-50.

[10] Für eine Würdigung von Hirschfelds sexologischer Programmatik und deren Bezug auf die sexualemanzipatorischen Bestrebungen seiner Zeit siehe: Bauer, J. Edgar: »Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds.« In: *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste.* Berlin 1998, S. 15-45.

[11] Siehe dazu Herzer, Manfred: *Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen.* 2., überarb. Aufl. Hamburg 2001, S. [257]; und Mildenberger, Florian: »Magnus Hirschfeld und der Monismus: Wechselseitige Befruchtung oder Austausch von Irrtümern?« In: *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 26 (2007), S. 75-109.

[12] Hirschfeld, Magnus: *Von einst bis jetzt. Geschichte einer homosexuellen Bewegung 1897-1922.* Berlin 1986, S. 138. Hirschfeld äußert sich vorsichtig über Brunos sexuelle Orientierung. In seinem Kompendium über Homosexualität schließt er Bruno in eine Liste der historischen Persönlichkeiten ein, »[...] die für homosexuell gehalten werden [...]«. (Hirschfeld, Magnus: *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes.* Nachdruck. Berlin / New York 1984, S. 657). Der Eintrag lautet: »Bruno, Giordano, 1548-1600. Berühmter freigeistiger Philosoph. Seine Veranlagung kam als erschwerendes Moment in dem zu seiner Verbrennung führenden Prozeß in Betracht. Vgl. L. Frey, Eros und die Kunst, S. 146. (Unsicher).« (Hirschfeld, Magnus: *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, op. cit., S. 660). In der Passage in Freys Buch, aus der Hirschfeld zitiert, steht unter anderem: »Und wenn er [d.i. Bruno] auch, der das Schicksal des Bonfadio [der wegen urnischer Liebe auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde] teilte, nicht gerade wegen seiner Urningsnatur den Flammentod starb, so gereichte ihm dieselbe bei seinem Prozeß gewiß nicht zum Milderungsgrund.« (Frey, Ludwig: *Der Eros und die Kunst. Ethische Studien.* Leipzig [1896], S. 146).

[13] Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet.* II. Band: *Folgen und Folgerungen.* Stuttgart 1928, S. 365.

[14] Hirschfeld erwähnt Sokrates, Bruno und Walther Rathenau als die drei prominentesten Gestalten, die im Namen des Staates, der Kirche oder der Partei ermordet wurden (siehe Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet.* II. Band: *Folgen und Folgerungen.* Stuttgart 1928, S. 365). Darüber hinaus erinnert er daran, dass es Richter waren, die unter dem Deckmantel legaler Paragraphen Sokrates, Jesus, Jan Hus und Giordano Bruno zum Tode verurteilten (siehe Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet.* III. Band: *Einblicke und Ausblicke.* Stuttgart 1930, S. 36). Hirschfelds Vergleich von Bruno mit Jesus ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass Annie Besant (1847-1933), eine der führenden Gestalten der Theosophischen Gesellschaft, bestrebt war, Bruno als den okzidentalen Initiator der zeitlosen Lehren der Theosophie zu reklamieren. Diesbezüglich schreibt sie: »The message he [d.i. Bruno] proclaimed in the sixteenth century is ringing through the world in the twentieth. For he taught the Ancient Wisdom; he brought to the western world the Message of Theosophy [...].« (Besant, Annie: *Giordano Bruno (1548-1600). An Apostle of Theosophy.* Adyar 2000, S. 6). Zu Hirschfelds bewundernde Kommentare über Besant

keine Beschuldigungen »circa peccatum carnis«[15] in den noch vorhandenen Dokumenten des Heiligen Offiziums zu Brunos Verurteilung und Exekution erwähnt sind,[16] so behält Hirschfeld mit seinem Verweis auf den sexual-biografischen Hintergrund insofern recht, als Bruno in der Tat am Beginn des Prozesses beschuldigt wurde, eine »›vita licentiosa et diabolica‹ in paesi d'eretici«[17] geführt zu haben. Dass biografische Feststellungen dieser Art nicht ohne Relevanz für eine kritische Würdigung der Brisanz von Brunos Sexualdenken sind, ist nicht zu bestreiten. Dabei sollte aber nicht außer Acht bleiben, dass erst eine solche Würdigung die eigentlichen Gründe dafür liefern kann, warum Bruno tatsächlich als ein »queer hero«[18] anzusehen ist.

3. *Candelaio:* Metapher für Aufklärung und Slang-Wort für Sodomiten

Die nachstehenden Analysen und Überlegungen konzentrieren sich auf eine klar umrissene Gruppe von auf *volgare* verfassten Werken, welche aus einer Komödie und sechs philosophischen Dialogen besteht. Da die 1582 unter dem Titel *Candelaio* (Kerzenhalter/Kerzenzieher)[19] erschienene Komödie auf Leitmotive rekurriert, welche Bruno – wie Nuccio Ordine gezeigt hat – nach einem einheitlichen Plan in den Dialogen entwickelte,[20] ist davon auszugehen, dass das Lustspiel von vornherein als eine Art philosophische Ouvertüre konzipiert wurde.[21] Entsprechend ihrem Titel kündigt das Eingangskapitel der Komödie eine anti-obskurantistische Demarche an, die darauf abzielt, die Finsternis der im Aristotelismus verwurzelten und von der christlich-theologischen Tradition geförderten Pedanterie in jedweder Form zu vertreiben. Obgleich das Licht, das vom Erzeugnis eines *candelaio* ausgeht, bescheiden ist, erweist es sich als eine signifikante Vorwegnahme derjenigen *Aurora*, welche in den Dialogen das epochale Ende der Knechtschaft der Vernunft markiert, das durch die Rückkehr zur »wahren Betrachtung der Natur«[22] eingeleitet wird. Da der Terminus

während seiner Reise durch Indien, siehe Hirschfeld, Magnus: *Die Weltreise eines Sexualforschers.* Brugg 1933, S. 203-204.

[15] Siehe Firpo, Luigi: *Il Processo di Giordano Bruno*, op. cit., S. 288-289. Während eines der Verhöre in Venedig durch das Sanctum Officium (2. Juni 1592) wurde Bruno nach seiner Sicht über »[il] peccato della carne fuori del sacramento del matrimonio« befragt. Ein Teil seiner Antwort lautete: »Quanto a questo io ne ho parlato qualche volta, dicendo che il peccato della carne, parlando in genere, era il minor peccato delli altri, et in spetie il peccato dell'adulterio era il maggior peccato delli altri della carne, levato il peccato contra natura; et ho fatto che il peccato della semplice fornicatione sia tanto leggiero che fosse vicino al peccato veniale.« (Firpo, Luigi: *Il Processo di Giordano Bruno*, op. cit., S. 181). Demzufolge betrachtete Bruno die sexuellen Verfehlungen »gegen die Natur« als die schwersten unter den fleischlichen Sünden bei gleichzeitiger Relativierung der Schwere des vorehelichen Geschlechtsverkehrs.

[16] Wie Frances Yates unterstreicht, enthalten die noch vorhandenen Dokumente der Inquisition über Brunos Hauptverfahren und Verurteilung nicht »the actual *processo*, the official report on the case giving the sentence, that is to say stating on what grounds Bruno was finally condemned. This *processo* is lost for ever, having formed part of a mass of archives which were transported to Paris by the order of Napoleon, where they were eventually sold as pulp to a cardboard factory.« (Yates, Frances, A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* Chicago & London 1964, S. 349). Dessen ungeachtet erlauben die existierenden Dokumente—nach Yates Meinung—den Schluss, dass moralische oder philosophische Fragen bei der Verurteilung keine Rolle spielten. So fährt sie fort: »It is most certainly true [...] that Bruno was persecuted for matters of *faith*. Firpo agrees (*Il processo di Giordano Bruno*) that the trial was strictly legal.« (Yates, Frances, A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op. cit., S. 354).

[17] Firpo, Luigi: *Il Processo di Giordano Bruno*, op. cit., S. 39.

[18] Staebler, Mark: »Bruno, Giordano (1548-1600).« In: *glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture.* General Editor: Claude J. Summers. http://www.glbtq.com/social-sciences/bruno_g.html, 2007 (Stand: 5.12.2011).

[19] In der Übersetzungsgeschichte von *Candelaio* wurde der Titel unterschiedlich aufgefasst und wiedergegeben. Während maßgebliche englische und französische Übersetzungen auf Begriffe rekurrieren, die dem deutschen »Kerzenhalter« entsprechen (siehe Bruno, Giordano: *Candlebearer.* Translated, With Introduction and Notes by Gino Moliterno. Ottawa 2000; Bruno, Giordano: *Chandelier.* Texte établi par G. Aquilecchia. Préface et notes de G. Bàrberi Squarotti. Traduction de Y. Hersant. Paris 1993), ist eine rezente deutsche Übertragung unter dem Titel *Der Kerzenzieher* erschienen (siehe Bruno, Giordano: *Der Kerzenzieher (Candelaio).* Übersetzt von Sergius Kodera. Hamburg 2003). Dazu schreibt Gino Moliterno: »As a translation, ›candlebearer‹ is rather too bland and conveys very little of the original's double entendres and sexual connotations, but the only real alternative, ›candlemaker‹, is completely beside the point. As already explained above, the title implies that Bonifacio, as a sodomite, ›carries‹ his candle (in Act V, sc. 1, literally in his hand) but as the fifth act unfolds this is turned against him and he is made ›to bear it‹, in something that comes close to an act of symbolic sodomy.« (Moliterno, Gino: Introduction. Giordano Bruno, a Wanderer and his Shadows. In: Bruno, Giordano: *Candlebearer.* Translated, With Introduction and Notes by Gino Moliterno, op. cit., S. 33). In einer Fußnote erwähnt Moliterno Äußerungen des Regisseurs Aldo Trionfo anlässlich seiner *Candelaio*-Inszenierung von 1982 in Prato, die offensichtlich mit seiner Auffassung und Übersetzung des Titels übereinstimmen. Moliterno führt aus: »Trionfo left no doubt about the meaning of the comedy's title, saying [Bruno says], I have titled this comedy anus, because candlebearer means anus, and I invite you to take your candle and stick it in your candlebearer.« (Moliterno, Gino: Introduction. Giordano Bruno, a Wanderer and his Shadows. In: Bruno, Giordano: *Candlebearer.* Transl. by Gino Moliterno, op. cit., S. 49). Aus lexikalischer Sicht ist nichts gegen die Übersetzung von *candelaio* mit der Berufsbezeichnung »Kerzenzieher« oder »Kerzengießer« einzuwenden. Damit wird aber außer Acht gelassen, dass Bruno im Stück auf die mit dem Terminus *candelaio* assoziierte Vulgärmetaphorik zurückgreift und eindeutig auf den anal/sodomitischen Aspekt des »Kerzen*trägers*« verweist.

[20] Siehe Ordine, Nuccio: »Introduzione«. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane.* Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume primo. Torino 2002, S. 39-42.

[21] Im Gegensatz zur systematischen und philosophischen Bedeutung, die Nuccio Ordine dem *Candelaio* zuweist, erwähnt Yates das Stück in ihrer Bruno-Studie nur beiläufig (siehe Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op. cit., S. 252).

[22] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno.* Commento di Giovanni Aquilecchia. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane.*

candelaio in Brunos Schrift nicht nur als Metapher für Licht und Aufklärung, sondern auch als umgangssprachliche Bezeichnung für Sodomiten verwendet wird,[23] ist der Titel der Komödie auch als Verweis auf die sexuelle Minderheit zu verstehen, welche die abendländische Tradition häufig mit Platons »triton genos« assoziiert hat und welche in den meisten europäischen Sprachen im 20. Jahrhundert als eine »dritte« Sexualalternative umschrieben wurde.[24] Aufgrund seines emblematischen Charakters fungiert der Titel *Candelaio* als ein griffiger Topos, an dem die Ankündigung einer neuen Philosophie sich mit den destabilisierenden Auswirkungen einer Sexualität verbindet, die sich der Subsumption unter die herkömmliche Mann/Frau-Dichotomie widersetzt. In Anbetracht des subversiven Potentials einer solchen Verbindung wird verständlich, dass die bisherige Renaissance-Forschung es vorgezogen hat, Brunos Ansätze zur Kritik an der binarischen Konzeption der Sexualdifferenz und an den daraus resultierenden dichotomen Konstrukten von Gleich- und Andersgeschlechtlichkeit nicht zu thematisieren. So kann als charakteristisch gelten, wenn James M. Saslow in seinem ansonsten scharfsinnigen Essay über »Homosexuality in the Renaissance« ausführt:

»The decline of the old [medieval] discourse was implicit in the very beginning of the Renaissance, when the revival of antiquity exposed the relativity of Christian culture. When the tension between these two worldviews led to their mutual breakdown, the way was clear for a reconceptualization of all sexuality by the new paradigm of medicine and social science. [...] [T]he Renaissance planted the first seeds of a new identity and social status for homosexuality, and of a new self-awareness and self-expression on the part of those who found themselves marked off by this role.«[25]

Im Licht von Saslows Erläuterungen über das Neuverständnis der Gleichgeschlechtlichkeit könnte Brunos kritische Sicht der Sexualität höchstens als eine partielle Antizipation der von Michel Foucault beschriebenen »scientia sexualis«[26] betrachtet werden, die in England und Deutschland im 19. Jahrhundert entstand. Unter diesen Voraussetzungen wäre jedoch die Tatsache nicht angemessen zu würdigen, dass Brunos ontologische Kernthesen und deren Konsequenzen für sein eigenes Sexualdenken grundsätzlich dem Versuch widersprechen, sexualdistributive Schemata als prinzipiell endliche Muster von geschlechtlicher Identität und Identifikation zu stabilisieren.

4. Des Anti-Helden Sexualgeschichte: Von *candelaio* zu *aurifex*

Im »Proprologo« des *Candelaio*, einem von sechs Einleitungstexten,[27] die dem eigentlichen *incipit comoedia* vorausgehen, erläutert Bruno Kontext und Absicht des Stückes und macht deutlich, dass sein Titel auf einen der vier männlichen Protagonisten verweist: »Candelaio, das ist Meister Bonifacio.«[28] Unmittelbar vor dessen Erscheinen auf der Bühne in der ersten Szene, wendet sich ein »Diener«[29] kurz an das Publikum und erklärt, dass die Aufführung mit einer »privilegierten Besonderheit«[30] in Gestalt des lächerlichen Bonifacio/Candelaio beginnen soll: »Ein heteroklitischer Pavian, ein natürliches Arschloch, ein moralischer Blödmann, eine tropologische Bestie, ein anagogischer Esel.«[31] Die sexuelle Komponente von Bonifacios Extravaganz und Bizarrerie, welche in seiner Beschreibung als »coglione« (in der Bedeutung

---

Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume primo. Torino 2002, S. 606-607: »[...] vera contemplazion de la natura.«

[23] In der Einleitung zu seiner *Candelaio*-Übersetzung hebt Kodera hervor: »Einerseits evoziert [das Wort *candelaio*] den Lichtbringer Luzifer; andererseits ist es eine obszöne Bezeichnung für einen passiven Homosexuellen: Die Kerze fungiert als Metapher für das männliche Geschlecht.« (Kodera, Sergius: »Einleitung. *›Il Candelaio‹: Kerze und Phallus oder die Kunst der Transmutation.*« In: Bruno, Giordano: *Der Kerzenzieher (Candelaio)*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Sergius Kodera. Hamburg 2003, S. viii). Es handelt sich dabei aber nicht um »konträre Assoziationen«, wie Kodera schreibt. Sofern *candelaio* nicht bloß auf die phallische Sicht der Kerze, sondern auf die anale metaphorische Konstellation des »*Kerzenträgers*« verweist, kündigt die sodomitische Perversion die Nähe des Teuflischen an, das in Gestalt des »lichttragenden« Luzifers tatsächlich an die Aufgabe und Funktion der Begrifflichkeit von *Aufklärung/Lumières/Enlightenment* mahnt.

[24] Zur Geschichte des Begriffes des Dritten Geschlechts, siehe: Bauer, J. Edgar: »Third Sex.« In: *glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. 3 Seiten. www.glbtq.com/social-sciences/third_sex.html, 2004 (Stand: 9.4. 2012).

[25] Saslow, James M.: »Homosexuality in the Renaissance: Behavior, Identity, and Artistic Expression.« In: Duberman, Martin, Martha Vicinus and George Chauncey, Jr. (Hrsg.): *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York 1989, S. 104.

[26] Siehe Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité I: La Volonté de savoir*. Paris 1976, S. 71-98.

[27] Bezüglich dieser Einleitungstexte schreibt Gino Moliterno: »The writing in these pages is really Bruno at his best. It is as scintillating as anything in the London Dialgues which are rightfully regarded as Bruno's prose masterpieces, and bristles with strong language and vivid imagery.« (Moliterno, Gino: »Introduction. Giordano Bruno, a Wanderer and his Shadows.« In: Bruno, Giordano: *Candlebearer*. Transl. by Gino Moliterno, op.cit., S. 27).

[28] Bruno, Giordano: *Candelaio*. Commento di Giorgio Bárberi Squarotti. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume primo. Torino 2002, S. 276: »[...] Candelaio, *id est* messer Bonifacio [...].«

[29] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 282: »Bidello«.

[30] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 282: »[...] privileggiata particularità [...].«

[31] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 282: »Un eteroclito babuino, un natural coglione, un moral menchione, una bestia tropologica, un asino anagogico [...].«

von Testikel/Idiot, hier aber als »Arschloch« übersetzt) angedeutet wird, stützt Brunos Hinweis auf den abfälligen, anzüglichen Sinn von *candelaio* schon auf den allerersten Seiten des Lustspiels. In der Tat, gleich in der Widmung des Stückes bemerkt der auktoriale Bruno bezüglich der realen Gestalt, welche die Figur des Protagonisten[32] offensichtlich inspiriert hat, voll Ironie: »Schöne Grüße an den anderen Candelaio von Fleisch und Blut, von denen gesagt ist, dass ›sie das Reich Gottes nicht erben werden‹, und sag ihm, er soll sich nicht soviel verlustieren.«[33] Da nach der Paulus-Passage, an die Bruno erinnert, die *malakoi / molles* zu denen gehören, die das Heil nicht erlangen werden,[34] bekräftigt das neutestamentarische Zitat die gleichgeschlechtliche Valenz, die der Titel der Komödie aufweist, und somit die spezifische Form von Bonifacios Sexualorientierung. Die Relevanz dieser vorwegnehmenden Präzisierungen für Konfiguration und Ausgang des Stückes wird spätestens dann ersichtlich, wenn Bonifacios sexuelle Präferenzen in Verbindung mit seinen Heiratsplänen diskutiert werden. Wenn Carubina – die künftige Braut – bei ihrer alten Vertrauten Angela Spigna wegen »Bonifacio Trucco« Rat sucht, hebt die junge Frau unter anderem hervor: »›Schade, ich habe gehört, dass er ein *candelaio* ist.‹«[35] Auch wenn Bonifacios vorgebliche sexuelle Anormativität keine Rolle bei Carubinas endgültiger Entscheidung, ihn zu heiraten, spielen wird, so ist ihre nochmalige Erwähnung in diesem Kontext nicht nur eine Mahnung an Bonifacios bisherige Sexualtransgressivität, sondern auch ein Hinweis darauf, dass er bereit ist, die Grenzen seiner transgressiven Sexualorientierung durch eine gleichermaßen transgressive Vollzugsform seiner ehelichen Pflichten zu überschreiten. Trefflich fasst Gioan Bernardo –Brunos *alter ego* in der Komödie – die Sachlage zusammen, wenn er zu Bonifacio sagt: »Du willst dich von *candelaio* zu *aurifex* wandeln.«[36] Unter Rekurs auf alchemistische Diktion wird somit suggeriert, dass Bonifacios verwunderliche »Transmutation« in einen sexuellen *aurifex* – das heißt: in einen »Goldmacher« – seine ursprünglich gleichgeschlechtliche Transgressivität mittels heterosexueller Sodomie potenzieren wird.[37]

5. Heteroklisis und die Stimme der Natur

Wie es einer Komödie geziemt, wird Bonifacio/Candelaio nicht als ein alltäglicher Pavian, sondern als einer mit heteroklitischen Charakterzügen vorgeführt. Ähnlich verfährt Bruno in *De la causa, principio et uno*, wenn er sich geringschätzig über »jenes heteroklitische Hirn des Polihimnio«[38] – der bizarre, unbeirrbare Pedant im Dialog – äußert. Als »ein Narr durch Gelehrsamkeit« verkörpert Polihimnio das negative Pendant zu denjenigen, die »weise mittels der Heimatsprache«[39] sind und die – im Einklang mit Brunos Auffassung der philosophischen Grundhaltung – es vermögen, »die Dinge selbst« ins Auge zu fassen.[40] Entsprechend dem weitverbreiteten Vorurteil der Renaissance, dass die humanistischen »Pedanten« generell der Päderastie zugeneigt waren, fungiert Polihimnios Heteroklisis als ein kaum verschleierter Hinweis auf seine anormative Sexualität. Bezeichnenderweise treten derartige Innuendos bei Bruno nicht nur im Kontext von Beschreibungen karikaturartiger Gestalten auf. So verwendet er das anspielungsreiche Adjektiv *eteroclito* auch in einer Passage von *De l'Infinito, universo e mondi*, in der Filoteo, der Brunos Sprachrohr im Dialog ist, von Albertino angegriffen und zur Rede gestellt wird:

»Ich würde gerne wissen, welch' Hirngespinst, welch' unerhörtes Monster, welch' *heteroklitischer Mann*, welch' außergewöhnliches Hirn ist das? Welch' Neuigkeiten ist er dabei, noch einmal in die Welt zu bringen? Oder welch' obsoleten und alten Dinge sind dabei, sich selbst zu erneuern? Welch' gekappte Wurzeln sind dabei, in unserer Zeit wieder zu sprießen?«[41]

---

[32] In seinem kritischen Kommentar zu *Candelaio* mutmaßt Giorgio Bàrberi Squarotti, dass die wirkliche Person, nach der der Protagonist der Komödie gestaltet wurde, »forse un confratello del Bruno nel convento di San Domenico Maggiore a Napoli, certamente omosessuale[,]« sei. (Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 263, Fußnote 30).

[33] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 263: »Salutate da mia parte quell'altro Candelaio di carne et ossa, delle quali è detto che ›*Regnum Dei non possidebunt*‹; e ditegli che non goda tanto [...].«

[34] Siehe 1. *Korinther* 6, 9.

[35] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 419: »›Ma ehimè‹ [...], ›ho udito dir ch'è candelaio [...].‹«

[36] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 296: »Da candelaio volete doventar orefice.« Siehe auch Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 266: »[...] per che [Bonifacio] o più o meno intende il termino ›candelaio‹, ma non molto può capir che vogli dir ›orefice‹.«

[37] In einer erläuternden Fußnote zum Terminus »orefice« präzisiert Giorgio Bàrberi Squarotti: »Contraposto a *candelaio*, vale l'essere attratto dal sesso femminile. Si comprende, qui e dopo, il fatto che Bonifacio è sì omosessuale, ma nel senso che, con la moglie, opera soltanto in modo sodomitico.« (Siehe Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 266, Fußnote 9).

[38] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 671: »[...] quel cervello eteroclito di Polihimnio [...].«

[39] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 671: »[...] pazzo per lettera [...] « / »[...] savii per volgare.«

[40] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*. Commento di Giovanni Aquilecchia. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume primo. Torino 2002, S. 508: »[...] le cose medesme [...].«

[41] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*. Commento di Jean Seidengart. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume secondo. Torino 2002, S. 135: »Vorrei sapere che fantasma, che inaudito mostro, che *uomo eteroclito*, che cervello estraordinario è questo; quai novelle costui di nuovo porta al mondo, o pur che cose absolete e vecchie vegnono a rinuovarsi, che amputate radici vegnono a repullular in questa nostra etade?« (Herv. d. Verf.).

Unabhängig davon, dass in Albertinos Fragen ein Anflug von auktorialer Selbstironie unverkennbar ist, beschwört die Passage feinsinnig die beunruhigende Singularität des »uomo eteroclito«, der eine Kultur-Wiederbelebung ankündigt, welche weit darüber hinausgeht, was die von äffischer Affektiertheit gekennzeichneten Repräsentanten des Renaissance-Humanismus je hätten anvisieren können. Da für Bruno die Wahrheit selbst »sich Gehör verschafft durch das Wirken der Natur«[42], ist es ein Hauptziel seiner zeitdiagnostischen Überlegungen, die eigentümlichen Komplexitäten des nach einer weltgeschichtlichen Erneuerung trachtenden, heteroklitischen Menschen begreiflich zu machen. Eine solche Zielsetzung ist dem philosophischen Anspruch entwachsen, den Bruno in der »Epistola esplicatoria«, die dem Dialog *Spaccio de la bestia trionfante* vorausgeht, folgendermaßen artikuliert:

»Hier spricht Giordano in der Heimatsprache, spricht frei, gibt den adäquaten Namen dem, dem die Natur das adäquate Sein gegeben hat.«[43]

6. Die Vielen, die Wenigen und der Sinn von Candelaios Heteroklisis

Bruno skizziert den Unterschied zwischen der Heteroklisis von Bonifacio und Polihimnio, einerseits, und der von Filoteo/Bruno, andererseits, entsprechend der Unterscheidung zwischen den Vielen und den Wenigen, die Bruno durchgängig in seinen italienischen Schriften aufrechterhält. Zudem behandelt Bruno die topische Opposition zwischen dem »gemeinen und gewöhnlichen Mann« und dem »seltenen und heroischen«[44] in Anlehnung an die Unterscheidung zwischen dem Menschen, »der viele Worte sagt, aber kaum denkt«,[45] und dem wahren philosophischen Geist. Seine Überzeugung, dass »die Wahrheit von Wenigen erkannt wird«,[46] erläutert Bruno anschaulich, wenn er den durch den philosophischen »Enthusiasmus« getriebenen Mann als denjenigen charakterisiert, der

»der Gesellschaft der Menge entflieht und sich von der gewöhnlichen Meinung zurückzieht. Er verzichtet nicht nur auf die Überfülle der Themen, sondern auch auf die Gemeinsamkeit von Studien, Meinungen und Urteilen, sich dessen wohl bewusst, dass die Gefahr, Untugenden und Illusionen zu übernehmen, um so größer wird, je größer die Anzahl der Leute ist, mit der man Umgang pflegt.«[47]

Daher geißelt Bruno häufig die obskurantistische Einstellung der »stupiden Menge«[48], die er in Gestalt nicht nur des sogenannten Mannes von der Straße, sondern auch des aristotelischen Pedanten und des gläubigen Christen auftreten lässt. Auch Bonifacio/Candelaio könnte im Prinzip der »Menge« zugeordnet werden, wenn man in Betracht zieht, dass die Art und Weise, wie er mit seiner eigenen sexuellen Heteroklisis umgeht, kaum den anspruchsvollen Kriterien des philosophischen »Enthusiasmus« entspricht. Die Gestalt des Bonifacio wird aber dieser wenig schmeichelhaften Zuordnung insofern entgehen, als Brunos auktoriale Perspektive ihn zuletzt als Verkörperung eines Leuchters erscheinen lässt, welche – wie schon dargelegt – ausgelebte männliche Homosexualität und anti-obskurantistische Kritik symbolhaft vereint. So gesehen kündigen die abweichlerischen Umsetzungen von Bonifacios sexuellen Neigungen das menschheitliche Aufkommen einer bisher vorwiegend uneingestandenen, aber grundsätzlich unaustilgbaren Ausprägung des Sexuellen an. Um Bonifacios sexuelle Heteroklisis vom Stigma des Ungesetzlichen oder Widernatürlichen konsequent zu befreien, wird jedoch ein grundsätzlicher Wechsel zu einem Sexualparadigma erforderlich, das die Definitisierung der gängigen, sexualdistributiven Schemata zugunsten einer potenziell unendlichen Serie sexueller Variationsformen ermöglicht.

7. Die Vielfalt des Lebens und die Vorrangstellung des Menschen

Während Brunos ablehnende Haltung gegenüber den christlich-theologischen Grundsätzen und der sie stützenden geozentrischen Kosmologie in der Rezeption seiner Werke problemlos erkannt wurde, haben seine Ansätze zur Kritik am Sexualbinarismus, welcher der abendländischen Anthropologie zu Grunde liegt, keine

---

[42] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 562: »[...] per gli effetti naturali si fa udire.«

[43] Bruno, Giordano: *Spaccio de la b3estia trionfante*. Commento di Maria Pia Ellero. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume secondo. Torino 2002, S. 175: »Qua Giordano [d.i. Giordano Bruno] parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere [...].«

[44] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*. Commento di Miguel Angel Granada. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume secondo. Torino 2002, S. 579: »[...] uom volgare e commune [...],« / »[...] raro et eroico [...].«

[45] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 104: »[...] chi molto dice e poco pensa [...].«

[46] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 465: »[...] la verità è conosciuta da pochi [...].«

[47] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 657: »[...] fugge il consorzio de la turba, si ritira dalla commune opinione: non solo dico e tanto s'allontana dalla moltitudine di suggetti, quanto dalla communità de studii, opinioni e sentenze; atteso che per contraer vizii et ignoranze tanto è maggior perigilo, quanto è maggior il popolo a cui s'aggionge [...].«

[48] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 525: »[...] sciocca moltitudine [...].« Der gleiche Ausdruck wird auch verwendet in: Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 116.

Beachtung gefunden. Trotz der relativen Kürze der diesbezüglich relevanten Passagen in den Italienischen Schriften indizieren sie Brunos Bestreben, die Thematik der Sexualdifferenz in Übereinstimmung mit seinem Verständnis der das ganze Universum durchdringenden, unerschöpflichen Kraft der »natura naturans«[49], welche das einheitliche Fundament für die Korrespondenz zwischen »Megakosmos« und »Mikrokosmos«[50] bildet und die Vielfalt und Variabilität aller Wesen garantiert, zu rekonzeptualisieren. So vertritt Brunos Sprachrohr in *La cena de le ceneri* die dahingehende These, dass die Verschiedenheit unter »den anderen Globen, die [auch] Erden sind«, auf eine »Ungleichheit« zurückzuführen ist, die es auch »bei den anderen Arten von Tieren aufgrund von *individuellen Differenzen*« gibt.[51] Zudem wird Bruno die Erde selbst als »einen ungleichen Körper«[52] innerhalb eines unendlichen Universums bezeichnen, das eine endlose Anzahl von gleichermaßen einzigartigen planetarischen Organismen umfasst. Entsprechend der grenzenlosen Vielfalt dieser individuell unterschiedlichen Planeten gibt es nach Brunos spekulativen Annahmen eine durchgängige Diversität von Einzelorganismen, welche die Erde und die Planeten bewohnen. Diese Diversität unterliegt dem Prinzip einer hierarchischen Ordnung, an deren Spitze sich das menschliche Individuum deswegen befindet, weil es adäquater als die Individuen aller anderen animalischen Spezies die Mannigfaltigkeit rekapituliert und reflektiert, die auf allen Stufen der *scala naturae* anzutreffen ist. Da jeder Mensch aber die Mannigfaltigkeit der Natur unterschiedlich spiegelt, ist davon auszugehen, dass »die Welt voll von allen Sorten von Personen sein muss«.[53] Zu Beginn von *De la causa* pointiert Eliotropo Brunos diesbezügliche Ansichten, wenn er zunächst allgemein hervorhebt, dass »die Tiere verschiedenartig sind, welche die gütige Erde erzeugt und an ihrem mütterlichen, umfassenden Busen nährt«, und dann präzisiert, dass

»die menschliche Spezies, besonders bei ihren *Individuen*, die Mannigfaltigkeit von allen anderen zeigt: denn die Gesamtheit ist in jedem einzelnen [von ihnen] expliziter als in denen der anderen Spezies«.[54]

Da Eliotropos Ausführungen vor dem Hintergrund des ontologischen Grundsatzes vorgetragen werden, dass »alle Dinge in jedem Ding sind, und deshalb alles eins ist«[55], ist die von ihm vertretene Vorrangstellung des menschlichen Individuums nicht auf eine fundamentale Trennung seiner Natur von der aller anderen Wesen zurückzuführen, sondern vielmehr auf den erhöhten Grad, in dem die menschliche Natur die durchgängigen Prinzipien der Kontinuität des Lebens offenbart.

8. *Candelaio* und die Subvertierung der »verkehrten Welt«

Gemäß einer aufsteigenden Planung und Ausführung bieten die sechs Italienischen Dialoge, die nach *Candelaio* [1582] publiziert wurden, die Kernprämissen von Brunos Philosophie mit Hinsicht auf die Natur (*La cena de le ceneri* [1584], *De la causa, principio et uno* [1584], *De l'infinito, universo e mondi* [1584]), auf die Sitten (*Spaccio de la bestia trionfante* [1584], *Cabala del cavallo pegaseo* [1585]), und schließlich auf das kontemplative Leben (*De gli eroici furori* [1585]).[56] Sowohl die Handlung der Komödie als auch die geäußerten Ansichten ihrer Protagonisten spiegeln einen aus den Fugen geratenen, dysfunktionalen Gesellschaftskosmos, der als Hintergrund für die in den Dialogen vorgetragenen Argumente und Erörterungen dient. Bezeichnenderweise erwähnt Bruno schon in den letzten Zeilen des »Proprologo« von *Candelaio* eine lange Liste von Missbräuchen und Verirrungen, mit denen der Leser während des Spiels »immer noch in verwirrter Form«[57] konfrontiert wird. Als Vorwegnahme der durch Bonifacio/Candelaio dargestellten Sexualverwirrungen führt die Liste unter den Gegebenheiten, die mit der Aura eines intrinsischen Widerspruches gekennzeichnet sind, die Existenz von »virilen Frauen [und] effeminierten Männern«[58] an. Im Einklang damit kündigt das Stück generell an:

---

[49] Bruno verwendet den Begriff auch in den Italienischen Dialogen: Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 702: »[...] natura naturante [...].«

[50] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 672-673: »[...] megacosmo [...].« / »[...] microcosmo [...].«

[51] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 509-510: »[...] li altri globi che son terre [...].« / »[...] inequalità.« / »[...] ne le altre specie d'animali per le *differenze individuali*.« (Herv. d. Verf.).

[52] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 510: »[...] un corpo dissimilare [...].«

[53] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 689: »[...] bisogna ch'il mondo sia pieno de tutte sorte de persone [...].«

[54] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 615: »[...] varii son gli animali che la benigna terra genera e nodrisce nel suo materno e capace seno [...].« / »[...] la specie umana, particularmente ne gl'*individui* suoi, mostra de tutte l'altre la varietade: per esser in ciascuno più espressamente il tutto, che in quelli d'altre specie.« (Herv. d. Verf.).

[55] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 606: »[...] tutte le cose sono in ciascuna cosa, et per consequenza tutto è uno.«

[56] Über die Italienischen Dialoge machte Frances Yates die treffende Bemerkung: »Bruno was never to write again as he wrote in England. For one thing, he never again wrote in Italian, which suited him better than Latin. G. Aquilecchia has suggested that it may have been the influence of the new school of philosophical and scientific writing in England, which used the vernacular, which led Bruno to write in Italian when in England. And the dialogue form which he used in the works written in England (except in the *Thirty Seals* which is the only one of these which is in Latin) suited his remarkable dramatic gifts.« (Yates, Frances, A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op. cit., S. 291).

[57] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 281: »[...] ancor in confuso [...].«

[58] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 281: »[...] femine virile, effeminati maschi [...].«

»Ihr werdet schlussendlich sehen, dass nirgends irgend etwas gewiss ist: vielmehr gibt es viel Geschäftigkeit, eine Menge Missstände, wenig Schönes und gar nichts Gutes.«[59]

So wird sich die Komödie nach und nach als ein propädeutisches Inventar von Lügen, Täuschungen und Halbwahrheiten erweisen, das *ex negativo* auf einen philosophischen Korpus verweist, dessen erklärte Absicht darin bestand, »die verkehrte Welt in Verwirrung zu bringen«.[60] Die damit anvisierte *sanatio ex radice* des Weltzustandes setzt nicht nur eine systematisch durchgeführte Erneuerung der existierenden Wissenschaften voraus, sondern auch – und vor allem – die sorgfältige Revision der begrifflichen Instrumentarien, die beim Erkenntnisgewinn auf allen Wissensgebieten zur Anwendung kommen. Wie Brunos zahlreiche Hinweise auf den Topos nicht-normativer Sexualitäten indizieren, ist solch eine Revision auch im Hinblick auf die Sexualdisjunktion und ihre *ad hoc* Ergänzung durch nicht-normative Sexualkonstrukte nötig. Da derartige taxonomische Segmentierungen eines der auffälligsten Hindernisse zur philosophischen Erfassung menschlicher Komplexität konstituieren, ist »die neue Sonne« von Brunos »klaren Begriffen«[61] wesentlich darauf angelegt, die vielleicht problematischste aller anthropologischen Prämissen kritisch zu beleuchten: Die geschlechtliche Einteilung in Mann und Frau. Nicht von ungefähr ist die sexuell schillernde Gestalt des Candelaio diejenige, die am meisten dazu beiträgt, das obskurantistische Regime der Sexualdichotomie in Frage zu stellen, und die letztlich zum Emblem der Aufgeklärtheit wird, nach der die *nolana philosophia* strebt.

9. Die geheimnisvolle Binarität und ihre Entzauberung

Während für schlichte Gemüter die binären Subsumptions-Schemata als Quelle unbestrittener Autorität gelten, sind sie für Bruno deswegen eine Ursache begrifflicher Konfusion, weil sie der feststellbaren Komplexität der Natur nicht beizukommen vermögen. Sich dessen bewusst, dass »der am meisten verbreitete Sinn nicht der wahrste ist«[62], wird Bruno nicht müde, auf die unverzichtbare Verbindung zwischen philosophischer Reflexion und präziser Beobachtung hinzuweisen, entsprechend dem Beispiel von

»Demokrit, Epikur und vielen anderen, die die Natur mit weit offenen Augen betrachtet und sich gegenüber ihren drängenden Stimmen nicht taub gestellt haben.«[63]

Darüber hinaus skizziert Bruno in *La cena* eine prinzipielle Kritik an »der Skala der binären Zahl«,[64] mit dem Augenmerk auf ihre unmittelbare Relevanz für das Gebiet des Sexuellen. Zu Beginn der Diskussion sucht Prudenzio die Gründe nachzuvollziehen, weshalb Teofilo behauptet hat, dass »die binäre Zahl geheimnisvoll ist«.[65] Teofilos philosophisch eher unbefriedigende Antwort besteht in der Aufzählung einer ganzen Reihe von Beispielen, welche vorgeblich auf das Binäre verweisen und welche »die Spezies von Zahlen: gerade und ungerade, von denen die eine männlich, die andere weiblich ist«,[66] einschließen. Nach Teofilos Klärungsversuch bietet Frulla, dessen bloßer Name die Trivialität seiner Ansichten ankündigt,[67] »eine andere Skala der Binarität«[68] an, die Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament mit Beispielen aus der heidnischen Welt verbindet und zuletzt wie eine Travestie der von Teofilo ernsthaft gemeinten Erläuterungen anmutet. Den parodistischen Zug der Diskussion verstärkend lobt der pedantische Prudenzio in Latein, aber nicht ganz ohne Aufrichtigkeit, die Ingeniosität von Frullas Aufzählung.[69] Entgegen Prudenzios Erwartungen jedoch ergreift Frulla die Gelegenheit, ihm für das Kompliment mit einer kurzen und vorsätzlich doppeldeutigen Replik zu danken:

»Ich bin stolz, Meister Pudenzio, dass du meine Ausführungen bejahst, denn du bist noch vorsichtiger [più prudente] als die Vorsicht [prudentia] selbst, da du die Vorsicht *masculini generis* bist.«[70]

Frullas fragliches Lob von Prudenzios »männlicher« Vorsicht verrät seinen voreingenommenen Glauben an

---

[59] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 281: »In conclusione vedrete in tutto non esser cosa di sicuro: ma assai di negocio, difetto a bastanza, poco di bello, e nulla di buono.«

[60] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 112: »[...] mettere sotto sopra il mondo rinversato [...].«

[61] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 614: »[...] il nuovo sole [...].«/ »[...] chiari concetti [...].«

[62] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 658: »Il senso più comune non è il più vero.«

[63] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 161: »[...] Democrito, Epicuro et altri molti, che con gli occhi più aperti han contemplata la natura, e non si sono presentati sordi alle importune voci di quella [...].«

[64] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 434: »[...] la scala del numero binario [...].«

[65] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 442: »[...] il numero binario è misterioso [...].«

[66] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 442: »[...] le spezie di numeri: pare et impare, de quali l'una è maschio, l'altra è femina.«

[67] Siehe die diesbezügliche Präzisierung von Giovanni Aquilecchia in: Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 440, Fußnote 1.

[68] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 443: »[...] un'altra scala del binario.«

[69] Prudenzios lateinischer Satz lautet: »Optimae indolis ingenium, enumeratio minime contemnenda.« [Ein erstklassiges Talent, eine beachtliche Aufzählung!] (Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 444).

[70] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 444-445: »Io mi glorio, messer Prudenzio mio, per che voi approvate il mio discorso, che sète più prudente che l'istessa prudenzia, perciò che sète la prudenzia *masculini generis*.«

die schlechthinnige Überlegenheit des Mannes und suggeriert zugleich, dass sie das kompromittierende Resultat einer Geschlechtsusurpation darstellt. So bestätigt die Aussage über Prudenzios Umgestaltung der »weiblichen« Vorsicht indirekt das in der Renaissance weitverbreitete Vorurteil, das den Pedanten – wie schon erwähnt – mit den Praktiken des sexuell Invertiten assoziiert. Im Lichte der denunziatorischen Absichten Frullas wird also die Gestalt des Prudenzio letztendlich als ein lebendiger Widerspruch gegen die Aufrechterhaltung des binären Schemas erscheinen, obwohl er anfänglich Frullas theo-mythologischen Exemplifizierungen enthusiastisch zustimmte. Wie schon Bonifacio/Candelaios Verkehrung der »verkehrten Welt« trägt Prudenzio – als männliche Travestie der *Prudentia* – dazu bei, die allgemein angenommene, numinose Aura der Geschlechtsbinarität zu entzaubern, indem er *nolens volens* die Herausforderungen einer dichotom nicht zu fassenden Invertiten-Geschlechtlichkeit signalisiert.

10. Sexuelle Vielfalt jenseits der männlich/weiblichen Binarität

Auch wenn Frullas Andeutungen in *La cena* erkennen lassen, dass Prudenzios *Sex-Gender*-Komplexitäten sich der Subsumption unter das Sexualbinomium entziehen, führt seine geschlechtliche Gegen-Exemplarität zu keiner einheitlichen Sexualalternative, die das Sexualbinomium in eine triadische Struktur hätte verwandeln können. Eine solche Postulierung wäre kaum mit der im »Proprologo« von *Candelaio* erwähnten Ausdifferenzierung von »virilen Frauen« und »effeminierten Männern«[71] vereinbar. Zudem würde sie auch und vor allem den um Nuancierung bemühten Ausführungen gegen Ende des vierten Aktes der Komödie zuwiderlaufen, wo die sexuelle Einordnung des Pedanten Mamfurio am Leitfaden der Pluralität der Geschlechter erörtert wird, die von einer zeitgenössischen Systematisierung der lateinischen Grammatik vorgesehen war. Die Passage fängt damit an, dass Sanguino in verdrehtem Latein die Frage stellt: »Cennera nomino quotta sunt?«[72], was in einem normalen Latein lauten würde: »Genera nominum quot sunt?« — d.h.: »Wie viele Geschlechter gibt es bei Substantiven?« Mamfurio erwähnt in seiner Antwort neben den männlichen und weiblichen Geschlechtern »das *Neutrum*, welches weder das eine noch das andere ist, das *Gemeinsame*, welches das eine und das andere ist«, und schließlich »das *Epicenum*, welches das eine Geschlecht vom anderen nicht unterscheidet«.[73] Nachdem Mamfurio die grammatikalischen Alternativen jenseits der männlich/weiblichen Disjunktion aufgelistet hat, gibt Sanguino der Diskussion eine persönlich-inquisitorische Wendung, wenn er Mamfurio unverhohlen fragt: »Welches von allen bist du? Bist du vielleicht ein Epizön?«[74] Um Sanguinos heiklen Fragen zu entgehen, wiederholt Mamfurio vergeblich in Latein, was er schon in *volgare* über das *Epicenum* kurz zuvor gesagt hatte. Dabei macht er aber seine Position argumentativ um so prekärer, als er – anders als erwartet – nicht von einem (grammatikalischen) »geno«/»genus«, sondern von einem (natürlichen) »sexo«/»sexus« spricht. Diese verräterische Begriffsverschiebung kommt den Intentionen Sanguinos sehr entgegen, der darauf versessen ist, was auch immer Mamfurio behauptet, als einen weiteren Beweis seiner Expertise in »l'arte da spellechare capretti«[75] (wörtlich: »die Kunst, junge Ziegen zu schinden«) – eine obszöne Metapher für Päderastie – zu verzerren. Abgesehen von der vermuteten oder eingestandenen Sexualzuordnung Mamfurios, deutet die Beschäftigung mit möglichen Geschlechtern, die sich der vorherrschenden männlich/weiblichen Disjunktion entziehen, an, dass die abweichenden Formen, die häufig unter die uniformierende Begrifflichkeit einer alternativen Drittgeschlechtlichkeit subsumiert werden, durchaus nicht auf einen einheitlichen Typos reduzierbar sind. So wird Bruno eine geschlechtliche Vielfalt jenseits derjenigen triadischen Kategorialität anvisieren, die aus der bloßen Ergänzung der sexuellen Binarität durch das, was Plato das »dritte Geschlecht« nannte, resultieren würde.

11. Spott als Mittel zur Destabilisierung der durchgängigen Sexualordnung

Da Sanguinos listiges Verhör von Mamfurio bezüglich seiner Sexus/Genus-Zugehörigkeit nicht die Resultate zeitigt, die er sich erhofft, ändert er seine Strategie derart, dass er Mamfurios Äußerungen gezielt in der Weise missdeutet, als ob er eine prinzipielle Verteidigung mann-männlicher Sexualität intendiert hätte. Zur Beantwortung der Frage, was er denn die Schulkinder zuerst lehrt, zitiert Mamfurio – ganz seiner Pedanterie verhaftet – den Anfangssatz aus den *Commentarii grammatici* von Jean Despautères (1460-1520): »Omne viro soli quod convenit, esto virile«,[76] und

[71] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 281: »[...] femine virile [...].« / » [...] effeminati maschii [...].«

[72] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 372.

[73] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 372: »[...] ›*neutrum*‹ quel che non è l'uno né l'altro, ›*comune*‹ quel che è l'uno et altro...« / »...›*epicenum*‹, quel che non distingue l'un sexo da l'altro.«

[74] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 372: »Quale di tutti questi sète vol? sète forse epiceno?«

[75] Siehe Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 373.

[76] Bruno, Giordano *Candelaio*, op. cit., S. 372. Der Satz, den Mamfurio zitiert, steht am Anfang des *Liber primus de nominum generibus* der »dispauteriana grammatica« Iohannis Despauterii Ninivitae Commentarii Grammatici. Eorum, quae in Commentariis sparsim annotata sunt, Index amplissimus. Lvgdvni: Apud haeredes Jacobi Iuntae, 1563, S. 27. In: http://books.google.de/books/about/Iohannis_Despauterii_Commentarii_grammatici.html?id=9bdI5TSQaXsC&rediresc=y (Stand: 7.4.2012). In dieser Ausgabe lautet der Satz: »Omne viro soli, quod conuenit, esto virile.«

bietet anschließend folgende Übersetzung an: »Das, was nur für einen Mann angemessen ist, ist viril.«[77] Sanguinos unzureichendes Verständnis des Satzes führt dazu, dass er Mamfurio vorwirft, seine Schüler über »das virile Glied«[78] zu belehren. Da Sanguino zudem verstohlen die Idee eines dem Mann »angemessenen« Sexualorgans durch die Vorstellung eines »passenden« Geschlechts für Männer ersetzt, unterstellt er Mamfurio letztendlich das skandalträchtige sodomitische Ansinnen, dass der Penis – und nicht die Vagina – von Natur aus das dem Mann »passende« Organ sei. Voll des Mitleids, dass Sanguino zur Klasse der »Nicht-Gelehrten«[79] gehört, verweist Mamfurio in seinem letzten Klärungsversuch darauf, dass das, woran Sanguino tatsächlich denkt, der Penis, »zu Männern gehört *proprie et ut pars,* und zu Frauen *ut portio, et attributive vel applicative.*«[80] Da diese Präzisierung für Sanguino noch weniger verständlich ist als der ursprünglich zitierte Satz aus der Despautèrischen Grammatik, bewirkt sie nur, dass er seine üblen Sexualvorurteile gegen den Pedanten Mamfurio festigt. Wie das vorläufige Ergebnis der Diskussion zeigt, war Bruno wenig daran gelegen, die sachliche Berechtigung von Sanguinos Vorwürfen oder die Frage nach Mamfurios wahrer Sexualorientierung zu erörtern. Bruno begnügt sich vielmehr damit, die lächerliche Inkompetenz von zwei gleich unwürdigen Disputanten vorzuführen: einerseits ein unverbesserlicher Ignorant, der bereit ist, mittels Denunziation die existierende Sexualordnung zu verteidigen, und andererseits ein dubioser Scholastiker, dessen Interventionen seine grundsätzliche Unfähigkeit verraten, eine solche Ordnung einer tiefgreifenden Kritik zu unterziehen. Ihre Auseinandersetzung hat aber den unleugbaren Vorzug, eine Sicht auf Sachfragen und Missstände zu vermitteln, welche in der damaligen Zeit kaum im Rahmen akademischer Diskursivität hätte vertreten werden können. Weil man in einer Komödie wie *Candelaio* nichts so zu verstehen braucht, als ob »es von mir in einer assertorischen Art gesagt worden wäre«,[81] konnte Bruno, in der Maske des Spötters, riskieren, Sexualansichten zu Wort kommen zu lassen, die prinzipiell die christlich-theologisch sanktionierten Richtlinien untergruben, auf denen die zivile Gesellschaft und deren Formen privaten Zusammenlebens basierten. Dies gilt insbesondere für die korrodierende Gestalt des Bonifacio/Candelaio selbst, dessen Äußerungen und Lebensgestaltung in erster Linie dazu dienen, einen kritischen Standpunkt zu umreißen, der den universellen Geltungsanspruch des Sexualbinarismus und die damit zusammenhängende Ausschließlichkeit der Heterosexualkombinatorik von Grund auf zu destabilisieren sucht.

12. Olympische Verbote als Quelle menschlicher Selbsterkenntnis

Es ist bezeichnend, dass Bruno auf die beunruhigende Komplexität und Vielfalt des Sexuellen im Zusammenhang mit seinen Ausführungen darüber verweist, was es heißt, ein »echter Mensch«[82] zu sein. Nicht zufällig beschreibt Bruno Teiresias, den doppelgeschlechtlichen, paradigmatischen Seher der klassischen Mythologie, als einen »blinden, aber göttlichen Interpreten«[83], dessen Zugehörigkeit zu den *furiosi* – d.h. zu den göttlichen »Enthusiasten« – signalisiert, dass er die höchste Verwirklichung des menschlichen Typus verkörpert. Da seine angebliche Transformation in eine Frau für eine Periode von sieben Jahren einen wesentlichen Aspekt des klassischen Mythologems ausmacht, das seine Berühmtheit begründete, ist davon auszugehen, dass Brunos Leser in der Renaissance unschwer die transsexuelle Persona des Teiresias als ein idealisiertes Pendant zu Bonifacios weit weniger dramatischer Sexualverwandlung von gleichgeschlechtlichem *candelaio* zu heterosexuellem *orifice* erkannten. Eine solche Parallelisierung steht im Einklang nicht nur mit Brunos allgemeiner Auffassung der Mythologie als einer revelationsmäßigen Quelle menschlicher Selbsterkenntnis, sondern auch mit seiner Aussage in *Spaccio de la bestia trionfante,* der zufolge Jupiter »jeden von uns repräsentiert«.[84] Die Tragweite dieser Argumentationslinie wird besonders deutlich, wenn man Brunos Ausführungen über die gleichgeschlechtlichen Eskapaden des »großen Patriarchen der Götter«[85] und über die eigentümliche Art und Weise, wie der *summus deus* mit den Konsequenzen seiner Eskapaden umgeht, näher analysiert. Wie Bruno hervorhebt, hatte ausgerechnet Jupiter in jungen Jahren zum moralischen Verfall des olympischen Pantheons maßgeblich beigetragen. Da er aber fürchtete, seine himmlische Vorherrschaft aufgrund seiner früheren Verfehlungen zu verlieren, beschloss er, eine Generalreform durchzuführen, mit dem Ziel, die ethischen Standards zu erhöhen, nach denen seine erlauchten Mitbewohner sich zu richten hatten. In ihrer Version der Ereignisse deutet die olympische Sophia darauf hin, dass Jupiter,

---

[77] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 372: »[...] quel che convien a l'uomo solamente, è virile.«

[78] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 372: »[...] il membro virile.«

[79] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 373: »[...] ineruditi [...].«

[80] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 373: »[...] è di maschii *proprie et ut pars*, et è di femine *ut portio, et attributive vel applicative.*«

[81] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 177: »[...] detto da me come assertivamente [...].«

[82] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 523: »[...] veramente uomini [...].«

[83] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 448: »[...] cieco, ma divino interprete [...].«

[84] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 105: »[...] rapresenta ciascun di noi [...].«

[85] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 230: »[...] il gran Patriarca de gli Dei [...].«

»als ob von seinen Jahren gebändigt, dabei ist, von Laszivität, Laster und all denjenigen Merkmalen Abstand zu nehmen, welche der Virilität und Jugend zukommen.«[86]

Unter anderen pikanten Details aus Jupiters sexueller Vita erwähnt Sophia seine Liebesaffäre mit Ganymed, dessen

»Liebreiz die Kraft dazu hatte, Jupiter vom Himmel herunter zu locken und Ganymed insofern in den Himmel zu bringen, als Jupiter ihn entführte, wobei der Sohn eines Menschen vergöttlicht und der Vater der Götter ein Vogel wurde.«[87]

Diese transgenerische Verwicklung ist vor allem deswegen von Relevanz, weil sie Einsicht in die geheime Motivation Jupiters bei seiner Verfügung gewährt, dass »all die Götter keine Pagen oder Begleiter des Schlafzimmers haben dürfen, die jünger als fünfundzwanzig Jahre sind«.[88] Somit wird der sexuelle Polymorphismus offenkundig, den Jupiter – nach Brunos generellen Postulaten – mit der ganzen Menschheit teilt. Da das an *alle* Götter gerichtete Verbot, sich »minderjährige« Bedienungen zu halten, nur dann sinnvoll ist, wenn sie an Jupiters gleichgeschlechtlichen (und zudem noch päderastischen) Neigungen teilhaben, können die olympischen Götter, samt und sonders, als genauer Spiegel der weitestgehend uneingestandenen und verdrängten Komplexitäten der Sexualverfassung des Menschen betrachtet werden. Nicht von ungefähr basiert eine vergleichbare Verfügung von Momo, einem hyperkritischen Mitbewohner des Olymps, auf ähnlichen Prämissen. Wie die göttliche, aber überaus geschwätzige Sophia auch zu berichten weiß, hat Momo

»Cupido verboten, sich in Gegenwart von Menschen, Helden und Göttern nackt zu zeigen, so wie es bei ihm üblich ist. Des weiteren legte er ihm auf, damit aufzuhören, Anstoß bei den himmlischen Bewohnern zu erregen, indem er sein Hinterteil in der Milchstraße und im Olympischen Senat zeigt, und in Zukunft sich wenigstens ab der Hüfte abwärts bekleidet zu zeigen.«[89]

Wie kaum sonst in Brunos Italienischen Werken verrät *Spaccio* eine intime Kenntnis der meist unterdrückten oder missachteten, aber letztlich unausrottbaren Triebe und Neigungen, die das Herz der Menschen und ihrer Idealprojektionen füllen.

13. Heterosexuelle Liebe und animalische Natürlichkeit

Momo, dessen Unbeliebtheit bei den Olympiern von seiner unverhohlenen Geißelung ihrer Sitten herrührt, hält nicht nur das Sexualverhalten, sondern auch die Sexualorientierung der Götter unter Kontrolle. Denn nach Sophias Schilderung hat er Cupido den strikten Befehl gegeben,

»dass er es nicht länger wagen darf, seine Pfeile zu verschießen außer zum Behuf der natürlichen Liebe, und dass er die Liebe der Menschen der von den anderen Tieren ähnlich machen sollte.«[90]

Damit gibt *Spaccio* nochmals zu verstehen, dass den spontanen, erotischen Neigungen der Götter die Art Natürlichkeit nicht zukommt, welche vom moralisierenden Momo und dem büßenden Jupiter vertreten wird. Der Dialog macht darüber hinaus deutlich, dass Momos neues *mot d'ordre* hinsichtlich der »natürlichen Liebe« in der unbegründeten Annahme wurzelt, dass das Verhalten der Tiere tatsächlich das Kriterium abgibt, nach welchem Menschen sich zu richten haben. Abgesehen davon, dass Momos Paradigma zoologischer Heterosexualität im Widerspruch zum feststellbaren Sexualverhalten der Tiere steht,[91] läuft seine anthropologische Anwendung in der Konsequenz der nolanischen Grundthese über die ontologische (und axiologische) Vorrangsstellung des Menschen innerhalb der *scala naturae* zuwider. Brunos eigene kritische Auffassung von geschlechtlicher »Natürlichkeit« wird im Zusammenhang mit seinen Erörterungen zur Sexualorientierung des Sokrates verdeutlicht. In der ersten von zwei signifikanten Passagen zu diesem Thema erinnert Bruno daran, dass Sokrates »das Urteil des Physiognomisten [d.i., Zopyros von Tarentum] bezüglich seiner natürlichen Neigung zur gemeinen

---

[86] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 199: »[...] come domo dal tempo, comincia a declinare da le lascivie e vizii, e quelle condizioni che la virilitade e gioventude apportan seco.«

[87] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 205: »[...] grazia [...] fu potente a rapir Giove dal cielo, e farlo essere rapito da Giove in cielo: et onde il figlio d'un uomo venne deificato, et ucellato il padre de gli dèi.«

[88] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 205: »[...] a tutti gli dèi di non aver paggi o cubicularii di minore etade che di vinticinque anni.«

[89] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 204: »Ha vietato a Cupido d'andar più vagando in presenza de gli uomini, eroi e dèi cossì sbracato come ha di costume, et ingiontoli che non offenda oltre la vista de celicoli mostrando le natiche per la via lattea, et Olimpico senato: ma che vada per l'avenire vestito almeno da la cintura a basso [...].«

[90] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 204: »[...] che non ardisca oltre di trar dardi se non per il naturale, e l'amor de gli uomini faccia simile a quello de gli altri animali [...].«

[91] Siehe in diesem Zusammenhang die in *Candelaio* enthaltene Fabel, in der ein Machtkampf mit homosexuellen Verwicklungen zwischen einem Esel und einem Löwen thematisiert wird. (Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 316-317). Zwar schildert die Fabel einen Fall der relativ selten vorkommenden, inter-generischen Gleichgeschlechtlichkeit. Bruno war aber sicherlich nicht entgangen, dass Fälle intra-generischer Homosexualität bei wilden und domestizierten Tieren keine Seltenheit sind. Trotzdem wird Bruno bei der Thematisierung der »natürlichen Liebe« unter Menschen die gängige Ansicht übernehmen, dass tierische Sexualität ausschließlich auf Reproduktion angelegt ist.

Liebe zu Jungen anerkannte.«[92] Ähnlich dem alternden Jupiter war sich Sokrates nicht nur seiner päderastischen Präferenzen wohl bewusst, sondern auch der Notwendigkeit, sie zu unterdrücken. Aber abweichend von den entsprechenden Ausführungen über die Olympier, macht die Passage über Sokrates explizit darauf aufmerksam, dass die Päderastie die »naturale inclinazione« (natürliche Neigung) des Philosophen darstellte. Damit wird ein Standpunkt ersichtlich, der Momos (und Jupiters) Abwertung der gleichgeschlechtlichen Liebe aufgrund ihrer vorgeblichen Unnatürlichkeit eindeutig entgegengesetzt ist. In der zweiten Passage über die sexuellen Präferenzen des Sokrates wird zunächst hervorgehoben, dass der griechische Philosoph auch mit der Ansicht Zopyros einverstanden war, der zufolge er ein »verweichlichter, stupider, aufgemotzter, effeminierter, päderastischer, wankelmütiger Mann«[93] sei. Dann wird aber unterstrichen, dass solche Charakterzüge – ob ihrer grundsätzlichen Natürlichkeit – unter Berufung auf die Natur selbst nicht zu überwinden sind, sondern, wie Sokrates darlegt, nur mittels

»des kontinuierlichen Studiums der Philosophie, die ihm das Ruder in die Hände gegen den Ansturm der Wellen der natürlichen Unpässlichkeiten gegeben hat, da es nichts gibt, was nicht durch sorgfältige Anstrengung überwunden werden könnte.«[94]

Die sokratische Überwindung der Päderastie durch die Liebe zur Weisheit impliziert aus Brunos Sicht weder die Abwertung der homosexuellen Liebe als unnatürlich, noch die Bejahung der vorgeblich ausschließlichen Natürlichkeit der heterosexuellen Kombinatorik. Nicht von ungefähr wird ein Gesprächspartner in *Candelaio* die hintersinnige These vertreten, dass wir Menschen »nicht wie die Tiere sind, die den unterwürfigen Koitus nur in Hinsicht auf Reproduktion praktizieren.«[95] Diese erstaunlich moderne Sicht der nichtreproduktiven Sexualität wird dann in *De gli eroici furori* präsupponiert, wenn eine der Figuren sich abschätzig über die Liebe zur physischen Schönheit äußert, mit der Begründung, diese sei darauf angelegt, lediglich »die menschliche Rasse zu machen (wie man sagt), und es scheint mir, sich selbst dabei zu quälen ist etwas, was einem Schwein oder einem Pferd angemessen ist.«[96] Da Bruno der reproduktiven Sexualität keine anthropologische Vorrangstellung beimisst, kann er für den Einbezug der Gleichgeschlechtlichkeit in den natürlichen Bereich des spezifisch Menschlichen eintreten. Insofern als die reproduktive Liebe den Menschen näher zum tierischen Bereich bringt als ihr nicht-reproduktives Pendant, erweist sich die animalische Natürlichkeit, die Momo den allzu menschlichen Olympiern aufbürdet, als das Ergebnis einer krassen Fehleinschätzung der einzigartigen Möglichkeiten, die dem ontologischen Vorzug des Menschen zu Grunde liegen.

14. Das Sexualbinomium und »die Diversität der Prädispositionen der Materie«

Die Instanzen, Beschreibungen und Karikaturen von alternativ sexuierten Menschen in Brunos Italienischen Werken deuten zunächst auf den kumulativen Versuch hin, die Gültigkeit des von Prudenzio in *La cena* angeführten Prinzips zu untergraben: »*Omnis divisio debet esse bimembris, vel reducibilis ad bimembrem.*«[97] Obwohl die sexuellen *typoi*, die Bruno

[92] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 325: »[...] approvò il giudicio del fisionomista [d.i. Zopiro di Taranto] circa la sua natural inclinazione al sporco amor di gargioni.«

[93] Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*. Commento di Nicola Badaloni. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Volume secondo. Torino 2002, S. 481: »[...] uomo stemprato, stupido, bardo, effeminato, namoraticcio de putti et inconstante [...].«

[94] Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*, op. cit., S. 481: »[...] continuo studio della filosofia, che gli avea porso in mano il fermo temone contra l'émpito de l'onde de naturali indisposizioni, essendo che non è cosa che per studio non si vinca.«

[95] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 285: »[...] non siamo come le bestie ch'hanno il colto servile solamente per l'atto della generazione [...].«

[96] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 553: »[...] di far (come dicono) la razza: e mi par cosa da porco o da cavallo di tormentarvisi su [...].« Siehe in diesem Zusammenhang auch Brunos Schilderung der Liebe von Petrarca zu seiner Muse als »eine obstinate Liebe, [die] vulgär, animalisch und bestialisch« ist (Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 498: »[...] un ostinato amor volgare, animale e bestiale [...]«) und folglich einen Gegensatz zur Vorzüglichkeit der wahren, heroischen Liebe darstellt.

[97] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 480. D.h., »Jede Einteilung muss aus zwei Gliedern bestehen oder sich darauf zurückführen lassen.« Bezüglich dieses Satzes schreibt Giovanni Aquilecchia in einer Fußnote: »Allusione al principio delle divisioni dicotomiche della logica di Pierre de la Ramée, logica che, all'epoca, si stava diffondendo in tutte le università inglesi.« (Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 480, Fußnote 61). Aquilecchia verweist in dem Zusammenhang auf Sekundärliteratur, ohne direkt aus den von Petrus Ramus (1515-1572) verfassten und diesbezüglich relevanten Traktaten—wie etwa *Dialectica institutiones* (1543), *La Dialectique* (1555) oder *Dialecticae libri duo* (Ausgabe von 1572)—zu zitieren. Abgesehen von der Frage nach der kritischen Rezeption von Petrus Ramus in Brunos Werken ist darauf hinzuweisen, dass der von Prudenzio zitierte Satz über den letztlich dichotomischen Charakter aller Einteilungen tatsächlich den Ausführungen entspricht, die der einflussreiche Philosoph und Aristoteles-Kommentator Johannes Buridanus (um 1300 – um 1378) mehr als zwei Jahrhunderte zuvor in seinem wohl berühmtesten Werk *Summulae de dialectica* dargelegt hatte. Im darin enthaltenen 8. Traktat *De demonstrationibus* heißt es: »Ex his etiam apparet quomodo debemus intelligere istas proprietates quae solent attribui bonis divisionibus, scilicet quod *omnis bona divisio debet dari per opposita et debet esse bimembris vel reducibilis ad bimembrem*.« (Buridanus, Johannes: *Summulae de demonstrationibus*. Introduction, critical edition and indexes by L.M. de Rijk. Groningen – Haren 2001, S. 24 [8.1.8. De divisionibus minus proprie dictis]). (»And from this it is clear how we should understand the properties usually assigned to good divisions, namely, that *every good division [bona divisio] should be given in terms of opposites, and it should be twofold or reducible to a twofold*

als jenseits des Geltungsbereichs des Sexualbinomiums betrachtet, zunächst als nur *ad hoc* Hinzufügungen zum männlich/weiblichen Kategorialschema angesehen werden könnten, lassen seine übergreifenden philosophischen Prämissen unschwer erkennen, dass er letztendlich keine bloße Ergänzung des Geschlechtsbinomiums durch eine geschlossene Serie von Sexualalternativen intendierte. Brunos argumentative Strategie zielte vielmehr darauf ab, die vorgebliche Selbst-Evidenz der vollständigen Sexualdisjunktion mittels der kontraintuitiven Idee von sexuell einmaligen Individuen zu demontieren. Brunos radikalisierte Auffassung von individualisierten Geschlechtlichkeiten, die aus seiner Ontologie der Materie folgt, stellt aber nicht nur den Gültigkeitsanspruch des Sexualbinomiums, sondern auch den jeder anderen geschlossenen Kategorialeinteilung der Sexualität insofern in Frage, als derartige Schemata *realiter* leere Setzungen bleiben. Dass die aus der unerschöpflichen Natur hervorgehenden und von einer irreduktiblen Komplexität gekennzeichneten Individuen unter die klar umrissenen Parameter, die von den Sexualtaxonomien vorgesehen werden, *sensu stricto* nicht zu subsumieren sind, impliziert freilich keinen Verzicht auf Intelligibilität, sondern die Neukonfigurierung ihrer Voraussetzungen. Denn die von Bruno anvisierte, unabschließbare Diversität der Sexualitäten folgt tatsächlich aus der in *Furori* angeführten Prämisse, »dass es keine präzise Gleichheit der natürlichen Dinge gibt.«[98] Die Annahme der durchgreifenden Unterschiedlichkeit der Dinge rührt aber von seiner Theorie über »die Diversität der Prädispositionen der Materie«[99] her, auf die Bruno beispielweise in der lateinischen Abhandlung *De minimo* eingeht.[100] Da diese stofflichen Vorprägungen die Wiederholbarkeit selbst einfachster Tatbestände der Natur prinzipiell ausschließen, sind ihre Auswirkungen um so deutlicher wahrnehmbar bei Wesen, die solch einen hohen Grad von konstitutioneller und verhaltensmäßiger Komplexität aufweisen wie sexuierte Individuen es tun. In Anbetracht dessen, dass die Individuen der menschlichen Spezies nicht nur »die Varietät aller anderen«[101] zusammenfassen, sondern auch diejenigen Abgründe am offensichtlichsten aufzeigen, welche Bruno als »Schoß und Eingeweide der Erde«[102] bezeichnet, erweisen sich die bequemen Simplifizierungen finiter Sexualtaxa zuletzt als eine undurchdachte Weigerung, sich mit den theoretischen Herausforderungen auseinanderzusetzen, welche die menschliche Rekapitulation und Reflexion der Seinsganzheit stellen.

15. Die erotische Suche nach dem »Ähnlichen« im Spiegel menschlicher Selbstreflexion

In seinen Überlegungen über die Leib-Seele-Wechselbeziehung bestreitet Bruno die gemeinhin angenommene Notwendigkeit, dass »die Seele der Konstitution des Körpers folgt«.[103] Entsprechend der Feststellung, dass die Sexualorientierung und die Formen ihrer kulturellen Artikulation nicht immer mit dem Leib übereinstimmen, in dem sie zum Vorschein kommen, verneint Bruno den strikten Parallelismus von Leib und Seele und postuliert statt dessen eine lediglich »numerische« Korrespondenz zwischen den vielfältigen Ausprägungen von beiden:

»Es gibt so viele spezifische und zählbare Grade von Konstitutionen [der Seele] wie es spezifische und zählbare Formen und Konstitutionen des Körpers gibt.«[104]

Die daraus resultierenden Konfigurationen des Leib/Seele-Verhältnisses, welche die menschliche Spezies aufweist, reflektieren zunächst die Art und Weise wie die Erde und alle Himmelskörper von dem verlebendigenden Élan des Erotischen – in Übereinstimmung mit der Lehre der griechischen

division.« [Buridan, John: Summulae de Dialectica. An annotated translation, with a philosophical introduction by Gyula Klima. New Haven & London 2001, S. 629]) (Herv. d. Verf.). Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass Bruno in seiner Auseinandersetzung mit dem logischen *bimembrum* auf eine Formulierung des Prinzips zurückgreift, dessen Wirkungsgeschichte von der Verbreitung der Logik des Petrus Ramus »in tutte le università inglesi« unabhängig war.

[98] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 708: »[...] che non si dà equalità puntuale nelle cose naturali [...].«

[99] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 663: »[...] la diversità delle disposizioni della materia [...].«

[100] Zwei prägnante Passagen bestätigen diese Idee in *De triplici minimo et mensura*: »Naturae in sylva quia nusquam progenitricis / Consimilem omnino partem parti opperiemus, / Ut similes atomis atomos [...]« [Im Wald der gebärenden Natur werden wir weder einen Teil, der einem [anderen] Teil ähnlich ist, noch Atome, die [anderen] Atomen ähnlich sind, finden.] (Bruno, Giordano: *De triplici minimo et mensura* [1591]. In: *Opere latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Florentino, apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], Neapoli, 1879-1891. T. I, III, S. 196): »Non sunt duo pondera, longa, / Voces, harmoniae, numeri exaequata per omne; / Motus nec duo sunt, motus partesve per omne / Aequales.« [Es gibt keine zwei Gewichte, Längen, Stimmen, Klänge, oder Zahlen, die in allem gleich wären; und es gibt keine zwei Bewegungen oder Teile einer Bewegung, die in allem gleich wären.] (Bruno, Giordano: *De triplici minimo et mensura* [1591]. In: *Opere latine conscripta*, op. cit., S. 203). Die Passagen sind im Internet abrufbar: *La Biblioteca Ideale di Giordano Bruno. Opera omnia – Opere latine*: http://bibliotecaideale.signum.sns.it/gb1PageNavigation.php?indexName=gb1_00&pbSuffix=11%2C190119&queryStructId=ts.4ee212c9.6ddbd.10.ts&queryName=gb100SearchFreqList&posSL=1&resetPageNav=1&tokenViewMode=asPortion; und http://bibliotecaideale.signum.sns.it/gb1PageNavigation.php?indexName=gb1_00&pbSuffix=11%2C206185&queryStructId=ts.4ee21471.4f9a4.10.ts&queryName=gb100SearchFreqList&posSL=1&resetPageNav=1&tokenViewMode=asPortion. (Stand: 09.12.2011).

[101] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 615: »[...] de tute l'altre la varietade [...].«

[102] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 556: »[...] grembo e viscere della terra [...].«

[103] Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*, op. cit., S. 481: »[...] l'anime sieguano la complession del corpo [...].«

[104] Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*, op. cit., S. 456: »[...] sono [...] tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifice e numerali figure e complessioni di corpo.«

Hylozoisten – bewegt und getragen werden. Über »diese großen Tiere, die zur Konstitution der Welt beitragen«[105], hinausgehend spiegeln solche Konfigurationen aber auch die lebendige Ganzheit des Universums, von dem einer der Disputanten in *De l'infinito* behauptet:

»Dieses unendliche und immense Wesen ist ein Tier, obwohl es keine bestimmte Gestalt und auch kein Sensorium hat, das auf äußere Dinge gerichtet wäre."[106]

Dem zufolge konstituiert das grenzenlose Universum die allumfassende Immanenz des Seins, das mangels Form nicht darstellbar ist. Da es ferner kein äußeres Ziel geben kann, nach welchem das inkommensurable »Tier« sich im Bestreben nach erotischer Erfüllung ausbreiten könnte, stellt seine lebendige Selbstentfaltung die höchste Instanziierung dessen dar, was Bruno als die Suche nach dem »Ähnlichen« bezeichnet. Diese eigentümliche Suche erscheint in *La cena* als das entscheidende Movens im kosmischen Schema der Dinge, wenn Teofilo u.a. erklärt:

»Man sollte bedenken, dass, so wie sich der Mann zum Weib hinbewegt und das Weib zum Mann, so bewegt sich jede Pflanze und jedes Tier – das eine deutlicher als das andere – zu seinem vitalen Prinzip hin als wäre es die Sonne oder die anderen Sterne; der Magnet bewegt sich zum Eisen, das Stroh zum Bernstein, und *letztlich trachtet jedes Ding danach, sein Ähnliches zu finden, und flieht vor seinem Gegenteil*: alles geschieht aufgrund des hinreichenden inneren Prinzips, durch das es in Bewegung gesetzt wurde, und nicht aufgrund eines äußeren Prinzips, wie wir stets beobachten können, dass es mit den Dingen passiert, die entweder gegen ihre Natur oder unabhängig von ihr bewegt werden.«[107]

Nach Teofilos Ausführungen befindet sich der Mensch, wie alle anderen Dinge auch, in einem Geflecht von Gegensätzen, welche ihm Bewegungen aufzwingen können, die seiner Natur nicht entspringen oder entsprechen. Darüber hinaus wird aber der Mensch in seinem Wesen von dem erotischen, den ganzen Kosmos umfassenden Impuls bewegt, der nach dem *simile* trachtet. Sofern der Mensch unter allen Wesen die lebendige Seinsganzheit am deutlichsten zusammenfasst und spiegelt, repliziert seine Fähigkeit zur Selbstreflexion die reflexive Liebe, welche die lebendige Fülle des Undarstellbaren durchdringt. Im Licht der »Natürlichkeit«, die Bruno den gleichgeschlechtlichen Präferenzen des Sokrates beimisst, wird ersichtlich, dass die erotische Suche des Menschen nach dem Ähnlichen nicht ausschließlich (und nicht vornehmlich) im *sexuellen* Verhältnis zwischen »Mann« und »Frau« zur Entfaltung kommt. So setzt sich das Liebesleben der göttlichen *furiosi* über die illusorischen Grenzziehungen und Zielsetzungen hinweg, die das binäre Denken den Uneinsichtigen aufzuzwingen sucht.

16. Huren, Nymphen und die Herabwürdigung realer Weiblichkeit

In Brunos Verständnis des kosmischen Geschehens spielen Weiblichkeit und ihre herkömmliche Assoziierung mit Materie eine herausragende Rolle. Die italienischen Werke haben jedoch in der Regel überraschend wenig über weibliche *typoi* zu sagen, die denjenigen vorherrschenden Paradigmen von Weiblichkeit zuwiderlaufen, welche auf der Mann/Frau-Dichotomie gründen.[108] Auch wenn der »Proprologo« von *Candelaio* explizit auf das Vorhandensein von »virilen Frauen«[109] verweist, werden weibliche Gestalten zumeist den argumentativen Zwecken von männlichen Gesprächspartnern und Disputanten untergeordnet, die keine Gelegenheit auslassen, sich aus einem breiten Repertoire antifeministischer Vorurteile zu bedienen. Da die weiblichen Gestalten, die in den auf *volgare* verfassten Schriften erwähnt werden oder auftreten, beinahe ausschließlich idealisierte Gattinnen und Mütter oder lächerliche Kupplerinnen und Prostituierte sind, gibt es wenig Raum für sexuelle Konfigurationen jenseits der Rollen, die Frauen von der Gesellschaft aufgezwungen werden. So überrascht es nicht, dass ausgerechnet Bonifacio/Candelaio seine eigene Version der religiösen Prämisse verkündet, die der antifeministischen Diskriminierung seiner Zeit zu Grunde lag: »Gott der Herr hat die Frauen für die

---

[105] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 531: »[...] questi grandi animali che concorreno alla constituzion del mondo [...].«

[106] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 85: »[...] questo infinito et inmenso è uno animale, benché non abia determinata figura, e senso che si referisca a cose esteriori [...].«

[107] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 512: »Consideresi dumque che come il maschio se muove alla femina, e la femina al maschio, ogni erba et animale, qual più e qual meno espressamente, si muove al suo principio vitale, come al sole et altri astri; la calamita se muove al ferro, la paglia a l'ambra, e *finalmente ogni cosa va a trovar il simile, e fugge il contrario*: tutto avviene dal sufficiente principio interiore per il quale naturalmente viene ad esagitarse, e non da principio esteriore come veggiamo sempre accadere a quelle cose che son mosse o contra o extra la propria natura.« (Herv. d. Verf.).

[108] So argumentiert Judith C. Brown, dass »[the] view of human sexuality [in premodern Europe] was phallocentric—women might be attracted to men and men might be attracted to men, but there was nothing a women could do that would long satisfy the sexual desires of another women. In law, in medicine, and in the public mind, lesbian sexuality was therefore ignored. Among the hundreds if not thousands of cases of homosexuality tried by lay and ecclesiastical courts in medieval and early modern Europe, only a few involved sexual relations between women.« (Brown, Judith C.: »Lesbian Sexuality in Medieval and Early Modern Europe.« In: Duberman, Martin, Martha Vicinus and George Chauncey, Jr.: *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York 1989, S. 67-68). Und weiter: »In light of the knowledge that Europeans had about the possibility of lesbian sexuality, their neglect of the subject in law, theology, and literature suggests an almost active willingness to *disbelieve*.« (Op. cit., S. 69).

[109] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 281: »[...] femine virile [...].«

Männer gemacht und nicht die Männer für die Frauen, und diese sind zu diesem Dienst gemacht worden.«[110] Bonifacio bekräftigt seine Sichtweise wenige Zeilen später mit einer fast gleichen Formulierung,[111] so dass es nicht gänzlich überrascht, wenn weibliche Unterwürfigkeit in Form von Prostitution als ein so weit verbreitetes Gesellschaftsphänomen beschrieben wird, dass in Neapel, Rom und Venedig »Bordelle eingerichtet sind, als ob sie Klöster für geweihte Nonnen wären«.[112] Obgleich Brunos literarische Figuren nicht selten auf die Verunglimpfung von Frauen rekurrieren, so verspotten sie auch gleichgeschlechtlich orientierte Männer, die Hass auf das »gegenteilige« Geschlecht hegen und antifeministische Vorurteile schüren. Der Pedant Polihimnio in *De la causa*, zum Beispiel, wird zunächst als Anhänger der »Sokratischen Liebe« diffamiert und dann als »ein ständiger Feind«[113] von Frauen geschmäht, der eine »hartnäckige Wut gegen und [...] einen kriminellen Hass auf das höchst edle weibliche Geschlecht«[114] nährt. Trotz seiner unnachgiebigen Bloßstellung der männlichen Frauenverächter kommt Bruno selbst gelegentlich in eine fragwürdige Nähe zu deren Ansichten. Das Widmungsstück von *Furori* bietet ein besonders krasses Beispiel hierfür, wenn Bruno behauptet, dass man etwas von »einem wahrlich vulgären, hässlichen und schmutzigen Talent« haben muss, »um stets diensteifrig zu sein oder sich neugierige Gedanken zu machen über oder bezüglich der Schönheit eines weiblichen Körpers.«[115] Die Diatribe wird etwas gemildert, wenn Bruno wenig später zwischen *femine* (Frauen) und *donne* (Damen), einerseits, und »Nymphen, [...] Göttinnen,«[116] die der misslichen Lage des »sesso femenile« zu entkommen vermögen, andererseits, differenziert. Obgleich diese Unterscheidung in etwa der entspricht, die im Dialog zwischen gewöhnlicher und heroischer Liebe vorgenommen wird, ist nicht zu übersehen, dass sie zuletzt zur Zementierung des Gegensatzes zwischen realen Frauen und deren ent-sexualisierten Projektionen beiträgt. Damit wird eine abschätzige Sicht von konkreter Weiblichkeit begünstigt, die im Einklang mit der Einstellung des patriarchalischen Jupiter in *Spaccio* steht, wenn er »die exzessive Begierde der Frauen« verspottet, »welche, je öfter sie schwanger sind, desto mehr sie sich nach dem Koitus sehnen«.[117]

17. Der Primat der Materie und die Würde der Frau

Jupiters patriarchalische Sicht der Frauen weist Berührungspunkte vor allem mit den vernichtenden Thesen über das »weibliche Geschlecht« auf, die der Pedant und mutmaßliche Päderast Polihimnio in *De la causa* vorträgt. In einer charakteristischen Passage ruft er zunächst die durchgängige philosophische Assoziierung von Materie mit Frauen ins Gedächtnis und behauptet,

»diese sind ein Chaos an Unvernunft, *hyle* [= Materie] von Verbrechen, Wald von Ruchlosigkeit, Masse von Schmutz, Neigung zu allem Verderben«.[118]

Nachdem er darauf verwiesen hat, dass schon Aristoteles beim Erklären der *prima materia* »das weibliche Geschlecht als Spiegel«[119] nahm, verdeutlicht Polihimnio das Ausmaß seines Ekels auf dieses »sesso«, indem er einige vierzig schmähende Ausdrücke aneinanderreiht, zu denen zählen:

»aufsässig, gebrechlich, unbeständig, schwach, erbärmlich, heimtückisch, gemein, schändlich, verunstaltet, leer, eitel, indiskret, stinkend, schmutzig, undankbar, abgeschnitten, verstümmelt, unvollkommen, mangelhaft, ungenügend, amputiert, vermindert, Pest, Krankheit, Tod«.[120]

Wohl wissend, dass die antifeministischen Verwicklungen von aristotelischer Philosophie, Kirchengeschichte und Renaissance-Gelehrsamkeit eine beachtliche ideologische Front bilden, geht Bruno gegen sie mit Hilfe von Argumenten und Spott in besonders signifikanten Passagen seiner Italienischen Werke vor. Obwohl er anfänglich die Vorstellung eines wesensmäßigen Zusammenhanges von Weiblichkeit mit

---

[110] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 357: »Dominedio [...] ha fatto le femine per gli omini e non gli uomini per le femine, e son state fatte per quel servizio [...].«

[111] Siehe Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 356.

[112] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 400: »[...] sono instituti i bordelli, come fussero claustri di professe.« Von daher ist es nicht überraschend, dass Bruno in den Dialogen nicht selten prostitutionsbezogene Redewendungen verwendet, wie z. B.: »im Bordell unsere hurerischen Seelen einsetzen« (Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 641: »[...] mette[re] in prostribulo le meretricole anime nostre [...]«); »hurerische Musen des Parnass« (Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 617: »[...] le puttane muse di Parnaso [...]«) oder »Postbote der Huren« (Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 114: »[...] postiglion de le puttane [...]«).

[113] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 636: »[...] amor socratico [...].« / »[...] uno perpetuo nemico [...].«

[114] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 642: »[...] rabbia contumace, e [...] odio tanto criminale, contra il nobilissimo sesso femenile [...].«

[115] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 487-488: »[...] cosa veramente [...] da basso, bruto e sporco ingegno [...].« / »[...] d'essersi fatto constantemente studioso, et aver affisso un curioso pensiero circa o sopra la belleza d'un corpo femenile.«

[116] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 499: »[...] son nimfe, [...] dive [...].«

[117] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 220: »[...] l'eccessiva libidine de le donne, le quali quanto più son pregne, tanto più sogliono appetere il coito [...].«

[118] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 701: »Queste sono un *chaos* de irrazionalità, *hyle* di scelleraggini, selva di ribalderie, massa di immundizie, aptitudine ad ogni perdizione.«

[119] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 703: »[...] per specchio il sesso feminile [...].«

[120] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 703-704: »[...] ritroso, fragile, inconstante, molle, pusillo, infame, ignobile, vile, [...], deforme, vacuo, vano, indiscreto, [...], putido, sozzo, ingrato, trunco, mutilo, imperfetto, incoato, insufficiente, [...], amputato, attenuato, [...], peste, morbo, morte [...].«

Materie und von Männlichkeit mit den Vorzügen des Geistes ohne weiteres zu vertreten scheint, wird bald ersichtlich, dass Bruno die Beziehung zwischen Materie und Form und somit das Verhältnis zwischen »Frauen« und »Männern« neu zu konzeptualisieren sucht. Trotz der zuweilen mit Hohn aufgeladenen Atmosphäre der Dialoge und trotz deren gelegentlichen Rekurses auf die *captatio benevolentiae* von Schirmherren und Leserschaft ist Brunos ungewöhnlicher Standpunkt bei der Einschätzung von Weiblichkeit und Materie zweifelsfrei erkennbar. So verwirft Bruno in *De la causa,* zum Beispiel, die Zuschreibung von Begierden zur Materie und widerspricht somit den aristotelisch-inspirierten Versuchen, die Materie als »Tochter des Mangels, und vergleichbar mit der unverbesserlichen Unersättlichkeit des liebestollen Weibes«[121] zu deuten. Bruno begründet seine Verneinung des ontologischen und epistemischen Vorranges, der den Formen gegenüber den von ihnen geprägten, materiellen *hypokeimena* von alters her zugesprochen wird, mit einer Reihe von Argumenten, die darauf abzielen, nachzuweisen, dass die Materie nicht auf den Empfang dieser Formen angewiesen ist, um Vollständigkeit und Vollendung zu erlangen. Wie Teofilos Nachfrage zu verstehen gibt, ist die Materie eigenständig und da sie »nichts von der Form empfängt, warum sollte sie diese begehren?«[122] Noch deutlicher artikuliert Teofilo die nolanische Umkehrung der klassischen ontologischen Hierarchie, wenn er zunächst postuliert, dass die Materie »die Formen aus ihrem Schoß hergibt und deswegen diese in sich selbst trägt«, um anschließend rhetorisch zu fragen: »Warum sollte sie also nach diesen [Formen] verlangen?«[123] Brunos Argumente in dieser Hinsicht sind darauf angelegt, den Nachweis zu erbringen, dass die »Form eher die Materie begehren muss, um sich selbst zu behaupten, denn, wenn die erstere sich von der letzteren trennt, verliert sie ihre Existenz.«[124] Da im Prozess von Werden und Vergehen die Materie ständig Formen ablegt, folgert Teofilo/Bruno, dass »wir keinen Grund haben zu sagen, dass die Materie die Formen begehrt, sondern eher, dass sie diese hasst.«[125] Es ist gerade der Frauenhasser Polihimnio, der letztlich die eigentümliche Relevanz eines solchen Ansatzes realisiert und einen Gesprächspartner drängt: »Wenn du es kannst, wende das [Gesagte] nun durch Analogie an, indem du die Würde berücksichtigst, welche bei der Frau zu finden ist.«[126] Wie unschwer zu erkennen ist, erweist sich aus der Sicht Brunos die ontologische Neuwürdigung der Materie als eine unabdingbare Voraussetzung für die postpatriarchalische (Wieder-)Einsetzung der Frauen in ihre anthropologische *dignità*.

18. Der »Schoß der Natur« und die Demontierung des Sexualbinomiums

Im Kontext seiner anti-aristotelischen Polemik lobt Bruno die fruchtbare Überfülle der Materie, welche mit den stringenten Abgrenzungen kontrastiert, die von der Form aufgezwungen werden, um Intelligibilität nach kategorialen Mustern zu gewährleisten. Um diese These zu unterstützen, rekurriert Bruno in den Italienischen Dialogen gelegentlich auf eine metaphorische Sprache, welche die Prozesse der ontischen Emergenz mit der Symbolik des Schoßes assoziiert. In dem Zusammenhang werden Redewendungen wie »Schoß der Materie«,[127] »mütterlicher Schoß der Natur«[128] oder »Schoß und Eingeweide der Erde«[129] gebraucht, um an die überreich vorhandenen Potenzialitäten der *mater/materia* als eines Ursprungs-»Prinzips« zu erinnern, die den definierenden (und damit restriktiven) Konturen entgegengesetzt sind, welche von der Endform als »Ursache«[130] ermöglicht werden. Ungeachtet dieser und ähnlicher argumentativer Strategien zugunsten der Ursprünglichkeit der »weiblichen« Materie registriert Bruno sorgfältig die Häufigkeit von antifeministischen Vorurteilen und Voreingenommenheiten in seiner Zeit und stellt sie als persönliche Überzeugung seiner literarischen Figuren dar. Dadurch fügt Bruno Bissigkeit zu seiner Kritik an der Rolle hinzu, die Frauen in einer Gesellschaft zu spielen akzeptiert haben, deren theo-politische Fundamente, wie er betont, von Unwahrheit und Korruption durchsetzt sind. Unter diesen Voraussetzungen ist Brunos Bloßstellung der weiblichen Anpassung an die faktisch männlichen Machtstrukturen nicht mehr oder weniger frauenfeindlich, als seine verheerende Kritik an den patriarchalischen Geltungsansprüchen männerfeindlich ist. Obgleich »Frauen« und »Männer« dabei als disjunktive Gruppen behandelt werden, die auf der Basis des Selbstverständnisses der betreffenden Indi-

---

121 Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 605: »[...] figlia de la privazione, e simile a l'ingordiggia irreparabile de la vagliente femina.«

122 Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 722: »[...] non riceve cosa alcuna de la forma, perché volete che la appetisca?«

123 Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 722: »[...] ella manda dal suo seno le forme e per consequenza le ha in sé [...].« / »[...] come volete che le appetisca?«

124 Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 723: »[...] forma più tosto deve desiderar la materia per perpetuarsi perché separandosi da quella perde l'essere lei [...].«

125 Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 723: »[...] non abbiamo più raggion di dire che la materia appete le forme, che per il contrario le ha in odio [...].«

126 Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 708: »[...] applica ora, se puoi, *a simili* apportando la dignità che si ritrova ne la femina.«

127 Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 569: »[...] grembo de la materia [...].«

128 Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 374-375: »[...] materno grembo de la natura [...].«

129 Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 556: »[...] grembo e viscere della terra [...].«

130 Siehe Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 600-601; 650-651.

viduen sich konfigurieren, bietet Bruno der Stichhaltigkeit solcher Formationen keine philosophische Validierung an. In Übereinstimmung mit seinen sexualkritischen Zielen beschränkt er sich vielmehr auf die entlarvende Beleuchtung der sozialen Rollen, die, zum Beispiel, Mätressen und Huren innerhalb von männlich dominierten Machtkonstellationen übernehmen. Die Unterwerfung der Frau und Ihre daraus resultierende Unterwürfigkeit sind das Ergebnis eines patriarchalen Selbstermächtigungsprozesses, der in *Spaccio* mythologisch reflektiert wird, wenn der alternde Jupiter willfährig die polymorphe Sexualität seiner Jugend bereut und dazu übergeht, einen heterosexuellen Moralkodex zu erzwingen, um seine Macht vor den Drohungen des Schicksals zu retten. Mit Schilderungen dieser Art intendiert Bruno selbstredend keine frontale Kritik an dem überall wirksamen Schema der dichotomen Sexualdistribution, sondern nur die Desavouierung von männlichen oder weiblichen Lebensentwürfen, die auf einem Grundsatz basieren, welchen die *nolana philosophia* als völlig unzureichend für jegliche sachgemäße Erfassung der von der »natura naturante« bedingten Emergenzen und Transmutationen des Sexuellen betrachtet: das logische *Bimembrum*. Vor dem Hintergrund seiner oft sardonisch beschriebenen Figuren werden Brunos ontologische Intentionen bezüglich des Geschlechtlichen im Lichte der Definitisierung der Sexualalternativen klar erkennbar, welche aus der Postulierung der »Diversität der Prädispositionen der Materie« folgt. Aus dieser Warte erweisen sich Brunos karikierende Schilderungen der Sexualbestimmung seiner Protagonisten und seine philosophisch begründete Abweisung antifeministischer Vorurteile als ein Präludium zur anvisierten Demontierung des asymmetrischen Sexualgefüges, das die Machtmechanismen des historisch siegreichen Patriarchats von jeher durchgesetzt haben.

19. Proteische Materie und Candelaio als Chiffre anti-patriarchalischer Sexualkomplexität

Brunos epistemischen Prämissen zufolge entgeht die Natur – sowohl in ihren kosmologischen als auch in ihren terrestrischen Dimensionen – letztlich dem optimistischen Versuch des Intellekts, ihre Entwicklungen und Entfaltungen mit Hilfe von mathematischen und taxonomischen Methoden zu erfassen. So verweist Bruno darauf, dass keine der Bewegungen der Erde »tatsächlich regelmäßig ist oder der geometrischen Darstellung fähig«,[131] und warnt generell davor, »die Wahrheit der Natur« mit »den eigenen Prinzipien und Gründen«[132] zu verwechseln. Wenn Bruno in diesem Zusammenhang auf der Differenz zwischen einer »realen Distinktion« und einer »bloß mündlichen und nominellen«[133] insistiert, zielt er in erster Linie auf Aristoteles, der, seiner Meinung nach, »nie müde wird, mit Hilfe der Vernunft das auseinanderzudividieren, was gemäß der Natur und Wahrheit nicht teilbar ist.«[134] Geleitet von einem wachen Sinn für die proteische Komplexität des Realen[135] tadelt Bruno die rationalistische Hybris der aristotelischen Philosophie, die er als den krassesten Fehlschlag beim Erfassen der unerschöpflichen Vielfalt der individuellen Substanzen ansieht. Es überrascht darum kaum, dass Bruno die dahingehende Behauptung des Stagiriten, dass »die letzten Differenzen nicht benennbar und unbekannt sind«,[136] als ein implizites Eingeständnis seines intellektuellen Scheiterns deutet. Während Aristoteles einen ontischen und epistemischen Primat den Formen zuschreibt, welche die Substanzen in ihrer materiellen Konkretion prägen, betrachtet Bruno solche Substanzen als Akzidenzien der Materie, d.h., des einheitlichen, allerhaltenden, ewigen Substrates, das den ganzen Bereich der »Unbeständigkeit der Transmutation«[137] umfasst, in dem Gegensätze ihre endlosen Kombinationen ausspielen. Wie Teofilo/Bruno in *De la causa* erklärt: »Die Materie, die tatsächlich alles ist, was sie sein kann, hat alle Maße, hat all die Arten von Gestalten und Dimensionen; und da sie sie alle hat, hat sie keine, weil das, was so vielerlei ist, nicht ein besonderes sein kann. Denn das, was alles ist, schließt jedes partikuläre Sein aus.«[138]

---

[131] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 566: »[...] è a fatto regolare e capace di lima geometrica.«

[132] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 157: »[...] la verità della natura [...].« /»[...] gli proprii principii e fondamenti [...].«

[133] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 709: »[...] distinzione reale [...].« / »[...] vocale e nominale solamente.«

[134] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 666: »[...] mai si stanca di dividere con la raggione quello che è indiviso seconda la natura e verità.« In einem anderen Zusammenhang verweist Bruno auf eine Unterscheidung, die nicht »naturale, ma logica« ist: Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 156.

[135] Brunos »stupenda fantasia bizzarra di irrisione« (Bàrberi Squarotti, Giorgio: »Introduzione.« In: Bruno, Giordano: Candelaio. A cura di Giorgio Bàrberi Squarotti. Torino 1981, S. 7) zeitigt zuweilen Ergebnisse, die einer launischen, ihren gewöhnlichen Pfaden zuwiderlaufenden Natur entsprungen zu sein scheinen. Die phantasievollen Beschimpfungen einer weiblichen Gestalt in *Candelaio*—»Krähen-Niesen, Austern-Fuß, Leoparden-Ei!« (Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 318: »Starnuti di cornacchia, piè d'ostreca et ova di liompardo!«)—könnten als Produkte einer von Hieronymus Bosch geprägten Imagination betrachtet werden, die—besser als vernunftmäßige Taxonomien und Vermessungen—auf die verborgenen Potentialitäten der Natur abgestimmt ist.

[136] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 686: »[...] l'ultime differenze sono innominabili et ignote.«

[137] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 742: »[...] vicissitudine di trasmutazione [...].« Siehe auch die Ausdrücke: »[...] la vicissitudine de la rinovazione [...].« (Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 517) und »[...] le vicissitudini della generazione e corrozzione delle cose [...].« (Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*, op. cit., S. 457).

[138] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 713-714: »Quella materia per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le have tutte, non ne ha nessuna, perché

Sofern alle formalen Bestimmungen, die Einzelwesen zugeschrieben werden, zuletzt der universellen Durchsetzungskraft der Transmutationen unterworfen sind, können Naturentfaltungen mit Hilfe von geschlossenen Kategorialsystemen nur unzureichend erfasst werden. Vor diesem Hintergrund erweist sich der heteroklite, sich dem Sexual-*Bimembrum* entziehende Candelaio als eine Gestalt, die mehr und anders als eine bloße Antizipation des »dritten Geschlechts« ist, das einige Befürworter der Sexualemanzipation im 19. und 20. Jahrhundert als Ergänzung und Alternative zur binären Sexualität postulierten.[139] Insofern als Candelaio eine Chiffre für die nicht-reduzierbare Komplexität eines jeden Menschen ist, stellt er einen kritischen Aufruf zur grundsätzlichen Auflösung aller geschlossenen Sexualschemata zugunsten von Sexualitäten dar, die so mannigfaltig und vielschichtig wie das ihnen eigene materielle Substrat sind. In Anbetracht dessen, dass die binäre Finitisierung der Geschlechter als das wirkungsvollste der phantasmatischen Instrumentarien des Patriarchats fungiert, stimmt ihre Demontierung mit der befreienden Ermächtigung seiner Opfer überein.

20. Das Sexualbinomium und die Wahrnehmung geschlechtlicher Individualdifferenzen

In der letzten Szene von *Cabala del cavallo pegaseo* freut sich Asino – d.i. »Esel« – auf das Erscheinen von »il mio Cillenio«, einem fliegenden Esel, dessen Name Hinweis genug auf seine merkurialische Provenienz ist. Im Hinblick auf sein Vorhaben, sich nicht nur in einen Menschen, sondern in einen »Humanisten«[140] zu verwandeln, wird die transformative Fähigkeit des göttlichen Besuchers von Asino hervorgehoben, wenn er ihn in der Begrüßung mit den Worten preist:

»herrlicher, geflügelter Bote des Jupiter, treuer Interpret des Willens aller Götter, freigiebiger Spender der Wissenschaften, Mann unter Männern, unter Frauen Frau, Elender unter Elenden, unter den Glückseligen glückselig, unter allen alles.«[141]

Wie diese beinah liturgisch klingende, eselhafte Doxologie kundtut, ist Cillenio die himmlische Personifikation der universellen Wandlung, die selbstredend auch die Transmutationen auf dem Gebiet des Sexuellen mit einschließt. Da Cillenio letztlich »tra tutti tutto« ist, verkörpert er paradigmatisch Sophias Lehre in *Spaccio*: »In allen Dingen sind alle Dinge. Und insbesondere ist der eine Gegensatz, wo [auch] der andere ist. Und dieses wird von jenem abgeleitet.«[142] Nach den Grundprämissen der nolanischen Ontologie beeinträchtigt die universelle Wandelbarkeit den Kern der ewigen Materie selbst nicht,[143] sondern nur die »Oberfläche der Materie«,[144] den Bereich, in dem die individuellen Formen in ihrer Vielheit entstehen und vergehen.[145] All die Bewegungen und Veränderungen, welche die Existenz der einzelnen Dinge herbeiführen, tragen und beenden, sind, wie Sophia weiter ausführt,

»aus Gegenteilen, durch Gegenteile, in Gegenteilen, zu Gegenteilen: und wo Gegensätzlichkeit ist, ist Aktion und Reaktion, ist Bewegung, ist Vielheit, ist Vielfältigkeit, ist Ordnung, sind Grade, ist Abfolge, ist Unbeständigkeit.«[146]

Aus Brunos Warte betrachtet steht die Behauptung, dass »es unmöglich ist, dass Dinge in irgend einem Sinne Verderbnis erfahren, oder dem Tod anheimfallen *bezüglich ihrer Substanz*«[147], in keinem Widerspruch zur erfahrungsmäßigen Tatsache, dass jedes individuelle Ding als solches – das heißt, als »Akzidenz« der einen, ewigen Materie – »sein Aussehen ändert und sich transformiert in der einen oder anderen Zusammensetzung mittels der einen oder anderen Disposition.«[148] Weil in einer Welt, die frei

---

quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare.«

[139] Siehe dazu Bauer, J. Edgar: »Magnus Hirschfelds ›Zwischenstufenlehre‹ und die ›Zwischenstufentheorie‹ seiner Interpreten. Notizen über eine rezeptionsgeschichtliche Konfusion.« In: *Capri*.35 (April 2004), S. 36-44; und Bauer, J. Edgar: »On the Nameless Love and Infinite Sexualities: John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld and the Origins of the Sexual Emancipation Movement.« In: *Journal of Homosexuality*. 50th anniversary issue, No.1, 2005, S. 1-26.

[140] Für eine Analyse der komplexen Gestalt des Esels in Brunos Werk, siehe: Ordine, Nuccio: *La Cabala dell'Asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*. Prefazione di Eugenio Garin. Seconda edizione italiana. Napoli 1996.

[141] Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*, op. cit., S. 483: »[...] Il vago aligero, nuncio di Giove, fido interprete della voluntà de tutti gli dèi, largo donator de le scienze, [...] uomo tra gli uomini, tra le donne donna, desgraziato tra desgraziati, tra beati beato, tra tutti tutto [...].«

[142] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 279: »[...] in ogni cosa è ogni cosa, e massime è l'uno dove è l'altro contrario, e questo massime si cava da quello.«

[143] Siehe, zum Beispiel, Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 557: »E non è cosa alla quale naturalmente convegna esser eterna eccetto che alla sustanza che è la materia; a cui non meno conviene essere in continua mutazione.«

[144] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 721: »[...] superficie della materia [...].«

[145] Siehe Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 733: »E quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa: ma quel che appare, che si rapresenta al senso et è nella superficie della cosa.«

[146] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 198: »[...] da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azzione e reazzione, è il moto, è la diversità, è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine.«

[147] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 599: »[...] è impossibile che in punto alcuno cosa veruna vegga la corrozzione, o vegna a morte *secondo la sustanza* [...].« (Herv. d. Verf.).

[148] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 599: »[...] si cangie di volto, e si trasmute or sotto una or sotto un'altra composizione, per una o per un'altra disposizione [...].«

von aristotelischer *steresis* ist, ein Gegensatz nicht durch einen anderen ersetzt wird, sondern – entsprechend Sophias Lehren – aus seinem eigenen Anderen entsteht, werden die merkurialischen Transformationen des Cillenio durch die zahllosen Abstufungen ermöglicht, die jedem »akzidenziellen« Wesen in seinem Werden eigen sind. Insofern als die lebendige Materie – trotz ihrer zugrundeliegenden »Ein-heit« – nie Zeichen von Uniformität in den Welten, die sie hervorbringt, zeigt, ist das philosophische Begreifen der Natur– aus Brunos Perspektive – wesentlich mit dem Nachvollzug dessen verbunden, dass kein endliches Klassifikationsschema den einzigartigen Formen gerecht zu werden vermag, welche auf der »Oberfläche« der Materie erscheinen und letztlich verschwinden. Eingedenk dessen, dass »die Augen gemacht sind, um zu unterscheiden und um Differenzen anzuerkennen«,[149] insistiert Bruno darauf, dass philosophisches Begreifen auf die Konfrontation mit der Einzigkeit der stets veränderlichen Individuen nicht verzichten kann. Gegen die gängigen Subsumptionsverfahren, die mit einer geschlossenen Anzahl von Kategorien operieren, erfordert Brunos Ontologie darum offene Rahmen von Intelligibilität, die darauf angelegt sind, diejenigen unwiederholbaren Nuancierungen und Abstufungen der Wesen begreiflich zu machen, welche aus der spezifischen Konfiguration ihrer Gegensätze sich ergeben. Für diejenigen, »die nicht vergeblich ihre Augen geöffnet haben«[150], ist das Gefüge von männlich/weiblichen Oppositionen innerhalb eines jeden Individuums mit einem dichotomen Kategorial-Schema der Subsumption von Individuen nicht zu verwechseln. Denn die männlich/weiblichen Gegensätzlichkeiten, die das Mann/Frau-*Bimembrum* auflösen, bilden die Voraussetzung dafür, dass die »natura naturante« das Kontinuum der potentiell unendlichen Abstufungen von einzigartig sexuierten Individuen zum Vorschein kommen lässt.

21. Brunos sexualkritischer Ansatz und die »Botschafterin der Sonne«

Angesichts der kosmologischen Definitisierung, die Bruno zuwege brachte, hätten seine intellektuellen Erben leicht den Worten zustimmen können, die er in der Widmung des *Candelaio* anführt: »Mit dieser Philosophie erweitert sich mein Geist und mein Intellekt dehnt sich aus.«[151] Diese selben Erben haben jedoch selten versucht, die anthropologische Definitisierung zu würdigen, die sein Hinterfragen des tradierten sexualdistributiven Schemas ermöglichte.[152] Zudem haben die Hauptströmungen der Sexologie im frühen 20. Jahrhundert und die in den letzten Jahrzehnten entstandenen Gender-Studien eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Brunos sexualkritischem Ansatz geflissentlich vermieden. In Anbetracht dieser unberechtigten Missachtung erlangen die prägnanten Ausführungen, die Teofilo in *La cena* über Kopernikus' Neukartierung des Sonnensystems vorbringt, eine überraschende Aktualität, wenn man sie – *mutatis mutandis* – auf Brunos Beitrag zur Überwindung des sexuellen *Bimembrums* und zur Neukonzeptualisierung der individuellen Sexualdifferenz überträgt. Dies gilt insbesondere, wenn Brunos Sprachrohr im Dialog sinniert:

»Wer würde so grob und vulgär sein gegenüber den Bestrebungen dieses Mannes, und all das vergessen, was er erreicht hat, um von den Göttern als eine Morgendämmerung auserkoren zu sein, welche dem Aufgehen der Sonne der antiken wahren Philosophie vorausgehen sollte, die für so viele Jahrhunderte in den düsteren Höhlen der blinden, bösartigen und neidischen Ignoranz begraben war? Wer würde ihn richten für das, was ihm nicht möglich gewesen ist zu erreichen, und ihn zu der herdenmäßigen Menge zählen, die redet, sich orientiert und abhetzt, entsprechend dem, was sie von einem brutalen und gemeinen Glauben vernommen hat?«[153]

Zweifellos war sich Bruno dessen bewusst, »welche Macht, die Gewohnheit zu glauben und die gewissen Überzeugungen, mit denen man seit der Kindheit genährt wurde, haben, um das Verstehen der offenkun-

[149] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 291: »Gli occhi son fatti per distinguere e conoscere le differenze [...].«

[150] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 599: »[...] che non in vano hanno aperti gli occhi [...].«

[151] Bruno, Giordano: *Candelaio*, op. cit., S. 263: »Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisse, e me si magnifica l'intelletto.«

[152] Im Gegensatz zu Francis Yates' Konzentration auf die hermetischen Aspekte von Brunos Denken versucht Hilary Gatti in ihrem Buch *Giordano Bruno and Renaissance Science* (Ithaca & London 1999) eine neue Bewertung von »Bruno's contribution to the scientific revolution that was already taking place in his time.« (S. 9). Ihrer Ansicht nach war das, was für Bruno in dieser Revolution auf dem Spiel stand, »the possibility of living in a new world, with a new physical structure that opened up, above all with the extension of the Copernican heliocentric universe to infinite dimensions [...], new and different metaphysical, historical, and moral prospects.« (S. 236). Obwohl Gatti Brunos vitalistische Konzeption der Materie thematisiert, die ihm die Reputation eines frühen Vorläufers von Charles Darwin sicherte, untersucht ihre ansonsten wichtige Studie die Verbindung zwischen Brunos allgemeinen biologischen Ansichten und seinem spezifischen Verständnis von Sexualität nicht. Dass diese Aspekte seines Denkens bislang kaum beleuchtet wurden, ist um so unverständlicher, als seine prinzipielle Entgrenzung von geschlossenen Kategorialschemata der Sexualdistribution eine Haupttendenz der heutigen Sexualitäts-, Gender- und Queer-Studien ankündigt.

[153] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 450: »Chi dumque sarà sì villano e discortese verso il studio di quest'uomo, ch'avendo posto in oblio quel tanto che ha fatto per esser ordinato de gli dèi come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva et invida ignoranza, vogli, notandolo per quel che non ha possuto fare, metterlo nel medesmo numero della gregaria moltitudine che discorre, si guida e si precipita più per il senso de l'orechio d'una brutale et ignobil fede [...].«

digsten Dinge zu verhindern.«[154] So wäre er sicherlich über den andauernden Widerstand – sogar unter vorgeblich postmodernen Verfechtern von Queer-Studien – nicht überrascht gewesen, die unsicheren Fundamente zu prüfen, auf denen die finiten Einteilungs-Konzepte der Sexualität ruhen. Obgleich es genug Gründe für die Annahme gibt, dass Bruno das träge Vorankommen der historischen Rezeption seines Œuvres vorhersah, schien er eine optimistische Einstellung bezüglich des epochalen Prozesses, den er in Gang setzte, behalten zu haben, wenn er in *De la causa* das Verhalten derjenigen schildert, die » – wie die Nachtvögel, sobald sie die Botschafterin der Sonne dämmernd im strahlenden Osten wahrnehmen –, durch die Schwäche ihrer Augen gezwungen werden, sich in ihre finstere Klause zurückzuziehen.«[155]

22. Statt eines Epilogs: Bruno und das Vermächtnis von *Queerness*

In Anbetracht der Tatsache, dass die zuständigen Disziplinen der Verbindung zwischen den Grundprämissen von Brunos Ontologie und seinen Ansätzen zur Sexualkritik kaum Aufmerksamkeit schenkten, ist es um so bemerkenswerter, dass Frank Browning in seiner Schilderung des heutigen Queer-Lebens in Neapel Aperçus über die dort weiterhin wirksame antike Weltsicht bietet, die an die Grundtendenz von Brunos Auffassung des Sexuellen erinnern. Als ein sorgfältiger Beobachter der kulturellen Formen von Queerness hat Browning in seinem Buch *A Queer Geography* auf die altehrwürdige Konzeption der sexuellen Ambiguität aufmerksam gemacht, die auf das griechische Altertum zurückgeht und immer noch das Leben der jetzigen Neapolitaner prägt. So weist er darauf hin, dass

»[f]or them to be two things at once, to advance two contradictory beliefs at once, is as natural as the annual menstruations of San Gennaro, the (male) patron saint of Naples.«[156]

Ähnlich dem amerikanischen Essayisten und Romancier Gore Vidal[157] ist Browning ein entschiedener Kritiker der amerikanischen Identitäts-Ideologie, die auf der *Gay/Straight*-Binarität basiert und der er Neapels »ubiquitous sense of doubleness, [and its] recognition [...] that identity is the most banal myth of all«[158], entgegensetzt. Als stützendes Argument gegen die »postcard reductions and abstractions«,[159] die die Ideologie von *Gayness* charakterisieren, zitiert Browning aus einer Unterhaltung mit einem seiner neapolitanischen Bekannten:

»›Homosexuality and heterosexuality don't exist. There doesn't exist an identity common to everyone. This homosexual model of life isn't a liberation. It is a limit to the personal experience of each of us. [...] The risk today is living the ideology of life rather than the experience of life.‹«[160]

Diese Ansichten und die alte neapolitanische Tradition, in der sie wurzeln, korrespondieren unübersehbar mit Brunos kritischer Auflösung sexueller Fixierungen und dem intellektuellen Erbe, dem er in diesem Zusammenhang wiederholt Tribut zollt. Auch wenn er sich als »Bürger und Vertrauter der Welt«[161] verstand, tat der wandernde Gelehrte gleichzeitig seine Verwurzelung in der intellektuellen Landschaft des italienischen Südens und dessen hellenistischer Tradition kund, wenn er beispielsweise von den »Gewohnheiten meines Landes«[162] und »dem Grund unserer Kultur«[163] schreibt. So überrascht es nicht, wenn einer der Dialogpartner in *La cena* »die Konstellation der pedantischen und starrsinnigsten Ignoranz und Dünkelhaftigkeit in Verbindung mit einer groben Unhöflichkeit«[164] geißelt, denen er – wie einst Bruno selbst anlässlich eines Streitgesprächs – in Oxford begegnet ist, um dann, im Hinblick auf solche Sitten, stolz darauf

---

[154] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 464: »[...] quanta forza abbia la consuetudine di credere, et esser nodrito da fanciullezza in certe persuasioni, ad impedirne da l'intelligenza de cose manifestissime [...].«

[155] Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*, op. cit., S. 615: »[...] qual notturni uccelli, non sì tosto arran veduta spuntar dal lucido oriente la vermiglia ambasciatrice del sole, che dalla imbecillità de gli occhi suoi verranno invitati alla caliginosa ritretta.«

[156] Browning, Frank: *A Queer Geography. Journeys Toward a Sexual Self*. New York 1996, S. 56. Siehe auch S. 67.

[157] Vidal vertritt die Auffassung, dass »[t]he American passion for categorizing has now managed to create two nonexistent categories — gay and straight. Either you are one or you are the other. But since everyone is a mixture of inclinations, the categories keep breaking down; and when they break down, the irrational takes over. You *have* to be one or the other.« (Vidal, Gore: »Pink Triangle and Yellow Star« [1985]. In: Gore Vidal: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*. Donald Wise (ed.) San Francisco 2001, S. 116; Hervorhebung im Original). Einige Jahre zuvor hatte Vidal geschrieben: »I have often thought that the reason no one has yet been able to come up with a good word to describe the homosexualist (sometimes known as gay, fag, queer, etc.) is because he does not exist.« (Vidal, Gore: »Sex Is Politics« [1979]. In: Gore Vidal: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 110).

[158] Browning, Frank: A Queer Geography, op. cit., S. 97.

[159] Browning, Frank: A Queer Geography, op. cit., S. 61.

[160] Browning, Frank: *A Queer Geography*, op. cit., S. 92. Unmittelbar zuvor beteuerte Brownings neapolitanischer Bekannter: »›The gay liberation movement now [...] is the television way of life. It is a consumer style, a big business of gyms and clubs, S&M, M&S, cha, cha, cha. It's all a great mystification.‹«(Browning, Frank: *A Queer Geography*, op. cit., S. 92).

[161] Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*, op. cit., S. 176: »[...] cittadino e domestico del mondo [...].«

[162] Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*, op. cit., S. 509: »[...] la consuetudine del mio paese [...].«

[163] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 28: »[...] il terreno de la nostra cultura [...].«

[164] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 534: »[...] una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione, mista con una rustica incivilità [...].«

zu verweisen, dass er »in Neapel geboren wurde und unter einem gütigeren Himmel aufgewachsen ist«.[165] In Übereinstimmung mit Brunos ausgeprägtem Sinn für die Zugehörigkeit zu dem Kulturraum, der einst als Magna Graecia bekannt war, hebt sein Repräsentant in *La cena* seine eigene alte Geistesgenealogie hervor, indem er zunächst an die allgemeinen »Gebräuche der pythagoreischen Schule und der unseren«[166] erinnert und dann gegen die pedantischen Humanisten und Scholastiker geltend macht, dass »wir [es sind], die mit der Erneuerung der alten Philosophie beginnen.«[167] Da Bruno sich selbst als Erbe der gleichen antiken Weltanschauung Süditaliens sah, die Browning unter den heutigen Neapolitanern vorfand, kann Candelaio als Sinnbild der jahrhundertealten, aber immer noch lebendigen Tradition von nicht identitären, »proteischen« Sexualitäten betrachtet werden. Somit erweisen sich Brunos Ansätze zur individualisierenden Auffassung der Sexualdifferenz als eine entscheidende Vorwegnahme der Postulierung potentiell unendlicher Geschlechter von zwei der wohl signifikantesten Sexologen des 20. Jahrhunderts: Magnus Hirschfeld und Alfred Kinsey (1894-1956).[168] Mit ihrem Lebenswerk trugen beide Sexualdenker das ihrige zur Erfüllung von Brunos Erwartung bei, dass künftige Generationen »das komplette Gebäude unserer Philosophie leicht selber bauen werden, wozu sie die Fundamente [gelegt hat].«[169]







»Ipso [sole] oriente operatores tenebrarum congregantur in cubilia, homo vero & animalia lucis exeunt ad opus suum.«

Giordano Bruno: *De umbris idearum*.[170]

---

[165] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 535: »[...] napolitano nato et allevato sotto più benigno cielo.«

[166] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 462: »[...] l'uso de la scuola pitagorica e nostra [...].«

[167] Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*, op. cit., S. 461: »[...] noi che damo principio a rinovar l'antica filosofia [...].«

[168] Siehe Bauer, J. Edgar: »Rethinking Sexual Difference: On Magnus Hirschfeld's and Alfred C. Kinsey's Critique of Closed Distributional Schemes of Sexuality.« In: Чепреганов, Тодор (Hrsg.): *Транзициите во Историјата и Културата*. (Прилози од Меѓународната научна конференција одржана во Скопје на 30-31 октомври 2006 година, во соработка со Етнографскиот институт со музеј при Бугарската академија на науките.) Скопје 2008, S. 675-691.

[169] Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo e mondi*, op. cit., S. 28: »[...] da per se medesimi potranno facilmente a questi posti fondamenti sopraedificar l'intero edificio de la nostra filosofia [...].«

[170] Bruno, Giordano: *De umbris idearum* [1582]. In: *Opere latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino, apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier], Neapoli, 1879-1891. T. II, 1, S. 7. [Wenn sie [d.h. die Sonne] aufgeht, versammeln sich die Arbeiter der Finsternisse in ihren Höhlen; der wahre Mensch und die Tiere des Lichtes aber gehen zu ihrem Werk heraus.] Die lateinische Passage ist im Internet abrufbar: La Biblioteca Ideale di Giordano Bruno. Opera omnia – Opere latine: http://bibliotecaideale.signum.sns.it/gb1PageNavigation.php?indexName=gb1_00&pbSuffix=269%2C13549 (Stand: 9.12.2011).

Eine frühere Fassung dieses Beitrages wurde unter dem Titel »Banal Duality and Individual Distinction: On the De-finitisation of Sexual Difference in Giordano Bruno and Magnus Hirschfeld« auf der Konferenz *Renaissance Dualisms and Distinctions* an der *School of English at Queen's University*, Belfast, UK (January 25-26, 2008) vorgetragen.

Manfred Herzer

Monsieur Proust dans un refuge à des homosexuels (l'hôtel Marigny)

Den hier übersetzten und faksimilierten Bericht über die Razzia im Hotel Marigny und die Liste der Personen, die dort am 11. Januar 1918 kontrolliert wurden, fand die französische Historikerin Laure Murat im Archiv der Pariser Polizei. Sie sieht die Bedeutung ihres Fundes zurecht in der Tatsache, dass der 46-jährige Marcel Proust einer der Männer war, die die Polizei bei der Razzia identifizierte. Aus dem Erinnerungsbuch der Haushälterin Prousts (Céleste Albaret: *Monsieur Proust*. München 1974) war bereits vorher bekannt, dass Proust mit Albert Le Cuziat, dem Inhaber des Schwulenpuffs Marigny befreundet war und ihn mehrmals an seinem Arbeitsplatz besuchte. Wahrscheinlich hatte die Freundschaft mit Le Cuziat nur indirekt etwas mit Sex zu tun und diente vielmehr der Informationsbeschaffung, um im letzten Band von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* die sadomasochistischen Bordellerlebnisse des Barons de Charlus so realistisch wie möglich beschreiben zu können.

Frau Murat schreibt: »Von diesen voyeuristischen Ausflügen ins Hotel Marigny brachte Proust jene berühmte Flagellationsszene in *Die wiedergefundene Zeit* mit, wo Charlus, der ›gefesselte Prometheus‹, von einem im Bordell angestellten Stricher genüsslich auspeitschen ließ. Als Proust nachhause kam, erzählte er Céleste in allen Einzelheiten und von Entsetzen gezeichnet, wie er einen reichen Industriellen gesehen hatte, der sich, an einem Bett angekettet, auspeitschen ließ, bis Blut floss, und dabei den höchsten Genuss empfand. ›Aber Herr Proust, wie konnten Sie nur bei so etwas zuschauen! Allein deshalb, liebe Céleste, weil man das nicht erfinden kann.‹« (Murat: 85; übers. vom Verf.)

Seit 1917 war Prousts Gesundheitszustand bereits dermaßen zerrüttet, vor allem von chronischem Asthma und einer Herzkrankheit, dass an ein Geschlechtsleben wie in der Jugend nicht mehr zu denken war. So waren die Bordellbesuche offensichtlich nur noch »voyeuristische Ausflüge« und wenn der zweifelsfrei heterosexuelle Ich-Erzähler im Roman ganz zufällig die masochistische Szene heimlich beobachtet, dann ist das wenigstens in dem Sinne keine Lüge, dass Proust selbst mit gleichsam interesselosem Wohlgefallen seinen Forschungen in – wie Murat sehr schön schreibt – Paris-Sodom nachgeht, um den Realismus seines Romans weiter steigern zu können (vgl. Herzer: 22 f.) Im Kapitel über die »seltsame Person« Albert Le Cuziat äußert sich der Biograf Tadié über Prousts Sex in den letzten Jahren: »Was seine eigenen [Vergnügungen] betraf, ihn, der immer müder und kränker wurde, so hat er, gewiß nur sehr selten (wie er Madame Straus gegenüber bekannte), immer kompliziertere Inszenierungen zur Hilfe genommen. Der Voyeurismus und die Masturbation waren immer deren elender Kernbestandteil: nicht nur besaß Proust keinerlei Objekt, sondern trotz seiner Versuche auch keinen Menschen: die Macht, die er auf die anderen auszuüben versuchte, war seelischer Natur, daher die Befragungen, die Bündnisse, die Zuneigung in Form von Verhören. Darin hatte er bis auf seine Mutter und Céleste Albaret niemals Erfolg. Trösten wir uns: kein Literaturhistoriker hat Schriftsteller je nach ihrer sexuellen Leistung eingestuft.« (Tadié: 796 f.)

Die Razzia vom 11. Januar hatte zur Folge, dass Le Cuziat am 5. Mai von einem Pariser Gericht zu vier Monate Gefängnis und zu 200 Francs Geldstrafe verurteilt wurde. Da in Frankreich damals der Sex zwischen erwachsenen Männern im Privatbereich keine Straftat war, erfolgte die Verurteilung nur wegen Verführung Minderjähriger zur Unzucht, denn zwei der Männer, die bei der Razzia angetroffen wurden, waren 18 Jahre alt (Longueteau und Rolin), der Schweizer Frédérique Markwalder war zwanzigjährig. Im Januar 1930 besuchten die Proust-Übersetzer Walter Benjamin und Franz Hessel den schwulen Bordellbesitzer Le Cuziat (»Monsieur Albert«) in seinem neuen Etablissement in der Rue St. Lazare. Über das Gespräch mit Le Cuziat berichtete Benjamin in der *Literarischen Welt*:

»Proust hat bekanntlich M. Albert eine Weile nachdem sie sich kennengelernt hatten, ein Maison de Rendezvous eingerichtet. Diese Gründung war für ihn Pied-à-terre und Laboratorium zugleich. Hier unterrichtete er sich, häufig wahrscheinlich durch Augenschein, über alle Spezialitäten der Homosexualität, hier wurden die Beobachtungen gemacht, die er später in den Schilderungen des gefesselten Charlus verwertete, hierhin stiftete Proust die Möbel einer verstorbenen Tante, deren unziemliches Ende als Ameublement eines Bordells er in ›A l'ombre des jeunes filles en fleurs‹ beklagt. Hier, wo seine bürgerliche Person selbstverständlich unbekannt blieb, hat man ihm den Beinamen l'homme aux rats gegeben. Nämlich: Proust hielt die jungen Leute, deren Bekanntschaft er bei M. Albert machte, dazu an, Ratten, die ihm in einem Käfig präsentiert wurden, mit langen Nadeln auf verschiedene überaus scheußliche Art zu quälen. Neben diese ungezogensten Betätigungen seines Sadismus stellte M. Albert, ohne auf diesen sonderbaren Kontrast abzuzielen, diese rührende: Wie Proust eines Vormittags in seiner geschlossenen Kutsche an einer Schlächterei vorbeikommt, einem Metzgerjungen, der ihm gefiel, beim Zerhauen des Fleisches zusah und darüber stundenlang seinen

Wagen am Fleck halten ließ.« (Benjamin: 31; vgl. Tadie: 1139)

Ein Jahr zuvor berichtete der schwule Schriftsteller Wolf von Harder (1897-1962) in der Berliner Zeitschrift *Der Querschnitt* über die Gespräche, die er in Paris mit »Monsieur Albert« Le Cuziat über Proust geführt hatte; von Harder scheint der erste Berichterstatter zu sein, dem Le Cuziat von seiner Bestrafung wegen des Schwulenpuffs erzählt. Er weiß aber nichts von Prousts Verstrickung in diese Affäre und datiert den Vorfall falsch: »Im Jahre 1917 hatte Albert als Besitzer dieses Hotels Schwierigkeiten mit der Polizei, die zu einem Prozeß und zu seiner Verurteilung führten. Es ist also unnütz zu leugnen, daß dieses Hotel damals ein Absteigequartier war und daß Proust, der darin aus und ein ging, diesem von ihm gutgeheißenen ›Betrieb‹ manche der interessanten Beobachtungen verdankte, die er in ›Sodome et Gomorrhe‹ und ›Le Temps retrouvé‹ niedergelegt hat.« (von Harder: 404) Neben anderen Einsichten gelingt von Harder eine treffende Bemerkung über die realistische Methode, die Proust beim Schreiben anwandte: »Doch darf man nicht außer acht lassen, daß es Proust bis auf einen einzigen Fall (Charlus= Robert de Montesquiou) durchaus verschmäht hat, die Wirklichkeit sozusagen zu photographieren, wie dies etwa ein Schlüsselroman tut. Er erfand freilich wenig oder nichts, aber er nahm von überall her seine Beobachtungen, mischte sie bunt, übertrug Erlebnisse von einer Person auf die andere, machte aus drei lebenden Figuren seiner Bekanntschaft eine einzige usw.« (ebd.: 406) Tadié kennt den Aufsatz aus dem *Querschnitt* nur vom Hörensagen, weiß aber, dass er der Ursprung ist »von dem ganzen Klatsch, der zu diesem Thema in Umlauf ist«. (Tadié: 1138) Zwar kann man die Gespräche, die von Harder mit Le Cuziat, Cocteau und Maurice Sachs führte, also mit Schwulen, die Proust noch gekannt haben, als Klatsch abtun. Wenn Tadié aber die gleichen Informationen, die 1929 im *Querschnitt* erschienen waren, siebzig Jahre später aus anderen Quellen in seine dicke Proust-Biografie übernimmt, dann wirkt die Abqualifizierung des alten Berliner Querschnitt-Aufsatzes als Klatschgeschichte ein bisschen seltsam.

Literatur

Benjamin, Walter (1993): Abend mit Monsieur Albert. (Im Schwulenpuff), in: Capri Nr. 15: 30 f.

Dossier 81-000-2, référencé BM2 carton 43. Les archives de la préfecture de police, Paris, pdf-Kopie vom 5.1.2012 durch Malik Benmiloud.

Harder, Wolf von (1929): Marcel Proust und der Kammerdiener Albert, in: Der Querschnitt: 401 ff.

Herzer, Manfred (2011): Marcel, durch Mitleid wissend. Prousts reiner Tor. Hirschfelds Wissenschaftsreligion, in: Capri 44: 18 ff.

Murat, Laure (2005): »Proust, Marcel, 46 ans, rentier«: Un individu »aux allures de pédéraste« fiché à la police, in: La revue littéraire, Nr. 14: 82 ff.

Tadié, Jean-Yves (2008): Marcel Proust. Biographie. Aus dem Französischen von Max Looser. Frankfurt.

Préfecture de police
Direction
de la Police Judiciaire

Paris, den 19. Januar 1918

BERICHT

Der Polizeikommissar TANGUY von der Kriminalpolizeidirektion an den Herrn Polizeipräsidenten.

Ich habe die Ehre zu berichten, dass ich mich in der Nacht vom 11. auf den 12. gegen Mitternacht zum Hotel Marigny, 11, Rue de l'Arcade, begab, das von einem Herrn Le Cuziat (Albert), geboren am 30. Mai 1881 in Tregnier (Departements Côtes du Nord), geführt wird.

Dieses Hotel war mir als Treffpunkt volljähriger und minderjähriger Päderasten genannt worden. Der Hoteldirektor, selbst homosexuell, ermöglichte die Begegnung der Adepten dieses widernatürlichen Lasters. Die von mir durchgeführten Überprüfungen bestätigten die Auskünfte, die mir anderweitig zukamen.

Bei meinem Eintreffen, traf ich im Empfangsraum des Erdgeschosses auf Herrn Le Cuziat, der dort mit drei päderastisch anmutenden Individuen Champagner trank.

Nachdem ich mich ausgewiesen und den Durchsuchungsbeschluss gezeigt hatte, forderte ich ihn auf, mich zu den Hotelzimmern zu begleiten.

In einem Zimmer im Erdgeschoss, das Le Cuziat sein Privatzimmer nannte, fand ich ein weibisches Individuum in vertraulicher Unterhaltung mit einem belgischen Oberleutnant.

In den Zimmern Nr. 1 und 2 im ersten Stock, die »passe« genannt wurden, fand ich ein Männerpaar. Jedes Paar bestand aus einem Erwachsenen und einem Minderjährigen und ihr Benehmen ließ keinerlei Zweifel über den Grund ihrer Anwesenheit in den Zimmern aufkommen.

Zwei dieser Minderjährigen haben bei der Befragung umfassende Geständnisse abgelegt.

Der ebenfalls verhörte Le Cuziat hat bei seiner Befragung zugegeben, dem widernatürlichen Laster zu fröhnen und glaube, nichts Schlechtes zu tun, wenn er in seinem Hotel Homosexuelle empfängt.

Gegen ihn würde ein Protokoll aufgenommen wegen gewohnheitsmäßiger Verführung Minderjähriger zur Unzucht und wegen Getränkeverkaufs nach dem gesetzlichen Ladenschluss.

Beigefügt ist die Liste der Personen, die bei dieser Maßnahme angetroffen wurden.

Liste der Personen, die im Zuge der Ermittlung im Hotel Marigny, Rue de l'Arcade Nr 11, das als Zufluchtsstätte von Homosexuellen bezeichnet worden war und mit Ausschank nach Beginn der Sperrstunde am 11.Januar 1918.

Zechgelage (im Salon, Erdgeschoss rechts, Champagnerflasche und 4 Gläser).

PROUST Marcel, 46 Jahre, Rentier, 102, Boulevard Haussmann.

PERNET Léon, geboren in Paris (15. Bezirk) am 3. April 1896, Eltern: Auguste und Amélie Janvier, Soldat erster Klasse im 140. Infanterieregiment.

Dauerhaft auf Genesungsurlaub gemäß der Reform Nr. 1; lebt bei seinem Vater in Ferté-sous-Jouarre, hält sich aber zur Zeit bei seiner Schwester Madame Imbert, Rue de l'Egalité 14 in Vincennes auf.

BROUILLET André, geboren am 5. März 1895 in Nention (Dordogne) , Eltern: Jean und Elia Poupy, Gefreiter bei der 408. Infanterie, dauerhaft auf Genesungsurlaub gemäß der Reform Nr. 1, wohnt Rue de l'Arcade 11.

Die drei genannten Personen tranken gemeinsam mit dem genannten Le Cuziat (Albert), Besitzer des Hotels.

Männerpaare, vermutlich homosexuell, die in den Hotelzimmern angetroffen wurden.

im Erdgeschoss links:

SYMON Alfred Pierre, geboren in Brüssel am 12. April 1883, Eltern: Alexis und Julie Devaux, Grenadierleutnant der belgischen Armee, Chef des Magazindienstes der Intendantur in Paris, Rue Villaret Joyeuse 15.

LONGUETEAU Jean-Marie Raphael, genannt Jehan Demeyl, geboren in Bordeaux am 23. Oktober 1899, Vater unbekannt, Mutter: Elise Lonqueteau, Künstlerin, wohnhaft Rue de Provence 75.

In der 1. Etage (Zimmer Nr. 1)

PAUCHET Léon Désiré, geboren am 15. Februar 1881 in Gisors, Eltern: Joseph und Adèle Sédille, Sanitätsadjutant bei der 140. Infanterie, Sektor Nr. 101, ohne Erlaubnis.

Markwalder Frédérique, geboren in Nyon (Schweiz) am 14. Dezember 1898, Hotelkellner, Rue de l'Arcade 11.

Zimmer Nr. 2

ARBELLET du REPAIRE Henri Gaston, geboren am 13. Mai 1885 in Puteaux, Eltern: Pascal und Honorine Gaudin, Posamentenwarenhändler, wohnhaft Rue Jacob 52 bei seiner Schwester, Soldat der 70. Infanterie 11. Kompanie S.P.74

ROLIN Paul, geboren am 17. Juli 1900 in L'Isle Adam (S&O), Eltern: Paül und Eugènie Gobet, Rue de Beaumont 9.

Personal:

FERRAHOUI Mohamed Said, geboren in Constantine am 1. Januar 1890, Eltern: Adje Mohamed und Mebouka Loobit, Kellner (als homosexuell bekannt, nicht wehrpflichtig).

Vu et Autorise
Le Commissaire de Po

PREFECTURE DE POLICE
DIRECTION DE LA POLICE JUDICIAIRE

LISTE des personnes rencontrées au cours de la descente opérée dans l'Hôtel Marigny, rue de l'Arcade N° II, le II Janvier I918, signalé comme étant un lieu servant de refuge à des homo-sexuels et ou l'on consomme après les heures règlementaires.

BEUVERIE(salon situé au rez-de-chaussée à droite) Bouteille de Champagne et 4 verres).

PROUST Marcel, 46 ans, rentier, I02, boulevard Hausmann.

PERRET Léon, né à Paris (I5e) le 3 avril I896, de Auguste et de Amélie Janvier, soldat de I° classe au I40° Régiment d'Infanterie.

En congé de convalescence illimité, en attendant sa mise à la réforme N° I ; demeurant chez son père à la Ferté sous-Jouarre, mais séjournant actuellement chez sa soeur Mme Imbert rue de l'Egalité I4, à Vincennes.

BROUILLET André, né à Nention (Dordogne), le 5 mars I895 de Jean et de Elia Poupy, caporal au 408° d'Infanterie en congé illimité de convalescence en attendant sa mise à la réforme N° I, demeurant II, rue de l'Arcade.

Les 3 personnes sus désignées consommaient en compagnie du nommé Le Cusiat (Albert), propriétaire de l'hôtel

---

Couples d'hommes présumés homo-sexuels trouvés dans les Chambres de l'hôtel

au rez-de-chaussée à gauche :

SYMON Alfred Pierre, né à bruxelles le I2 avril I883 de Alexis et de Julie Devaux, lieutenant de grenadiers (armée Belge) chef du service des Magasins de l'Intendance à Paris, rue Villaret Joyeuse I5.

LONGUETEAU Jean-Marie Raphael, dit Jehan Demeyl, né à Bordeaux le 23 Octobre I899 de père non dénommé et de

Manfred Herzer

Marquier und der Spezialsachbearbeiter

Am 31.8.1943 benachrichtigte SS-Hauptsturmführer Dr. Werner seinen Kollegen SS-Sturmbannführer Meurin vom SS- und Polizeigericht III in Berlin[1] telefonisch von der »Entscheidung des Führers«, dass dass Todesurteil gegen den Reserveleutnant der Schutzpolizei Reginald Marquier »sofort zu vollstrecken sei«. Dr. Werner diktierte dazu seiner Sekretärin einen Vermerk, der mit den Worten schließt: »Wv. 3 Tage (Bescheid über Vollstreckung des Urteils) Dann weglegen.« Demnach wurde Marquier in den ersten Septembertagen 1943 erschossen. Der Vermerk ist das letzte Blatt in einer dünnen und lückenhaften Akte zur Strafsache Marquier, die heute im Zehlendorfer Bundesarchiv neben einer Akte zu Marquiers Mitgliedschaft in der Reichsschrifttumskammer aufbewahrt wird und als Mikrofilm zugänglich ist. In der Restakte fehlen alle Dokumente zur Voruntersuchung, zum Prozess, zur Urteilsbegründung sowie die beiden Gnadengesuche, die Marquiers Mutter und sein Anwalt Dr. Wille an Hitler gerichtet hatten.

Reginald Marquiers erste Büchveröffentlichung, die Erzählung *Das Dorf und der Knabe*, die 1936 im Verlag Die Rabenpresse mit zwei Zeichnungen von Renée Sintenis erschienen war, stand schon seit Jahrzehnten ungelesen in meinem Regal. Damals wollte ich die Gruppe schwuler Schriftsteller untersuchen, die sich in der Nazizeit um den Kleinverleger Victor Otto Stomps geschart hatte, fand aber außer mündlichen Mitteilungen kaum Material und ließ deshalb die Angelegenheit auf sich beruhen. Das kurze Werk ist wenig erfreulich, die Geschichte eines 10-Jährigen, desses Mama mit dem Dorfmetzger die Ehe bricht, woraufhin dem Papa ein Selbstmordversuch missglückt. Die Widerspiegelung der zerrüteten Ehe im Seelenleben des Kindes wird in eher ungekonntem Hermann-Hesse-Stil geschildert, zudem stört ein zeitgemäßes BluBo-Aroma, wenn es heißt, die „Dorfgemeinschaft" sei durch die »üble Erbschaft« belastet, einst von Sträflingen gegründet zu sein, und diese »erbliche Belastung« korrespondiert mit dem »Nervenleiden«, das sich der Papa des Knaben in der »Stadt« zugezogen hat usw. In der zweiten und letzten Buchveröffentlichung, der Erzählung *Geschichte einer Begegnung* (Rabenpresse 1938) begegnen sich abermals ein Mann, eine Frau und ein jetzt 12-jähriger Junge; statt der von der Frau ersehnten Sex-Beziehung zu dem Mann kommt es zu einer extrem dezent angedeuteten sexfreien pädophilen Freundschaft zwischen dem Mann und dem Jungen. Die stilistischen Verbesserungen im Vergleich zum ersten Buch sind leider nur gering. – Zufällig fand ich nun im Katalog zur Ausstellung über Stomps' Rabenpresseverlag, die die Universitätsbibliothek der Freien Universität 2007 gezeigt hatte, folgende Bemerkung des Katalogautors Hendrik Liersch:

»Zu Beginn des 2. Weltkriegs wird der 1908 geborene Marquier zu einer Polizeiformation einberufen, welche nach einiger Zeit der Waffen-SS eingegliedert wird. Nicht politisches Fehlverhalten, sondern eine in den Augen der SS-Moral verwerfliche sexuelle Handlung wird ihm zum Verhängnis. Als Homosexueller wird er zum Tode verurteilt und erschossen.« (S. 15)

Tatsächlich ist Reginald Marquier laut dem Fragebogen, den er im November 1933 beim Eintritt in die Reichsschrifttumskammer ausfüllte, am 31.5. 1909 in Freiburg im Breisgau geboren. Dem beigefügten Lebenslauf ist zu entnehmen, dass er 1928 in Würzburg das Abitur ablegte. In Hamburg durchlief er eine kaufmännische Lehre, ging 1934 nach Berlin, wo der Deutschlandsender am 23.1. 1935 sein erstes Werk, das Hörspiel *Carl Maria von Weber erkämpft die deutsche Oper* sendete. Im gleichen Jahr stellte ihn Stomps in seinem Unternehmen als Verlagsbuchhändler ein.

Grundlage des Todesurteils war Hitlers so genannter Reinhaltungserlass, nach dem schwuler Sex bei Angehörigen der SS und der Polizei mit dem Tod bestraft wird. Himmler als »Chef der Deutschen Polizei« rechtfertigt am 6.7. 1943 schriftlich, warum Marquier zu töten sei:

»Feldkommandostelle, den 6.7.1943.

Stellungnahme des Reichsführers-SS und Chefs der Deutschen Polizei zum Feldurteil des SS- und Polizeigerichts III – Berlin – vom 22.4.1943 (St.L.III 88/43) gegen den Leutnant der Schutzpolizei Reginald Marquier, Ers.Btl.Pol.Res.

Marquier hat in voller Kenntnis des Reinhaltungserlasses des Führers vom 15.11.1941 und der darin aus-

[1] Den Forschungsstand zur SS- und Polizeigerichtsbarkeit im Krieg findet man in Günter Graus *Lexikon zur Homosexuellenverfolgung 1933-1945*, Münster 2011, unter dem Eintrag »Hauptamt SS-Gericht«, S. 124-127.

gesprochenen Strafandrohung sich gleichgeschlechtlich, insbesondere gegenüber Minderjährigen, vergangen. Kennzeichnend für seine Einstellung ist seine Äusserung über seine Straftat: ›Wenn mein Chef wüsste, was ich getan habe, würde ich den Kopf verlieren‹.

Wenn ich auch nicht verkenne, dass Marquier z.T. durch seine Erziehung auf die Bahn gleichgeschlechtlichen Verkehrs gedrängt worden ist, so halte ich ihn, nachdem er bereits 1936 und 1938 gleichgeschlechtlicher Betätigung verdächtig war und trotz Verwarnung selbst durch die scharfen Strafbestimmungen des Reinhaltungserlasses vom 15.11.1941 sich nicht von weiteren Straftaten abhalten liess, doch für unverbesserlich. Zu einer nochmaligen ärztlichen Untersuchung besteht angesichts der klaren Beurteilung durch den Spezialsachbearbeiter beim Reichssicherheitshauptamt, Kriminalinspektor Fehling, keine Veranlassung.

Vor M., einem geistig hochstehenden, weit über den Durchschnitt begabten Menschen, der seine Opfer durch schöngeistige Reden und Freihalten mit Alkohol umgarnte, muss die Allgemeinheit, insbesondere die Jugend geschützt werden. Marquier muss deshalb ausgemerzt werden.

Ich schlage die Bestätigung und Vollstreckung des Urteils vor.

gez. H. Himmler.«

Dieser Text ist doppelt interessant, denn er erwähnt aus der Vorgeschichte der Verurteilung die »Verwarnung«, die zweimal gegen Marquier ausgesprochen worden war, als der Verdacht auf schwulen Sex weder bewiesen noch ausgeräumt werden konnte; zudem gibt er Hinweise auf Himmlers Ansichten zu Entstehung und Verhütung der Homosexualität: demnach kann falsche »Erziehung« den Zögling auf gleichgeschlechtliche Bahnen lenken und das Schwulenstrafrecht vom Zuchthaus bis zur Verwarnung kann diesem Abgleiten auf die falsche Bahn entgegenwirken. In Himmlers Machtbereich SS und Polizei kamen 1941 die Todesstrafe und die »volle Kenntnis«, die allen Polizisten und SS-Leuten vermittelt wurde, als Abschreckungsmaßnahme hinzu. Dass Himmler diese volle Kenntnis, die Marquier anscheinend nicht abschreckte, gleich am Anfang erwähnt, verweist auf die enttäuschte Hoffnung auf die erzieherische Wirkung der Todesdrohung und auf den Schluss, wen nicht einmal Todesdrohung vom schwulen Sex abbringt, der ist nicht mehr erziehbar und also »unverbesserlich«. Diesem Endurteil geht offenbar eine »ärztliche Untersuchung« und eine Beurteilung durch durch den »Spezialsachbearbeiter« Fehling[2] voraus. Dann erst schlägt Himmler seinem Führer die Bestätigung des Urteils und die Vollstreckung vor.

Mit seiner Ablehnung einer erneuten ärztlichen Untersuchung reagiert Himmler anscheinend auf eine Stellungnahme des Chefs des Hauptamtes SS-Gerichte vom 18.6.1943, in der es unter anderm heißt:

»Die von der Mutter des Verurteilten und auch schon von Rechtsanwalt Dr. Wille in seiner Eingabe vom 31.5.43 vorgebrachten Gründe für eine auf verschrobener Erziehung im Entwicklungsalter und nicht auf ursprünglicher triebhafter Neigung beruhende Gleichgeschlechtlichkeit rechtfertigen hiesigen Erachtens die Einholung der Stellungnahme eines Sachverständigen zur Frage der Art und evtl. Überwindbarkeit der Gleichgeschlechtlichkeit Marquiers.«

Dies wäre nach dem Gutachten, das offensichtlich dem Gericht vorgelegen hatte, die von Himmler abgelehnte nochmalige ärztliche Untersuchung.

In einem anderen, von einem unleserlichen SS-Hauptsturmführer unterzeichneten Schriftsatz vom 5.6. 1943 wird empfohlen, die Gnadengesuche abzulehnen. Zur Begründung sind die Taten, die zum Todesurteil führten, aufgelistet:

»1. Im Sommer 41 lernte er in einem von Homosexuellen bevorzugten Lokal einen 17jährigen Burschen kennen, mit dem er am gleichen Abend in seiner Wohnung wechselseitig onanierte. Später noch zweimal Verkehr, letztmalig im März 1942 (Reinhaltungserlass bekannt).

2. Um die Wende der Jahre 41/42 verführte er einen 17jährigen Lehrling zur einseitigen Onanie.

3. Um Pfingsten 42 übte er mit einem 18 Jahre alten Burschen nach vergeblichem Versuch der Onanie Schenkelverkehr aus.«

Als das Todesurteil gegen Reginald Marquier vollstreckt wurde, war er 33 Jahre alt. Die Erschießung fand an einem nicht näher bezeichneten Ort in Berlin statt. Seit 1934 lebte er hier und hatte die Stadt bis zum Schluss nicht mehr verlassen.

Dass Marquiers Schutzpolizeibataillon der Waffen-SS eingegliedert wurde, wie Liersch

---

[2] Friedrich Fehling war offensichtlich eine Zentralfigur der NS-Schwulenverfolgung in Berlin. Angela Hermann erwähnt ihn bei ihrer Darstellung der Fritsch-Blomberg-Affäre von 1939 als den »Gestapo-Sachbearbeiter«, der den vermeintlichen Fritsch-Erpresser Otto Schmidt verhört hat (Der Weg in den Krieg 1938/39. München 2011: 60) und in Capri 1/91 erscheint er als Ermittler gegen Gottfried von Cramm »wegen Vergehen gegen § 175 StGB« (S. 10 ff.)

annimmt, findet in den Dokumenten im Bundesarchiv keine Bestätigung.

Weitere Forschungen zu Leben und Werk Marquiers müssten seinen umfangreichen Briefwechsel mit dem gleichfalls schwulen Schriftsteller und Stomps-Mitarbeiter Viktor Meyer-Eckhardt (1889-1952) untersuchen, der im Heinrich-Heine-Institut in Düsseldorf aufbewahrt wird.



Reginald Marquier
Berlin-Wilmersdorf
Hohenzollerndamm 198

L e b e n s l a u f

Als Sohn des Kaufmanns Richard Marquier und seiner Ehefrau Gertrud, geb. Mädler, wurde ich am 31. Mai 1909 in Freiburg i/Brg. geboren. Nach Besuch von Privatschulen kam ich auf das humanistische Gymnasium in Freiburg i/Brg., später in Offenburg und ab 1923 in Würzburg, wo ich 1928 meine Reifeprüfung ablegte. Durch ungünstige Verhältnisse war ich gezwungen, von einem Studium vorerst abzusehen, und ich trat deshalb eine Stellung als kaufmännischer Lehrling in Hamburg an, die ich im Herbst 1930 beendete. Nach dieser Zeit nahm ich das Studium auf der Universität Hamburg (Germanistik) auf, musste es jedoch infolge meiner finanziellen Verhältnisse wieder abbrechen. Im Herbst 1931 siedelte ich nach Stuttgart über, wo ich im Hause des Lyrikers Alexander von Bernus Aufnahme fand. Ende 1933 rief mich eine schwere Erkrankung meines Vaters nach Freiburg. Hier wie auch vorher in Stuttgart habe ich mich neben schriftstellerischen Versuchen vorwiegend kaufmännisch betätigt. Im Februar 1934 starb mein Vater und ich fuhr nach Berlin, um dort ein meiner Neigung entsprechendes Arbeitsfeld zu suchen. Nach längerer Zeit, die ich mit Arbeiten für ein Hörspiel über Carl Maria von Weber ausfüllte, fand ich im Frühjahr 1935 im Verlag Die Rabenpresse eine Festanstellung, nachdem ich seit den 15. 9. 1934 in Zusammenhang mit meiner Arbeit in der dem Verlag gehörenden Druckerei buchhändlerisch ausgebildet worden war. Am 1. 5. 1937 wurde der Verlag von Herrn Dr. Ernst Winkler erworben, doch konnte ich meine Stellung beibehalten.

Als Ergebnis meiner schriftstellerischen Arbeit liegen zwei Erzählungen in Buchform vor, und zwar 'Das Dorf und der Knabe' (1936) und 'Geschichte einer Begegnung' (1938), die beide im Verlag Die Rabenpresse erschienen sind. Das oben erwähnte Hörspiel kam im Frühjahr 1935 im Schul- und H.J.-Funk des Deutschlandsenders zur Sendung. Ein kleinerer Aufsatz über den Bayrischen Wald wurde 1936 in der Zeitschrift 'Der Grundstein' und 1937 in der Zeitschrift 'Mutter und Volk' veröffentlicht.

Marquier

»Lebenslauf« und Passfoto aus der Marquier-Akte im Bundesarchiv

Manfred Herzer

WeRch ein ILLtum! Heinrich von Maltzan

»Selbstmorde« nennt Karl Heinrich Ulrichs die Rubrik seines letzten Pamphlets zur Urningsbefreiung, in die er neben anderem dieses einträgt:

»So ward am 22. Febr. 1874 ein Opfer des § [175 RStGB], mir gewordner Nachricht zufolge, ein Gelehrter, Orientreisender, eine Zierde der deutschen Wissenschaft. Mußte denn dieser so früh und grausam endet? In Frankreich, das den § verwirft, wäre er doch noch heute ein Schmuck der gelehrten Welt. Von „krankhafter Nervenerregung" sprachen die ehrenden Nachrufe, welche in wissenschaftl. Zeitschriften ihm gewidmet wurden, z. B. im „Globus". Ja, es ist wahr, ihn umstrickte eine Nervenerregung, eine entsetzliche Nervenerregung. Woher aber kam sie, die dem gemarterten die Pistole in die Hand drückte, um sein armes Herz zu befreien aus dieser Angst? „Semper honos laudesque manebunt"[1] rief ihm Karl Andree nach.«[2]

Den Namen des Gemarterten nennt Ulrichs nicht, doch ist er durch den Hinweis auf Karl Andree, der in der Zeitschrift *Globus* einen Nachruf verfasst hat, leicht zu ermitteln. Demnach handelt es sich um den Baron Heinrich von Maltzan, der, wie es im Nachruf heißt, »noch nicht das achtundvierzigste Jahr vollendet« hatte, als er sich am 22. Februar in der Stadt Pisa in seiner Wohnung erschoss.[3] Ulrichs nennt weder den Namen des Selbstmörders noch den seines Informanten. Das mag der Grund für die eigentümliche Behandlung gewesen sein, die Maltzan in B.U. Hergemöllers biografischem Schwulenlexikon *Mann für Mann* erfuhr. In der zweiten Auflage wird begründet, warum Maltzan eigentlich nicht in ein solches Schwulenlexikon gehört; er wurde nämlich von Hirschfeld verwechselt: »Den wenigen biographischen Nachrichten sind keine Erkenntnisse über die sexuelle Orientierung des unverheirateten Reiseschriftstellers zu entnehmen. Dennoch stellte Magnus Hirschfeld 1914 die von vielen anderen wiederholte Behauptung auf, daß er mit jenem ›Freiherrn von Maltzan‹ identisch sei, über den Karl Heinrich Ulrichs in den Critischen Pfeilen berichtet hatte.«[4] Nicht nur der erste der beiden hier zitierten Sätze ist falsch, denn Ulrichs nennt Maltzan ein Opfer des Schwulenstrafrechts, das ja gerade dessen sexuelle Orientierung betrifft. Es trifft auch nicht zu, dass Hirschfeld eine Behauptung über die Identität der beiden Maltzane, des Orientreisenden und des 1852 in Berlin wegen Päderastie verurteilten, aufgestellt hat. Tatsächlich hat Hirschfeld an der Stelle, auf die Hergemöller nennt, die Identität beider nicht behauptet, sondern vermutet: »Der Orientreisende v. Maltzan, der **vermutlich** mit dem v. Maltzan identisch ist, über dessen aufsehenerregenden Prozeß Ulrichs in den ›kritischen Pfeilen‹ berichtet, teilt mit, daß sich sogar im Vorhofe der Kaaba in Mekka Burschen zum homosexuellen Verkehre anbieten.«[5] Die Mitteilung über die Burschen in Mekka entnimmt Hirschfeld übrigens nicht Maltzans Buch *Meine Wallfahrt nach Mekka* , findet sie vielmehr bei Moll, der nur angibt, Maltzan »erzählt in einem seiner Werke« von jenen Burschen.[6]

In der neuesten Ausgabe von Hergemöllers Lexikon gibt es konsequenterweise gar kein Lemma zu Heinrich von Maltzan. Statt dessen präsentiert Jens Dobler neue Forschungen über den Berliner Maltzan von 1852. Am Ende kann es sich leider auch Dobler nicht verkneifen, Hirschfeld dafür zu rügen, dass er beide Maltzane, den Berliner und den nunmehr komplett heterosexualisierten Orientreisenden, zu einer Person verschmolzen habe.[7]

Ulrichs nimmt als Selbstmordmotiv Maltzans Leiden unter der Schwulenverfolgung an und äußert sich skeptisch zur offiziellen Begründung »entsetzliche Nervenerregung«. Nun war zwar in der italienischen Stadt Pisa, wo Maltzan sich erschoss, die Wirkung des § 175 nicht gegeben, allenfalls wenn der Erpresser sein Opfer über die Alpen hinweg verfolgt hätte. Näher liegt das Motiv der unheilbaren, sehr schmerzhaften Krankheit: »Heinrich von Maltzan litt seit Jahren an einer heftigen Neuralgie, die sich bei ihm vorzugsweise in den entsetzlichsten Magenkrämpfen äußerte. Vergangenen Winter waren dieselben oft so groß, daß er mich bat, ihn bei beiden Händen zu fassen und ihn rücklings auszurecken, weil er nur so eine gelinde Erleichterung seiner Schmerzen fand.«[8]

Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Fall Benedict Friedlaender fällt auf. Friedlaender, ein früher Aktivist der Schwulenbewegung, hatte sich 1908, 42-jährig, in seiner Wohnung erschossen, gewiss nicht wegen dem Druck des § 175, vielmehr wegen unerträglicher Schmerzen infolge mehrerer missglückter Operationen an Tumoren im Dickdarm. Mit anderen Worten: in den Zeiten des beginnenden Emanzipationskamp-

---

[1] Immer werden Ehre und Lob bleiben. (Dank an S.T. für die Übersetzungshilfe!)

[2] K.H. Ulrichs: *Critische Pfeile. Denkschrift über die Bestrafung der Urningsliebe*. Leipzig 1880: 48.

[3] K. Andree: *Eine Erinnerung an Heinrich von Maltzan*, in: Globus. Band 25, 1874, Nr. 15: 234.

[4] B.U. Hergemöller: *Mann für Mann. Biographisches Lexikon*. Frankfurt 2001: 484.

[5] M. Hirschfeld: *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin 1914: 598.

[6] A. Moll: *Die konträre Sexualempfindung. 3. Aufl.* Berlin 1899: 102.

[7] J. Dobler: Maltzan-Wedell, Alfred von („Graf Cajus"), in: B.U. Hergemöller (Hg.) Mann für Mann. Erweiterte Neuausgabe. Münster 2010: 778.

[8] Andree, a.a.O.: 235; Andree zitiert hier aus einem Bericht August Leesenbergs, der dem Nachruf in der *Kölnischen Zeitung* entnommen ist.

fes der Schwulen kamen auch Selbstmorde vor, die aus anderen Gründen als der Verzweiflung über die Verfolgung begangen wurden.

Urnische Liebe in Mekka

Ulrichs erwähnt in *Gladius Furens* (1868: 21), dass ein »v. Malzahn« in seinem Buch »Pilgerfahrt nach Mekka« von urnischer Liebe unter den Beduinen Arabiens erzählt habe. Moll berichtet in *Die konträre Sexualempfindung* (2. Aufl. 1893: 52): »Heinrich v. Maltzahn erzählt in einem seiner Werke, dass im Vorhof der Kaaba sich Burschen dem Fremden anbieten.« Ulrichs und Moll kennen weder die richtige Schreibweise des Autorennamens, noch nennen sie einen Werktitel, so dass es schwierig war, die Stelle, die beide wahrscheinlich gemeint haben, zu ermitteln. Im zweiten Band seines Werkes *Meine Wallfahrt nach Mekka. Reise in der Küstengegend und im Innern von Hedschas* (Leipzig 1865: 274 f.) erwähnt Maltzan bei der Beschreibung eines nächtlichen Besuchs an der Kaaba, nachdem er von dem Brauch berichtet, nachts die Leichen von Pilgern, die kurz vor Erreichen ihres Ziels gestorben waren, um die Kaaba herumzutragen, folgende »Sittenverderbniss«: »Eine andere Seite des mekkanischen Sittenlebens offenbarte sich ebenfalls in den Räumen dieser Moschee und war hier womöglich noch weniger an ihrem Platz, als das oben geschilderte. Da schon Burckhardt diese Specialität der Sittenverderbniss ausführlich besprochen hat (eine Gattung der Verworfenheit, welche in Europa, wenn sie überhaupt vorkommt, sich scheu vor der Oeffentlichkeit zurückzieht, hier dieselbe aber gar nicht fürchtet, sondern eher aufzusuchen scheint), so kann ich mich darauf beschränken, zu sagen, dass sich hierin seit Burckhardts Zeit nichts geändert hat. Burckhardt erzählt nämlich, dass ausser den vielen weiblichen Prostituierten sich auch männliche in grosser Zahl in der Moschee einfinden, dass eine Menge ganz junger Individuen dort die anstössigsten Dinge vornehmen und auch im ganzen geduldet werden, wenn sie nur vermeiden, ihr scändliches Gewerbe zur Zeit der fünf Gebetsstunden auszuüben. Ueberhaupt, so berichtet Burckhardt, und so wurde mir bestätigt, sollen sich die ärmeren Mekkaner nicht scheuen, ihre Kinder einem so gehässigen Gewerbe zu widmen um selbst daraus Gewinn zu ziehen. Darüber, dass die Autoritäten in Mekka einen solchen Unfug litten und noch leiden, wunderte ich mich weniger und zwar aus dem Grunde, weil ich vernahm, dass die meisten derselben selbst diesem Laster ergeben seien. Ja der Kadi, die geachtetste religiöse Persönlichkeit in Mekka, und die vier Mefata (Mufti's) sollen von diesem Vorwurfe nicht frei sein, der im ganzen alle städtischen Bewohner Arabiens trifft. Dass die Beduinen, wie Burckhardt sagt, hierin eine lobenswerthe Ausnahme bilden, wurde mir nicht bestätigt. Die meisten der Individuen, welche diesem Schandgewerbe fröhnen, unterscheiden sich in Tracht und Sitte äusserlich wenig von den andern jungen Mekkanern, wenn es überhaupt andere giebt; einige sollen jedoch geradezu das Leben, das Costüm, die Sitte des langen Haares, den Schmuck, die Gesichtsmalerei und Schminke ihrer weiblichen Standesgenossinnen angenommen haben und das Quartier Schab Amir zusammen mit diesen bewohnen. Wie man also sieht, hat sich in der Sittenverderbniss Mekka's seit Burckhardt Zeiten nichts geändert und seine Bemerkungen sind noch heute zu unterschreiben.«

Bei dem mehrfach erwähnten Burckhardt handelt es sich um den schweizerischen Orientreisenden Johann Ludwig Burckhardt (1784-1817), dessen mekkanische Reisetagebücher posthum1830 veröffentlicht wurden.[9] Die Stellen, auf die Maltzan anspielt, findet man auf den Seite 221 und 294: sie sind alles andere als »ausführlich«: »Die heilige Kaaba ist der Schauplatz von solchen Unanständigkeiten und frevelhaften Handlungen, daß sie hier mit Schicklichkeit nicht genauer aufgeführt werden können. Sie werden hier nicht bloß unbestraft, sondern, man kann sagen, ganz öffentlich verübt, und oft wurde mein Unwille erregt, wenn ich Zeuge von Greueln war, die, bei andern vorübergehenden Zuschauern nichts Anderes, als ein Gelächter oder einen leichten Verweis hervorriefen.« (221) Die Stelle über die Beduinen, die Maltzan für unzutreffend hält, lautet: »Von solchen Befleckungen jedoch sind die Lager der arabischen Beduinen rein; obgleich ihre Vorfahren in dieser Hinsicht nicht unbefleckt waren, wenn man einigen scandalösen, von orientalischen Historikern erzählten Anecdoten Glauben beimessen darf.« (294)

Aus all dem kann man gewiss keine Hinweise auf Maltzans Homo- oder Heterosexualität ziehen. Dass er sich mit seinen verschämten und verdammenden Andeutungen über schwule Tempelprostitution in Mekka nicht auf der Höhe seiner Zeit befindet, sondern eher den vierzig Jahre früher schreibenden Burckhardt imitiert, lässt jedenfalls keine Rückschlüsse auf die sexuelle Orientierung oder gar Lebenspraxis Maltzans zu. Es bleibt nur der vertraulich empfangene Hinweis auf Maltzans Uranismus, den Ulrichs bei der Nachricht des Selbstmords wiedergibt. Seinen Wahrheitsgehalt inzweifel zu ziehen, sehe ich keine Veranlassung.

---

[9] J.L. Burckhardt: *Reisen in Arabien, enthaltend eine Beschreibung derjenigen Gebiete in Hedjaz, welche die Mohammedaner für heilig achten.* Weimar 1830.

Urnische Chronik

Von Prof. Dr. Katsch-Haack

Aus:
Die Freundschaft
Nr. 7 (18.2.1922) →

1874 hat der am 6. September 1826 in der elterlichen Villa bei Dresden geborene hervorragende deutsche Orientforscher Heinrich Freiherr v Malzan, aus dem Hause Malzan zu Wartemberg und Penzlau, in Verzweiflung Hand an sich gelegt; er erschoß sich auf der Flucht von Wiesbaden nach Italien in Pisa. Zur Erforschung arabischer Sprache, Sitten und Bräuche hatte der 25jährige mit dem nach dem Tode seines Vaters 1851 ihm zugefallenen Mitteln große Reisen nach Spanien, Portugal, Algerien, Marokko, in die Türkei und Syrien unternommen, war 1860 als Muselmane unter dem Namen Abdurrahman ben Muhammed todesmutig nach Mekka gepilgert, hatte 1867 und 1868 in Tunis und Tripolis phönizische Inschriften gesammelt, Malta, Sizilien und 1868 Sardinien durchstreift, um phönizische Denkmäler zu studieren. Er hatte es verstanden, über die Ergebnisse seiner Forschungen in Artikeln und in zum Teil mehrbändigen Werken fesselnd zu berichten. Auch als Dichter hatte er sich versucht. Angst vor deutschen Erpressern scheint den erst 47jährigen Urning, der sonst Todesfurcht nicht kannte, in den Tod gejagt zu haben. Ein hinterlassener Brief enthielt die Erklärung: „Die Aufregung tötet mich". Melchior Grohe, selbst Urning, war sein Jugendfreund; seine Vermutung, sein Freund könne wie Winckelmann ermordet worden sein, hat keine Bestätigung gefunden. Grohe, Albert Moll und Magnus Hirschfeld schreiben seinen Namen falsch: Waltzahn. Das ist hier um so weniger belanglos, als die „Urnische Chronik" mehrere Personen gleichen und ähnlichen Namens in ihrer Liste führt. K H Ulrichs spricht von ihm ohne Namennennung als Urning und Opfer des berüchtigten § (1879 XII 48 § 71). Hirschfeld (Homos. M. W. 1914 598 unten) befindet sich im Irrtum mit seiner Annahme, daß es sich im Berliner Malzan-Prozesse, der um 1849 und 1850 spielte, über den Ulrichs (1879 XII 43—44 § 65 und 88—89 § 121) berichtete und auf den Hirschfeld selbst (Homos. M. W. 1914, 953) ausführlich zurückkommt, um unsern unglücklichen Orientreisenden könne gehandelt haben.



Aus: Globus, 25.1874:232 →

Online-Edition 2024 - PDF-Seite 2078

Manfred Herzer

Sexuelle Zwischenstufen. Vereinzelter Einzelner. Transitorische Notwendigkeit

Ein spätmarxistischer Versuch

> Was aber wird hinzukommen? Das wird sich entscheiden, wenn ein neues Geschlecht herangewachsen sein wird:
> (Friedrich Engels, MEW 21:84)
>
> Habe ich Dir das Wort ›Individuum est ineffabile‹, woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?
> (Goethe an Lavater am 20. September 1780)
>
> Das Individuum erscheint uns immer mehr als ein widerspruchsvoller Komplex in stetiger Entwicklung, ähnlich einer Masse. Es mag nach außen hin als Einheit auftreten und ist darum doch eine mehr oder minder kampfdurchtobte Vielheit, in der die verschiedensten Tendenzen die Oberhand gewinnen, so daß die jeweilige Handlung nur das Kompromiß darstellt.
> (Bertolt Brecht, Ges. Werke Bd. 20, 1967:62)

1. Es gibt einen Zusammenhang zwischen Marx' Konzept des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft als isoliertes »atomisiertes« warenbesitzendes, das mit den anderen Einzelnen am Markt konkurriert, und Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen, die jedem Menschen, sozusagen unterhalb der Abstraktionsebene der binären Geschlechterzuweisung Mann/Frau, ein einzigartiges unwiederholbares Geschlecht, eine individuelle Mischung aus Männlichkeit und Weiblichkeit zuschreibt. Diesen Zusammenhang kann man sich grob so vorstellen, als ob die geschlechtliche Einzigartigkeit eines jeden eine Konkretisierung des Sexus-Aspekts in jeder atomistischen Privatperson ist; über die Kommunikations- und Interaktionsmedien Geld, Gefühl und Produktion werden nicht nur diese Privaten konstituiert, auch die Herstellung des inneren Bandes zwischen ihnen, die Herstellung der bürgerlichen Gesellschaft, geschieht auf diese Weise. Bekanntlich begründet die Marxsche Theorie die Hoffnung auf eine Transformation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft in eine »höhere Gesellschaftsform, [...] deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist« (Kommunismus), auf dem Wege der »Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmassen« (MEW 23:618 & 791).[1] Und Hirschfeld formuliert ebenfalls ein rechtssozialdemokratisches Emanzipationsziel, das sich im Revolutionsjahr 1919 so anhört: »Durch die Wahlbeteiligung aller muß ganz naturgemäß die große Mehrzahl der Arbeitenden das Übergewicht erlangen über die Minderheit der Arbeitgeber. Das ist die natürliche Auswirkung der wahren Demokratie. Dies und nichts anderes hat Karl Marx gemeint, wenn er von der Diktatur des Proletariats spricht in der ganz richtigen Vorstellung, daß die Mehrheit der Besitzlosen oder der weniger Besitzenden die Oberhand und damit die Entscheidung über das Ganze bekommen muß.« (Hirschfeld 1919: 13) Abgesehen von der kurzen Phase unmittelbar nach dem Weltkrieg fand Hirschfelds messianischer[2] Kampf für Gerechtigkeit durch Wissenschaft allein auf sexualpolitischem und sexualreformatorischem Terrain statt; Anfang 1931, kurz bevor er das zunehmend vom Naziterror zerrüttete Deutschland verließ, konstatierte er das Scheitern dieses Kampfes: »Ich muß auf Grund meiner Erfahrung feststellen, daß ich mit meinen Bemühungen, die Gesetzgebung des bürgerlichen Deutschlands in der Frage des Sexualstrafrechts im Sinne einer Beseitigung des sexuellen Bevormundungsrechts zu beeinflussen, gescheitert bin.« (Hirschfeld 1931:XII) Dennoch hat der Sozialdemokrat Hirschfeld bis zum Schluss auch im Exil den Kampf nicht aufgegeben und war sich mit seinen kommunistischen Freunden vermutlich darin einig, dass es um eine Gesellschaftsform geht, in der die volle und freie Entwicklung jedes Individuums gewährleistet ist.

2. Eine Klarstellung ist der folgenden Skizze vorauszuschicken: Der Untersuchungsgegenstand im *Kapital* und

---

[1] Der hier vorgelegte Versuch, Hirschfelds theoretisch-emanzipatorische Bemühungen als eine wichtige Ergänzung des historisch-materialistischen Konzepts des Individuums von Marx und Engels zu deuten, soll zugleich ein Gegenentwurf zu J. Edgar Bauers Interpretation des Hirschfeldschen Œuvres als »Ergänzung von Max Stirners Kritik der anthropo-theologischen Grundvoraussetzungen des Abendlandes« (Bauer 1998:26) sein. Vgl. dazu auch Bauer 1999:70 f., wo es heißt: »Stirners Werk *Der Einzige und sein Eigentum* [...] beschreitet denkerisch einen dekonstruktiven Weg der Sprachherrschaft hin zur Dimension des Unaussprechlichen, für die sicherlich der philosophisch und religiös versierte Hirschfeld mehr Verständnis zeigen würde, als seine vorwiegend psycho-soziologisch orientierten Kommentatoren.« Am Schluss meiner Darlegung wird womöglich deutlich, dass Stirners Konstrukt des »Einzigen« als ideologischer Reflext der real unter dem Kapitalismus sich vollziehenden Verwandlung der freien und gleichen Warenbesitzer in »vereinzelte Einzelne« aufgefasst werden kann. Während aber der vereinzelte Einzelne und die universal entwickelten Individuen im Postkapitalismus bei Marx stets sozusagen übergeschlechtlich gefasst sind, stand für Stirner nie außer Frage, dass sein Einziger ein Männchen ist. Das Ich des Einzigen, der sein Sach' auf Nichts gestellt hat, widmet das Buch »Meinem Liebchen Marie Dähnhard«; das Liebchen gehört anscheinend zu seinem Eigentum (Stirner 1979:2).

[2] »Seine geschichtlich dimensionierte Konzeption des Befreiungskampfes für die Rechte sexueller Minderheiten wendet sich zwar gegen die schöpfungstheologische Fixierung einer binomen Sexualität. Aber seine Leidenschaft für die Verwirklichung der Gerechtigkeit *in der Geschichte* verrät die messianische Inspiration der Propheten Israels.« (Bauer 1998:25)

den dazugehörigen Schriften ist nicht die Genese und Entwicklung des bürgerlichen Individuums, vielmehr geht es um die Kritik der politischen Ökonomie, der »Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft« (MEW 13:8), um die kritische Darstellung ihrer Genese, Entwicklung und der Bedingungen der Möglichkeit ihrer Transition. Die Individuen kommen in diesen Texten nur als Träger von Beziehungen untereinander vor, soweit sie im Zeichen der Verdinglichung als Beziehungen von Sachen erscheinen. Für die kapitalistische Gesellschaftsformation gilt, sofern es um ihren allgemeinen Begriff geht, wie für alle anderen auch: »Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn.« (GR:176)

Sozusagen quer zu ihrer Klassenstruktur, aber mit dem warenproduzierenden Lohnarbeiter als Ursprung, produziert diese bürgerliche Gesellschaft einen charakteristischen Menschen-Typus, den »vereinzelten Einzelnen«, dessen Arbeit »sich im Tauschwert darstellt«; das geschieht »durch die Gewohnheit des täglichen Lebens, die es als trivial, als selbstverständlich erscheinen läßt, daß ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis die Form eines Gegenstandes annimmt, so daß das Verhältnis der Person in ihrer Arbeit sich vielmehr als ein Verhältnis darstellt, worin Dinge sich zueinander und zu den Personen verhalten«. (MEW 13:21) Einmal datiert Marx den Beginn dieser Entwicklung auf das 18. Jahrhundert, wo dieser Standpunkt »des vereinzelten Einzelnen« erzeugt wird. Er nennt diese Epoche »die der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse« (GR:6), meint damit also seinen damaligen und wie ich meine auch unsern heutigen Kapitalismus. Er ist unter anderm charakterisiert durch das bürgerliche Bewusstsein der Warenproduzenten, »die keine andre Autorität anerkennen als die der Konkurrenz, den Zwang, den der Druck ihrer wechselseitigen Interessen auf sie ausübt, wie auch im Tierreich das bellum omnium contra omnes die Existenzbedingungen aller Arten mehr oder minder erhält« (MEW 23:377). Schon seit dem 17. Jahrhundert begann die Produktion des doppelt freien Lohnarbeiters in England, indem »das von Grund und Boden gewaltsam expropriierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt, -gefoltert« wurde: »die sogenannte ursprüngliche Akkumulation« (MEW 23:765). Der einzelne Lohnarbeiter, der auf dem Arbeitsmarkt seine Arbeitskraft, die ihm gehörende Ware, verkauft, steht dort in Konkurrenz zu seinen Klassenschwestern und -brüdern, was das Empfinden, ein vereinzelter Einzelkämpfer um den besten Preis zu sein, die Selbstwahrnehmung als freies und gleiches, womöglich noch autonomes Individuum begünstigt. Die Zufriedenheit mit dem gerechten Tausch Arbeitskraft gegen Arbeitslohn verwandelt sich aber, wenn Verkäufer und Käufer, Lohnarbeiter und Kapitalist, auf dem Weg in die Produktionssphäre den Markt verlassen: »Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen hat und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.« (MEW 23: 191) Die Gerberei aber, wo dem Auszubeutenden das Fell über die Ohren gezogen wird, ist die Sphäre, der Marx den Namen »Maschinerie und große Industrie« gab, und die sich als eine Welt der Verwirrung der Gefühle für das Individuum erweist. Denn es lernt nicht nur, dass es nicht allein arbeitet, sondern erlebt den »kooperativen Charakter des Arbeitsprozesses« als »technische Notwendigkeit« (MEW 23: 407). Als Moment in diesem Arbeitsprozess haben die Produzenten aber »aufgehört, sich selbst zu gehören. Mit dem Eintritt in denselben sind sie dem Kapital einverleibt. Als Kooperierende, als Glieder eines werktätigen Organismus, sind sie selbst nur eine besondre Existenzweise des Kapitals« (MEW 23:352), Arbeitsbedingungen und Arbeitsprodukt erhalten gegenüber den Produzenten eine »entfremdete Gestalt« (MEW 23:455). Das arbeitskraftbesitzende Individuum unterliegt zudem einer »geschichtlichen Tendenz der kapitalistischen Akkumulation« zum Anwachsen der »Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse« (MEW 23:791).

Die Erfahrung der kollektiven Empörung, sowie in gewissem Gegensatz dazu die Wirkung von »Erziehung, Tradition, Gewohnheit«, welche die Arbeiterklasse dazu bringt, »die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze« anzuerkennen (MEW 23:765), ist schwer vereinbar mit der entgegengesetzten Erfahrung doppelter Freiheit der »atomistischen Privatpersonen« (GR:928) auf dem Arbeitsmarkt mit seinem trotz aller Regulierung dschungelmäßigen Konkurrenzregime, dem von Marx öfter erwähnten Hobbesschen bellum.

Weiter verkompliziert wird die Situation durch die Erfahrungen außerhalb von Zirkulation und Produktion in der Sphäre der individuellen Konsumtion (Freizeit), wo die »Fortvegetation […] von zeitwidrigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen« (MEW 23:15) in Hobby- und Vereinswesen, Drogensubkulturen, ›Spiritualität‹ (Religion, Astrologie, Psychotherapie), sexualmoralischen Traditionen und dergl. wegen der relativen Ferne zur Produktionssphäre besonders veränderungsresistent fortlebt.

Wie diese drei Gesellschaftssphären – Zirkulation, Produktion, individuelle Konsumtion – zur Erzeugung und Entwicklung einer für die kapitalistische Gesellschaftsformation charakteristischen Individualität beitragen, gehört ebenso wenig zum Gegenstand der vorliegenden Erörterung wie sozialpsychologische und regionalhistorische Aspekte der Herausbildung des bürgerlichen Typs. Es geht hier lediglich um die Darstellung dieser

Entwicklung als Moment der Kritik der politischen Ökonomie und des Kapitalismus.

Auf einer fortgeschritteneren Stufe dieser Entwicklung war so die Formulierung der sexualwissenschaftlichen Lehre von den sexuellen Zwischenstufen durch Hirschfeld als ein epochal neues Bild vom Menschen möglich geworden.

Meine These ist demnach, dass die Entwicklung des vereinzelten Einzelnen am Ende des 19. Jahrhunderts weit genug fortgeschritten war, um eine zunehmend differenzierte und zunehmend verwissenschaftlichte Sicht auf die Individuen und der Individuen auf sich selbst zu ermöglichen, womit sich vor allem im deutschen Sprachraum, aber auch in England, Frankreich und Italien, bald auch in den USA die neue Wissenschaft vom menschlichen Geschlechtsleben, die Sexualwissenschaft entwickeln konnte. Maßgeblich beteiligt an der Entstehung der neuen Wissenschaft war der sozialdemokratische Arzt und Schriftsteller Magnus Hirschfeld (1868-1935), der, inspiriert von Darwins Evolutionslehre, die von dem Zoologen Ernst Haeckel in Deutschland popularisiert wurde, sowie von August Bebels *Die Frau und der Sozialismus* (1. Aufl. 1883) und Richard von Krafft-Ebings *Psychopathia sexualis* (1. Aufl. 1886) mit *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?* die erste Fassung der Lehre von den sexuellen Zwischenstufen als Versuch der Auflösung der Geschlechtsbinarität vorlegte (vgl. Herzer 2001:104 ff.)

3. Ein grundlegender Gedanke der Marxschen Kritik betrifft den Nachweis der historischen Gewordenheit wie der Vergänglichkeit oder Überwindbarkeit der kapitalistischen Produktionsweise gegen die Grunddoktrin der damaligen »modernen Ökonomen, die die Ewigkeit und Harmonie der bestehenden sozialen Verhältnisse beweisen« (GR:7). Auch Marx sieht zwar, dass es abstrakte Momente in jedem Arbeitsprozess gibt, »ewige Naturbedingungen des menschlichen Lebens [...] allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam« (MEW 23:198), es geht ihm aber gerade um die Bestimmung derjenigen Momente, die die kapitalistische Produktionsweise von allen bisher dagewesenen Formationen unterscheiden. Und hier steht ein Begriff im Mittelpunkt, der den Kapitalismus im historischen Prozess verortet: transitorische Notwendigkeit. »Nur soweit der Kapitalist personifiziertes Kapital ist, hat er einen historischen Wert und jenes historische Existenzrecht, das, wie der geistreiche Lichnowski sagt, keinen Datum nicht hat. Nur soweit steckt seine eigne transitorische Notwendigkeit in der transitorischen Notwendigkeit der kapitalistischen Produktionsweise. Aber soweit sind auch nicht Gebrauchswert und Genuß, sondern Tauschwert und dessen Vermehrung sein treibendes Motiv. Als Fanatiker der Verwertung des Werts zwingt er rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen, daher zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist.« (MEW 23:618) Dies bedeutet zugleich, dass die Individuen unter dem Regime dieser Produktionsweise mit ihrem Gepräge der »vereinzelten Einzelnen« ebenfalls notwendige Vorstufen jener im Postkapitalismus frei sich entwickelnden Individuen sind.

Die kapitalistische Tendenz zur Reduktion der Individuen auf Waren- und Geldbesitzer, deren gesellschaftlich relevanteste Eigenschaft die Wertgröße ist, impliziert eine weitere Tendenz: die Abstraktion von allen anderen traditionell bedeutsamen Eigenschaften, wie zum Beispiel das Geschlecht. Man könnte die Rede der *Grundrisse* von der völligen Entleerung der Individuen im Kapitalismus in diesem Sinne interpretieren: »In der bürgerlichen Ökonomie – und der Produktionsepoche, der sie entspricht, – erscheint diese Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äußren Zweck.« (GR: 387) Die Sexuiertheit der Menschen als Mann oder Frau ist eine der traditionellen Eigenschaften, die unter dem Regime der Verwertung des Werts tendenziell bedeutungslos werden. Das Geschlecht des Bankdirektors, des Verteidigungsministers, des Premierministers, des Gewerkschaftsvorsitzenden, des Gefängnisdirektors usw. verliert in der »moderne[n] Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint« (ebd.), zunehmend an Bedeutung. Parallel dazu wird im wissenschaftlichen Bewusstsein die Relativität der binären Geschlechterzuweisung zur Sprache gebracht bis hin zu Magnus Hirschfelds Vorstellung: »Alle Menschen sind intersexuelle Varianten« (Hirschfeld 1986:49).[3]

An den beiden Stellen, wo in den *Grundrissen* von der völligen Entleerung der Individuen im Kapitalismus die Rede ist, betont Marx das Transitorische dieses Zustands: »In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkraft etc. der Individuen?« (GR:387); und: »Die universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen, gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen sind, sind kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte.« (GR:79)

4. In der Kritik der politischen Ökonomie spielt die binäre Geschlechterordnung keine Rolle und wird lediglich in den illustrierenden historischen Einschüben erwähnt, die die logische Entfaltung des Kapitalbegriffs unterbrechen und zum Beispiel beschreiben, wie »die Herren Fabrikanten« mit »zynischer Rücksichtslosigkeit, mit terroristi-

[3] Eine Vorwegnahme dieses zentralen Gedankens findet sich bereits bei Karl Heinrich Ulrichs, wenn er am 23.12.1862 in einem Privatbrief schreibt: »In gewisser Hinsicht ist also jeder Mensch, Mann sowohl wie Weib, ein Zwitter.« (Ulrichs 1899:66).

schen Spannungsverhältnis stehen. »In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware.« (MEW 23:67) Diese witzige Bemerkung betrifft zwar den Sachverhalt, dass die Menschen sich selbst nur als Menschen wahrnehmen und sich wechselseitig als »Erscheinungsform des Genus Mensch« gelten lassen können, indem sie sich wechselseitig aufeinander beziehen; in gleicher Weise kann man die konkrete Bestimmung des Menschen als Mann oder Frau mit dem konkreten Gebrauchswert der Ware vergleichen und die abstrakte Bestimmung als einzigartige Zwischenstufe mit dem abstrakten Warentauschwert. Man muss vielleicht gar nicht die Dialektik bemühen, um die Vereinbarkeit mehrer widersprüchlicher Bestimmung des Menschen denken zu können. In dem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, dessen ersten Teil der österreichische Dichter und entschiedene Antidialektiker Robert Musil 1931 vorlegte, findet sich ein Gedanke, der die widersprüchlichen Bestimmungen oder vielfältigen Charaktere der Menschen oder Erdbewohner sehr poetisch und ziemlich treffend ausdrückt: »Denn ein Landesbewohner hat mindestens neun Charaktere, einen Berufs-, einen National-, einen Staats-, einen Klassen-, einen geographischen, einen Geschlechts-, einen bewußten, einen unbewußten und vielleicht auch noch einen privaten Charakter; er vereinigt sie in sich, aber sie lösen ihn auf, und er ist eigentlich nichts als eine kleine, von diesen vielen Rinnsalen ausgewaschene Mulde, in die sie hineinsickern und aus der sie wieder austreten, um mit andern Bächlein eine andre Mulde zu füllen. Deshalb hat jeder Erdbewohner auch noch einen zehnten Charakter, und dieser ist nichts als die passive Phantasie unausgefüllter Räume; er gestattet dem Menschen alles, nur nicht das eine: das ernst zu nehmen, was seine mindestens neun andern Charaktere tun und was mit ihnen geschieht; also mit andern Worten, gerade das nicht, was ihn ausfüllen sollte.« (Musil 1970:34)[6]. Selbst wenn man – ähnlich wie Bauer die Zwischenstufenlehre als »eine Art fundamentum inconcussum in sexualibus« (Bauer 1998:30) – im zehnten Charakter (den Musil ironischerweise die passive Phantasie unausgefüllter Räume nennt) die Basis für die restlichen Charaktere sieht, heißt das nicht, dass der zehnte weniger real oder »fiktional« ist als die andern. Der zehnte grundlegende Charakter färbt oder überformt vielleicht die anderen Charaktere, ähnlich wie man sich den Zwischenstufencharakter bei Hirschfeld, die individuelle Mischung aus Weiblichkeit und Männlichkeit, als Überformung oder Färbung aller andern Charaktere des Menschen vorstellen kann.

1933, als die Nazis in Deutschland die Macht übernommen hatten, notierte der exilierte Hirschfeld in seinem Tagebuch folgenden Gedanken: »Die Frage: Wohin gehörst Du – was bist du eigentlich? lässt mir keine Ruhe. Formuliere ich die Frage: ›Bist Du ein Deutscher – Jude – oder Weltbürger?‹ so lautet meine Antwort jedenfalls ›Weltbürger‹ oder ›alles drei‹.« (nach Dose 2005:44). Zwar ließ ihm die Frage keine Ruhe, dass aber alle drei Bestimmungen zutreffen und in ein und derselben Person unterkommen könnten, war für ihn vorstellbar, so wie er sich eine sexuelle Zwischenstufe vorstellen konnte, die zugleich eine Frau, eine Weltbürgerin und vieles andere mehr ist.[7]

Judith Butler stößt, sozusagen aus der entgegengesetzten Richtung wie Bauer argumentierend, in ihrer Kritik an der französischen Kämpferin für Lesbenemanzipation Monique Wittig auf das auch für sie unlösbare Problem, Zweigeschlechtlichkeit und unendliche Geschlechtervielfalt gleichzeitig zu denken. Nachdem sie Wittigs Position, »daß die binäre Formulierung des Geschlechts fragmentiert und vervielfältigt werden muß, bis sie den Punkt erreicht, an dem sich diese Binarität selbst als kontingent offenbart«, korrekt referiert hat, wendet sie dagegen ein: »Die schrankenlose Vervielfältigung der Geschlechter führt mit logischer Notwendigkeit zur Negierung des Geschlechts als solchem. Wenn die Anzahl der Geschlechter der Zahl der Individuen entspricht, läßt sich die Kategorie ›Geschlecht‹ nicht mehr als allgemeiner Terminus anwenden: Das Geschlecht eines Individuums wäre eine radikal einzigartige Eigenschaft, die nicht mehr als sinnvolle, deskriptive Verallgemeinerung fungieren könnte.« (Butler 1991: 176) Butler zeigt hier keineswegs, wie sie glaubt, eine logische Notwendigkeit auf, vielmehr erkennt sie nicht, dass die Kategorie Geschlecht durchaus auf unterschiedlichen logischen Ebenen unter Betonung unterschiedlicher Aspekte der »Kategorie« verwendet werden kann. Beispielsweise wenn man wie Hirschfeld argumentiert, der, nachdem er ausgeführt hat, dass man nicht von Mann und Weib, sondern nur von Menschen

[6] Beim Lesen des Romans ist mir diese Stelle nicht aufgefallen, erst recht nicht, dass sie sich zur Verdeutlichung des Gehalts der Zwischenstufenlehre eignet. Ich wurde auf sie aufmerksam durch Ralf Dahrendorfs *Homo sociologicus*, wo sie zur Klärung des Dahrendorfschen Rollenkonzepts dient. Er sieht eine Entsprechung zwischen den zehn Musilschen Charakteren und Kants Unterscheidung des empirischen und des intelligiblen Charakters des Menschen. Kants intelligiblem Charakter und Bauers Ineffabilität des Individuums (vgl. Bauer 1998:23 u.ö.) sind aber ebenso wie Musils zehnter Charakter der Erdbewohner »jenseits von Natur und Geschichte« in einer Art »Weltenthobenheit« zuhause (vgl. Habermas 2005b:195). Man könnte aber die Konstrukte der drei einander nicht sehr ähnlichen Autoren als Hinweis auf die prinzipielle Unabschließbarkeit erfahrungswissenschaftlicher Forschung und Wissensgenerierung in Sachen Individuum verstehen und dann an Friedrich Engels' diesbezügliche Feststellung denken: »Die Wahrheit [...] lag nun in dem Prozeß des Erkennens selbst, in der langen geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft, die von niedern zu immer höhern Stufen der Erkenntnis aufsteigt, ohne aber jemals durch Ausfindung einer sogenannten absoluten Wahrheit zu dem Punkt zu gelangen, wo sie nicht mehr weiter kann.« (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21:267)

[7] Der Dichter Marcel Proust, ein Zeitgenosse Hirschfelds und Musils legte seinem Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* eine ähnliche, nicht sehr dialektische, sondern eher serielle Theorie der vielen Charaktere zugrunde, die bei ihm Ichs (moi) genannt werden, beispielsweise im sechsten Band *La Fugitive*: »Cela n'est pas vrai seulement pour notre moi permanent qui se prolonge pendant toute la durée de notre vie, mais pour tous nos moi successifs qui, en somme, le composent en partie.« (Proust 1993:286)

sprechen sollte, die größtenteils männlich oder größtenteils weiblich sind, schreibt: »Bezeichnet man aber diejenigen, die vorwiegend männliche Qualitäten besitzen, kurzweg als genus masculinum, und alle, die vorwiegend weibliche Eigenschaften haben, einfach als genus femininum, so wäre man wohl berechtigt, diejenigen, bei denen die Summe des männlichen und weiblichen Anteils zwischen 33 ⅓ und 66⅔ liegt, als eine Art genus tertium aufzufassen.« (Hirschfeld 1905:4) Anders als Bauer, Butler oder Wittig geht es Hirschfeld um die Verdeutlichung des Gedankens, dass ein Mensch sowohl ein Mann oder eine Frau als auch eine sexuelle Zwischenstufe sein kann, ähnlich wie Hirschfeld für sich selbst beanspruchte, Deutscher und Jude und Weltbürger zugleich zu sein. Dieser Gedanke Hirschfelds, der ihn später veranlasste, eine »Typologie« der Geschlechter zu postulieren (GK 1:540), könnte auch so formuliert werden: Das Begriffspaar Mann/Frau ist im Begriff der sexuellen Zwischenstufen aufgehoben – zerstört und weiterentwickelt zugleich –, und wenn man künftig von Männern und Frauen spricht, dann in dem Sinne, dass Männer sowohl Männer wie Frauen sind, und Frauen ebenfalls sowohl Männer wie Frauen; ähnlich sind im Begriff Mensch aufgehoben: das Kind und der Greis, die Frau, der Zwitter, der Mann, der Jude, der Deutsche, die Mutter etc.

6. In den *Transvestiten* erörtert Hirschfeld eingehender die Frage, was man sich unter Männlichkeit und Weiblichkeit vorstellen könnte. Gleich zu Anfang stellt er fest: »Die Trennung der Menschheit in eine männliche und weibliche Hälfte gehört zu den Lehr- und Leitsätzen, die jedermann in Fleisch und Blut übergegangen sind.« (Hirschfeld 1910:3). Zwar unterliege die Realität dieser Zweiheit »keinem Zweifel«, es wäre aber verfehlt, »stellt man sich beide als zwei völlig von einander gesonderte Einheiten vor; im Gegenteil, die stets vorhandene Verschmelzung beider in einem, ihr unendlich variables Mischungsverhältnis, das damit beginnt, dass bereits der männliche Same und das weibliche Ei jedes für sich mann-weibliche, hermaphroditische Gebilde sind, dieser Monismus der Geschlechter ist der Kernpunkt für Entstehung und Wesen der Persönlichkeit.« (ebd.:4). Später erörtert er »die Hauptschwierigkeit und Strittigkeit« der Erklärung dessen, was männlich und weiblich eigentlich sei (ebd.:275 ff.) und kann dabei, indem er sich der Mehrheitsmeinung der Physiologen seiner Zeit sowie der avanciertesten Frauenrechtlerinnen anschließt, jener Hauptschwierigkeit nicht entgehen. Mit Wilhelm Ostwald und anderen glaubt er, »der Mangel an genialischen Leistungen und epochalen Schöpfungen« könnte durch »die natürliche Beschaffenheit der Frauen an und für sich« zu erklären sein (ebd. S. 277 f.); immerhin fügt er sogleich abschwächend hinzu, »dass wir das Mass geistiger Leistungsfähigkeit beim Weibe nach Quantität und Qualität exakt abzuschätzen bisher noch nicht recht in der Lage sind, dass es sicherlich durch Uebung noch wesentlich gehoben werden kann, und dass es völlig unrichtig ist, wenn Weininger und andere ›Antifeministen‹ sich dahin äussern, ›dass niemals ein wirkliches Weib die Forderungen der Frauenemanzipation erhebe, sondern dass dies durchweg nur männlichere Frauen tun, die ihre eigene Natur missdeuten und die Motive ihres Handelns nicht einsehen, wenn sie im Namen des Weibes zu sprechen glauben‹. (Weininger: Geschlecht und Charakter, Seite 89.)« (ebd.:278). Schließlich gilt für die Intelligenz eines Menschen, dass sie wie »auch der kleinste Teil in Körper, Seele und Geschlecht des Menschen männlich oder weiblich betont ist«, aber: »Im Grunde genommen ist jedes Individuum ein Typus für sich« (GK 1:539 f.)

Meinen früheren Einwand gegen die Zwischenstufenlehre, Hirschfeld habe die menschlichen Eigenschaften einem dem tradierten Alltagsverständnis von Männlichkeit/Weiblichkeit entnommenen und es unhistorisch der Biologie zugeschlagen (Herzer 2001: 106), bedarf im vorliegenden Zusammenhang einer Revision. Mit J. Edgar Bauer, dem in *diesem* Punkt uneingeschränkt zuzustimmen ist, wäre hier auf den »deskriptiven, d.h. nicht-ätiologischen Status der Zwischenstufenlehre« hinzuweisen; ferner ist zu betonen: »Da die Zwischenstufenlehre [...] kein Erklärungsmodell liefert, sondern ein offenes sexualdistributives Schema von potentiell unendlichen Sexualkonstitutionen aufstellt, führt Hirschfelds Einbezug der biologischen Gegebenheiten zu keiner Fixierung des Begehrens oder der Sexualorientierung nach dimorphistischen Kriterien, sondern zu einer radikalen Entgrenzung der Sexualkombinatorik zwischen Individuen, die ausnahmslos sexuelle Zwischenstufen darstellen.« (Bauer 2005:13) Wenn Hirschfeld sowohl biologische Gegebenheiten als auch Psychisches als männlich oder weiblich klassifiziert und damit an die Vorstellungen des zeitgenössischen Alltagsbewusstseins anknüpft, dann könnte auch dies aus heutiger Sicht als Moment in dem Prozess der Transition der Individuen der bürgerlichen Gesellschaft hin zum universal entwickelten Individuum des Kommunismus interpretiert werden. Sie sind, wie erwähnt »kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte« (GR:79).

7. Der für Hirschfelds Zwischenstufenlehre grundlegende Satz *Tout va par degrés dans la nature et rien par sauts*[8] verliert dann seinen Wahrheitsgehalt, wenn man ihn verabsolutiert. Bedenkt man nicht, dass das Gegenteil dieses Satzes, nämlich: *Der qualitative Sprung gehört zum Naturgeschehen* ebenfalls einen zu jenem konträren Wahrheitsgehalt besitzt, dann sieht man die Welt als unendliches amorphes Kontinuum und ewig gleich fließenden heraklitischen Fluss, wo die Unterscheidungen, Regelhaftigkeiten und Ordnungen von außen und willkürlich an die Naturphänomene herangetragen wurden. Vergisst oder verleugnet man eine Dialektik von Kontinuität/Diskontinuität, von Evolution/Revolution, Quantität/Quali-

[8] Hirschfeld zitiert ihn mehrmals aus den *Nouveaux essais* von Leibniz (1704) und übersetzt: »In der Natur geht alles stufenweise, nichts sprungweise« (GK 1:545). Ähnliche Aussagen, die er als »Naturgesetz« bezeichnet, fand er bei Amos Comenius (1638) und Karl von Linné (1751).

tät, Individuierung/Vergesellschaftung, dann »wird […] die Unterscheidung zwischen Realitätsebenen, zwischen Fiktionen und Wirklichkeit, zwischen Alltagspraxis und außeralltäglicher Erfahrung, zwischen entsprechenden Textsorten und Gattungen unmöglich, ja sinnlos.« (Habermas 1992:247)[9] Anders als Bauer, der die Zwischenstufenlehre »als eine entscheidende Ergänzung von Max Stirners Kritik der anthropo-theologischen Grundvoraussetzungen des Abendlandes« deutet und so der poststrukturalistischen Verdrängung der Wissenschaft durch Foucaultsche Genealogie einen neuen Akzent hinzufügt, entgeht Hirschfeld der irrationalistischen Versuchung, bei der Auflösung der Geschlechterbinarität in unendlich viele Geschlechter stehen zu bleiben. Vielmehr sieht er in der gesellschaftlichen Realität der »Sexualtypen Mann und Weib«, deren Gegensätzlichkeit »bei weitem nicht so scharf umrissen« ist, wie es bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein hat, den prominenten Forschungsgegenstand der Sexualwissenschaft (GK 1:5). Mit der Soziologin Mathilde Vaerting verlangt er, »das Ideal der Gleichberechtigung der Geschlechter dauernd zu verwirklichen und jede eingeschlechtliche Vorherrschaft […] fernzuhalten.« (GK 1:490). Frauen und Männer hält Hirschfeld zwar für »gleichwertig und gleichberechtigt«, sieht sie aber nicht »körperseelisch von gleicher Beschaffenheit« (ebd.) Und diese Beschaffenheit, die die »Teilung der Arbeit zwischen den Geschlechtern« bei der Fortpflanzung einschließt (GK 1:490 ff.), scheint mir Hirschfelds stärkstes Argument gegen eine Verabsolutierung des Zwischenstufenkonzepts und einer endgültigen Verabschiedung der binären Geschlechterordnung zu sein.

8. Volkmar Sigusch beschwört als alttestamentlicher Prophet immer wieder die Gefahren, die von Hirschfelds Lehre für eine »kritische Sexualwissenschaft« ausgehen: »1995 prophezeite ich, die wirkliche Hirschfeld-Renaissance werde erst noch kommen, weil er im Grunde ›postmoderne‹ Topoi versammele« wie z.B. »sexogenetische Buntscheckigkeit als Widerpart des kulturellen Bigenus, Auflösung der alten Geschlechts- und Sexualformen durch so viele ›Zwischenstufen‹ wie es Menschen gibt« usw; zu Hirschfelds postmodernen Spätfolgen zählt Sigusch auch: »die Hormone und die Gene, die Kastrationen, Geschlechtsumwandlungen, Penisprothesen, stereotaktische Hirneingriffe, extrakorporalen Züchtungen, das H-Y-Antigen, das Xq 28 und die Genchirurgie« (Sigusch 2008:210). Die Zwischenstufenlehre wurde demnach nicht einfach von einem »wissenschaftlich konfuse[n]« (ebd.: 223) und »roh[en]« (ebd.:383), von naiver »Wissenschafts- und Aufklärungsgläubigkeit« (ebd.: 449 u.ö.) gezeichneten »Kompilator und Kolporteur« fabriziert, sie ist darüberhinaus auch bedrohlich, wenn auch nicht wirklich kryptofaschistisch, weil sie »die Verbesserung des Menschengeschlechts mittels Zwangskastration und Zwangssterilisierung« propagiert (ebd.:383). Die Gefahr wird von Sigusch jedoch als nicht sehr groß eingeschätzt, da Hirschfeld wie erwähnt ein bloßer Kompilator und Kolporteur und »als Theoretiker viel zu unbedeutend war«, um für die Nazis vonnutzen sein zu können (ebd.:386).

Abgesehen davon, dass Sigusch dem Werk Hirschfelds den wissenschaftlichen Charakter und Wert generell abspricht, leidet seine Hirschfeld-Kritik unter der fehlenden Reflexion der eigenen Rolle als nachgeborener Kritiker: Sigusch begnügt sich mit einer mokant retrospektiv wertenden Geschichtsschreibung. Dass wir Heutigen aufgrund der historischen Erfahrung (und des wissenschaftlichen Fortschritts) besser wissen, was es mit der Eugenik auf sich hat, scheint er für sein persönliches Verdienst zu halten, mit dem er seine Überlegenheit über den rohen Hirschfeld begründet. Dass Hirschfeld, dem die Gnade der späten Geburt nicht zuteil wurde, über dieses bessere Wissen noch nicht verfügte, macht Sigusch ihm zum Vorwurf.[10] Wie schon öfter zitiert Sigusch auch in seiner *Geschichte der Sexualwissenschaft* das für heutige Leser wirklich entsetzliche Wort von der »Ausjätung schlechter Menschenkeime« (ebd.:379), mit dem Hirschfeld die Zwangssterilisierung »in ganz besonders schweren Fällen« (GK 3:47) billigte. In diesem Punkt muss man dem Hirschfeld-Kritiker beipflichten, obwohl er nicht sieht, wie wohlfeil diese verspätete Kritik zu haben ist. Vollends fragwürdig wird diese Kritik angesichts des Schweigens, das Siguschs zu vergleichbaren Praktiken in der Gegenwart für angebracht hält: Im letzten Kapitel seines Geschichtswerks, das für die kritische Sexualwissenschaft »eine Standortbestimmung am Ende des 20. Jahrhunderts« ankündigt (Sigusch 2008: 510), wird das heute übliche Verfahren zur Ausjätung schlechter Menschenkeime, die zeitgemäß Präimplantationsdiagnostik (PID) heißt, und deren Vorgängerpraxis, der Schwangerschaftsabbruch in Fällen, wo pränatale Diagnostik eine Schädigung des Fötus feststellt, schlichtweg tabuisiert; die heutigen Formen der Vernichtung lebensunwerten Lebens sind kein Thema für den kritischen Sexualwissenschaftler.

Nach dem Muster Sind-wir-nicht-alle-ein-bisschen-Hirschfeld? schreibt Sigusch schließlich, irgendwie versöhnlich und wohl auch als vorsorgliche Abwehr gegen den Vorwurf, er habe mit seiner radikalen Hirschfeld-Kritik, dieser sei mit seiner Teilhabe am »biologistisch-somatologisch-eugenischen Diskurs«, den die Nazis nach ihrer eigenen Opportunität genutzt hätten, Hirschfeld eine Mitschuld an deren 1933er Sieg zugeschoben: »Da es

[9] Zustimmung zu Habermas' Kritik an den poststrukturalistischen Denkern geht einher mit erheblichen Einwänden gegen seine Sicht des Historischen Materialismus, den er unter Absehung von der Marxschen Arbeitswerttheorie mit ihrem veralteten Produktionsparadigma einer angreifbaren Rekonstruktion unterzieht.

[10] Der Sigusch-Schüler Günter Grau warnt neuerdings sogar vor den Gefahren, die von Hirschfelds Lehren für die Freiheit des Individuums ausgehen: »Sicherlich war er [=Hirschfeld] kein ›Vordenker der Nazi-Ideologie‹, wie ihm später vereinzelt vorgeworfen wurde, wohl aber verkannte er die Gefahren, die von einer durch rassenhygienische Vorstellungen bestimmte Bevölkerungspolitik für das Selbstbestimmungsrecht und die Freiheit des Individuums ausgehen.« (Grau 2010:9)

wirklich ein Diskurs und nicht irgendeine Diskussion ist, plappern wir alle mehr oder weniger mit.« (ebd.:386) Im letzten Kapitel seiner *Geschichte der Sexualwissenschaft* sucht Sigusch den Anschluss an die »Queer Theory« und übt sich im Nachplappern Hirschfeldscher Kolportagen, wenn er unter den bereits seit Jahren von seiner kritischen Sexualwissenschaft geteilten Einsichten aufzählt, »dass die kulturelle binäre Geschlechtsidentität allein schon klinisch eine Schimäre ist« (ebd.:537). Ein Unterschied zwischen Siguschs klinischer Schimäre und Hirschfelds »Fiktionen« (Hirschfeld 1923:24) ist auch deshalb nur schwer zu erkennen, weil Sigusch die klinische Schimäre an keiner Stelle seines voluminösen Geschichtswerks expliziert. Einmal wird versichert, »in der Geschlechterdifferenz selber steckt« eine Dialektik, »weil sie [...] ein durch und durch Vermitteltes ist, [...] weil sie nicht nur ein Niederschlag im Unbewussten und eine Tatsache des Bewusstseins ist, sondern beides selbst produziert. Daraus ergibt sich, dass das Geschlechtliche und das Sexuelle nicht nur dissoziiert sind, sondern ineinander liegen.« (Sigusch 2008:534). Um diese Vermittlung nicht nur in abstrakten Redensarten anzudeuten, hätte sich Sigusch aber viel zu weit auf gefährliches hirschfeldistisches Terrain wagen müssen. Das was er mehrmals orakelmäßig als »festen Kern« der Geschlechterdifferenz bezeichnet (ebd.:529, 535 u.ö.) und einmal als »biotisch-körperliches Fundament« (ebd.) wäre in einer wahrhaft kritischen Sexualwissenschaft das Fundament einer Dialektik der Geschlechterdifferenz; bei Sigusch wird dieses Fundament sozusagen ausgeklammert, und schließlich wird auch noch mit der unablässig wiederholten Warnung vor der »Wissenschaftsgläubigkeit« ernst gemacht und die komplette Sexualwissenschaft für irrsinnig erklärt: »Fielen Begehren und Lieben nicht auseinander, kämen Dauer und Intensität, Harmonie und Erregung zusammen, wüssten wir, was ein sexueller Rausch ist und könnten uns in ihn versetzen, scherten wir uns doch um wissenschaftliche Erörterungen überhaupt nicht, hielten wir doch Sexual-Wissenschaft für so irrsinnig wie sie tatsächlich ist« (ebd.:538 f., Herv. von mir, MH) – eine irrationalistische Dialektik der Gegenaufklärung, die sich nach einer »Metaphysik« oder »Meta-Physik« sehnt, die der unkritischen Sexualwissenschaft die Augen öffnen soll (ebd.:384 & 521).

Beim Werben um Annäherung zwischen kritischer Sexualwissenschaft und Queer Theory gibt Sigusch einmal zu bedenken, dass der »neoliberale Turbokapitalismus« letztere missbrauchen könnte, weil beide, Turbokapitalismus und Queer Theory, die Menschen, die »euphemistisch immer noch Subjekte genannt« werden, zurichtet mittels »Verflüssigung ihrer alten Identitäten, Bindungen, Sicherheiten und Rechte«, der Kapitalismus praktisch und die Theory theoretisch (ebd.: 537 f.) Siguschs kapitalismuskritische Einstellung ist bei der Rezeption der Kritik der politischen Ökonomie immerhin bis zur Analyse des Fetischcharakters der Ware vorgedrungen[11]. Marx' Konzept der historischen transitorischen Notwendigkeit der kapitalistischen Produktionsweise (vgl. MEW 25: 635 u.ö.) hat er nicht mehr rezipiert, so dass er die Verflüssigung der alten Identitäten, Bindungen, Sicherheiten und Rechte der Menschen nur als turbokapitalistischen Verfall und Niedergang, nicht aber in ihrem Doppelcharakter registrieren konnte. Lenin hätte hier sicherlich imperialistische Stagnation & Fäulnis diagnostiziert.

9. »Die Frage nach der Auflösung der binären Sexualität« – , zu der Sigusch wie gezeigt nur verschwommen und aus Sorge vor zu großer Nähe zu einem biologistischen Diskurs widersprüchlich Stellung nimmt – , wird nach Bauer »heute nicht nur von Vertretern der gender und queer studies, sondern auch innerhalb der Biologie und verwandten Disziplinen gestellt« (Bauer 2005:13). Neuerdings versucht Heinz-Jürgen Voß, den heutigen Forschungsstand der Biowissenschaften im Lichte einer Queer Theory darzustellen, kann aber seinen Anspruch nicht einlösen, »Alternativen zu binär-geschlechtlichen Deutungen« aufzuzeigen (Voß 2010:386). Nach einer Übersicht zur medizinischen Geschlechterforschung in Europa seit dem 17. Jahrhundert fasst er den derzeitigen Forschungsstand dahingehend zusammen, dass die Gene nicht von sich aus, sondern in einem System von Wechselwirkungen mit der sie einhüllenden Zelle und mit dem gesamten Organismus, in den die Zelle eingebettet ist, ein Geschlecht des Embryos produzieren, das »individuell spezifisch« resp. »individuell und vielfältig ausgeprägt« sein soll (ebd.:394 f.) Daraus folgert Voß, »dass sich als geschlechtlich betrachtete Merkmale – Genitalien – individuell unterschiedlich ausprägen, dass zahlreiche Kombinationen auch zwischen heute als ›weiblich‹ und heute als ›männlich‹ betrachteten Merkmalen auftreten« (ebd.:395). Merkwürdigerweise bricht er an dieser Stelle seine Argumentation unvermittelt ab und versichert, dass es keine »natürlichen«, sondern nur gesellschaftlich und, wie er einmal andeutet, zum Zweck der »Ungleichbehandlung von Menschen« (ebd.:386) produzierte Anschauungen über die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen gebe. Voß scheint sich immerhin darüber im Klaren zu sein, dass seine eigene Interpretation neuerer genetischer Forschungen nicht allein in seinem Kopf spuken, sondern ähnlich gesellschaftlich produziert wurden wie die überkommene Vorstellung von der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit. Von Hirschfelds Zwischenstufenlehre weiß er nichts, lediglich die Schmetterlingsforschungen des Biologen Goldschmidt in den 1920er Jahren, die ihn zur Konstruktion einer lückenlosen Reihe von Zwischenstufen zwischen den Polen »typisch weiblicher« und »typisch männlicher« Insekten, Wirbeltiere incl. Menschen veranlasste, erwähnt Voß kurz (vgl. ebd.:391; zu Goldschmidt vgl. Satzinger 2004).

[11] Gleichbedeutendend »neben« dem Warenfetisch sieht Sigusch im Kapitalismus einen zweiten, den »Fetisch Wissen/ Wissenschaft« am Werk; dieser soll »heute [...] alle Fetische übertrumpft« und so in unserem »Turbokapitalismus« die Antiquiertheit der Kritik der politischen Ökonomie erwiesen haben (Sigusch 2008:373), denn Marx konnte noch nichts von Siguschs »Wissensfetisch« ahnen.

Voß kritisiert Judith Butlers Annahme, »dass ›Frau‹ und ›Mann‹ mit je spezifischen Merkmalszuweisungen existieren«, wobei Butler sich auf die nur »vermeintlich sichere körperliche Grundlage« bezieht, die »wir mit Begriffen wie ›Hoden‹, ›Hodensack‹, ›Penis‹, ›Gebärmutter‹, ›Klitoris‹, ›Eierstock‹ belegen« (ebd.:386). Er sieht zwar mit Butler, dass »Körperlichkeit in Gesellschaft bezeichnet wird«, kann aber offensichtlich nicht angeben, wie solche Bezeichnungen oder »Deutungen« gesellschaftlich produziert werden und dass allem Bezeichnen ein Bezeichnetes zugrunde liegt. Es geht ihm wie Feuerbach: »er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit«, als ob die genannten Begriffe zur Bezeichnung der körperlichen Grundlage beliebig und willkürlich erfunden wurden und nicht vielmehr der Alltagserfahrung entsprechen, dass manche Menschen einen Penis haben, andere eine Klitoris und dass dieser Unterschied eine Rolle bei der sexuellen Partnerwahl spielt, diese Erfahrung also dem gesellschaftlichen Leben entspringt, das »wesentlich praktisch« ist.[12] Voß geht mit seiner idealistischen Semantik nicht so weit wie Bauer, der nachweisen will, dass Männer und Frauen bloße Fiktionen sind. (Bauer 2007:109) Bei Voß sollen Alternativen zu binär-geschlechtlichen Deutungen nur »vorgestellt« werden, ohne diese zu ersetzen. Seltsamerweise scheint Voss am Ende seines Aufsatzes die Ankündigung vom Anfang irgendwie vergessen zu haben: die Vorstellung der Alternativen fehlt. Voss schließt mit der wenig erhellenden Bemerkung, dass Frau und Mann nach neuer biologischer Forschung nicht mehr als natürlich different gesehen werden können. Die Ausdrücke Frau, Mann und natürlich setzt er dabei in Anführungszeichen, ohne zu erläutern, was er sich dabei gedacht hat (Voß 2010:395).

10. Soweit ich sehe, hat J. Edgar Bauer als erster auf Hirschfelds Bemühung hingewiesen, die Zwischenstufenlehre analog zur Geschlechtervielfalt für die Abwehr von Rassentheorien einzusetzen, die nach dem Sieg der Nazis in Deutschland zunehmend politisch-terroristischen Einfluss gewannen: »Der sexualwissenschaftlichen Aussage, daß alle Menschen sexuelle Zwischenstufen sind, entspricht die bio-anthropologische Feststellung, daß ›alle Menschen Bastarde‹ sind […] Die begründete Einsicht in die unendliche Fülle der Natur führt so zur Aufhebung sowohl der sexualdimorphistischen Kategorialität als auch der Einteilung der menschlichen Gattung in Rassen.« (Bauer 2002:89 f.) Bauer irrt jedoch, wenn er Hirschfelds kritische Revision der Rassentheorien auf die Zeit des Exils und die Arbeit *Phantom Rasse. Ein Hirngespinst als Weltgefahr* von 1935 datiert. Den Satz Hirschfelds: »Biologisch genau genommen sind alle Menschen Bastarde«, den Bauer aus der 1935er Arbeit als zentral hervorhebt, findet man bereits im zweiten Band der *Geschlechtskunde* von 1928, und zwar im Kontext der Darlegung seiner Sicht einer – wie man es nennen könnte – liberalen Eugenik[13] (GK 2:585). Er referiert dort die vielfältigen Ansichten zu den Menschenrassen, die seit dem 18. Jahrhundert in den Humanwissenschaften propagiert werden, weist die Unhaltbarkeit der damals immer bedrohlicheren Einfluss gewinnenden Ansicht von der Überlegenheit und Höherwertigkeit einer arischen Rasse nach und zeigt schließlich die Beliebigkeit und Willkür der Einteilung der Menschen in Rassen: »Schon Lamarck hat darauf hingewiesen, daß dieser Fülle der Erscheinungen gegenüber alle Einteilungen der Geschöpfe im letzten Grunde nur ›künstliche Hilfsmittel‹ sind; die Natur selbst, sagt er einmal, kennt weder Klassen noch Arten.« (GK 2:654)

Andrerseits kennt auch Hirschfeld die zeitgenössische Realität von Rassenhass und staatlich sanktioniertem Rassismus, die gesellschaftlich wirkliche Existenz der Menschenrassen; so notiert er etwa 1933 in seinem Exiltagebuch: »Der Tag des Judenboykott – 1.IV.33 – wird nicht nur in der Geschichte der Judenheit fortleben! Seither macht die Erniedrigung und Entwürdigung der Juden von Tag zu Tag grössere Fortschritte und ist heute fast schon stärker wie die der Neger in Amerika.« (nach Dose 2005:44) Der Vergleich der rassistischen Politik in den USA und in Nazi-Deutschland in den 1930er Jahren funktioniert nur, wenn man den Nazi-Begriff der jüdischen Rasse mit dem USA-offiziellen Begriff der Neger-Rasse gleichsetzt. Dass hegemoniale politische Kräfte an die Existenz von Menschenrassen und an die Verwerflichkeit von Rassenmischungen glauben, bedeutet: Die Rassen gibt es in den genannten Gesellschaften tatsächlich, weil es für die Landesbewohner so spontan und unmittelbar evident ist, ob sein Gegenüber ein Neger ist oder nicht, wie er sich unbezweifelbar sicher ist, ob er es mit einem Mann oder einer Frau zu tun hat. Damenimitatoren im Tingeltangel und schwarz geschminkte hellhäutige Othello-Darsteller im Theater bekräftigen diese Evidenz bloß. Die Rassen wie die Geschlechter besitzen eine gesellschaftliche Realität, weil Menschen an sie glauben und entsprechend handeln; und wenn einflusslose Wissenschaftler die Menschenrassen und die Zweigeschlechtlichkeit als willkürliche Konstruktionen und als »Phantom« nachgewiesen haben, dann kann dies die Gewissheit allenfalls auf lange Sicht erschüttern und dies auch nur in dem Maß wie die Entwicklung der

[12] vgl. dazu die 1. und 8. der Thesen ad Feuerbach (MEW 3:5 ff.)

[13] Den Ausdruck »liberale Eugenik« habe ich von Habermas übernommen, der ihn für seine Kritik der neuesten biowissenschaftlichen Eingriffsmöglichkeiten in die Reproduktion der menschlichen Gattung verwendet: »So nenne ich eine Praxis, die Eingriffe in das Genom der befruchteten Eizelle dem Ermessen der Eltern überlässt. Das bedeutet keine Intervention in Freiheiten, die jeder geborenen Person, ob sie natürlich gezeugt oder genetisch programmiert worden ist, moralisch zustehen; aber sie berührt eine naturale *Voraussetzung* für das Bewusstsein der betroffenen Person, autonom und verantwortlich handeln zu können.« (Habermas 2005a:132) Sigusch, der eine Kritik der neuen reproduktionsmedizinischen Möglichkeiten aus seiner »kritischen Sexualwissenschaft« ausklammert, kritisiert um so rigoroser die liberale Eugenik der 1920er Jahre.

Produktionsverhältnisse und des gesellschaftlichen Reichtums dafür Spielräume eröffnen.

11. In *Sappho und Sokrates* von 1896 versucht Hirschfeld eine lamarckistisch-darwinistisch gefärbte Geschichte von den Anfängen der Wahrnehmung der Geschlechterbinarität in der Menschengattung zu erzählen; es begann mit dem Kinderwunsch: »Wenn wir davon ausgehen, [...] daß die Anlage jedes Individuums eine zwitterhafte ist und der seelische Drang ursprünglich beide Geschlechter in gleicher Stärke umfaßte, so ist es wohl wahrscheinlich, daß die Absicht sich fortzupflanzen, sich der Kinder zu erfreuen, die Menschen bewogen hat, die Liebe zum andern Geschlecht zu bethätigen [...] Nach dem Darwin'schen Grundsatz von dem Siege des Zweckmäßigen – survival of the fittest – erstarkte die fleißig geübte Anlage – Uebung macht den Meister – und verfestigte sich immer tiefer durch tausendjährige Vererbung, während der mit gutem Recht vernachlässigte Trieb zum eigenen Geschlecht verkümmerte, genau so wie die ungeübten Muskeln der Ohrmuschel, mit denen wir das Ohr einst ebenso bedecken und schützen konnten, wie mit den Augenliedern die Augen.« (Hirschfeld 1896:15) Indem Hirschfeld in seiner vorgeschichtlichen Spekulation einen beide Geschlechter in gleicher Stärke umfassenden seelischen Drang der frühen Menschen annimmt, der sich erst allmählich heterosexuell einschränkt, stellt er sich in direkte Opposition zu Engels und Darwin und auch zu Sigmund Freud, der Darwin in dieser Frage folgt. Die drei Genannten gehen übereinstimmend von einer gleichförmigen Heterosexualität von Anfang an aus, also davon, dass die entscheidende Frage der Objektwahl lautete: Mann oder Frau? So beruft sich Engels auf Morgan, der »in Übereinstimmung mit der Mehrzahl seiner Kollegen« einen »Urzustand« annimmt, »wo unbeschränkter Geschlechtsverkehr [...] herrschte, so daß jede Frau jedem Mann, und jeder Mann jeder Frau gleichmäßig gehörte« (MEW 21:38 f.). Freud zitiert in *Totem und Tabu* Darwin zustimmend, welcher zum »sozialen Urzustand des Menschen« annahm, »daß allgemeine Vermischung der Geschlechter im Naturzustand äußerst unwahrscheinlich ist«, vielmehr lebte wahrscheinlich »jeder Mann mit einer Frau oder, hatte er die Macht, mit mehreren, welche er eifersüchtig gegen alle anderen Männer verteidigte« (Freud 1961:152 f.) Die vollkommene Heterosexualität in Morgans »Urzustand« und in Darwins »Urhorde«, die ja die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen bedeutet, schließt die von Hirschfeld vermutete anfängliche Partnerwahl nach geschlechtsindifferentem Muster jedenfalls aus. Entsprechend glaubte Engels, dass Homosexualität bei den Griechen (»die Widerwärtigkeit der Knabenliebe«) eine späte Folge der »Entwürdigung der Frauen« gewesen sei (MEW 21:67). Während sich Darwin dazu überhaupt nicht äußerte, hielt Freud die manifeste Homosexualität für ein Symptom psychischer Erkrankung. Hirschfeld nimmt zwar später die Vorstellung einer urgeschichtlichen Sexualität jenseits der Mann-Frau-Unterscheidung nicht wieder auf, der emanzipatorische Kerngedanke seiner Zwischenstufenlehre zielt aber, wenn schon nicht auf eine Sexualität, so doch auf eine Gesellschaftsordnung der Zukunft, in der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für alle gilt, für die augenfälligsten »Sexualtypen Mann und Weib« wie für alle anderen.

Die Lehre von den sexuellen Zwischenstufen kündet von dem Fortschritt, den die transitorische Arbeit der kapitalistischen Produktionsweise an den Individuen zur Vorbereitung der Übergangsgesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts geleistet hatte. Sie ist sozusagen ihre ideologische Widerspiegelung. Die Materialisierung des Gespenstes des Kommunismus hat die Überwindung des absolutistischen Glaubens an die Geschlechterbinarität zur Voraussetzung.

Literatur

Bauer, J. Edgar (1998): Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds, in: Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste: 100 Jahre Schwulenbewegung. Hrsg. von M. Herzer. Berlin: 15 ff.

Bauer, J. Edgar (1999): Über Hirschfelds Anspruch. Eine Klarstellung, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft. Nr. 29/30:66 ff.

Bauer, J. Edgar (2002): Magnus Hirschfeld: per scientiam ad justitiam. Eine zweite Klarstellung, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 33/34:68 ff.

Bauer, J. Edgar (2005): Magnus Hirschfeld: der Sexualdenker und das Zerrbild des Sexualreformers, in: Capri Nr. 37:5 ff.

Bauer, J. Edgar (2007): Magnus Hirschfeld: Sexualidentität und Geschichtsbewußtsein. Eine dritte Klarstellung, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 37/38:109 ff.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von K. Menke. Frankfurt.

Dose, Ralf (2005): Magnus Hirschfeld. Deutscher, Jude, Weltbürger. Teetz.

Engels, Friedrich (1962, zuerst 1884): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen, in: Karl Marx, Friedrich Engels Werke, Band 21:27 ff. (zitiert als MEW 21)

Freud, Sigmund (1961, zuerst 1913): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Frankfurt (=Freud: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. 3. Aufl. Band 9).

Grau, Günter (2010): 75. Todestag von Magnus Hirschfeld, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 45:9.

Habermas, Jürgen (1992): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt.

Habermas, Jürgen (2005a): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Erweiterte Ausg. Frankfurt.

Habermas, Jürgen (2005b): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt.

Herzer, Manfred (1998): Hirschfelds Utopie, Hirschfelds Religion und das dritte Geschlecht der Romantik, in Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 28:45 ff.

Herzer, Manfred (2001): Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen. 2., überarb. Aufl. Hamburg.

Hirschfeld, Magnus (1896): Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts? Leipzig.

Hirschfeld, Magnus (1899): Die objektive Diagnose der Homosexualität, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 1:4 ff.

Hirschfeld, Magnus (1905): Geschlechts-Übergänge. Mischungen männlicher und weiblicher Geschlechtscharaktere. <Sexuelle Zwischenstufen.> Leipzig.

Hirschfeld, Magnus (1910): Die Transvestiten, eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischen und historischen Material. Berlin & Leipzig.

Hirschfeld, Magnus (1919): Was eint und trennt das Menschengeschlecht? Berlin.

Hirschfeld, Magnus (1923): Die intersexuelle Konstitution, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 23:3 ff.

Hirschfeld, Magnus (1926): Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Erfahrung bearbeitet. Band 1: Die körperseelischen Grundlagen. Stuttgart (zitiert als GK 1).

Hirschfeld, Magnus (1928): Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Erfahrung bearbeitet. Band 2: Folgen und Folgerungen. Stuttgart (zitiert als GK 2).

Hirschfeld, Magnus (1930): Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Erfahrung bearbeitet. Band 3: Einblicke und Ausblicke. Stuttgart (zitiert als GK 3).

Hirschfeld, Magnus (1931): Vorwort, in: Felix Halle: Geschlechtsleben und Strafrecht. Berlin:IX ff.

Hirschfeld, Magnus (1986; zuerst 1922/23): Von einst bis jetzt. Geschichte einer homosexuellen Bewegung 1897-1922. Hrsg. u. mit einem Nachwort von M. Herzer u. J. Steakley. Berlin.

Marx, Karl (1953): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Anhang 1850-1859. Berlin. (zitiert als: GR)

Marx, Karl (1961): Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft, in: Marx/Engels Werke Band 13:3 ff. (zitiert als: MEW 13)

Marx, Karl (1968): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Lizenzausgabe. Frankfurt a.M. (zitiert als: MEW 23)

Marx, Karl (1968): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Lizenzausgabe. Frankfurt a.M. (zitiert als: MEW 25)

Musil, Robert (1970; zuerst 1930): Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Hrsg. von A. Frisé. Sonderausgabe. Hamburg.

Proust, Marcel (1993; zuerst 1925): À la recherche du temps perdu. La fugitive. Cahiers d'Albertine disparue. Texte établi, présenté et annoté par N. Mauriac Dyer. Paris.

Satzinger, Helga (2004): Rasse, Gene und Geschlecht. Zur Konstituierung zentraler biologischer Begriffe bei Richard Goldschmidt und Fritz Lenz 1916-1936. Berlin.

Schopenhauer, Arthur (1987; zuerst 1859): Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausg. in 2 Bänden nach der Edition von A. Hübscher und mit einem Nachwort von H. G. Ingenkamp. Stuttgart.

Sigusch, Volkmar (2008): Geschichte der Sexualwissenschaft. Frankfurt/New York.

Stirner, Max (1979; zuerst 1845): Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort hrsg. von A. Meyer. Stuttgart.

Ulrichs, Karl Heinrich (1899): Vier Briefe, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 1:36 ff.

Voß, Heinz-Jürgen (2010): ›Natürlich‹ gibt es kein Geschlecht: Von Theorien der Differenz und Gleichheit zweier Geschlechter hin zu vielen Geschlechtern, in: Das Argument, Nr. 287:386 ff.

Eine gekürzte Fassung dieses Aufsatzes erschien 2011 in der Zeitschrift *Das Argument* Nr. 293:566 ff. unter dem Titel »Magnus Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen und der Historische Materialismus«.

* * *



Werner Heldt: Berlin am Meer (Schwarze Tuschzeichnung)

Manfred Herzer

Berliner Schwulitäten. Die unglaubwürdigen »warme Herrn«

Die früheste Beschreibung einer Schwulensubkultur in Berlin findet man bekanntlich in dem 1782 anonym erschienen kleinen Buch *Briefe über die Galanterien von Berlin*. Die Schwulen hießen dort noch nicht so. Der anonyme Autor, der schon bald als der österreichische Dichter und Journalist Johann Friedel[1] identifiziert wurde, kannte die ortsübliche Bezeichnung: »Nun diese Herren, die sich mit der Päderastie amüsiren, werden Warme genannt.«[2]

Paul Derks hat in seinem eminent kenntnisreichen Buch *Die Schande der heiligen Päderastie* auf die wenig überraschende Tatsache hingewiesen, dass es in Berlin bereits vor Friedels Buch üblich war, homosexueller Männer als Warme oder warme Brüder zu bezeichnen; er fand die warmen Brüder in zwei gegen den Preußenkönig Friedrich II. und gegen die Aufklärungsphilosophie gerichteten Traktaten, mit denen der Philosoph Johann Georg Hamann 1772 und 1773 an die Öffentlichkeit trat.[3] Derks führt nun vier Gründe dafür an, dass Friedel seine Beschreibung der warmen Berliner allein zur Schmähung und Verunglimpfung der Berliner und ihres Königs erfunden hat. Friedels Bericht ist »nicht glaubwürdig«, ist »offenbar ein Stück propagandistischer Kriegsführung« gegen König Friedrich:[4]

1. Der Ich-Erzähler und fiktive Autor der »Briefe« an einen fiktiven Freund verwickelt sich in einen Widerspruch, wenn er »offen« zum Besuch einer bordellartigen »Knabentabagie« zugelassen und dort Zeuge der »wärmsten Zärtlichkeit« wird, aber andrerseits »darf er sich nicht merken lassen, daß er etwas merkt« (Derks: 103). Inwiefern damit die Glaubwürdigkeit erschüttert wird, scheint nicht nachvollziehbar.

2. Die Beschreibung der Knabentabagie ist »zu eng« an das Bild angelehnt, »das man sich von einer öffentlichen Hurenwirtschaft machte« (Derks: 104). Soll dieser Einwand sagen, dass Friedel nach Derks' Verdacht den Besuch in der Knabentabagie nur erfunden hat, weil er ihn genau so beschreibt wie den Besuch in einem Bordell (Hurenwirtschaft)? Die Möglichkeit, dass Homo- und Heteropuff tatsächlich innen ähnlich aussahen, scheint Derks begründungslos auszuschließen.

3. Friedels Erzählung, er habe in Berlin »Leute kennen gelernt, die aus der Livrey bis zu Herren von --- oder auch Barons pädrestirt wurden!«[5], hält Derks für vollends »verräterisch«, da allein der König selbst einen Untertanen in den Adelsstand erheben konnte. Und somit soll sich Friedels Erzählung als versteckter Angriff auf Friedrich II und dessen Ruf eines Päderasten verraten (Derks: 104). Derks ist indes davon überzeugt, dass der Preußenkönig vollkommen heterosexuell war und dass seine Homosexualität eine verleumderische Erfindung Voltaires gewesen sei. Als glaubwürdige Zeugen benennt er Vorberg und Volz, die zugegebenermaßen völlig zurecht darauf beharren, dass es für die Behauptung, Friedrich sei schwul, keinerlei objektive und nachprüfbare Beweise gibt (Derks: 69).[6]

4. Schließlich begründet Derks seinen Zweifel mit einem berechtigten Hinweis: Friedel wäre glaubhaft, »wenn dieser Bericht durch andere glaubwürdige zeitgenössische Quellen beglaubigt werden könnte« (Derks: 104). Dieses Argument ist so berechtigt wie unzureichend, denn auch ohne diese zweite Quelle ist noch nicht erwiesen,

---

[1] Friedels Biograf Gustav Gugitz berichtet, dass sich Friedel 1784, nachdem sein Berlin-Buch in zahlreichen Traktaten angegriffen und »widerlegt« worden war, als Verfasser bekannte: »Die ›Galanterien Berlins‹ enthalten doch wenigstens auf Anschauungen gegründete Tatsachen, daher sie auch Friedel stets verteidigte, ›da Schilderungen dieser Art für den Menschenforscher wichtig wären‹.« (Gugitz: Johann Friedel, in: Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft 15.1905: 220.

[2] Briefe über die Galanterien von Berlin, auf einer Reise gesammlet von einem österreichischen Offizier [d.i. Johann Friedel]. Gotha 1782: 148. – 2010 erschien in dem US-amerikanischen Verlag Kessinger Publishing (ISBN 978-1165989645) ein Reprint der Ausgabe von 1782.

[3] P. Derks: Die Schande der heiligen Päderastie. Homosexualität und Öffentlichkeit in der deutschen Literatur 1750-1850. Berlin 1990: 90 f.

[4] Derks, a.a.O.: 103, 104.

[5] Friedel, a.a.O.: 153.

[6] G.B.Volz (Friedrich der Große und seine sittlichen Ankläger, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, Band 41 (1928): 1-37) hat wohl am gründlichsten alle bekannten Quellen zu Friedrichs »griechischer Liebe« zu seinen soldatischen »Mignons« durchgesehen. Weil er darin keinerlei glaubwürdige Beweise zum griechischen Geschlechtsleben des Königs fand, hielt er sie allesamt für »Verunglimpfungen« aus niederen Motiven wie Hass, Rachsucht, Missgunst. Bei allem Bemühen um Ehrenrettung vergisst Volz die Frage zu erörtern, ob die Friedrich-Schmäher nicht vielleicht trotz ihrer unlauteren Motive die Wahrheit gesagt haben könnten. Volz und Derks haben recht: es gibt nichts Objektives in dieser Angelegenheit. Ihre Schlussfolgerung, Friedrich sei daher nicht Päderast gewesen, ist nicht wirklich logisch.

dass Friedel bloße Fiktionen ohne Wahrheitsgehalt erzählt.

Diese zweite Quelle gibt es, wenngleich auch sie als freie Erfindung oder sogar als Nachahmung des Friedelschen Fantasien gelesen werden kann: *Gemählde von Berlin, Potsdam und Sansouci. Politisch-moralisch-charakteristisch freimüthig entworfen von Justus Conrad Müller* (London [d.i. Frankfurt a.M.] 1792)[7]:

»Doch in Berlin ist auch für den griechischen Geschmak in der Liebe gesorgt – Die warme Herrn (wie man sie nennt) finden ganze Zimmer voll schöner und artiger Buben – Dies ist der scheußliche Tummelplaz alter und unvermögender Sünder, die unter Sodomitischen Gräuln grau geworden sind. – Schreklich ist ihr Anblik – und grausenvoll die Scene, die deswegen geheim gehalten wird; iedoch dem scharfen Blik des erfahrnen Sittenforschers nicht entgehen kann und ihre Strafe mit sich führt – « (Müller: 105 f.)

Das sieht aus wie eine Kurzfassung von Friedels homohasserischer Beschreibung der schwulen Berliner Welt, zehn Jahre nach dem Original erschienen. Es wäre aber auch möglich, diese Stelle als Ergebnis eigener Beobachtungen am gleichen Gegenstand zu deuten und die beiden Autoren gemeinsame verächtliche Einstellung zu den warmen Berlinern der damals unter halbaufgeklärten Schriftstellern herrschenden Ansicht zuzuschreiben.

Seinen Verdacht, Friedel sei nur ein Nachbeter Voltaires, begründet Derks mit folgendem Friedel-Zitat: »Man versicherte mich, daß diese Ausschweifung erst seit den Zeiten Voltairs hier Mode wurde. Also hat der Mann seinen Witz und sein böses Herz in jeder Gesellschaft glänzen lassen, in die er kam?« (Friedel: 173; Derks: 104) Dabei ignoriert Derks, dass hier Voltaire und sein böses Herz für das Einschleppen dieser Mode nach Berlin verantwortlich gemacht wird und dass Friedrich an keiner Stelle im ganzen Buch auch nur indirekt erwähnt wird. Zudem macht Friedel noch andere Ausländer für die Verbreitung der Ausschweifung in Berlin verantwortlich, namentlich die Italiener: »Durch den Zusammenfluß der Fremden von allen Nationen wäre dieses Laster noch allgemeiner geworden. Der Italiener habe auch in der kälteren Zone Berlins seinen Geschmack nicht ablegen können, und dies um so mehr, da er hier – gegen Italien gerechnet, ungleich mehrern Reitz an den hiesigen Ganymeden fand. Diese Lüsternheit, die anfangs nur aus Neugierde nachgeäfft ward, – erhielt bald die allgemeine Herrschaft. Man fing an, in einem Unsinne, den man sonst verabscheut hatte, eine Art von Delicatesse – oder Preziosität zu finden.« (Friede: 173)

Folgende Überlegung halte ich für entscheidend, um zu beurteilen, ob Friedels Beschreibung einer Schwulensubklultur im friderizianischen Berlin realistisch oder fiktional ist. Das 19. Jahrhundert ist unter anderm gekennzeichnet durch eine wachsende Zahl von Texten, die eine schwule Unterwelt in Berlin beschreiben.[8] Einen schönen hierhergehörigen Satz schrieb Karl Heinrich Ulrichs unter dem 22.9.1862 an seine Schwester; er blickte zurück auf die Jahre 1846 und 1847, als er Student an der Berliner Universität gewesen war und am schwulen Berliner Leben teilnehmen konnte: »In Berlin scheint allerdings auch mir ein Hauptsitz der Uranier zu sein.«[9] Und später, in seiner zweiten Emanzipationsbroschüre erzählt er, dass trotz allen Polizeiterrors »in Berlin urnische Liebe wahrhaft in Blüthe« steht.[10] Es ist nur schwer vorstellbar, dass dieses blühende schwule Leben am Anfang des 19. Jahrhunderts wie der Blitz aus heiterem Himmel plötzlich entstanden sein soll. Dass es nicht nur eine Vorgeschichte im 18. Jahrhundert gegeben hat und dass sie in Friedels Bericht, wie tendenziös verzerrt auch immer, dokumentiert wird – darüber können sich die Schwulenhistoriker gar nicht genug freuen.

[7] Einen Reprint ist im Internet unter: http://books.google.de/books/reader?id=gIsCAAAAcAAJ&hl=de&printsec=frontcover&output=reader&source=gbs_atb_hover . Am 21.3.2012 gesehen.

[8] Eine Auswahl daraus habe ich in meinem Beitrag »Schwule Preußen, warme Berliner« (Capri Nr. 3, Mai 1988: 3-25) vorgestellt.

[9] K.H. Ulrichs: Vier Briefe, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 1.1899: 45.

[10] K.H. Ulrichs: Inclusa. Anthropologische Studien über mannmännliche Geschlechtsliebe. Leipzig 1864: 43.

Buchbesprechung

Am Wochenende geht die schwule kleine Familie in trauter Zweisamkeit in den Zoo

Über Stefan Müllers Buch *Ach, nur'n bisschen Liebe. Männliche Homosexualität in den Romanen deutschsprachiger Autoren in der Zwischenkriegszeit 1919 bis 1939.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2011

Verf. hat in 71 Romanen seines Berichtszeitraums schwule/ homosexuelle/homoerotische/ homophile – die Terminologie bleibt anscheinend absichtlich vielfältig und zufällig – Männer gefunden, die er in seiner Magdeburger Dissertation unter verschiedenen Gesichtspunkten und Perspektiven sortiert und betrachtet. Unberücksichtigt bleiben »Publikationen kleiner schwuler Verlage«, allein Romane aus dem »sogenannten Mainstreambereich« (16) werden analysiert. Die Untersuchungsmethode soll ein »Close Reading und Wide Reading« (24) sein unter Berücksichtigung von Diskursanalyse à la Foucault, Queer Theory à la Butler und Intertextualitätsfragen. Praktisch läuft das auf ein nacherzählendes Referat der schwulen Stellen und schwulenbezogenen Handlungsstränge der Romane mit abschließendem »Fazit« hinaus, verbunden mit der steten Suche nach Intertextualitäten zwischen Roman und Verlautbarungen der damaligen Sexologie und Schwulenbewegung, was »Homosexualitätsdiskurs« genannt wird. Diesem Interpretationsteil ist ein Kapitel mit sozialgeschichtlichen Infos zur »Homosexualität in der Zwischenkriegszeit« (44 ff.) vorgeschaltet. In der »Einleitung« wird resümiert:

»Die Schicksale der literarischen Figuren haben allesamt eines gemeinsam, ihre unaufhörliche Suche nach dem Glück und der Liebe. Jene, die beides finden, sind sich der Vergänglichkeit dieses lebenspendenden Augenblicks bewusst, die meisten anderen begeben sich jedoch erfolglos auf die Suche [...] Dauerhaft glückliche Homosexuelle sind in den hier untersuchten Romanen nicht zu finden.« (15) In der »Schlussbetrachtung« wird geradeheraus und irgendwie anrührend erklärt, was Verf. vermisst: »Die Zeit [1919-39] war offenbar noch nicht reif für ein schwules Paar, das am Wochenende in den Zoo geht, nicht reif für traute Zweisamkeit im Theaterfoyer oder für einen unkomplizierten Umgang mit Homosexuellen, die miteinander als kleine Familie in Erscheinung treten.« (505)

Den Hauptteil des Buchs, die Untersuchung der Homosexualität in den Romanen, beginnt Verf. mit irrigen Behauptungen zum einschlägigen Strafrecht. Er glaubt, dass es »keine homosexuellen Jugendlichen« in der Gesetzgebung der Zwischenkriegszeit gegeben habe (73). Seit Einführung des Strafgesetzbuches 1871 begann jedoch die Strafmündigkeit nach dem 12. Lebensjahr und erst das Jugendgerichtsgesetz von 1923 erhöht diese heute noch geltende Grenze auf die Vollendung des 14. Lebensjahrs. Widernatürliche Unzucht unter Minderjährigen war also, anders als Verf. glaubt, genau so strafbar wie unter Erwachsenen. Wurden die jugendlichen Straftäter zu Freiheitsstrafen verurteilt, dann war diese gemäß § 55 StGB in besonderen Anstalten zu vollziehen, die seit 1923 Fürsorgeheime genannt wurden. Fragen nach der Strafbarkeit von Teenagersex entstehen, wenn Romane betrachtet werden, die von mehr oder weniger sexuell getönten Jungenfreundschaften, vorpubertäre wie pubertäre, handeln und die seit der berühmten Szene in Wedekinds *Frühlingserwachen* bis hin zu Erich Kästners Kinderromanen sehr populär waren. Für Verf. hört der Spaß aber dann auf, wenn in den Romanen Sex zwischen Erwachsenen und Jugendlichen dargestellt wird. Herr Burgkheim, der bei Bruno Vogel die beiden verliebten Jungs Felix und Alf über Sex aufklärt, ist eine »meiner Meinung nach zwielichtige[] und kontraproduktive[] Gestalt«, weil er »mit einem Minderjährigen gemeinsam in der Wohnung« lebt (391); ein Mensch namens Kalmück, der in Ernst Glaesers Roman *Jahrgang 1902* »zahlreiche Jungen« zum Sex verführt, wird als »fragwürdige Figur« etikettiert (88); der schwule Protagonist in Joseph Breitbachs Roman *Die Wandlung der Susanne Dasseldorf* ist für Verf. »im Sinne des positiven Homosexualitätsdiskurses kontraproduktiv« und ohne »Glaubwürdigkeit«, weil er sich von seinem Geliebten, der im Laufe der Jahre zu alt geworden ist, abwendet (416). Und Mackays Roman *Der Puppenjunge* wird vollends aus der Untersuchung ausgeschlossen, weil Verf. Mackay »als Pädophilen« identifiziert hat (ebd.); dabei ist Günther, von dessen Stricherkarriere in der Friedrichstraße der Roman erzählt, »fünfzehn oder sechzehn Jahre« alt, als er in Berlin eintrifft (Mackay, *Der Puppenjunge*, 1926, Seite 7).

Die Moraldoktrin, die Verf. hier und an zahlreichen anderen Stellen seiner Untersuchung vertritt, ist eigentlich nicht mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu vereinbaren. Die moralisierende Parteilichkeit, die er an den Tag legt, gilt nicht den Unterdrückten, sondern einem inhumanen starren Ideal korrekter schwuler Liebesbeziehungen. So heißt es verquer und verdruckst zu Breitbachs Roman: »Gegen die Älterer-Jüngerer-Konstellation wäre an sich nichts

einzuwenden, wenn sie nicht an manchen Stellen mit latenter Verwerflichkeit behaftet wäre. Oftmals sind die Jüngeren minderjährig oder befinden sich in einem Abhängigkeitsverhältnis. Problematisch wird es besonders, wenn die sexuelle Komponente an Wesentlichkeit in der Beziehung gewinnt.« (406) In seiner Sorge um Verführung der männlichen Jugend sucht Verf. Unterstützung bei Kurt Hiller, der 1922 eine Schutzaltersgrenze von 16. Jahren für beide Geschlechter für vielleicht ganz angemessen hielt (414); er übernahm damit die Forderung der alten WhK-Petition. Völliger Unsinn ist aber die Behauptung zum Schwulenstrafrecht der Zeit, in der Kracauers Roman *Georg* spielt, »das Schutzalter betrug mindestens sechzehn Jahre« (142). Tatsächlich führten die Nazis 1935 mit ihrem § 175a eine Art strafverschärfende Altersgrenze ein: wenn einer der Beteiligten noch nicht 21 Jahre alt war, konnte der ältere zu maximal zehn Jahre Zuchthaus verurteilt werden.

Im Kapitel »Die Inszenierung des schwulen Nazis« geht es um Auseinandersetzung mit der von Meve 1990 und Zinn 1997 vertretenen These, nach der die emigrierten Schriftsteller in ihren Dichtungen und in ihrer Presse ein realitätsfernes Stereotyp geschaffen hätten, das schwulen Sex und Nazismus in einem antifaschistischen »Feindbild« (264) verquickt und mit der Lebenswirklichkeit im Nazi-Reich nur wenig zu tun hat. Es lässt sich leicht zeigen, wie Verf. zutreffend bemerkt, dass diese These zu undifferenziert ist und allenfalls bei den Autoren Renn, Zech und Baum eine eingeschränkte Berechtigung hat. Zudem ist das vermeintliche Stereotyp keine Erfindung der Emigranten und wird von Verf. schon in Joseph Roths Roman *Das Spinnennetz* von 1923 als »Prototypen« für den später von der Linken propagierten ›schwulen Nazi‹« identifiziert (266). Da aber bei dem Nazi-Romancier Ewers, bei dem politisch wirren Lampel und beim liberalen Siemsen sympathische schwule Nazis und verständnisvolle nicht-schwule Nazis auftreten, will Verf. das Antifa-Feindbild präziser beschreiben, indem er es auf einen als »promisk-ausbeuterischen« (308) Typ mit Neigung zur »Vergewaltigung von Knaben« (302) eingrenzt. Zustimmung erfährt Meve, der das negative Stereotyp folgendermaßen ausgestattet sieht: »›Promiskuität, Knabenschändung, Untreue, Cliquenunwesen‹« (310), wobei die geschändeten Knaben keine Kinder, sondern ältere Teenager aus der HJ sind.

Dem üblichen Lamento über Homophobie der antifaschistischen Emigranten kann Verf. keine neuen Gesichtspunkte hinzufügen. Die Irrtümer seiner Vorläufer reproduziert er kritiklos, indem auch er zwei entscheidende Gesichtspunkte übersieht: 1) war es allein die Linke und in besonderem Maße die KPD, die die emanzipatorischen Forderungen der damaligen Schwulenbewegung unterstützte, 2) konnte diese Linke auf das Vorhandensein bekanntermaßen schwuler Spitzenfunktionäre in der Nazipartei nicht einfach mit rücksichtsvoller Diskretion reagieren, denn die Nazis hatten in ihrer Presse die Einführung der Todesstrafe für widernatürliche Unzucht angekündigt, sobald sie die Macht erobert hätten. Ohne den historischen Kontext zu begreifen, zitiert Verf. die *Münchner Post*, die von der »›widerlichen Heuchelei‹« (297) in der Nazipartei spricht und damit genau auf das Paradox hinweist, dass eine schwulenhasserische Terrororganisation von einem notorisch schwulen Hauptmann Röhm angeführt wird. Vollends abwegig behauptet Verf. auch noch, die SPD habe geschwankt »zwischen Verschärfung und Liberalisierung der Richtlinien des § 175« (ebd.) Zu keinem Zeitpunkt hat die SPD eine Verschärfung des § 175 gefordert, nicht zur Zeit der Eulenburg-Affäre, nicht während der Röhm-Affäre. (Unter der Überschrift »Kommunisten, Sozialdemokraten und die Schwulenbewegung in der Weimarer Republik« habe ich in CAPRI 4/91 vom Juni 1992 diese Zusammenhänge dargestellt und die Unhaltbarkeit einer ahistorischen Kritik am damaligen Kampf gegen schwule und nicht-schwule Nazis nachzuweisen versucht.)

Einen Vorwurf kann man den Dichtern Renn, Zech und Baum jedoch machen: sie sind derart miserable Romanautoren, dass bei ihren Versuchen, Schwule realistisch zu zeichnen, lediglich tote Klischees, Stereotype und Karikaturen herausgekommen sind. Eine Analyse der Romane in literaturästhetischer und poetologischer Perspektive vermeidet Verf. stets und begnügt sich mit der bloßen Nacherzählung der schwulen Stellen unter besonderer Berücksichtigung des mehr oder weniger unglücklichen Liebeslebens der Protagonisten; manchmal wird aus zeitgenössischen Rezensionen zitiert und in Vogels *Alf* entdeckt Verf. nicht näher benannte »zum Teil schwülstigkitschig gefüllte[] Romanpassagen« (391). Fragen des Realismus bleiben unerörtert, so dass die Einordnung des Romans *Am Rande der Nacht* von Lampe als »Magischen Realismus« (430) ohne Diskussion aus der Sekundärliteratur übernommen werden kann.

Die langatmige Umständlichkeit der Darstellung, die zahllosen Wiederholungen und die betuliche Schwerfälligkeit der Argumentation, die das ganze 500 Seiten dicke Buch kennzeichnen, bereiten dem Leser leider weit mehr Anstrengung als Genuss und ein Erkenntnisgewinn ist am Ende so gut wie gar nicht auszumachen.

Bis zur Seite 399 vermisst man jegliche Andeutungen oder gar eigene Gedanken zu einer Theorie des schwulen Romans – dann plötzlich eine steile These: »Dabei ist bedeutsam, dass es sich auch bei *Die Wandlung der Susanne Dasseldorf* trotz des homosexuellen Autors nicht um einen ›schwulen Roman‹ im engeren oder weitesten Sinne handelt.« Die »Einleitung dieser Arbeit« soll die Definition des schwulen Romans enthalten, nennt aber bloß das Kriterium, nach dem

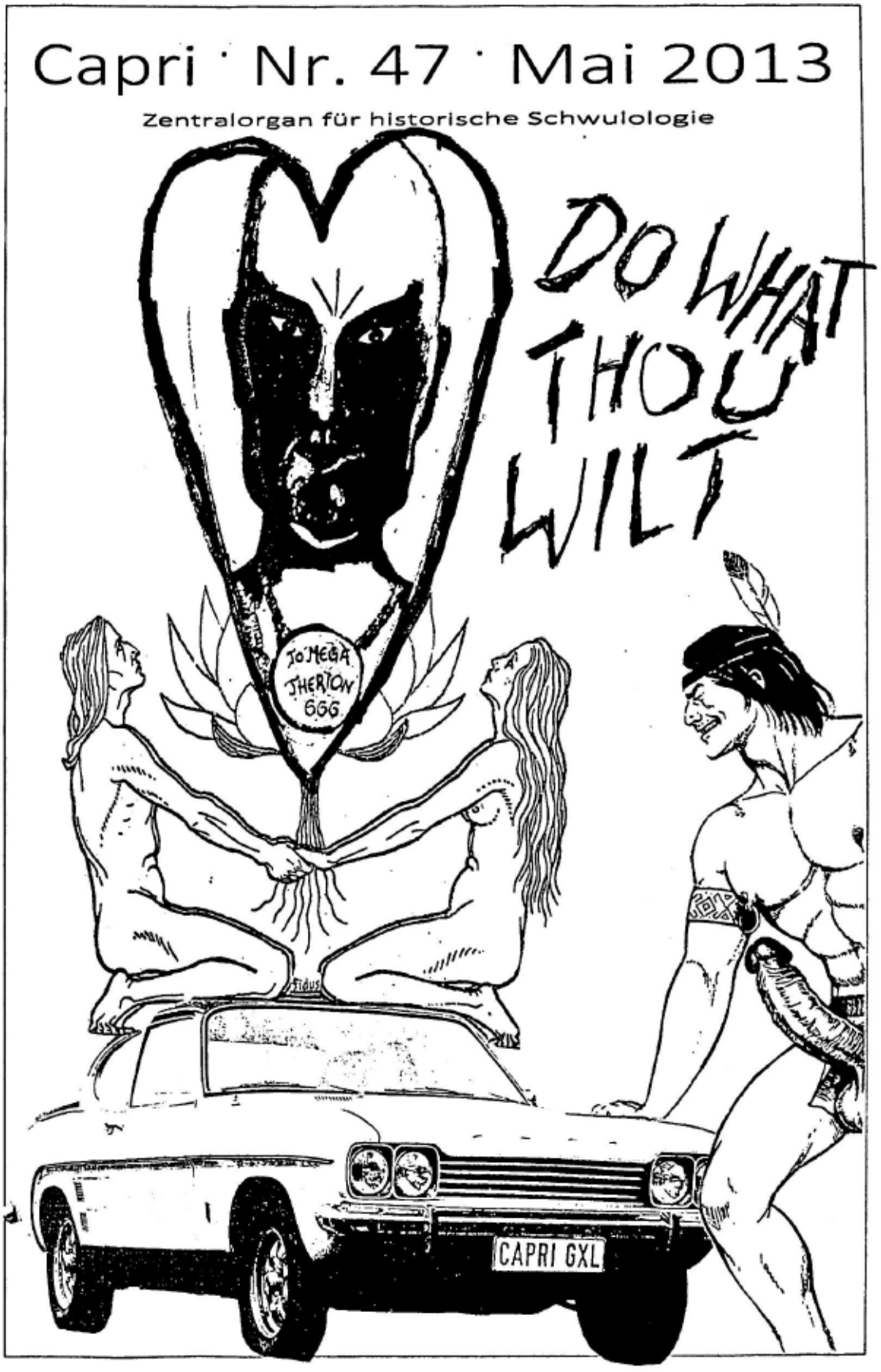
die 71 Romane der Untersuchung ausgewählt wurden. Es kamen, wie erwähnt, nur Romane infrage, »die außerhalb des Milieus und nicht in erster Linie für selbiges entstanden sind« (17). Sachen, die »ausschließlich von homosexuellen Kundinnen und Kunden – teilweise durch direkte Bestellung und den anschließenden Versand – gekauft wurde« (16), bleiben unberücksichtigt. Verlagsmarketing zum Unterscheidungsmerkmal von schwulen und nichtschwulen Romanen zu machen, ist indes hinreichend schlicht und ökonomistisch, um sich literaturwissenschaftliche Reflexionen über die »Roman-Homosexuellen der 1920er und 1930er Jahre« zu ersparen. Wenn Verf. in Jahnns *Perrudja* entdeckt, »dass es sich hier nicht allein um Freundschaft, sondern um schwulen Sex, vielleicht sogar auch um schwule Liebe dreht« (493), dann müsste er eigentlich seine anfängliche Behauptung (»Dauerhaft glückliche Homosexuelle sind in den hier untersuchten Romanen nicht zu finden.« 15) modifizieren. Er unterlässt das – vielleicht weil er auch bei Jahnn den Zoobesuch der kleinen schwulen Familie in trauter Zweisamkeit vermissen musste.

Manfred Herzer

„Wegen Homosexualität hingerichtet" – Wegen des Vorwurfs der Homosexualität sind nach Angaben der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) in Iran drei Männer hingerichtet worden. Ein Gericht im westiranischen Ahvaz hatte gegen die drei Männer die Todesstrafe verhängt. Die IGFM äußerte sich besorgt über den „exzessiven Einsatz der Todesstrafe" in Iran. In der Islamischen Republik gebe es – gemessen an ihrer Einwohnerzahl – weltweit die meisten Hinrichtungen. (KNA)

↑ Katholischer Nachrichtendienst 8.9.2011




Capri · Nr. 47 · Mai 2013
Zentralorgan für historische Schwulologie
DO WHAT THOU WILT
TO MEGA THERION 666
CAPRI GXL

Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte

Capri wird seit 1987 vom Schwulen Museum Berlin herausgegeben. www.schwulesmuseum.de

Redaktion: Manfred Herzer, Mohrenstraße 2, 10117 Berlin m-herzer@arcor.de

ISSN 1431-8024 * Nummer 47 * Mai 2013

In dieser Ausgabe:

Aleister Crowleys schwuler Obskurantismus (Herzer) ... 2
Bericht über den Ball bei Favié (Féray) ... 6
Mêmeté und die Kritik der Sexualdifferenz: Zu Monique Wittigs Dekonstruktion der symbolischen Ordnung (Bauer) ... 9
Porträt des Meisters in seinen späten Jahren. Zu einem umstrittenen Buch über Roland Barthes (Lautmann) ... 22
Vom Schicksal des pädagogischen Eros oder: Das Dilemma der Emanzipation (Kellson-Lauritz) ... 28
1899 – noch ein WhK? (Herzer) ... 32
Ein albernes zwitterhaftes Geschöpf – Mignon/Cornelia (Herzer) ... 37
Der übelnehmerische Hirschfeld agitiert gegen Krupp (Herzer) ... 40
Vertauschte Seelen und Körper. Baudelaire und Ulrichs ... 42
Numa Praetorius und sein Tagebuch (Herzer) ... 45
Le registre infamant (Herzer) ... 46
Fontes Sodomitarum (Herzer) ... 47
Fröhliche Hundegeschichten VIII (Fischer) ... 48

Gestaltung des Umschlags mit Bildern von den Ford Werken (Köln), von Tom of Finnland, Aleister Crowley, Fidus und einem ins Englische übersetzten Slogan von François Rabelais. Das sehnsuchtstrunkene Herz kommt auch aus Frankreich.

Manfred Herzer

Aleister Crowleys schwuler Obskurantismus (Eso-Szene)

Ausgangspunkt bei der Untersuchung der einzigen bekannten Berlin-Reise des englischen Schriftstellers Aleister Crowley (1875-1947) war die Frage nach einer möglichen Verbindung zu Magnus Hirschfeld und zum Institut für Sexualwissenschaft. Eine solche Verbindung oder Begegnung ist aber nicht nur nicht nachweisbar, sie hat auch sehr wahrscheinlich nie stattgefunden.

Bekanntlich verließ Hirschfeld Berlin Anfang November 1930, um seine Weltreise ins Exil zu beginnen. Crowley traf hier Ende April ein;[1] im Juni 1932 kehrte er offensichtlich wegen Geldmangel – er konnte nicht einmal mehr die Miete zahlen – nach England zurück.[2] Im Sommer und Herbst 1930 hätte also die Möglichkeit einer Begegnung beider Männer bestanden.

Denkbar wäre auch eine Hirschfeld-Crowley-Verbindung über ihren gemeinsamen Freund, den deutsch-amerikanischen Journalisten und WhK-Obmann George Sylvester Viereck.[3] Doch gibt es hierfür keinerlei Beleg.

* * *

Das *Berliner Tageblatt* vom 3. Mai 1930 berichtete in der hier faksimilierten Notiz über Crowleys Ankunft und das Vorhaben einer Ausstellung seiner Gemälde. Anders als geplant, fand die Ausstellung erst ein Jahr später statt. Vom 11. Oktober bis zum 5. November 1931 wurden 73 Gemälde Crowleys in den Räumen der Künstlervereinigung „Porza" und der Galerie Nierendorf in der Budapester Straße 3 gezeigt. In der Berliner Kunstbibliothek ist ein Exemplar des Katalogs[4] erhalten, in dem die Titel der ausgestellten Gemälde genannt werden. Bilder wie „Mali und Igel" (eine Berliner Lesben-Bar), „Wannsee", „Ackerstraße" sind offensichtlich in der Berliner Zeit vor der Ausstellung entstanden. Crowleys ursprünglicher Plan war, eine Verkaufsausstellung seiner Bilder in London zu organisieren, was jedoch von intriganten Crowley-Feinden verhindert wurde.[5] Ob die Berliner Ausstellung ein finanzieller Erfolg war, wissen die Biografen nicht. Sutin erwähnt immerhin, dass Crowley wegen Geldnot Berlin verlassen musste: er

[1] Lawrence Sutin: Do What Thou Wilt: A Life of Aleister Crowley. New York 2000, S. 351 ff.; vgl. auch: Tobias Churton: Aleister Crowley: The Biography. London 2011, S. 332 ff.

[2] Ebd., S. 363.

[3] Churton, a.a.O., S. 191 f.

[4] Ausstellung Aleister Crowley. Vom 11. Oktober bis 5. November 1931 in den Ausstellungsräumen der Porza, Landeszentrale für Deutschland e.V. Berlin W 62. – „Porza" war eine internationale Künstlerselbsthilfevereinigung.

[5] Vgl. Sutin, a.a.O., S. 351 f.

hatte hintereinander mehrere Wohnungen gemietet, aber nie die Miete bezahlt.[6]

Warum ist Crowley nach Berlin gereist? Seine Biografen sagen dazu nichts Eindeutiges. Offensichtlich waren aber zwei Dinge maßgeblich: Geldmangel und Sexhunger.[7] Was den Sex betrifft, so lockte ihn – auf den Spuren schwuler wohlhabenderer Landsleute wie Christopher Isherwood, Stephen Spender und Gerald Hamilton – der Ruf Berlins als sexuell relativ permissive Stadt. Seinem Tagebuch ist zu entnehmen, dass er in Berlin Sex mit mehreren Männern und Frauen hatte und dass seine Berliner Zeit ein letzter Höhepunkt im Geschlechtsleben des damals 55-Jährigen („a final ‚peak' in his erotomagical explorations") gewesen sei.[8]



Abend-Ausgabe.

Berl

IN BERLIN traf ein:

Aleister Crowley.

ME

Einbru

Wie wird das Wetter?

Schöner Sonntag in Sicht.

Wenn Sutin zu Beginn seines Berlin-Kapitels mitteilt, dass einige der besten jungen britischen Literaten wie Isherwood und Spender wegen der vielen offen schwulen „and bisexual" Kneipen in die Stadt kamen, dann heißt dies offensichtlich, Crowley ist dem Vorbild jener angehenden Berühmtheiten gefolgt, um auf seine alten Tage auch noch ein bisschen Spaß zu haben.[9] Aus Isherwoods Tagebuch zitiert Sutin eine Stelle, die die scharfsinnige Beobachtung und befremdlichen Empfindungen seines jungen Landsmanns ausdrückt:

„Die wirklich schlimme Sache mit Crowley ist, dass man den Eindruck hat, er glaubt an gar nichts. Nicht einmal an seine Schlechtigkeit. Vielleicht war die einzige wirklich echte Sache bei ihm seine Heroin- und Kokainsucht."[10]

Bedenkt man, dass Crowley, als er 1931 in der Kreuzberger Schwulenkneipe „Cosy Corner" Isherwood zum ersten Mal begegnete, mit allen seinen religiösen und künstlerischen Unternehmungen gescheitert war und dass er die Berliner Sex-Abenteuer als späten Höhepunkt seiner Vita sexualis empfand, dann wird seine Pose des nihilistischen Menschenfeindes etwas verständlicher.

* * *

Crowleys neuester Biograf Churton bezeichnet ihn als Sexmagier und Sexologen[11]. Als eine Art Beleg erwähnt Churton Kontakte Crowleys zu Havelock Ellis, Alfred Adler und Norman Haire. Crowleys Freund John Symonds berichtet, Crowley habe Krafft-Ebings *Psychopathia sexualis* gelesen und in der Gedichtsammlung *White Stains* von 1898 eine „Theorie" angedeutet: „Crowleys Theorie zufolge ist sexuelle Abweichung nicht, wie der deutsche Autor ernsthaft versichert, das Ergebnis von Krankheiten oder faute de mieux, sondern lediglich ‚magische Bestätigung von klar erkennbaren Gesichtspunkten'."[12]

Im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* wird Crowley einmal in I.L.Pavias Bericht über schwule Männer in London erwähnt. Zwei Gedichte „des sonderbaren, aber zweifellos sehr genialen Dichters Aleister Crowley" werden gerügt, weil sie „einen sehr gehässigen antihomosexuellen Ton an den Tag legen [...] In anderen die Tribaden schildernden Versen ist die Tendenz durchaus nicht so gehässig."[13] Dies könnte mit der auffälligen Tatsache zusammenhängen, dass Crowley in seinen autobiografischen Schriften gar nicht genugtun kann, mit seinen heterosexuellen Abenteuern und Eroberungen zu prahlen, Schwules aber stets verschweigt. Die Biografen müssen die einschlägigen Sachverhalte aus andern Quellen rekon-

---

[6] Ebd., S. 363.

[7] Churton will einer Akte aus dem britischen Geheimdienst entnommen haben, dass Crowley in Berlin auch als englischer Spion tätig war und dafür honoriert wurde (Churton, a.a.O., S. 332).

[8] Ebd., S. 356.

[9] Ebd., S. 352.

[10] Ebd., S. 361; Übers. M.H.

[11] „Thus began Crowley's life as a sex magician and sexologist, for he believed sex problems revealed neuroses that hindered access to higher intelligence." (Churton, a.a.O., S. 169)

[12] John Symonds: Aleister Crowley Das Tier 666. Leben und Magick. Hrsg. von Wolfgang Bauer. Basel 1983, S. 34.

[13] I.L.Pavia: Die männliche Homosexualität in England mit besonderer Berücksichtigung Londons (Schluß), in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen , 1912, S. 295 f. – Zu Pavia vgl. den Aufsatz von Horst Schroeder in: Capri 41 (2008), S. 17 ff.

struieren, oder sie rühmen wie Biograf Symonds ausschließlich Crowleys Taten an der Hetero-Sexfront. Ist dies alles ein Zeichen von schwulem Selbsthass oder ist es Tarnung aus Angst vor heteronormativem Mobbing? Ein Motiv für die Reise nach Berlin war vielleicht die Hoffnung auf mehr Freiheit für schwule Sexabenteuer.

* * *

Nach der Kindheit und Jugend in einem christlich sektiererischen Elternhaus tritt Crowley in den „Hermetic Order of the Golden Dawn" ein, dann in den „Ordo Templi Orientis", gründet schließlich seinen eigenen okkultistischen Orden „Astrum Argentum" und nach dem Ersten Weltkrieg mit einigen Jüngern und Jüngerinnen in Italien die „Abbey of Thelema". Alle diese autoritär-hierarchischen Vereine sollen der Vervollkommnung des Menschen durch Ritualmagie dienen, was durch ausgedachte Zeremonien, Gespensterbeschwörung und Sternedeuten erreicht werden soll. Eine reiche Traktatliteratur und sonstige Missionsarbeit nach dem Muster der christlichen Großkirchen soll möglichst viele und vor allem finanziell potente Adepten anwerben. Dieses Geschäftsmodell funktionierte lange Zeit so gut, dass es Crowley ein recht komfortables Leben ermöglichte. Der größte, wenn auch posthume Erfolg gelang jedoch einem seiner Schüler, Ron Hubbard, der im Frühjahr 1945 einem amerikanischen Kreis von Crowley-Jüngern beigetreten war; er gründete einige Jahre später seine „Church of Scientology", die es, was ihre weltweite Verbreitung betrifft, durchaus mit der katholischen Kirche aufnehmen kann.[14] Für schwulen Sex, der für Crowleys Aktivitäten fundamental war, gab es in Hubbards Church keinen Platz.

* * *

Mit einiger Berechtigung kann man Crowley als einen der zahlreichen schwulen Intellektuellen verstehen, die sich im 20. Jahrhundert mit fortschreitendem Verfall eines staatlich sanktionierten Christentums als Gründer oder Adepten von mehr oder weniger apokalyptisch-messianischen Religionsgemeinschaften versuchten. Im deutschen Sprachgebiet wäre hier an Elisar von Kupffers „Klarismus", an Stefan Georges „Maximin"-Kult, an den „Kosmiker" Alfred Schuler oder an Hans Henny Jahnns „Ugrino"-Gemeinschaft zu denken.

Alle solche privatreligiöse Unternehmungen hatten erfolgreichere und bedeutendere Vorläufer im 19. Jahrhundert wie etwa die Theosophische Gesellschaft der lesbischen Schriftstellerin Helena Blavatzky[15], an deren Vorbild sich Crowley ausdrücklich orientierte.

Die Ursprünge der Neigung zu synkretistischen Ersatzreligionen aus vorchristlichen und christlichen Elementen sind in den Geheimgesellschaften der frühen Aufklärung zu finden und erlangten eine Blüte im Freimaurerwesen des 18. Jahrhunderts.

Kracht und Woodard fassen Crowleys einschlägige Aktivitäten aus den frühen 1920er Jahren so zusammen:

„Cefalù ist ein malerischer Badeort an der Nordostküste Siziliens, der sich um einen mächtigen Felsen schmiegt. ‚Thelema', so sollte Crowley die Religion nennen, die er in Cefalù begründete. Thelema war eine spirituelle Strömung, die Nietzsches Libertinismus mit dem mystischen Initiationssystems des Ordens der Goldenen Dämmerung verknüpfte, wo Crowley Jährling war [...] Das wichtigste der Thelemischen Gesetze ist die Souveränität des eigenen Willens: *Do what thou wilt shall be the whole of the Law*. Crowleys Begriff des Willens umfasst jedoch nicht die gesammelten Wünsche und Begierden des Individuums, sondern verkörpern dessen Schicksal, dessen höheres Ziel. Der ‚Wahre Wille', der große Plan des aufrichtig Suchenden, verlangt nach lebenslanger Differenzierung.

Zweiter Grundsatz ist die Liebe: *Love is the law, love under will*. Die Thelemische Liebe ist unverkennbar: die Dynamik zwischen männlichen und weiblichen Kräften, ungeachtet ihrer Ausprägung, die das, was ist, verwandelt. Sexuelle *magick* und Metaphorik bestimmen das Thelemische Ritual. Crowley sprach von Liebe als Vereinigung von Gegensätzen, die zu einem spirituellen Kurzschluss, nämlich der Erleuchtung, führt [...] 1921 ließ sich Crowley von seinen Anhängern in Cefalù zum Gott weihen. Dann, nach dem mysteriösen Tod des *magick*-Bruders Raoul Loveday, eines dreiundzwanzigjährigen Oxford-Studenten, wird Crowley von einem wenig erfreuten Mussolini aus Sizilien ausgewiesen. Loveday war gestorben, nachdem er auf Befehl eine Katze getötet und ihr Blut getrunken hatte. Seine Witwe Betty May setzte die Polizei über Crowleys gefährliche Praktiken und homosexuellen Humbug in Kenntnis. Die entzückte britische Presse führte die Geschichte von maßlosem Drogenkonsum und rituellen Opferungen in Cefalù in golden schimmernden Farben aus."[16]

Den ersten Grundsatz sowie den Namen der Gründung hat Crowley dem satirischen Roman *Gargantua und Pantagruel* des französischen Renaissance-Dichters Rabelais entnommen. Im 1534 erschienenen zweiten Band wird eine Art Anti-Kloster, die Abtei Thélème, beschrieben, deren einzige Ordensregel lautet: „Fay ce que vouldras." (Tu was du willst.) Was bei Rabelais als höhnische Karikatur des christlichen

[14] Ebd., S. 464 ff.

[15] Vgl. Hans Freimark: Helena Petrovna Blavatzky, ein weiblicher Ahasver, in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 8, 1906, S. 525 ff.

[16] Christian Kracht & David Woodard: Cefalù oder der Geist der Goldenen Dämmerung, in: FAZ vom 24.3.2007, S. Z3.

Klosterlebens gemeint war, geriet bei Crowley in Sizilien zu einer toternsten autoritären Privatreligion, die bis zu ihrem Scheitern völlig ohne Witz und Ironie exerziert wurde.

* * *

Auch wenn man die philosophische Religionskritik Feuerbachs (die Menschen schaffen sich allmächtige und unsterbliche Götter wegen ihrer eigenen Ohnmacht und Vergänglichkeit), die politische Religionskritik von Marx und Engels („Opium des Volks") und die psychoanalytische Freuds („allgemein menschliche Zwangsneurose") für schlüssig hält, muss man neben dem Verfall des Einflusses der Großreligionen das noch immer im Massenmaßstab verbreitete religiöse Bedürfnis zur Kenntnis nehmen.

Freud spricht in seiner religionspsychologischen Arbeit *Die Zukunft einer Illusion* (1927) davon, dass es auf dem Weg zur Einsicht in den illusionären Charakter eines Glaubens an Wunder, Leben nach dem Tod und göttliche Gerechtigkeit zu „Ersatzbildungen", zur Suche nach einer besser überzeugenden Religion kommen kann, die sich als ähnlich „haltlos" gegenüber Vernunft und Erfahrung erweisen kann wie die Religion, die sie ersetzen soll.[17] Diese „allgemein menschliche Zwangsneurose" ist unter anderm deshalb so schwer zu überwinden, weil sie den Frommgläubigen vor einer persönlichen Neurose schützen kann.[18] Unter anderm aus diesem Grund sieht Freud nur geringe Chancen, dass sich die religiösen Illusionen in der Bevölkerung allmählich von einer vernunftgeleiteten Kritik auflösen lassen. Der Umstieg von der Religion der Väter zu irgendwelchen Ersatzreligionen scheint ihm im Massenmaßstab wahrscheinlicher.

* * *

Ein Aspekt des religiösen Irrationalismus – die Verquickung von Religion und Politik, von Thron und Altar und von God's-Own-Country-Ideologie und militärischer Aggression oder Hitlers Glaube an eine göttliche Vorsehung – , ist in Crowleys Religions-Konstruktionen nur schwach vertreten. Im wirklichen Leben war Crowley aber von einem korrekten britischen Nationalstolz erfüllt und bemühte sich als ständig unter Geldmangel Leidender um bezahlte Aufträge als V-Mann beim englischen und US-amerikanischen Geheimdienst.[19] Seine publizistische Parteinahme für den irischen und den indischen Unabhängigkeitskampf, sowie sein Lobgesang auf Kaiser Wilhelm II. als „New Messiah" sollten angeblich den verdeckten Ermittler bei denen, die er bespitzelte, glaubwürdiger erscheinen lassen.[20] Wie alle neuen Religionen, nachdem der Apostel Paulus die gesamte Menschheit als Objekte der Missionierung erkannt hatte[21], beanspruchen auch Crowleys religiöse Unternehmungen Menschheitsbeglückung. Sein Biograf Churton datiert Crowleys Erweckungs- oder Erleuchtungserlebnis auf den 16.9.1924, 19 Uhr in der nordafrikanischen Wüste in der Nähe der Stadt Tunis: „Der lange erwartete Welt-Lehrer war erschienen. Die Wahrheit wird nicht bei Shambhala gefunden oder bei Krishnamurti, dem Messias der Theosophical Society. Die Antwort war Thelema und Crowley war der Prophet."[22] Als auch dieses Projekt scheiterte, jedenfalls nicht die erhoffte finanzielle Wende brachte, rettete sich Crowley in eine Pose, die der junge Isherwood an ihm, wie oben zitiert, in der Berliner Schwulensubkultur beobachtet hatte.

* * *

Das eher unerfreuliche Crowley-Bild, das sich nach der Durchsicht der drei hier zitierten Biografien darbietet, enthält immerhin einen amüsanten und sympathischen Lichtblick. – Als Oscar Wilde am 30.11. 1900 in Paris starb, wurde er auf einem Vorortfriedhof Bagneux bestattet. Auf Veranlassung seines Nachlassverwalters Robert Ross bettete man den Leichnam 1909 auf den innerstädtischen Prominentenfriedhof Père Lachaise um. Ross beauftragte zugleich den damals prominenten englischen Bildhauer Jacob Epstein einen monumentalen Grabstein zu schaffen.[23] Als Epstein sein vollendetes Werk – ein nackter „Dämon-Engel", der ein bisschen einem assyrischen geflügelten Löwen mit Menschenkopf ähnelt –, im Sommer 1912 in London öffentlich ausstellte, lobte ihn die englische Presse einhellig. Als der Stein im September 1912 aufgestellt wurde, verlangte die Friedhofsverwaltung, dass die als zu groß empfundenen männlichen Geschlechtsteile des Engels entfernt oder verdeckt werden. Bis zu dieser Korrektur blieb der Grabstein von einer Plane verhüllt. Da Proteste, unter anderm von André Gide, nichts bewirkten, ließ Robert Ross eine Art Bronze-Feigenblatt anfertigen und an den „noble parts" der Figur anbringen. Im August 1914 wurde mit einer kleinen Feier, bei der auch Crowley anwesend war, enthüllt.[24] Niemand war mit der von der Pariser Kunstzensur verordneten Verunstaltung der Skulptur zufrieden. Wie es dann

[17] Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion, in: Freud, Gesammelte Werke, Band 14, S. 378.

[18] Ebd., S. 367.

[19] Churton a.a.O., S. 186 ff.

[20] Ebd., S. 199, 214 f.

[21] Alain Badiou: Paulus. Die Begründung des Universalismus. Zürich, Berlin 2009.

[22] Churton a.a.O., S. 287; Übers. M.H. – Shambhala (eine Art tibetisch-buddhistisches Paradies) und Krishnamurti (ein hinduistischer Guru) waren besonders in der Zwischenkriegszeit heilige Objekte der Anbetung und Verehrung in westlichen synkretistischen Sekten.

[23] Vgl. Michael Pennington: An Angel for a Martyr. Jacob Epstein's tomb for Oscar Wilde. Reading 1987.

[24] Karl Beckson weiß in seiner Oscar Wilde Encyclopedia (New York 1998, S. 378 f.) von keiner Feier, nur von einer unfeierlichen Enthüllung durch das Friedhofspersonal.

aber dazu kam, dass Crowley einige Wochen später die bronzene Geschlechtsteilverhüllung stahl, um sie in London Robert Ross zu überreichen, ist nicht völlig aufgeklärt worden. In den nächsten Jahren soll der Grabstein aber unverändert geblieben sein, und an Wildes 111. Todestag gab es auf dem Père Lachaise erneut einen Festakt, diesmal zur Einweihung des denkmalgerecht renovierten Dämon-Engels, ohne Feigenblatt, aber von einer Glasscheibe vor Vandalismus geschützt.
(www.glbtq.com/blogs/renovated_wilde_tomb_unveiled.html)

Eine etwas andere Version der Ereignisse ergibt sich aus einem Bericht in der Londoner Tageszeitung *The Times* vom 6.11.1913:

„Denkmal für Oscar Wilde enthüllt. Widerstand gegen die Pariser Behörden.
(Von unserem Korrespondenten.)
Paris, 5. Nov. Das Denkmal für Oscar Wilde das der Bildhauer Jacob Epstein für den Friedhof Père Lachaise geschaffen hat, wurde gestern von Herrn Alesteir [sic] Crowley gegen die Anordnung des Präfekten enthüllt. Das Denkmal war seit seiner Aufstellung vor den Blicken der Öffentlichkeit verborgen worden, weil der Präfekt der Seine gewisse Teile des Denkmals für anstößig erklärte. Herr Crowley wurde bei seiner Aktion, die, wie er erklärte im Interesse der ‚Freiheit der Kunst' liege, von etwa zwanzig Gleichgesinnten aus dem Quartier Latin unterstützt. Die Behörden waren nicht informiert und wussten auch nichts von den Einladungen zur Versammlung auf dem Père Lachaise, die gestern Nacht im Quartier Latin verteilt worden waren.
Die Friedhofsverwaltung erklärte, dass sich die Verhüllung nicht gegen das Denkmal als solches richte, dass es vielmehr um die Wahrung höherer Interessen gehe, wenn verlangt werde, dass ein bestimmter Teil des Denkmals sicherer als bisher befestigt werden müsse. Das Denkmal wird heute Abend erneut verhüllt und besonders bewacht werden, bis die verlangte Veränderung vorgenommen worden ist."
(Übers.M.H.)

Demnach entfernte Crowley das Metallfeigenblatt ein Jahr nach der Denkmalsaufstellung auf dem Friedhof – oder hat er nur die verhüllende Plane weggezogen? –, was die Verwaltung sofort wieder korrigieren ließ und bis zur offiziellen Enthüllung im August 1914 so beibehielt. Ob dann das Geschlechtsteil unverhüllt gezeigt werden durfte, ist aus Penningtons Buch nicht eindeutig ersichtlich.

Bericht über den Ball bei Favié

(aus: Jean-Claude Féray: «Pédés», Paris 2012, S. 472-477. Übersetzung: Capri-Redaktion)

Der folgende Bericht eines Pariser Polizeibeamten über einen schwulen Faschingsball ist dem an anderer Stelle im vorliegenden Heft besprochenen Buch Jean-Claude Férays entnommen. Wegen seines frühen Datums, seiner anschaulichen Ausführlichkeit und seiner ziemlich bildungsfernen direkten Alltagssprache müssen wir ihn als ein einzigartiges Dokument zur großstädtischen europäischen Schwulensubkultur im 19. Jahrhundert verstehen. Während über London keinerlei Nachrichten über derartige Veranstaltungen vorzuliegen scheinen, gibt es erst aus dem Jahr 1868 bei Ulrichs einen Bericht von einem schwulen Faschingsball in Berlin, den ein zugereister polnischer Urning veranstaltete:

„Mein Berliner Correspondent schreibt: ‚Berlin, 23. Feb. Vor wenig Tagen erzählte mir die Gräfin [...], 8 Tage zuvor habe ein hier anwesender reicher polnischer Graf (Urn.) in einem Restaurant einen costümirten Urningsball gegeben. Anwesend waren 10 ausgesucht schöne Soldaten, Dioninge. Von den Urn. erschienen erschienen 6 in Damentracht. Der Ball nahm übrigens ein ziemlich klägliches Ende. Die jugendschönen Söhne des Mars wurden allmälig angetrunken; worauf sie, anstatt mit den ‚Damen' zu tanzen, mit den Musikanten in Streit geriethen und mit denselben sogar handgemein wurden. Einer unter ihnen glaubte sich von einem der Musensöhne beleidigt. – Den Oberkellner machte eine der Damen aufmerksam, er möge sich nicht wundern über das ungewöhnliche des Balles; es sei nur ein Fastnachtsscherz. Allein er erwiederte: ‚Hat nichts zu bedeuten. So etwas ist mir ganz gut bekannt. Dazu bin ich viel zu vernünftig." Das Wort ‚vernünftig' hat hier eine Pointe; es ist doppelsinnig. Unter Urn. heißt es nämlich gerade ‚urnisch'." (Memnon II, S. 77 f.)

Interessant scheint, dass in beiden Berichten Soldaten prominent vertreten sind. Es handelt sich offensichtlich um Prostituierte. Nach zahlreichen Berichten aus vielen Ländern rekrutierte sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ein erheblicher Anteil der schwulen Prostitution aus dem Militärpersonal.

Wenn der folgende Text von seinem Autor als „zweiter Bericht" bezeichnet wird, dann weist dies auf einen bedauerlichen Verlust hin. Féray fand im Pariser Polizeiarchiv nicht den ersten, sondern nur diesen sogenannten zweiten.

M.H.

20. Februar 1851

Zweiter Bericht über den Päderastenball, der in der vergangenen Nacht in Belleville [einem Pariser Ortsteil] im Ballhaus des Herrn Favié stattfand.

Herr Bernard, ein päderastischer Kostümverleiher und -schneider von der übelsten Sorte, hatte drei Motive für die Organisation seines Balles: erstens hoffte er auf gute Einnahmen; zweitens wollte er Kostüme verleihen, und drittens sollte Leuten, die seinen Geschmack teilen, die Gelegenheit zu neuen Bekanntschaften gegeben werden.

Wenn man diesen Ball und die früheren der gleichen Art erlebt hat und den Gesprächen diesen Gesindels gelauscht hat, dann stellt man fest, dass die Zerrüttung eines Teils der Gesellschaft gigantische Ausmaße erreicht hat. Es ist kaum voraussehbar, wohin dieser Sittenverfall & diese Dreistigkeit bei der Reklame für das Laster, das alle Gesellschaftsklassen durchsetzt, noch führen wird. Unsere Gesellschaft bietet ein ziemlich genaues Abbild der römischen Sitten beim Untergang des Kaiserreiches & wenn dies ein Anzeichen für Dekadenz ist, dann bewegen wir uns mit voller Geschwindigkeit dorthin.

Früher war es leicht, die Männer aufzuspüren, die von dem Laster der Päderastie besudelt waren; man zählte sie, was der Polizei leicht fiel: heute wäre eine solche Arbeit vielleicht unmöglich. Alle Klassen sind betroffen. Die vornehme Gesellschaft hatte einst das schändliche Privileg & verbarg es mit großer Sorgfalt: heutzutage aber haben die niederen Klassen diesen Geschmack angenommen & der Zynismus, mit dem sie ihre Vorliebe unverschämt öffentlich zeigen, muss einen Moralisten zutiefst nachdenklich stimmen.

Ich werde die Namen und die Spitznamen der Berühmtheiten nennen, die sich auf dem fraglichen Ball hervortaten.

Die schöne André, ein früherer Bediensteter.

Die Taglioni, ein schöner junger Mann, als Pierrot in rosa Seide kostümiert,

Die Julien, das ist ein Päderast, der im Faubourg du Temple wohnt; er hatte ein Kostüm ohne Namen. Dieser Mann treibt sich gewöhnlich in den billigen Tanzlokalen an der Stadtgrenze herum, um junge Knaben zu verführen;

Die Pigmalion, er ist Verkäufer in einem Warenhaus.

Die Elie, dieser schöne Kammerdiener, der schon auf dem vorigen Ball angetroffen wurde.

Die Léon

Die Ferrière

Die Marie Mignon, schöner junger Mann

Henri l'Anglais genannt die schöne Engländerin, das ist ein sehr hübscher Bursche, 25 bis 26 Jahre alt, wohl bekannt bei den Tunten & die ihm um den Hals gefallen sind, sobald er den Ballsaal betrat.

La Bayonnaise, hässliches kleines Geschöpf mit braunem Teint, spanisch gekleidet. Wohl bekannt.

Espinasse, man sagt, er sei ein Mann, der einen Table d'hôte unterhält.

Die Königin von England, das ist ein den Tunten sehr verbundener großer junger Mann.

Die Paul, ein großer Bursche in schwarzem Kleid & Samtmantel.

Die Ninie, kleiner, gut bekannter Päderast, den alle Tunten verhätscheln – Er hatte ein Kleid aus rosafarbener Seide.

Lorin, Schneider aus der Rue Notre Dame Nazareth, schamloser Päderast.

Alfred, Sohn eines Hoteliers aus der Rue du Mail

La fille de l'air, junger & hübscher Stricher

Das Kopftuch, alte Tunte.

Die Chonchon oder die Königin der Tunten, Bernards Angestellter, Organisator des Festes.

Die Sängerin, das ist André Morel, von dem in einem früheren Bericht die Rede war.

Die Rose von Péronne, als Apollo verkleidet, das ist César Childen aus Péronne, wo seine Eltern Hausbesitzer sind & er war auf einem früheren Päderastenball & er wurde in einem früheren Bericht erwähnt.

Georges, Stricher, der in den Passagen seine Freier sucht & er ist bei einem Kaufmann im Palais national angestellt. Er war als Matrose kostümiert.

Ein Handschuhmacher aus der Rue St. Denis. Er war als Schäferin in rosa Seide kostümiert.

Buissard, Juwelenhändler, ein großer Angeber, der mehr als einmal das Kostüm wechselte. Er wurde von einem Angestellten begleitet, der ebenfalls Päderast ist.

Die Bajadere, das ist Chertier, der Päderast, der den Ball in der Chaussee du Maine veranstaltet hat. Er hatte ein Kostüm als Kapuzinermönch.

Zwei kleine Pierrots. Sie sind Brüder & arbeiten als Schreiber für Herrn Glandaz, Rechtsanwalt, Rue Neuve des Petits Champs Nr. 87. Sie sind schon als Stricher bekannt.

Der junge Manuel, Sohn des Weinhändlers in [?], Rue notre Dame des Victoires, gegenüber dem Hotel Bouillon.

Jalabert und Henri Girardin, zwei Bürger

Die Tunte Perdrix, kostümiert als trauernde Dame

Frochons Sohn, Kunsttischler, Rue des Gravilliers Nr. 29

Ein junger Mann, als Achille bekannt, in einem sehr teuren syrischen Kostüm gekleidet. Er ist der Sohn eines Generals aus der Kaiserzeit. Er besuchte 1840 die Militärschule von Saint Cyr. Jetzt ist er Autor

einiger Theaterstücke. Er schreibt Theaterkritiken für Zeitungen. Er ist verheiratet, bekennt sich aber zu seiner Leidenschaft für Männer & er hat mehreren jungen Leuten Anträge gemacht.
Er gab zu, dass es sich so verhielt.

Dupont, genannt d'Arlincourt unterhält einen Table d'hôte in der Rue de l'Ecole de Médecine Nr. 38. Sein Etablissement wird nur von Päderasten besucht, die sich bei ihm dem Laster der zügellosesten Päderastie hingeben. Ich bemerkte beiläufig, dass der Geistliche Mariani ständiger Gast seines Hauses ist. Er gehört zur Kirche St. Germain des prés, die als sodomitisch hinreichend bekannt ist. Dieser Priester wollte selbst auf dem Ball der Tunten erscheinen & er hat darum zehn Franc an Dupont gezahlt, um für ihn ein Kostüm auszuleihen: letzterer hat ihm aber das Geld zurückgegeben und ihm gesagt, dass er kein Kostüm gefunden hat, in dem er nicht erkannt worden wäre. Er sorgte sich aber nicht weiter darum, weil er die ganze Nacht hindurch mit ihm hätte zechen müssen.

Der polnische Prinz, das ist ein großer Kerl in einem wilden Kostüm; man kennt ihn in Päderastenkreisen nur unter seinem Spitznamen polnischer Prinz: tatsächlich sieht er polnisch aus.

Achille Devenve, wohl bekannt: er ist jetzt Inhaber eines Restaurants für Päderasten in Sceaux, in dem sie sich verabreden.

Der König der Tunten, großer junger Mann, als elsässischer Bierbrauer kostümiert.

Die Tunte Rivière

Die Rambuteau

Die Margerite aus Bourgogne

Die St. Tropez

Das sind vier keifende, lästernde Tunten von der frechsten Sorte.

Marx, kostümiert, wohnhaft Rue du Rocher

Ernest, Sohn des Herrn Rouget, besitzt einen Table d'hôte

Sinet, Rue du Faubourg St Honoré Nr. 56. Das ist ein junger Mann, der sich nur heimlich seinem Laster hingibt. Er hat ein Verhältnis mit dem Engländer Henri, genannt die schöne Engländerin & spricht selbst englisch.

Adophe, Rue de l'Ecole de Médecine Nr. 38. Das ist einer der Lieblinge des Dupont, der einen Table d'hôte an dieser Adresse unterhält.

Man sah einen Mann im Kostüm eines früheren Offiziers der Gardes françaises. Dieses Individuum ist ein Trödler und Antiquitätenhändler aus der Rue Notre Dame des Victoires, ein kleiner Laden an der Straßenecke. Er ist ein Freund der Tunte Bernard.

Um alle diese Planeten kreiste eine Unmenge kleiner Sterne, die man die jungen namenlosen Pädeasten nennen kann. Sie stehen am Anfang ihrer Karriere, machen schnelle Fortschritte & prostituieren sich genau wie die öffentlichen Dirnen.

Man sah die Frau Ganthier, wohnhaft Rue Chérubini Nr. 2, Zuhälterin der Päderasten, bei der die letzteren Freier empfangen. Sie gibt ihre Adresse an alle, die sie noch nicht kennen: diese Frau ist ein Monster.

Allgemeines Murren, weil die Bernard, Organisator des Balles, nicht erschien. Sie wurde von ihren Bewunderern ungeduldig erwartet, da sie ihren Auftritt für 3 Uhr früh angekündigt hatte. Hurrarufe und Beifallklatschen waren im ganzen Saal zu hören. Da ist sie! Da ist sie! So riefen alle; man umarmte sie, man trug sie im Triumph durch den Saal. Wie üblich begann sie mit Klatsch und Tratsch und bedachte ihre Bewunderer mit obszönen Ausdrücken, wobei sie ein einzigartiges Talent zeigte, stets völlig heiter zu bleiben.

Schmerzlich berührte der Anblick von vier Militärs des 5. Husarenregiments, darunter ein Quartiermeister, ein Musiker & zwei Soldaten. Diese Militärangehörigen, vor allem der Quartiermeister, fielen auf, weil sie so ungeniert tanzten. Sie umarmten die Männer, mit denen sie tanzten. Der Quartiermeister hat mehrere Male mit der Tunte Bernard getanzt & diese nannte ihn ihren Quartiermacher. Ich kann nicht sagen, ob diese Militärangehörigen Päderasten sind, aber ihre Anwesenheit auf diesem Ball war zumindest unangebracht. Sie wussten, dass sie sich mit Päderasten einlassen & ich habe gesehen, dass Bernard ihnen die Eintrittskarten in ihrer Kaserne gegeben hat. Sie haben die Uniform ihres Regiments beschmutzt. Es war ihnen erlaubt, die Nacht draußen zu verbringen.

Im Anschluss an diese sodomitischen Welt kamen die öffentlichen Mädchen genannt Goniotes [sic] – Tribaden, außerdem zwei Bordelldirnen. Die Zuhälter, deren Namen ich nicht kenne & und mehrere junge Leute, die diese Zuhälter als umherreisende Diebe bezeichneten.

Dann kamen Amateure wie der alte Chicard (Théodore Leveque); außerdem Lederhändler von den Hallen, alles Lebemänner.

Es gab Brindidi, eine Berühmtheit als Tänzer im Mabille.

Lefevre, Großhändler für Papierwaren, Rue St Denis Nr. 86, ungeschickt & herausgeputzt.

Achille Garnier, Spieler

Martin genannt Cheronnet, Grieche

Raoul idem

Marix, genannt der kleine Türke, Verkäufer von Opernbillets, & seine Schwester, die sich prostituiert.

Ich sah auch einige Spielerinnen, so die Lefour, die wegen Betriebs einer Spielhölle verurteilt wurde.

Frau Dumesnil, die kleine Weiße;

Rose Pompon; Alexandrine Bailly & Loretten, deren Namen ich vergessen habe.

Schließlich sah ich kurz vor Ende des Balls die Ankunft eines Päderasten, der sich Jubert nennt und als weißer Büßer gekleidet war, er ist Handelsmakler & wohnt in der Rue Richelieu.

Erwähnenswert ist noch ein alter Herr, der Rousselet oder Bouclier genannt wird, ein Rentier aus der Rue Hauteville, in Päderastenkreisen bekannt, weil er kleine Knirpse liebt, & es gibt mehrere, die ihm zu Diensten stehn, weil er großzügig ist.

Polizeibeamter
[Unterschrift unleserlich]

J. Edgar Bauer

Mêmeté und die Kritik der Sexualdifferenz: Zu Monique Wittigs Dekonstruktion der symbolischen Ordnung und dem Ort des Neutrums

"Different though the sexes are, they intermix. In every human being a vacillation from one sex to the other takes place, and often it is only the clothes that keep the male or female likeness, while underneath the sex is the very opposite of what it is above."

Virginia Woolf: *Orlando.*[1]

I. In einer prägnanten Passage, die die althergebrachte binäre Auffassung der sexuellen Differenz evoziert und bekräftigt, bemerkt Sigmund Freud: "Männlich oder weiblich ist die erste Unterscheidung, die Sie machen, wenn Sie mit einem anderen menschlichen Wesen zusammentreffen, und Sie sind gewöhnt, diese Unterscheidung mit unbedenklicher Sicherheit zu machen."[2] Solch "unbedenkliche Sicherheit" wurde selten so durchgängig und radikal wie im Werk der lesbischen Schriftstellerin und Essayistin Monique Wittig (1935-2003) infrage gestellt,[3] die im Alter von 28 Jahren den französischen *Prix Prix Médicis* für ihren ersten Roman *L'Opoponax* erhielt. Im Jahre 1976 immigrierte Wittig in die Vereinigten Staaten von Amerika und begann, ihren "materialist lesbianism"[4] in Essays zu erläutern, die innerhalb von feministischen und *Queer*-Kreisen einen kanonischen Status erlangten. Sowohl in fiktionalen als auch in theoretischen Schriften entwickelte Wittig kritische Strategien, die darauf abzielten, die symbolische Ordnung bloßzustellen und zu demontieren, welche von dem "straight mind"[5] eingesetzt wird, um Frauen und sexuelle sexuelle Minderheiten zu knechten. In der Konsequenz erweisen sich Wittigs emanzipatorische Subjekte als "escapees"[6], die vor ihrer Versklavung durch die heterosexuelle Dominanz fliehen und nach einer verlorenen (oder noch nicht existierenden) Konfiguration des Sexuellen suchen, die sich der reduktionistischen Logik der Geschlechtsbinarität entzieht. Unter diesen Voraussetzungen richtet sich das Hauptaugenmerk der vorliegenden Studie darauf, wie Wittigs kritische Dechiffrierung des lesbischen Körpers zur Rekuperation einer nicht-entfremdenden Universalität des Menschlichen führt, welche sie mit einem unüblichen französischen Terminus bezeichnet: *mêmeté.*[7]

---

[1] Woolf, Virginia: *Orlando. A Biography.* Edited with an Introduction by Rachel Bowlby. Oxford 1992. S. 181.

[2] Freud, Sigmund: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933 [1932]). In: Freud: *Studienausgabe.* Bd I. Hrsg. von Alexander Mitscherlich et al. Frankfurt am Main 1980. S. 345.

[3] Für eine kurze Einführung in Monique Wittigs Leben und Werk siehe: Creet, Julia: "Monique Wittig." In: *glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture;* http://www.glbtq.com/literature/wittig_m.html, 2002. Zu den wichtigsten Publikationen zum Werk Monique Wittigs gehören: Boureier, Marie-Hélène und Suzette Robichon (Hrsg.): *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes.... Autour de l'œuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig.* Actes du colloque des 16-17 juin 2001, Columbia University, Paris. Paris 2002; Bourque, Dominique: *Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig.* Paris 2006; Écarnot, Catherine: *L'écriture de Monique Wittig. À la couleur de Sappho.* Paris 2002; Ostrovsky, Erika: *A Constant Journey. The Fiction of Monique Wittig.* Carbondale & Edwardsville 1991; Shaktini, Namascar (Hrsg.): *On Monique Wittig. Theoretical, Political and Literary Essays.* Urbana 2005.

[4] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays.* Boston 1992. S. xii. Es ist davon auszugehen, dass für die meisten Leser der vorliegenden Studie Wittigs Bücher und Essays verständlicher in englischer Übersetzung als im französischen Original sind. Während die meisten literarischen Werke Wittigs im Haupttext unter Verwendung der vorliegenden Übersetzungen zitiert werden, führen die Fußnoten die entsprechenden Passagen auf Französisch an. Da die Prosasammlung *Paris-la-politique et autres histoires* (1999) auf Englisch noch nicht erschienen ist, werden die ihr entnommenen Texte nur in französischer Sprache zitiert. Die theoretischen Essays Wittigs, die in der Sammlung *The Straight Mind* (1985) enthalten sind, werden – bis auf wenige Ausnahmen – nur auf Englisch zitiert. Zwei wichtige Texte Wittigs sind in dieser Sammlung jedoch nicht enthalten: "Paradigmes" und "Quelques remarques sur *Les Guérrillères.*" Der erste Essay wird hier nach der englischen Übersetzung, die in einer von George Stambolian und Elaine Marks herausgegebenen Anthologie (1979) erschien, zitiert. Die in den Fußnoten zitierte Fassung des Essays ist in *La Pensée straight* (2001), der bisher einzigen Sammlung von Wittigs theoretischen Texten auf Französisch, enthalten. Der zweite Essay wurde auch in *La Pensée straight* aufgenommen und wird nach dieser Ausgabe im Haupttext der Studie zitiert.

[5] Siehe vor allem ihren berühmten Essay "The Straight Mind" (1980) in Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 21-32.

[6] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 20.

[7] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 56.

2. *The Opoponax*, Monique Wittigs Erstlingsroman, beginnt mit den Sätzen: "The little boy whose name is Robert Payen comes into the classroom last, crying, Who wants to see my weewee-er? Who wants to see my weewee-er? He is buttoning his pants."[1] Mit dieser kindlichen Szene, in der der Junge versucht, sein Geschlecht vorzuzeigen, nimmt Wittig – emblematisch – den vorherrschenden Exhibitionismus der phallischen Hegemonie vorweg, deren Demontierung sie in ihren literarischen und theoretischen Werken unternehmen wird. Obwohl der kleine Robert kränklich ist und kurz nach seinem Auftritt am Beginn des Romans sterben wird, versäumt er nicht, Catherine Legrand – Wittigs alter ego – den Kern seiner irrigen Selbstwahrnehmung zu verdeutlichen, wenn er verkündet, dass er einen "weewee-er" habe, weil er "a big boy" sei.[2] Roberts Hervorhebung seiner eigenen phallischen Überlegenheit illustriert Wittigs Grundannahme darüber, wie sich sexuelle Differenz konstituiert hat: "Men have made what differentiates them from [women] the sign of domination and possession."[3] Gegen den Phallus als trügerisches, aber wirkungsvolles Kennzeichen männlicher Selbstermächtigung verweisen die weiblichen Genitale in Wittigs Œuvre auf eine Form von interpretatorischer Buchstäblichkeit, die darauf angelegt ist, die symbolischen Konstellationen der männlichen Vorrangstellung abzutragen. Aus dieser Perspektive ist die vaginale Tiefe nicht bloß das abstrakte Gegenteil der phallischen Apotheose, sondern das Zeichen eines dekonstruktiven Prinzips, anhand dessen die Reduktion des Phallus auf die prosaische Realität des Penis herbeigeführt wird. Insofern als Wittigs Grundcredo lautet: "[...] I distrust symbols, I believe in the literal [...]."[4] zielt ihr kritisches Projekt auf keine post-phallische Sakralisierung des weiblichen Geschlechts, sondern auf die Analyse und Auflösung von Femininität mittels eines Lesbianismus ab, der eine noch nie artikulierte Dimension des Menschlichen eröffnet.[5] Die Konsequenzen von Wittigs desakralisierendem Verfahren kündigen sich an, wenn sie am Ende ihrer Parabel "Paris-la-politique" das Prinzip ihrer jüngst gewonnenen Einsicht wieder aufnimmt: "ni dieux ni déesses, ni maîtres ni maîtresses"[6] – "weder Götter noch Göttinnen, weder Herren noch Herrinnen."[7]

3. Gegen den patriarchalischen Grundsatz einer unwandelbaren Ordnung, die auf der Natur oder auf dem Willen Gottes basiert,[8] betont Wittig die Notwendigkeit, "the diachronicity of history into the fixed discourse of eternal essences"[9] einzuführen. Davon ausgehend, dass der Anfang der Geschichte mit dem Aufkommen des Menschen zusammenfällt, macht Wittig geltend, dass es, genau genommen, "no nature in society"[10] gibt und, weit wichtiger, dass es für die Menschheit keine Wirklichkeit gibt "before it has been given shape by words rules regulations."[11] Wittigs radikalem Historizismus zufolge tragen alle kulturellen Errungenschaften und ihre institutionalisierten Formen den Stempel menschlicher Kontingenz und darum können weder der Beginn der Geschichte noch irgendeine ihrer herausragenden Epochen den Anspruch auf den Status eines nicht hinterfragbaren Paradigmas erheben. So weist Wittig diejenige Mutmaßung von Natürlichkeit oder göttlicher Provenienz zurück, welche zumeist dem historisch

---

[1] Wittig: *The Opoponax*. Translated by Helen Weaver. Plainfield, VT: Daughters, Inc., 1976. S. 5. Im franz. Orig.: "Le petit garçon qui s'appelle Robert Payen entre dans la classe le dernier en criant qui c'est qui veut voir ma quéquette, qui c'est qui veut voir ma quéquette. Il est en train de reboutonner sa culotte." (Wittig: *L'Opoponax*. Paris 1971. S. 7).

[2] Siehe Wittig: *The Opoponax*, op. cit., S. 16. (Wittig: *L'Opoponax*, op. cit., S. 18).

[3] Wittig: *Les Guérillères*. Translated from the French by David Le Vay. Boston 1985. S. 106. Im franz. Orig.: "Ils ont fait de ce qui les différencie de toi le signe de la domination et de la possession." (Wittig: *Les Guérillères*. Paris 1969. S. 153).

[4] Wittig: *Across the Acheron*. Translated from the French by David Le Vay in collaboration with Margaret Crosland. London 1989. S. 87. Im franz. Orig.: "[...] je méfie des symboles je crois à la lettre [...]." (Wittig: *Virgile, non*. Paris 1985. S. 102).

[5] Bezüglich des komplexen Verhältnisses zwischen Feminismus und Lesbianismus schreibt Wittig: "On the level of theory lesbianism and feminism articulate their positions in such a way that one always questions the other. Feminism reminds lesbianism that it must reckon with its inclusion in the class of women. Lesbianism warns feminism against its tendency to treat as immutable and determining essences what are simple physical categories." (Wittig: "Paradigm." In: Stambolian, George und Elaine Marks: *Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts / Critical Texts*. Preface by Richard Howard. Ithaca, NY and London 1979. S. 118). Die entsprechende Stelle in der französischen Fassung des Textes lautet: "Sur le plan théorique, le lesbianisme et le féminisme articulent leurs positions de telle manière que l'un interroge toujours l'autre. Le féminisme rappelle au lesbianisme qu'il doit compter avec son inclusion dans la classe des femmes. Le lesbianisme alerte le féminisme sur sa tendance à traiter de simples catégories physiques comme des essences immuables et déterminantes." (Wittig: "Paradigmes." In: Wittig: *La Pensée straight*. Paris 2001. S. 106).

[6] Wittig: "Paris-la-politique." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. Paris 1999. S. 51.

[7] Wittigs Kritik am religiösen Feminismus wird indirekt bestätigt, wenn die Protagonistin in *Across the Acheron* gegen Ende ihrer Peregrination durch die Hölle das ironisch gemeinte Stoßgebet von sich gibt: "Ah, if only you existed, Divinity, that I might shower you with gratitude!" (Wittig: *Across the Acheron*, op. cit., S. 88). Im franz. Orig.: "Ah que n'existes-tu, divinité, afin que je fasse éclater ma gratitude!" (Wittig: *Virgile, non*, op. cit., S. 103).

[8] Siehe Wittig: "Paradigm." In: Stambolian, George und Elaine Marks: *Homosexualities and French Literature*, op. cit., S. 115. (Wittig: "Paradigmes." In: Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 102).

[9] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 32. In der französischen Fassung lautet die Passage: "[...] la diachronie de l'histoire dans le discours figé des essences éternelles." (Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 75).

[10] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 13. Im franz. Orig.: "[...] il n'y a pas de 'nature' en société." (Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 56).

[11] Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 134. Im franz. Orig.: "[...] il n'y a pas de réalité avant que les mots les règles les règlements lui aient donné forme." (Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 192).

siegreichen Patriarchat zugeschrieben wird und manchmal sogar ihrer komplementären heterosexuellen Alternative – dem Matriarchat. Beide sind deswegen abzulehnen, weil – wie Wittig in aller Deutlichkeit ausführt –"[m]atriarchy is no less heterosexual than patriarchy: it is only the sex of the oppressor that changes."[1] Wittigs prinzipielle Weigerung, die Normativität des Matriarchats anzuerkennen, beruht letztlich darauf, dass für sie als Lesbierin der Wunsch nach dem eigenen Geschlecht den Sinn von Homosexualität bei weitem nicht erschöpft. Wie sie unterstreicht, ist Homosexualiät auch und vor allem "the desire for something else that is not connoted. This desire is resistance to the norm."[2] Aufgrund der vorherrschenden heterosexuellen Rahmenbedingungen, in welchen das kulturelle Gedächtnis überliefert und transformiert wurde, ist es nicht verwunderlich, dass die lesbische Geschichte von einem lakunären Charakter tief gezeichnet ist. Sich dessen wohl bewusst, dass die Geschichtswissenschaft die vom kritischen Lesbianismus verfolgten Ziele nicht adäquat untermauern kann, verzichtet Wittig darauf, die lesbische Vergangenheit zu rekonstruieren. Vielmehr versucht sie, die Intervalle und Lücken, welche von der offiziellen heterosexuellen Historiografie zurückgelassen wurden, mit den lesbischen Themen ihrer heiteren Vorstellungsskraft auszufüllen. Es ist darum kein Zufall, dass *Lesbian Peoples*, das Buch, das Wittig zusammen mit Sande Zeig schrieb, mit einem Motto beginnt, das sowohl den Johanneischen Logos[3] als auch die Goetheanische Tat[4] des "Anfangs" zu parodieren scheint. Das Zitat lautet: "In the beginning, if there ever was such a time."[5]

4. Das "material for a dictionary", das in *Lesbian Peoples* zusammengetragen wurde, bezieht sich wiederholt auf die mutmaßlichen Ursprünge des Lesbianismus im Morgenrot der Geschichte. Da die nachgezeichneten Spuren von vagen Erinnerungen keinen Anspruch auf historische Faktizität erheben können, dienen sie lediglich dazu, eine weitgehend spekulative Erzählung zu skizzieren. Trotz ihrer epistemischen Schranken verrät die hypothetische Schilderung der Taten der urweltlichen Amazonen Wittigs Intention, die lesbische Reflexion der Gegenwart im Rahmen eines minderheitlichen, aber geschichtlich wirksamen Vorstoßes zur menschheitlichen Befreiung zu verorten. Es ist bezeichnend, dass das Lemma für "conflict" in der französischen Originalfassung von *Lesbian Peoples* mit dem Hinweis darauf beginnt, dass "'[i]l y a des traces de conflits obscurs dans les fables des porteuses de fables.'"[6] Der Der Satz, welcher der vermutlich imaginären "Julienne Borge" zugeschrieben wird, dient dazu, die Grundzüge einer Ursprungsfabel einzuleiten, derzufolge sich ein archetypischer Widerstreit zwischen Müttern und Amazonen ereignet habe, der nicht nur die Vergangenheit unauslöschlich markierte, sondern sich bis in die Gegenwart hinein stets wiederholt. Der weibliche Urzwist rührt vom Versuch der Amazonen her, eine Bruchstelle im "dream of absolute and totalitarian engendering"[7] der Mütter auszumachen. Die Spaltung der zwei Gruppen führte letztlich zu gegensätzlichen Weltanschauungen und Praktiken, die sich in erster Linie auf ihren jeweiligen Zusammenkünften manifestierten. Während die Amazonen auf Hügeln "for festivals, assemblies, [and] sojourns in the woods" zusammenkamen, begannen die Mütter mit dem Anlegen von "places of worship",[8] welche den Göttinnen geweiht wurden und von Wäldern umgeben waren, die als heilig galten.[9] Indem die Mütter die die nach ihrem eigenen Bild geschaffenen Göttinnen – "those who reign and who engender"[10] – feierten, führten sie die fundamentale Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen ein. Damit markierten sie einen Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte, der von Wittig und Zeig im Lemma "History" beschrieben wird. Obwohl einige Details über den Konflikt zwischen Müttern und Amazonen in diesem Lemma im Widerspruch zu anderen Beschrei-

[1] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 10. In der französischen Fassung lautet die Passage: "Le matriarcat n'est pas moins hétérosexual que le patriarcat: seul le sexe de l'oppresseur change." (Wittig: *La Pensée straight*. op. cit., S. 53).

[2] Wittig: "Paradigm". op. cit., S. 114. Die entsprechende Stelle in der französischen Fassung des Textes lautet: "L'homosexualité est le désir pour une personne de son propre sexe. Mais c'est aussi le désir pour quelque chose d'autre qui n'est pas connoté. Le désir est résistance à la norme." (Wittig: "Paradigmes." In: Wittig: *La Pensée straight*. op. cit., S. 102).

[3] Siehe Joh. 1, 1..

[4] Siehe Goethe: *Faust. Eine Tragödie*. In: *Goethes Werke*. Hamburger Ausabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. München 1976, S. 44 [Vers 1237]. Goethe erwähnt neben "Tat" auch "Sinn" und "Kraft" als Alternativen zum Johanneischen "Wort".

[5] Wittig, Monique & Sande Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. London 1980, S. [v]. Im franz. Orig.: "Au commencement, s'il y a eu un commencement." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. Paris 1976, S. [3]).

[6] Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 64. Es gibt keine entsprechende Stelle in der englischen Ausgabe des Buches.

[7] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 36. Im franz. Orig.: "[...] un rêve d'engendrement absolu et totalitaire [...]." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 64).

[8] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 73. Im franz. Orig.: "[...] lieux de culte [...]." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 63).

[9] Siehe Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 73. (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 63).

[10] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 73. Im franz. Orig.: "[...] celles-qui-règnent-et-qui-engendrent." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 63).

bungen desselben Zwischenfalles stehen, schildern sie alle übereinstimmend, dass die herausragende religiöse Rolle der Mütter in Verbindung mit den von ihnen angefertigten "representations of themselves in dried mud, sculptured stone, or on flat surfaces with colours" stand.[1] Unter Berufung auf die "reigning goddesses who demanded sacrifices,"[2] veränderten die verklärten Gebärerinnen allmählich "the original tongue by introducing the sacred into the 'meaning', and confused its basic literal sense with their symbols."[3] Darum richtete sich der Widerstand der Amazonen nicht nur gegen die Eingrenzung sakraler Bezirke, sondern auch und vor allem gegen die folgenreiche Einführung des Heiligen in Form von Symbolen, indem sie an "the 'old language of letters and numbers'"[4] festhielten. Somit chiffriert der anti-matriarchalische Kampf der Amazonen unmissverständlich Wittigs eigenen Versuch, sich die Buchstäblichkeit wieder anzueignen, welche von denjenigen entfremdenden Systemen symbolischer Repräsentation verdeckt wurde, die der Geschichte und der Historiografie heterosexueller Macht Struktur verleihen.

5. Die Protagonistinnen in Wittigs Erzählungen evozieren vielfach ihre grundsätzliche Ablehnung der sakralen Welt und ihrer proteischen Erscheinungsformen. Folglich erklären die *Guérillères*, dass "they have no need of myths or symbols"[5] und dass religiöse Ideologien "are no longer valid."[6] Nichtdestotrotz macht Wittig reichlich Gebrauch von religiösen Vorstellungen und Symbolen auf allen Ebenen und in allen Zusammenhängen ihres fiktionalen Œuvres. Angesichts ihrer Biografie ist dies kaum überraschend, da biblische Religiosität, literarische Mythologie und katholisches Zeremoniell – wie *The Opoponax* zeigt – die Erziehung und Weltsicht der künftigen Schriftstellerin entscheidend prägten. Der Nachhall dieser Einflüsse erfährt jedoch radikale Verwandlungen bzw. Bedeutungsumwandlungen in ihrem Werk,[7] entsprechend ihrer Absicht, "disorder in in all its forms"[8] zu stiften. So sucht Wittig das Heilige durch linguistische und literarische Strategien, die so unterschiedlich wie die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen sind, buchstäblich zu *per-vertieren*. In *The Lesbian Body* zum Beispiel findet eine implizite Korrektur heilsgeschichtlicher Semantik statt, wenn Wittig im Zusammenhang mit der Doxologie von "the glorious supremely divine Astarte" die weibliche Gottheit anruft als "she who cannot have been that which she will not be",[9] und somit die Zukunftsorientierung, rung, von der das biblische Tetragrammaton zeugt,[10] in eine Art ewiger Gegenwart verwandelt. In einer anderen bezeichnenden Passage homosexualisiert Wittig definierende Momente der christlichen Passion, wenn sie ihre Geliebte apostrophiert als "m/y veil of Lesbos your face all flat painted on the linen of Veronica like the anguished features of Christa the much-crucified."[11] Schließlich wird sogar die Erwähnung von Marias Verkündigung im katholischen rituellen Gebet einer lesbischen Transmutation unterzogen, wenn es heißt: "*I* say blessed are thou among women [...] may you conceive yourself as *I* at last see you over the greatest possible space [...]."[12] An solchen Stellen diskursiver Verkehrungen löst Wittig

[1] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 75. Im franz. Orig.: "[...] des représentations d'elles-mêmes en boue séchée, en pierre, ou sur des surfaces plates avec des couleurs." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 125).

[2] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 76. Im franz. Orig.: "[...] des déesses régnantes qui parfois ont exigé des sacrifices." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 126).

[3] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 78. Im franz. Orig.: "[...] la langue originelle en introduisant dans le 'sens', le sacré, en brouillant les sens premiers, littéraux avec leurs symboles [...]." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 128).

[4] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 78. Im franz. Orig.: "[...] la vieille 'langue des lettres et des chiffres.'" (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*. op. cit., S. 128).

[5] Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 30. Im franz. Orig.: "[...] elles n'ont pas besoin des symboles ou des mythes." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 38). Die "Frauen" behaupten auch, dass "it is not for them to exhaust their strength in symbols." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 72). Im franz. Orig.: "[...] elles n'ont pas à puiser leur forces dans des symboles." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 102).

[6] Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 80. Im franz. Orig.: "[...] elles [les idéologies religeuses] n'ont plus cours." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 112).

[7] Siehe Wittig: "Le Jardin." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. op. cit., S. 115. Die weiblichen "corps" haben dort "detourné le sens" eines Märchens, das von den männlichen "êtres" erzählt wurde. Eine vergleichbare Reorganisierung des Erzählstoffes findet im Stück "L'altération du sens", das im ersten Kapitel des Buches enthalten ist, statt. Ein "fumier" wird dort "en roses comme dans le Miracle de Genet" verwandelt. (Wittig: "Paris-la-politique." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. op. cit., S. 48).

[8] Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 96. Im franz. Orig.: "[...] le désordre sous toutes ses formes." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 133).

[9] Wittig: *The Lesbian Body*. Translated from the French by David Le Way. Boston 1986. S. 93. Im franz. Orig.: "[...] la glorieuse la divine par excellence Astarté [...], celle qui ne peut pas avoir été celle qui ne sera pas [...]." (Wittig: *Le Corps lesbien*. Paris 1976. S. 102-103).

[10] So übersetzt Martin Buber Gottes Antwort (Exodus 3. 14) auf die von Moses gestellte Frage nach seinem Namen mit: "Ich werde dasein, als der ich dasein werde." (*Das Buch Namen*. In: *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Heidelberg 1981. S. 158).

[11] Wittig: *The Lesbian Body*. op. cit., S. 35. Im franz. Orig.: "[...] m/on voile de Lesbos ton visage tout plat peint sur le linge de Véronique tels les traits douloureux de Christa la très crucifiée." (Wittig: *Le Corps lesbien*. op. cit., S. 30).

[12] Wittig: *The Lesbian Body*. op. cit., S. 145. Hervorh. im englischen Text. Im franz. Orig.: "[...] j/e te dis sois bénie entre toutes les femmes [...], que tu t'étendes telle que j/e te vois enfin sur le plus grand espace possible [...]." (Wittig: *Le Corps lesbien*. op. cit., S. 165).

Knoten von sakraler Bedeutung auf und rekontextualisiert ihre Bestandteile innerhalb der Dimensionen körperlicher Begierden, von denen sie einst durch symbolische Repräsentation entfremdet wurden. Statt lediglich heidnisch-feministische Neudeutungen von göttlichem Schöpfer, Jesus oder Maria anzubieten, untergräbt Wittig durchgängig die symbolische Funktion biblischer und neutestamentarischer Gestalten, um die Befreiung des bislang entfremdeten Körpers ausgerechnet an den Loci voranzutreiben, an denen die Ideologie der Zwangsheterosexualität ihre epochale Bindung an das Heilige besiegelte.

6. Wittigs lesbischer Widerstand ist zunächst und zumal gegen die sexuellen Implikationen der disjunktiven Logik gerichtet, welche das Muster des gegenseitigen Ausschlusses perpetuiert, das einst vom heilig/profanen Binomium initiiert wurde. Wie Wittig betont, ist ihre Strategie insofern die von "The Trojan Horse"[1], als es sich dabei um eine "war machine"[2] handelt, die in das "hostile territory"[3] der heterosexuellen Sprache eindringt, um zu erzwingen, dass sie sich gegen sich selbst wendet. Während Wittigs Angriffslust zuerst darauf abzielt, "to pulverize the old forms and formal conventions"[4], so ist das Endziel ihrer Kriegsführung nicht eine Vision von Dingen, sondern "the first powerful vision of *words*"[5] zu erschaffen. Wittigs korrigierende Wiederaufnahme der Ansichten vom russischen Formalisten Viktor Shklovky (1893-1984) verweist auf den eigentlichen Kern ihrer Überlegungen über eine neue utopische Sprache, die einen nicht-symbolischen Zugang zur Realität mittels derjenigen Buchstäblichkeit zurückzugewinnen sucht, welche dem eigentümlichen Sprachverständnis von "letters and numbers" entspricht, das Wittig den Amazonen zuschreibt. Bezeichnender- weise hebt das Lemma "Language" in *Lesbian Peoples* hervor, dass "the mothers [...] lived in permanent representation,"[6] und suggeriert darüber hinaus, dass, verglichen mit der von den Müttern entscheidend beeinflussten, späteren Sprachentwicklung, in der alten Sprache der Amazonen "[t]he significations and the phonemes had without doubt a different relation between them."[7] Das Lemma erwähnt zudem, dass "[o]ne cannot imagine that this language was composed of 'sentences' with a construction and a syntax as rigid, rigorous, repressive as those we know."[8] Vor dem Hintergrund dieser Präzisierungen kommt Wittigs durchgängiger Überzeugung, dass bezüglich der Sprache "everything has to be remade starting from basic principles,"[9] insofern eine unerwartete Tragweite zu, als sie Errungenschaften impliziert, die weit darüber hinausgehen, was Wittig selbst oder irgendein anderer Autor zeitlebens im Stande wäre zu verwirklichen. Was Wittig tatsächlich vorschwebt, ist "a language without consonants",[10] die dem Gesang des weißen Wals ähneln würde und darum nicht aus Sätzen, sondern aus Modulationen bestehen müsste.[11] Nicht von ungefähr sind diese Ausführungen in dem Artikel über "vowel" bzw. "voyelle" enthalten, welcher das letzte Lemma in der französischen Version von *Lesbian Peoples* bildet. An dieser markanten Stelle beschreibt Wittig eine utopische Sprache, die, frei von Obstruktionen durch Konsonanten, nur aus akustischen Kontinuitäten besteht, welche an das Heulen von Minervas Eule[12] oder, noch bezeichnender, an das, was in *Les Guérillès* "the music of the spheres"[13] genannt wird, erinnern. Insofern als eine solche Sprache der Einsicht Rechnung trägt, dass "Being as being is not divided",[14] bekundet sie das epochale Ende der nur scheinbar unhinterfragbaren Gültigkeit des Entweder/Oder-Prinzips.[15] Dank der "buchstäblichen" Erfassung des kontinuierlichen Seins wird die Trennung zwischen dem Heiligen und seinem Gegen-

[1] So der Titel eines vielbeachteten Essays vom Jahre 1984. (Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 68-75).

[2] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 69.

[3] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 69.

[4] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 69.

[5] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 72. Hervorh. im Original. In der französischen Fassung lautet die Passage: "[...] la première vision des *mots*, dans sa puissance." (Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 123. Hervorh. im Original).

[6] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, op. cit., S. 94. Im franz. Orig.: "[les] mères [...] vivaient en représentation permanente." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, op. cit., S. 150).

[7] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, op. cit., S. 94. Im franz. Orig.: "Les significations et les phonèmes avaient sans doute un rapport différent entre eux." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, op. cit., S. 151).

[8] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, op. cit., S. 94. Im franz. Orig.: "On ne peut pas imaginer que cette langue était composée de 'phrases' avec une construction et une syntaxe aussi rigides, rigoureuses, répressives que celles que nous connaissons." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, op. cit., S. 151).

[9] Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 134. Im franz. Orig.: "[...] tout est à faire à partir d'éléments embryonnaires." (Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 192).

[10] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, op. cit., S. 162. Im franz. Orig.: "[...] une langue sans consonnes." (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, op. cit., S. 247).

[11] Siehe Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, op. cit., S. 162. (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, op. cit., S. 247).

[12] Siehe Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, op. cit., S. 157. (Wittig & Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, op. cit., S. 238).

[13] Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 136. Im franz. Orig.: "[...] la musique des sphères." (Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 196).

[14] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 81.

[15] Siehe Wittig: *Across the Acheron*, op. cit., S. 74-75. (Wittig: *Virgile, non*, op. cit., S. 86-87).

teil unterminiert und die eigentliche Signifikanz der potenziell unendlichen Sexualvariationen jenseits der Disjunktion von Mann und Frau erkannt.

7. Während der Mütter heterosexuelle Herrschaft nur "poetisch" in eine wahrlich unwiederbringliche Vergangenheit projiziert werden kann, haben die binären Denkstrukturen, die die patriarchalische Heterosexualität durchdringen, einen nachweisbaren Anfang in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Wie Wittig unterstreicht, war es Aristoteles, der zunächst darauf hinwies, dass die Dualität von den Pythagoräern in die Gedankenwelt eingeführt wurde, und der dann dazu überging, ihre ursprünglich als Instrumentarien für Maß und Klassifizierung dienenden Begriffsgegensätze metaphysisch zu deuten. Dementsprechend wird in der ersten Tafel der Gegensätze, die Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* erwähnt,[1] die Serie, welche Begriffe wie männlich, rechts, hell und gut enthält, als die antithetische Korrespondenz der Begriffsserie von weiblich, links, dunkel und schlecht aufgestellt. Da in diesem dichotomen Schema das Sein und das Eine das Wesen von gottähnlicher Männlichkeit kennzeichnen und das Nicht-Sein und das Viele als ontologische Bestimmungen unbeständiger Weiblichkeit fungieren,[2] wandelte sich die unvordenkliche ideologische Trennung von Männlichem und Weiblichem allmählich in eine unüberwindliche axiologische Differenz, die schließlich ontologisch sanktioniert wurde. Den uralten Beteuerungen vom Gegenteil zum Trotz werden diese Dichotomie und ihre inhärente Asymmetrie – Wittig zufolge – nicht durch eine "natürliche" oder "ewige" Notwendigkeit gerechtfertigt, sondern nur von der Kontingenz politischer Interessen legitimiert, welche den geltenden Geschlechtsbinarismus so deuten, als ob er eine unhinterfragbare Gegebenheit wäre. In diesem durchgängig konstruierten System heterosexueller Distribution, das "the social opposition between men and women"[3] als ein unausweichliches Schicksal tarnt, werden die Frauen nicht nur zum Besitz der Männer (wie ersichtlich in der englischen Etymologie von "wo-man": "one who belongs to another"[4]), sie tragen auch die Bürde der zwangsläufigen Reproduktion. In Anbetracht dessen plädiert Wittig für "the destruction of heterosexuality as a social system which is based on the oppression of women by men and which produces the doctrine of the difference between the sexes to justify this oppression."[5] Weit davon entfernt, die Negation oder Ablehnung sexueller Diversität als solche zu implizieren, fordert diese kritische Argumentationslinie die konsequente und volle Anerkennung des ganzen Spektrums sexueller Variabilität. So wird in Wittigs selbstinterpretatorischer Einleitung der Parabel "Les Tchiches et les Tchouches" die These aufgestellt, dass es keine "différence anatomique"[6] gibt, die die Konstruktion von zwei sich gegenseitig ausschließenden Gruppen rechtfertigen könnte, welche mit den "Männern" und "Frauen" der Wirklichkeit korrelieren. Aufgrund der Unterdrückung der einen Gruppe durch die andere werden die "aspects physiques"[7] der Tchiches und Tchouches voneinander immer unterschiedlicher und darum erhalten sie letztlich eine unverhältnismäßige Signifikanz. Diese diagnostische Feststellung widerspricht aber keineswegs Wittigs Grundthese, dass "on a affaire à la même race."[8] Durch Durch Rückverwandlung der Parabel in die Buchstäblichkeit ihrer sexuellen Bedeutung wird ersichtlich, dass Wittig eine humane Gemeinschaftlichkeit zu konturieren sucht, die der Bildung zweier asymmetrischer Gruppen entgegenwirkt, welche durch die Fessel männlicher Dominanz miteinander verbunden sind. In der Konsequenz wird es die tatsächlich vorkommende und kategoriell nicht reduzierbare Sexualdiversität des Menschen sein, welche die Herrschaftsansprüche jeglicher selbstermächtigten Gruppe ins Wanken bringt, die sich auf die vermeintliche Evidenz von dichotomen Sex- oder Gender-Kriterien beruft.

8. Obwohl die feststellbare Variabilität sexuierter Körper die Annahme einer wesentlichen Differenz zwischen zwei sich gegenseitig ausschließenden Geschlechtern, die in einer eigentümlichen Verbindung von einseitiger Abhängigkeit stehen,[9] widerlegt, versucht das Regime patriarchalischer Heterosexualität sein System weiblicher Unterordnung und homosexueller Phobien mit dem Verweis auf ein angebliches "'already there' of the sexes"[10] zu rechtfertigen. Um sich der Aufgabe einer kritischen Betrachtung der von der historischen Kontingenz aufgebürdeten Sexualzwänge zu entziehen, muss sich die vorherrschende Sexualideologie weigern, "to turn inward on itself to apprehend that which questions it."[11] Wie die

[1] Siehe Aristoteles: *Metaphysica* 1. 5. 6.

[2] Siehe Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 49-51.

[3] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 2.

[4] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*. op. cit., S. 165. Da dies ein Verweis auf die englische Etymologie des Wortes ist, weist das Lemma "Femme" in *Brouillon pour un dictionnaire des amantes* keine entsprechende Passage auf.

[5] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 20.

[6] Wittig: "Les Tchiches et les Tchouches." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. op. cit., S. 122.

[7] Wittig: "Les Tchiches et les Tchouches." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. op. cit., S. 122.

[8] Wittig: "Les Tchiches et les Tchouches." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. op. cit., S. 122.

[9] Siehe Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 100, 102. (Im franz. Orig.: Wittig: *Les Guérillères*. op. cit., S. 146-147).

[10] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 4.

[11] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 3.

Tchouches in der Parabel können darum die Befürworter heterosexueller Normativität leicht darauf verzichten, ihre Konstruktion der sexuellen Differenz argumentativ zu legitimieren, weil für sie "[l]a domination suffit. La domination est la preuve."[1] Wohl wissend, dass die Kraft der Argumente allein eine selbstgefällige Ideologie nicht erschüttern kann, entwickelt Wittig eine Konfrontationsstrategie, die davon ausgeht, dass sexuelle Unterdrückung nur durch ein "step[ping] out"[2] aus den Bahnen, die Politik und Kultur vorgeben, adäquat wahrgenommen werden kann. So deutet der Standpunkt der Lesbierin, die sich weigert, die Rolle der Frau anzunehmen, und die keinen Wunsch verspürt, ein Mann zu werden, auf den bemerkenswerten Vorteil einer "fugitive slave"[3] hin. Als eine "not-woman" und als ein "not-man"[4] erhebt die Lesbierin Anspruch auf einen Ambitus jenseits der Kategorien binärer Sexualdifferenz, ohne sich dabei auf ein dogmatisches Verständnis von dem zu berufen, was Natur ist oder nicht ist. Anstatt sich auf theologische oder ideologische Festlegungen zu verlassen, setzt die aus den Wirkungszusammenhängen des heterosexuellen Regimes Entflohene auf die vorurteilsfreie Wahrnehmung der existierenden Sexualvariabilität, von der jegliche Gestaltung einer Gesellschaft auszugehen hat, die der bequemen, aber entfremdenden Logik der dichotomen Sexualdistribution entsagt. Wie *The Lesbian Body* es ausdrückt, ist das, was auf dem Spiel steht, die Fähigkeit, "the sense [...] of the stupid duality with all that flows therefrom"[5] zu zu verlieren. Im Gegensatz zum stumpfsinnigen Dualismus, der den "straight mind" charakterisiert, begünstigt der "oblique point of view" der Lesbierin, die "at the outposts of humankind" steht,[6] das Anvisieren eines utopischen Bereiches, in dem die Worte von Terenz gelten: "*humani nihil a me alienum puto.*"[7]

9. Die Gestalten der "deserters", "runaways", und "escaped slaves",[8] die die Grundzüge der rebellischen Lesbierin in sich vereinen, verweilen in einem Niemandsland, das "Les Tchiches et les Tchouches" zwischen dem männlichen "pouvoir qui se sait" und dem weiblichen "esclavage qui s'ignore" verortet.[9] Insofern Insofern als sie die angeblich natürliche Differenz der binomen Geschlechter als ein bloß ideologisches Konstrukt entlarvt, erfährt die Entlaufene nicht nur die Feindschaft der Herren, sondern auch die der pflichteifrigen Sklavinnen, welche die dürftigen Vorteile ihrer trügerischen Stabilität bewahren wollen. Im Prozess, in dem Sklavinnen zu individuellen Subjekten werden, die ihr eigenes Schicksal schmieden, wird die angebliche Faktizität von Weiblichkeit demaskiert als eine "'imaginary formation,' which reinterprets physical features (in themselves as neutral as any others but marked by the social system) through the network of relationships in which they are perceived."[10] Selbst wenn die Kategorie "Frau" zunächst nichts als ein mythisches oder imaginäres Konstrukt ist, konstituieren diejenigen, die als solche von ihren Unterdrückern bezeichnet werden, eine sozial geregelte Klasse. Um sich von dieser irrealen, aber wirkungsvollen Verwicklung zu befreien, müssen Frauen ein Klassenbewusstsein erlangen und dazu entschlossen sein, "to kill the myth of 'woman' including its most seductive aspects."[11] Trotz der emanzipatorischen Unabdingbarkeit der Klassensolidarität zwischen Frauen darf aber ihr dadurch bedingtes Selbstbewusstsein durchaus nicht mit ihrer Subjektivität als Individuen gleichgesetzt werden. Weil kein Individuum auf die Auflehnung gegen seine Unterdrückung reduzierbar ist, macht Wittig geltend, dass Subjektivität als die eigentliche dynamische Kraft jenseits der Klassensolidarität anzuerkennen ist, welche das geschichtliche Werden lenkt und gestaltet. Diese übergreifende Rolle von Subjektivität kommt besonders deutlich zum Tragen, wenn Wittig darauf verweist, dass sowohl die Klasse der unterdrückten "Frauen" als auch die Klasse der unterdrückenden "Männer" dazu bestimmt sind, einst zu verschwinden, weil "there are no slaves without masters."[12] In Anbetracht der Tatsache, dass sich die emanzipierten Subjekte der Zukunft mit der "buchstäblichen" Wahrheit werden auseinandersetzen müssen, dass es *realiter* weder Männer noch Frauen gibt, ist es nur konsequent, wenn Wittig behauptet, dass "[l]esbianism opens onto another dimension of the human",[13] nämlich solch eine, in der die Sexualität

[1] Wittig: "Les Tchiches et les Tchouches." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. op. cit., S. 141.

[2] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. xiii.

[3] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. xiii.

[4] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 13.

[5] Wittig: *The Lesbian Body*. op. cit., S. 145. Im franz. Orig.: "le sens [...] de la stupide dualité avec tout ce qui s'ensuit [...]." (Wittig: *Le Corps lesbien*. op. cit., S. 165).

[6] Siehe Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 46.

[7] Das Zitat aus Terenz (Heauton Timoroumenos, 25) ist Teil des Mottos, das Wittig der englischen Fassung ihres Essays "Homo Sum" voranstellte. (Siehe Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 46). Die französische Version des Essays zitiert Terenz nur in französischer Übersetzung: "Rien de ce qui est humain ne m'est étranger." (Wittig: *La Pensée straight*. op. cit., S. 87).

[8] Wittig: *Across the Acheron*. op. cit., S. 74. Im franz. Orig.: "[...] transfuges. [...] runaways. [...] marronnes [...]." (Wittig: *Virgile, non*. op. cit., S. 86).

[9] Wittig: "Les Tchiches et les Tchouches." In: Wittig: *Paris-la-politique et autres histoires*. op. cit., S. 129.

[10] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 12.

[11] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 16.

[12] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit., S. 15.

[13] Wittig: "Paradigm." In: Stambolian & Marks: *Homosexualities and French Literature*. op. cit., S. 117. Die entsprechende Stelle in der französischen Fassung des Textes lautet: "Le lesbianisme ouvre sur

der Subjekte ohne Bezug auf den Mythos der vollständigen Sexualdisjunktion definiert wird.

10. Wittigs materialistischer Fokus auf den Feminismus ist das Ergebnis einer der kreativsten Rezeptionen des Marx'schen Denkens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Trotz ihrer Würdigung des Marxismus als "the last avatar of materialism, the science which has politically formed us,"[1] erhebt Wittig gegen dessen Vertreter zwei grundsätzliche Einwände, die von ihrer eigenen Philosophie der sich befreienden Subjekte herrühren. Zum einen kritisiert Wittig, dass das marxistische Klassenbewusstsein von einem gemeinsamen Gewahrwerden der Ausbeutung und des gegen sie stattfindenden Kampfes ausgeht, obwohl es in Wirklichkeit dem Aufkommen individueller Subjekte als Gestalter ihrer eigenen Befreiungsgeschichte entgegenwirkt. Da der Marxismus generell die kleinbürgerliche Entzweiung fürchtet und hofft, dass konfliktträchtige Fragenkomplexe (wie solche, die der Sexualdifferenz obliegen) in der kommenden klassenlosen Gesellschaft verschwinden werden, hindert er "all categories of oppressed peoples from constituting themselves historically as subjects [...] of their struggle [...]."[2] Nicht von ungefähr haben die Hauptvertreter des marxistischen Denkens die vorgeblich "naturgemäße" Beziehung zwischen Männern und Frauen ungeprüft gelassen und den unleugbaren Klassenkonflikt zwischen ihnen unter Rekurs auf die These der natürlichen Arbeitsteilung zu kaschieren versucht. Demgegenüber beruft sich Wittig auf die lesbische "science of oppression"[3], welche die sich gegen ihre Unterdrückung auflehnenden Lesbierinnen aus den von ihnen erlittenen Ärgernissen herausdestilliert haben, und denunziert die fortwährende Sexualausbeutung von Frauen durch Männer auch im Rahmen der zeitgenössischen Vorwegnahmen der marxistischen Utopie. Zum anderen geißelt Wittig alle marxistisch inspirierten Revolutionen deswegen, weil sie bis zum heutigen Tag unfähig gewesen sind, sich mit der Problematik der Alterität zufriedenstellend auseinanderzusetzen. Eingedenk dessen, dass *straight* Gesellschaften stets auf das Differente oder Andersartige verweisen, um es desto wirkungsvoller von ihren Zuständigkeitsbereichen auszuschließen, hebt Wittig hervor, dass die Kategorien der Differenz bei Marx zu Kategorien des sozialen Konfliktes wurden, "which throughout the class struggle were supposed to destroy each other."[4] So müsste aus marxistischer Sicht der Prozess, in dem die Position des bürgerlichen Einen von dem proletarischen Anderen übernommen wird, in der Selbst-Abschaffung dieses Anderen als Folge der von ihm eingeleiteten dialektischen Aussöhnung kulminieren. Dieses Stadium ist jedoch – wie Wittig unterstreicht – von keiner der bisherigen marxistischen Revolutionen je erreicht worden. Stattdessen "the Other [...] has substituted itself for the One, keeping under it huge groups of oppressed peoples that would in turn become the Other of the ex-others, become by then the One."[5] Somit ist ein jäher und unbegründeter Stillstand der marxistischen Dialektik eingetreten, den Wittig als den entscheidenden Faktor ansah, der den Aufstand der weiblichen Subjekte verzögert. In der Annahme, dass Frauen im Marxismus – trotz der revolutionären "Eins"-Werdung von manchen "Anderen" – ihren Status als Objekte der Unterdrückung nicht geändert, sondern nur die Nutznießer ihrer Unterwerfung gewechselt haben, konzentriert sich Wittigs Denken auf die Frage nach einer künftigen "humaneness once *all* categories of others will be transferred onto the side of the One, of Being, of the Subject."[6]

11. Insofern als das im klassischen Griechenland entstandene "dialectical thought (or thought of difference)"[7] sich selbst als eine dichotome Logik des Andersseins erweist, impliziert Wittigs Versuch, "[t]o dialecticize dialectics"[8] um der Ermächtigung unterdrückter Subjekte willen eine entschiedene Abweisung zeitgenössischer Idealisierungen von Alterität in all ihren Formen: "Jewish, Black, Red, Yellow, Female, Homosexual, Crazy."[9] In diesem Zusammenhang unterstreicht Wittig, dass die Auferlegung der Differenz-Bezeichnung auf jemandem in kein befreiendes "right" oder "pride to be different"[10] verwandelt werden kann, da eine solche Transformierung weiterhin unter Zuhilfenahme des Unterdrückungsschemas von dem Einen und dem Anderen stattfinden würde. Gegen philosophische Systeme und politische Ideologien, die Alterität für sich reklamieren, postuliert Wittig, dass "the Other cannot essentially *be* different from the One, it *is* the Same, along the lines of what Voltaire called the Sameness[,] *la Mêmeté*."[11] Mit dem selten gebrauchten Neologismus Voltaires verweist Wittig auf den Ort der fundamentalen Gemeinschaftlichkeit des Menschlichen, die sie unter nochmaliger Berufung auf Terenz

une autre dimension de l'humain [...]." (Wittig: "Paradigmes." In: Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 105).

[1] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 16.

[2] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 17.

[3] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 18, 31.

[4] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 52.

[5] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 53.

[6] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 53. Hervorh. des Verfassers.

[7] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 43.

[8] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 53.

[9] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 56.

[10] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 55.

[11] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 56. Hervorhebungen im Original.

präzisiert: "'nothing human is alien' to the One or to the Other."[1] Wittigs Rekurs auf den Voltaire'schen Begriff von *mêmeté* indiziert einen Ambitus des Denkens, dem auch der herakliteische *Logos* deswegen zugehört, weil er als das *koinon* (d.h. das Universelle) eine allumfassende Versöhnung der Gegensätze chiffriert. So entwirft Wittig vor dem Hintergrund der allgemein-menschlichen *mêmeté* eine Befreiungsstrategie, die von der Selbst-Identifikation mit dem Klassenkampf der Frauen zur Selbst-Behauptung derjenigen weiblichen Subjekte führt, welche aus der lebenslangen Haft entflohen sind, zu der sie von der patriarchalischen Ideologie der Differenz verurteilt wurden. Auch wenn die Gestalt der Lesbierin als *Guérillère* in Wittigs Werk den entscheidenden Kampf um die politische Umsetzung emanzipatorischer Einsichten einleitet, darf nicht übersehen werden, dass die *raison d'être* ihrer Befreiungsprogrammatik in keiner bloßen Neuwürdigung und Bekräftigung einer stabilen, unveränderlichen lesbischen Identität liegt. Darum betont Wittig einschränkend, dass der Lesbianismus "for the moment"[2] die einzige soziale Form für eine freie Existenz jenseits der Kategorien von "Mann" und "Frau" bietet. Dementsprechend wird die geschichtliche Bedingtheit von Wittigs Befreiungsprojekt unterstrichen, wenn sie eine Zukünftigkeit skizziert, in der sogar die Erinnerung an den uralten Zwist gelöscht sein wird, den die Lesbierinnen "am Anfang" gestiftet haben und heute noch stiften. Diese privilegierte Zeit fällt mit dem Aufkommen von Subjektivitäten zusammen, welche nicht nur die Misere der binomen Sexualdifferenz, sondern sogar den Kampf um ihre Abschaffung hinter sich gelassen haben. Nicht von ungefähr bietet Wittig ihre genaueste Beschreibung von nicht entfremdeten Sexualsubjekten in dem schon angeführten philosophischen Essay mit dem Titel "Paradigm", wo sie u.a. präzisiert: "For us there are, it seems, not one or two sexes but many (cf. Guattari/Deleuze), as many sexes as there are individuals."[3] Wittigs aus dem Geist des Lesbianismus entstandene Utopie kann nur dann Bestand haben, wenn sie tatsächlich für alle gilt, und diese Allgemeingültigkeit kann nur dann garantiert werden, wenn Subsumptionen unter Kategorien sexueller Differenz endgültig zugunsten der unbestreitbaren Evidenz aufgegeben werden, dass die Körperlichkeit eines jeden Subjektes das Zeichen einer individuellen, und darum unklassifizierbaren Sexualität trägt. Insofern als *mêmeté* eine Abkürzung für die irreduzible Subjektivität des sexulerten Individuums darstellt, erweist sie sich als die versöhnende Gemeinschaftlichkeit, in der die konsequente Entfaltung humaner Sexualdiversität zum Tragen kommt. Auch wenn die theoretischen und künstlerischen Prolepsen der endgültigen Überwindung sexueller Entfremdung unabdingbar sind, um dem Emanzipationskampf Richtung zu geben, dürfen sie nicht mit der künftigen, konkreten Realisierung der Ziele verwechselt werden, auf die die lesbische "science of our oppression"[4] ausgerichtet ist. In Zeiten ten der Antizipation behält die Belehrung, die "Wittig", der Protagonistin in *Across the Acheron*, während ihrer Wanderung durch die Hölle zuteil wurde, ihre volle Gültigkeit: "Paradise is in the shadow of swords and peace at the end of a lance."[5]

12. Weil *gender* "the linguistic index of the political opposition between the sexes and of the domination of women"[6] ausmacht, anvisiert Wittig dessen Dekonstruktion parallel zur philosophischen und politischen Abschaffung von *sex*. Als "enforcement of sex in language"[7] umgeht *gender* die "buchstäbliche" Einzigartigkeit sexuierter Körper und verwandelt diese in Entitäten, die nur unzureichend dem Muster binärer gender-Kategorien zu entsprechen vermögen. Davon ausgehend, dass "personal pronouns engineer gender through language",[8] wird Wittig die Auffälligkeiten und Verwicklungen der Personalpronomina in dreien ihrer fiktionalen Werke ausführlich thematisieren. Während *L'Opoponax* den Blick auf *l'on / one* (d.h. "man") richtet und *Les Guérillères* sich auf *elles* (d.h. die weibliche Pluralform des Pronomens in der dritten Person, das auf Englisch mit "they" und auf Deutsch mit "sie" wiedergegeben wird) konzentriert, kann *Le Corps Lesbien* als eine Meditation über das *j/e* (d.h. das französische Pronomen für "ich" mit einem Schrägstrich dazwischen) betrachtet werden. Trotz der deutlichen Unterschiede in der grammatikalischen Perspektive, die sie implizieren, sind die drei von Wittig erörterten Pronomina in gewisser Hinsicht funktionale Äquivalenzen, da sie alle letztendlich die Demontage der vermeintlichen Universalität des Männlichen und somit des binomen Verständnisses von *gender* intendieren. Wittigs vielleicht weitestreichende Ausführungen über das Thema beziehen sich auf das unbestimmte Pronomen *l'on / one*, dessen

[1] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 56.

[2] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 20.

[3] Wittig: "Paradigm." In: Stambolian, George und Elaine Marks: *Homosexualities and French Literature*, op. cit., S. 119. Die entsprechende Stelle in der französischen Fassung des Textes lautet: "Pour nous, il existe semble-t-il non pas un ou deux sexes mais autant de sexes (cf. Guattari/Deleuze) qu'il y a d'individus." (Wittig: "Paradigmes." In: Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 107-108). Der Text, auf den "Guattari/Deleuze" verweist, ist enthalten in: Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Nouvelle édition augmentée. Paris 1999, S. 352.

[4] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 31.

[5] Wittig: *Across the Acheron*, op. cit., S. 22. Im franz. Orig.: "[...] le paradis est à l'ombre des épées et la paix au bout de la lance." (Wittig: *L'irgile, non*, op. cit., S. 26).

[6] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 77.

[7] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 79.

[8] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*, op. cit., S. 82.

geschlechtslose und neutrale Natur sie unterstreicht: "*One, on*, lends itself to the unique experience of all locutors who, when saying I, can re-appropriate the whole language and reorganize the world from their point of view."[1] Eindeutig kontrastiert der inkludierende Charakter des unbestimmten Pronomens mit dem Universalisierungsanspruch von *homme / man*, dessen mangelnde theoretische Berechtigung im Satz ersichtlich wird: "*Un homme sur deux est une femme* (one man in two is a woman)."[2] Just die Tatsache, dass dass der Satz seine Bedeutung nicht behalten kann, wenn die Substantive ausgetauscht werden, zeugt von der fundamentalen Asymmetrie der Mann/Frau-Einteilung, die zur Herabsetzung des weiblichen Geschlechts zu einem *modus deficiens* des Menschlichen führt. Demgegenüber begünstigt die *gender*-Neutralität des *l'on / one* keine sprachliche Uniformisierung der Geschlechter, sondern bietet vielmehr einen linguistischen Rahmen, in dem der Gedanke der Sexualdiversität derart potenziert werden kann, dass die Anzahl der Geschlechter mit der tatsächlichen Anzahl der sexuierten Individuen identisch wird. Während Weiblichkeit das *gender*-Merkmal von *ek-zentrischen* Subjektivitäten ist, das von der trügerischen Ideologie der männlichen Zentriertheit erzwungen wird, stellt die Neutralität des *l'on / one* die entfremdende Willkür der Subsumption von einzigartigen Sexualitäten unter ein vorgegebenes Kategorialschema bloß und löst dadurch die Trennungslinie auf, die für die Aufrechterhaltung der *gender*-Binarität unabdingbar wäre.

13. Obwohl Wittigs Gebrauch von *nous / we* generell auf die unterdrückte Klasse der Lesbierinnen verweist, gibt es Passagen, in denen das Pronomen verwendet wird, um "lesbians, women, and homosexual men"[3] mit einzuschließen. Im Gegensatz zur Selbstzentriertheit der *straight* Subjektivitäten werden diese "minority subjects" verglichen mit "Pascal's circle, whose center is everywhere and whose circumference is nowhere."[4] In Anbetracht dessen, dass für Wittig "[l]esbians are not women"[5] und dass sie sich mit den emanzipatorischen Konsequenzen männlicher Homosexualität nur am Rande befasste, macht ihr inklusiver Gebrauch von *nous / we* umso deutlicher, dass sie auf eine Solidarität setzte, die nicht auf der Spezifität einer Sexualorientierung oder eines sexuellen Selbstverständnisses basiert, sondern auf der *obliqueness* einer Minderheitsperspektive, welche vor der *straight* Täuschung bewahrt bleibt, die vom Patriarchat zementierte Form der Heterosexualität sei der einzig annehmbare Ausdruck menschheitlicher Sexualbestimmung. Entsprechend dieser Argumentationslinie zielt Wittigs leidenschaftliche Selbstbehauptung als Lesbierin freilich auf keine durchgängige Lesbianisierung der Welt ab, sondern auf die Befreiung derjenigen Subjekte, deren abweichende Sexualitäten von der sozialen Validierung bisher ausgeschlossen blieben. So ist es bezeichnend, dass die Frauen in *Les Guérillères* – zweifelsohne Wittigs streitlustigstes Buch – den jungen Männern gegenüber, die sie in ihrem Kampf unterstützt haben, bekunden: "We have been fighting as much for you as for ourselves."[6] Danach stimmt eine der Guérillères an: "Like unto ourselves / men who open their mouths to speak / a thousand thanks to those who have understood our language / and not having found it excessive / have joined with us to transform the world."[7] In einer späteren Szene, die an Antonin Artauds rebellierende Armee von Männern erinnert, die von ihrem Kreuz heruntersteigen, wohin sie der blutsaugende "morpion-dieu" vor undenklichen Zeiten genagelt hatte,[8] erklären die Guérillères feierlich: "The vessels are upright, the vessels have acquired legs. The sacred vessels are on the move. [...] henceforward the vessels empty of seed have shrunken loins."[9] Diese Kämpferinnen, die sich selbst selbst von den Bürden der Reproduktion befreit haben, sind auf ihrem Weg zu einem Angriff, mit dem das Buch zwar abschließt, aber eigentlich den chronologischen Beginn der Erzählung markiert.[10] Wie

[1] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit.. S. 84.

[2] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit.. S. 105.

[3] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit.. S. 24.

[4] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit.. S. 62.

[5] Wittig: *The Straight Mind and Other Essays*. op. cit.. S. 32.

[6] Wittig: *Les Guérillères*. op. cit.. S. 127. Im franz. Orig.: "[...] nous nous sommes battues pour vous en même temps que pour nous." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit.. S. 184).

[7] Wittig: *Les Guérillères*. op. cit.. S. 128. Im franz. Orig. "[...] semblables à nous / ceux qui ouvrent la bouche pour parler / mille grâces à ceux qui ont entendu notre langage / et ne l'ayant pas trouvé excessif / se sont joints à nous pour transformer le monde." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit.. S. 184).

[8] Siehe Artaud, Antonin: *POUR EN FINIR AVEC LE JUGEMENT DE DIEU*. In: Artaud, Antonin: *Œuvres complètes*. Tome XIII. Paris 1974. S. 86: "[...] une armée d'hommes / descendue d'une croix, / où dieu croyait l'avoir depuis longtemps clouée. / s'est révoltée, / et, bardée de fer. / de sang. / de feu. et d'ossements, / avance. invectivant l'invisible / afin d'y finir le JUGEMENT DE DIEU." Für eine Analyse der Problematik, die im Titel Artauds angekündigt wird, siehe: Bauer, J. Edgar: "Antonin Artaud: Nature, the Apocalypse, and van Gogh's Art." In: Website of *CESNUR, The Center for Studies on New Religions*: www.cesnur.org/2003/bauer_artaud.htm. 2003.

[9] Wittig: *Les Guérillères*. op. cit.. S. 142. Im franz. Orig.: "Les vases sont debout. les potiches ont attrapé des jambes. Les vases sacrés sont en marche. [...] les vases désormais vides de semence resserrent leurs flancs." (Wittig: *Les Guérillères*. op. cit.. S. 206).

[10] Siehe Wittig: "Quelques remarques sur *Les Guérillères*." In: Wittig: *La Pensée straight*. op. cit.. S. 145: "Pour en revenir au texte matériel, à cette section des *Guérillères* écrite en premier, elle devient la dernière partie du texte, la fin textuelle du livre. Mais chronologiquement elle constitue le commencement de l'action et le début du récit parce que le livre est écrit à l'envers. Il faut donc aussi le lire à l'envers, d'où l'importance du cercle comme *modus operandi* (il tourne sur lui-même pour rejoindre le début du texte)."

Artauds entwelhende Rebellen sind Wittigs "vessels" dazu entschlossen, "a sacrilege, a violation of all the rules"[1] zu begehen. Im Hinblick darauf, dass die *Guérillères* alle Indizien der binarischen Weltanschauung aus prinzipiellen Gründen bekämpfen, ist es nur konsequent, wenn die Personifikationen des Heiligen höchstens als "déesses de papier"[2] erscheinen und die die Ermächtigung der weiblichen Subjektivitäten unabhängig von Heterosexualität und Mutterschaft erfolgt. Wenn Catherine Legrand in *The Opoponax* die befreiende Perspektive von *Les Guérillères* hätte vorwegnehmen können, wäre sie in der Lage gewesen, Robert Payens selbstverliebte Mutmaßungen abzuweisen, mit dem Hinweis darauf, dass ihre Sexualität nicht durch das Fehlen eines "weewee-er", sondern durch die Präsenz einer Klitoris, "the only organ in the body to have pleasure as its function",[3] bestimmt sei. Durch die lesbische Bekräftigung dieser Präsenz wird der Abwertung und dem Verschweigen des weiblichen Genitals in der abendländischen Kulturgeschichte ein Ende bereitet und zugleich die Voraussetzung für ein neues Nachdenken über Sexualbeziehungen ausgesprochen, das der Tatsache Rechnung trägt, dass die Geschlechter so unterschiedlich viele wie die Anzahl der sexuierten Individuen sind.[4] Wenn einst die asymmetrischen Zwänge des Sexualbinomiums und der daraus resultierenden hetero- und homosexuellen Kombinationsformen überwunden sein werden, wird die nachweisbare Gemeinschaftlichkeit, die die Homologie von Penis und Klitoris stiftet, ersichtlich machen, dass der lesbische Körper nicht durch die Vagina als den Ort einer Abwesenheit markiert wird, der zuweilen als ein "negative phallus"[5] angesehen wurde. Auch wenn gegen Ende ihres Lebens Wittig unterstrich, dass sie nie verleugnet hatte, eine Vagina zu haben, kann der Satz "Je n'ai pas de vagin"[6] – den ihr Leo Bersani, neben anderen, zugeschrieben hat – [7] als eine radikale radikale Abweisung der Vorstellung eines "Nicht-Penis" gelesen werden und somit als eine Chiffre für Wittigs Revolte gegen das Denken der Differenz, das Frauen auf eine Ontologie des Mangels reduziert. Ausgehend von der Demontierung der Ideologie des weiblichen Nicht-Seins gelang es Wittig, die klitorale *kleis* – ein eigentümlicher "Schlüssel" – zum Ambitus der *mêmeté* freizulegen, in dem die irreduzible Einzigartigkeit von Sexualindividuen jenseits willkürlicher Kategorialtrennungen zur Entfaltung kommt.

Coda

A) Einer der Aspekte von Monique Wittigs Denken, dem selbst Feministinnen und *Queer*-Forscherinnen kaum Aufmerksamkeit geschenkt haben, ist die Auflösung der geschlossenen sexualdistributiven Schemata zugunsten der Annahme, dass es so viele Geschlechter wie Individuen gibt. Solch eine Vernachlässigung ist umso fraglicher, als die grundsätzliche Relevanz von *Queerness* darin besteht, nicht nur spezifische Inhalte der tradierten *Sex*- oder *Gender*-Kategorien anzufechten, sondern auch und vor allem die Frage nach dem epistemologischen Status von solchen Kategorien überhaupt zu stellen.[8]

B) Judith Butlers zuerst 1990 erschienenes Buch *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* enthält ein Kapitel über Wittig, das zu den wenigen philosophischen Analysen ihres Œuvres gehört. Bezeichnenderweise erwähnt Butler die schon angeführte Passage aus dem Artikel "Paradigm", in dem Wittig ihre radikale Auffassung sexueller Individualität unter Verweis auf Félix

---

[1] Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 142. Im franz. Orig.: "[...] le sacrilège, la violation de tous le règlements." (Wittig: *Les Guérillères*, op. cit., S. 207).

[2] Wittig: "Quelques remarques sur *Les Guérillères*." In: Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 147.

[3] Wittig & Zeig: *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, op. cit., S. 33. Es gibt keinen korrespondierenden Eintrag für "Clitoris" in der französischen Fassung des Buches. Eine ähnliche Formulierung kann auch gefunden werden bei: Koedt, Anne: *The Myth of the Vaginal Orgasm* [ursprünglich erschienen im Jahre 1970]. (Kapitel über "Anatomical Evidence"). In: *The CWLU Herstory Website*. Archive. http://www.cwluherstory.com/myth-of-the-vaginal-orgasm.html. (Gelesen am 2. März 2013.) Koedts Satz lautet: "The clitoris has no other function than that of sexual pleasure."

[4] Magnus Hirschfeld (1868-1935) vertrat eine vergleichbare Position. Für eine Analyse seiner Auffassung von sexueller Individualität im Kontext seiner "Zwischenstufenlehre" siehe: Bauer, J. Edgar: "Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds." In: *100 Jahre Schwulenbewegung*. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste. Berlin 1998, S. 15-45; und Bauer, J. Edgar: "43 046 721 Sexualtypen.' Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unentlichkeit der Geschlechter." In: *Capri*, Nr. 33, 2002, S. 23-30.

[5] Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to to Freud*. Cambridge, MA & London 1992, S. 152. Laqueur führt aus: "In the one sex model, dominant in anatomical thinking for two thousand years, woman was understood as man inverted: the uterus was the female scrotum, the ovaries were testicles, the vulva was a foreskin, and *the vagina was a penis*." (S. 236, Hervorh. im Original). Dieses Modell der isomorphen Äquivalenz von männlichen und weiblichen Sexualorganen geht auf Galen zurück, der behauptet hatte, dass "women were essentially men in whom a lack of vital heat – of perfection – had resulted in the retention, inside, of structures that in the male are visible without." (S. 4). In diesem Zusammenhang siehe Sándor Ferenczis kurzen Bericht mit dem Titel: "Ein analer 'Hohlpenis' bei der Frau", der in seinem Artikel: "Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis" enthalten ist, in: Ferenczi: *Bausteine zur Psychoanalyse*. Band III: *Arbeiten aus den Jahren 1908-1933*. 2. Aufl. Bern & Stuttgart 1964, S. 56.

[6] Siehe Preciado, Beatriz: "Gare à la gouine garoul ou Comment se faire un corps queer à partir de la pensée straight." In: Bourcier, Marie-Hélène & Suzette Robichon (Hrsg.): *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes... Autour de l'œuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*. Actes du colloque des 16-17 juin 2001. Columbia University, Paris. Paris 2002, S. 181, 205.

[7] Siehe Bersani, Leo: *Homos*. Cambridge, MA. & London 1995, S. 45.

[8] Siehe Turner, William B.: *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia 2000, S. 8.

Guattari und Gilles Deleuze erläutert.[1] Trotz des philosophischen Duktus ihrer Interpretation kommt Butler vorschnell zu dem Schluss, dass Wittigs diesbezügliche Ausführungen gänzlich unakzeptabel sind. Als ob es gelte, auf eine ungerechtfertigte intellektuelle Provokation zu reagieren, vermeidet Butler jede Diskussion über die Relevanz der Passage für die Interpretation von Wittigs Werk als ganzem und begnügt sich mit folgender Auskunft:

"The limitless proliferation of sexes [...] logically entails the negation of sex as such. If the number of sexes corresponds to the number of existing individuals, sex would no longer have any general application as a term: one's sex would be a radically singular property and would no longer be able to operate as a useful or descriptive generalization."[2]

In der Annahme, dass es genügen würde, kursorisch zu erwähnen, welche die vorgeblich beklagenswerten Folgen von Wittigs Ansichten sind, beschwört Butler das Gespenst vom Ende der Geschlechtlichkeit, jedoch ohne sich mit der Konsistenz der Argumente auseinanderzusetzen, die Wittigs Postulierung von einzigartigen Geschlechtern stützen. Als ob sexualpolitische Dringlichkeiten und Strategien rechtfertigen könnten, die Wahrheit einer mit Sorgfalt begründeten Einsicht zu missachten, beruft sich Butler auf die pragmatische Relevanz von Verallgemeinerungen, um die theoretische Herausforderung kategoriell nicht-subsumierbarer Singularitäten guten Gewissens ignorieren zu können.

C) In diesem Zusammenhang ist auf Butlers reichlich dokumentierten Text "Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality", der als Teil ihrer Essaysammlung *Undoing Gender* (2004) erschien, aufmerksam zu machen. In dem Essay konzentriert sich Butler auf den medizinischen, psychiatrischen und juristischen Fall von David Reimer, der mit XY-Chromosomen geboren wurde, aber dessen Penis tiefgreifend verletzt wurde, als er im Alter von acht Monaten wegen einer Phimose operiert wurde. Um die schwerwiegenden Folgen zu lindern, entschieden die verantwortlichen Mediziner, dass David als Mädchen aufwachsen sollte. Er wurde in Brenda umbenannt und letztlich kastriert. Da sich Brenda aber gegen die wahrlich quälende Behandlung wehrte, erlaubten ihr die Ärzte, wieder so zu leben, wie sie geboren wurde: als Mann. In ihrer Analyse von Reimers Unvermögen, der binären Sexualnorm zu entsprechen, unterstreicht Butler zutreffend, dass "it is precisely the ways in which he is not fully recognizable, fully disposable, fully categorizable, that his humanness emerges."[3] In Anbetracht der theoretischen Perplexitäten, die Reimers Biografie und klinische Geschichte darstellen, hebt Butler zudem hervor, dass "something" in der Sprache, die Reimer in den von ihm gewährten Interviews verwendete, nur außerhalb des Rahmens der gängigen Verständlichkeit begreiflich wird und dass das Nicht-Sagbare, das dadurch angedeutet wird, "a self that is *beyond discourse itself*"[4] aufdeckt.

D) Derartige Ausführungen Butlers erwecken den Anschein als würde sie eine Bewegung zu einem Ambitus hin initiieren, dessen Realität – oder zumindest philosophische Nachvollziehbarkeit – von ihren eigenen Kernprämissen wiederholt geleugnet wird. Unter Berufung auf Michel Foucaults These, dass "'the subject' [...] does not have access to a sexuality that is in some sense 'outside,' 'before,' or 'after' power itself",[5] postuliert Butler in der Tat:

"If sexuality is culturally constructed within existing power relations, then the postulation of a normative sexuality that is 'before,' 'outside,' or 'beyond' power is a cultural impossibility and a politically impracticable dream, one that postpones the concrete and contemporary task of rethinking subversive possibilities for sexuality and identity within the terms of power itself."[6]

Obgleich aus dieser Perspektive Reimers letztlich unsagbare Sexualität als der Inbegriff nicht-subversiver Ohnmacht verstanden werden müsste, ist es bezeichnend, dass Butler – entgegen ihren sonstigen Kundgebungen – Reimers Nicht-Sagbarkeit und somit Nicht-Erkennbarkeit als die kritische Dimension betrachtet, die es ihm/ihr eigentlich ermöglichte, die Grenzen derjenigen Norm infrage zu stellen und abzulehnen, welche ihn/sie von der Gemeinschaftlichkeit humaner Sexualität ausschlossen.

E) Die Überlegungen über die Verwirrung, welche Reimers sexuelle Unbestimmbarkeit stiftet, könnten zunächst den Eindruck eines plötzlichen Sinneswandels bei Butler vermitteln, der sie in Übereinstimmung mit Wittigs These bringen würde, dass Sexualitäten so mannigfaltig wie die Anzahl der sexuierten Individuen sind und darum kategoriell nicht subsumiert werden können. Letzten Endes aber vermeidet Butler jegliche gründliche Revision ihrer Kernansichten. Trotz ihrer Offenheit gegenüber "new" *genders* – oder gegenüber denjenigen *genders*, denen die Anerkennung verweigert wurde, obwohl sie "in existence for a long time"[7] gewesen sind – – unternimmt Butler keine kritische Überprüfung der Postulierung zweier "genders", zu denen vorgeblich die meisten Menschen zuzurechnen sind. Auch wenn sie die Integration in die menschliche Norm derjenigen Geschlechtsformen befürwortet, die generell als anormal, anormativ oder atypisch angesehen werden, stellt Butler die Anwendbarkeit des binären Geschlechtsschemas auf diejenigen nicht infrage, die sich selbst als dem Gefüge

[1] Siehe Wittig: "Paradigm." In: Stambolian & Marks: *Homosexualities and French Literature*, op. cit., S. 119. (Wittig: "Paradigmes." In Wittig: *La Pensée straight*, op. cit., S. 107-108).

[2] Butler, Judith: *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*. 10th Edition, New York & London 1999, S. 151.

[3] Butler, Judith: *Undoing Gender*. New York & London 2004, S. 73.

[4] Butler, Judith: *Undoing Gender*, op. cit., S. 73. Hervorh. vom Verfasser.

[5] Butler, Judith: *Gender Trouble*, op. cit., S. 39.

[6] Butler, Judith: *Gender Trouble*, op. cit., S. 40.

[7] Butler, Judith: *Gender Trouble*, op. cit., S. 31.

der Sexualmehrheit zugehörig betrachten. So verweist Butler in einer billigenden Paraphrase von den Prämissen der *intersex*-Bewegung darauf, dass "[t]here are humans [...] who live and breathe in the interstices of [the] binary relation, showing that it is not exhaustive; it is not necessary."[1] Statt anzuerkennen, dass aus prinzipiellen Gründen kein menschliches Wesen unter das dichotome Schema der Geschlechter subsumiert werden kann und darum die Kategorien "Mann" und "Frau" leere Setzungen sind, beschränkt sich Butler auf die allzu vorsichtige Behauptung, dass das binäre Distributions-Schema nicht vollständig ist und deswegen ergänzt werden muss. Damit erkennt Butler zwar die Notwendigkeit an, *gender*-Modelle zu entwerfen, die zur Vervollständigung des Männlich/ Weiblich-Schemas beitragen. Sie vermeidet aber tunlichst die trügerische Annahme zu demontieren, der zufolge bestimmte Menschen – wenn nicht die meisten von ihnen – prinzipiell nach sexual-dichotomischen Kriterien kategorisierbar sind. Letztlich scheint Butlers Panazee gegen *gender troubles* lediglich darin zu bestehen, das Geschlechterbinomium innerhalb einer begrenzt amplifizierbaren Rahmenstruktur zu verorten, welche die Sexualintegrierung derjenigen Minoritäten ermöglicht, die sich der Subsumption unter die Mann/Frau-Dichotomie widersetzen.

F) Im Zusammenhang mit ihrem Versuch, die Bedeutung von Davids/Brendas Unsagbarkeit zu erfassen, suggeriert Butler, dass das namenlose, gespenstische "something", das Brenda gesehen haben muss als sie in den Spiegel schaute, David allmählich dazu brachte, die spezifische Inkommensurabilität zwischen der Norm und seinem verkannten Menschsein auszuloten. Solche Übungen in körperbezogene Selbst-Wahrnehmung und Selbst-Beobachtung markieren zweifelsfrei die biografischen Anfänge der grundsätzlichen Kritik an existierenden *sex*- und *gender*-Normen durch Individuen, die aufgrund ihrer problematischen und/oder problematisierenden Sexualität von der Gemeinschaftlichkeit des Menschlichen ausgeschlossen wurden. Im Kontext von Butlers politischem Pragmatismus können die Ergebnisse derartiger körperlicher Selbst-Untersuchungen jedoch zu keiner konsistenten Infragestellung von *sexual*- und *gender*-Kategorien *per se* führen. Weil Butler – im Gegensatz zu Wittig – nicht offen gegen die entfremdenden Auswirkungen Stellung bezieht, welche die Ideologie der Geschlechtsbinarität bei denen hervorruft, die sich in Übereinstimmung mit der Konzeption dichotomer Sexualitäten wähnen, verbleibt die mögliche Sexualemanzipation der vermeintlichen Majorität jenseits des Ambitus von Butlers theoretischen Ansprüchen.

G) In Anbetracht von Butlers vorzeitiger Kapitulation vor dem fiktiven, aber folgenschweren Regime binärer Geschlechts-Normativität könnte Max Stirner (1806-1856)[2] dazu beitragen, die gegenwärtige sexualemanzipatorische Agenda in Einklang mit Monique Wittigs Kerneinsichten zu bringen. In einer bemerkenswerten Passage in seinem Buch *Der Einzige und sein Eigentum* schreibt der Philosoph:

"Die Menschen der Nachwelt werden noch manche Freiheit erkämpfen, die Wir nicht einmal entbehren."[3]

Eine frühere Fassung dieser Studie wurde auf English im Internet veröffentlicht: Bauer, J. Edgar: "*Mémoté* and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter." In: *Ctheory*. Editors: Arthur and Marilouise Kroker. http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=498. December 8, 2005. In Printform erschien die Studie auf Englisch in: *Proceedings of the Conference on New Social Movements and Sexuality*. Sofia University, Sofia, Bulgarin, 8-9 October 2004. Washington D.C. 2006. Später wurde der englische Text vom *Magnus Hirschfeld Archive for Sexology*, Humboldt-Universität zu Berlin: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer14.htm, 2009 zugänglich gemacht. Die vorliegende deutsche Übersetzung basiert auf einer revidierten Fassung der Erstpublikation. Die Coda war in den englischen Versionen der Studie nicht enthalten.

[1] Butler, Judith: *Undoing Gender*, op. cit., S. 65.

[2] Zur Ontologie und den emanzipatorischen Bestrebungen von Max Stirner, siehe Bauer, J. Edgar: "Max Stirner: Das Ende des Heiligen." In: *Max Stirner e l'individualismo moderno*. A cura di Enrico Ferri. introduzione di Francesco de Sanctis. Napoli 1996. S. 357-391.

[3] Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum* [1844]. Mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer. Stuttgart 1985. S. 139.

Rüdiger Lautmann

Porträt des Meisters in seinen späten Jahren

Zu einem umstrittenen Buch über Roland Barthes

Roland Barthes (1915 – 1980) gilt als eine Ikone der Postmoderne. Auch Jahrzehnte nach seinem Tode zählt er zu den meistzitierten französischen Autoren, gleich nach Michel Foucault, mit dem er so vieles gemeinsam hatte, bei aller Unterschiedlichkeit des Denkens. Über Barthes hat Ottmar Ette (Potsdam) eine kundige ‚intellektuelle Biografie' vorgelegt, den Lebensverlauf hat Louis-Jean Calvet 1993 ausführlich beschrieben, für Studierende gibt es mehrere kluge Einführungen in das umfangreiche Werk. Da fehlt es an nichts, wie es scheint. Der Bedeutende bleibt bedeutend im Nachleben, angemessen seinem Selbstbild, passend für die Verlage und Verwender, ein Thema gehaltvoller Tagungen. Fehlt doch etwas?

Der Pariser Journalist und Romancier Hervé Algalarrondo führt nun einen leidenden Roland Barthes vor, der in seinen letzten Lebensjahren die Freude am Schaffen und Dasein verloren hat. Dies ist der Anlass für die folgenden Betrachtungen. Algalarrondo richtet das Augenmerk auf die Homosexualität von Barthes, die in den bisherigen Analysen weitestgehend ausgeblendet war.

Warum tun sich Wissenschaftlerlinnen so schwer, in dem von ihnen untersuchten Werk eine Linie von der Sexualität des Autors zum Inhalt des Produkts zu ziehen? Eine Biografietheoretikerin wie Gabriele Schabacher (2007) entwickelt ihre Theorie der Autobiografie anhand von Barthes, beschäftigt sich aber mit dessen Sexualität nur fußnotenweise, und die indiskreten ‚Begebenheiten *Incidents*' werden kaum ausgewertet.

Wird Großintellektualität auch von Großsexualität begleitet? Bei den anderen Pariser Größen Sartre und Foucault mochte es so scheinen, bei Barthes aber verhielt es sich nicht so. Zu ihm stellt sich eher die umgekehrte Frage: Fungiert der Geist als Widersacher der Emotionen? Doch das wäre schief gefragt. Biografie und Theorie stehen in einem verwickelten Verhältnis. Jedes Werk wurzelt in der ganzen Existenz seines Autors und wirkt auf dessen Leben zurück. Um die Schöpfungen umfassend zu verstehen, können Inhalt und Urheber aufeinander bezogen werden. Wer von Roland Barthes schwärmt, sollte auch den Mann kennen. Erst dann entschlüsselt sich sein ebenso kühner wie bloß behaupteter Versuch, er werde Text und Wollust wie auch Sprache und Körper zusammenbringen.

Der intellektuelle Roland Barthes

Barthes schreibt über: Mode, Fotografie, Lesen, Schauen, über Bilder, Texte, Bauten, Musik, Autoren und das Theater, über Sprache, Zeichen und Semiologie – generalisiert: über das Kulturelle im einzelnen, über die Zeichen im allgemeinen. Die bekanntesten Buchtitel lauten: *Fragmente einer Sprache der Liebe* sowie *Mythen des Alltags*. Überraschende Themen sind etwa *die Null* und *das Neutrum*. Damit wurde Barthes zu einem der postmodernen Propheten. Es redet über Minimales und Größtes – so als entginge ihm nichts. Seine Schreibweise ist kleinteilig-essayistisch, die Sprache oft hermetisch und gespickt mit Neologismen. Viele zuckten darüber die Achsel, viele andere begeisterten sich; Erfolg und Wirkung halten bis heute an.

Roland Barthes galt als Marxist, hatte aber kein entsprechendes Theoriesystem, schon gar kein materialistisches; vielmehr hegte er wechselnde Sympathien für Brecht, Sartre und viele durchaus andere. Den Ruf als Linker verdankt er wohl seiner geistreichen Kritik an den kulturellen Praktiken des Bürgertums. Die kleinen Dinge – von *pommes frites* bis zum neuen Citroën – unterzog er einer entlarvenden Betrachtung. Was als ewig und richtig gilt – etwa, dass einige Wenige im Reichtum leben – wird als Produkt einer Mythisierung kenntlich. Barthes führt diese Ideologiekritik mit sprachtheoretischen Mitteln durch.

Der unerhört produktive Barthes war auch in Deutschland seit 1959 präsent und wird bis heute fleißig publiziert. In einer Einladung des Berliner Zentrums für Literatur- und Kulturforschung im Januar 2012 hieß es, er habe die modernen Kulturwissenschaften maßgeblich mitbegründet, er habe seine Texte als politische Interventionen und als intellektuelle Demontagen kleinbürgerlicher Ideologeme verstanden. So wurde sein Klassiker *Mythen des Alltags* 2010 erneut übersetzt und erstmals vollständig herausgebracht.

Nun werde ich mich hüten, hier das Werk von Roland Barthes in irgendeiner Kürze zu resümieren oder gar zu bewerten. Einen Kulturforscher möchte es zwar verlocken, die von Barthes immer wieder hergestellten Bezüge zwischen Hoch- und Massenkultur aufzugreifen und zu vertiefen. Aber dazu müsste man von diesem Werk begeistert sein und sich darin vertiefen. Meine Sache ist eine andere: Wie geht ein schwuler Autor mit seinem Begehrenstyp um – und das zu vor-emanzipativen Zeiten? Wie sehen seine Exegeten das Verhältnis zwischen dem Werk des Homosexuellen und seiner Homosexualität?

Barthes begibt sich ständig in die Nähe der Themenfelder Sinnlichkeit, Liebe, eigenes Selbst und entzieht sich jedes Mal elegant der Zuschreibung an die eigene Person. Das Ich im Text ist ein generalisierter Akteur. Auf die Person Barthes' lassen sich allenfalls indirekt Schlüsse ableiten.

Auffälligerweise zieht er immer wieder eine Linie vom Körper zur kulturellen Hervorbringung. Heute mag das selbstverständlich sein – damals beeindruckte es nachhaltig. Das Körperliche vertritt das Erotische, und das Schreiben vertritt die Lust. Dies gilt natürlich für sehr viele Autoren. Bei Barthes steigert es sich zum Produk-

tionsprinzip. Der deutsche Barthes-Interpret Ottmar Ette meint, die Geschwindigkeit der Niederschrift komme von der „Schreibhand". „Das Kontinuierliche innerhalb der einzelnen Fragmente wird damit an einen Rhythmus angebunden, der vom Körper des Autors her definiert ist" (Ette, S. 248). Die Hand, die den Körper des anderen liebkost, sie schreibt auch die Gedanken nieder. Das Ohr hört die Stimme des anderen, es hört die Musik. „Die Lust entsteht nicht nur aus der Umsetzung des Körpers in Graphie, sondern vor allem aus der Realisierung der Schrift durch die Stimme des Körpers. So wird der Körper zum Klangkörper, der Hörsinn zum Sinn der Lust" (Ette, S. 373).

Die Titel der Werke klingen oft verlockend, halten aber nicht, was sie zu versprechen scheinen. Die ‚Fragmente einer Sprache der Liebe' stecken voller Abwimmelungen und Distanzierungen. Da heißt es beispielsweise, „zum Wesen der Situation des Liebenden gehört es nun einmal, sofort unerträglich zu werden, sobald der Zauber der ersten Begegnung vorbei ist" (Fragmente, S. 220). Erste Begegnung, Liebe, vorbei – ach ja. In solchem Dreisprung vollzieht sich kaum eine Liebe, auf die dieser Namen wirklich passt.

Und je älter er wurde, desto mehr thematisierte Barthes seine persönliche Situation, vor allem in seinen letzten Jahren bei den Vorlesungen am Collège de France. Dazu kontrastiert, wie er in seinem Buch ‚Roland Barthes über sich selbst' ostentativ jede intime Mitteilung verweigert. Möglicherweise aber stellt es eine Art Ausrufezeichen *ex negativo* dar: *tum tacent clamant*. Immerzu merken die Leser und hebt der Autor hervor, wie sehr er seine geschriebenen Gedanken aus subjektiver Erfahrung herleitet. In der Themenwahl kasuell und promisk sowie keinem Tabu ausweichend, in der Themenbearbeitung fragmentierend, im Assoziieren poetisch-anarchisch, dem Kontaktpublikum gegenüber beinahe gefallsüchtig – all das ist ungewöhnlich und erklärungsbedürftig bei einem Autor des hochseriösen Anspruchsniveaus. Wäre es zu weit hergeholt, in der Kreuzung dieser Merkwürdigkeiten den sexuellen Außenseiter zu erkennen?

Die Schriften des Roland Barthes sind nicht leicht zu konsumieren. Er liebt das Paradoxe, die Verdoppelungen, das Überbieten. Assoziativ spinnen sich die Gedanken fort, ohne an die Aufnahme durch eine Leserschaft zu denken, ohne eine Hypothese beweisen zu wollen. Wenn er damit so gut ankam und durch die glänzenden Erfolge sich zu immer Weiterem ermutigen ließ, dann darf das möglicherweise düpierte Publikum sich an die eigene Nase fassen.

Jeder Text (ich beziehe mich hier auf das sogenannte Spätwerk, nicht auf die frühen Arbeiten zur Semiologie) spielt mit Wörtern, Bedeutungen, verschiedenen (Meta-) Ebenen, Gegensätzen. Das geschieht so souverän, selbstbewusst und originell, dass andere darin das Neue, Zeitgemäße und Schöpferische erblicken. Auf ein plattes Verstandenwerden ist Barthes nicht aus, das gilt als vordergründig. Die Menge von Neologismen und Umdeutungen vertrauter Wörter tut ein Übriges, den Text ‚reichhaltig' zu machen.

Sobald es schwul werden könnte, bleibt unser Autor ganz neutral. Einmal heißt es, und das klingt kühn: „Das vollkommene Paar aber sind Achilleus und Patroklos", um sogleich zu neutralisieren: „nicht im Sinne einer homosexuellen Voreingenommenheit, sondern weil die Differenz im Rahmen ein und desselben Geschlechts einbeschrieben bleibt: der eine (Patroklos) ist der Liebhaber, der andere (Achilleus) der Geliebte" (Fragmente, S. 232 f.). Das Argument beruht auf einem Formalismus. Nicht ihr Handeln und Fühlen, sondern ihre Rollenkonstellation macht die beiden sagenhaften Griechen zum idealen Liebespaar.

Barthes' literarische Produktion vermag umso freier zu strömen, als er das Fragmentarische zum Prinzip erhebt. Da muss nichts abgeschlossen sein, keine Evidenz erzeugt werden. Was im Café aus der Konversation an den Tischen aufgeschnappt wird, das gerinnt sogleich zu Einträgen im mitgeführten Notizbuch und taucht später vielleicht in einem Text oder Vortrag auf. „Man schreibt mit dem Begehren" (Über mich selbst, S. 208). Auch Bilder und Musikstücke lösen den Schreibimpuls aus. Daher verfasst Barthes kaum wissenschaftliche Abhandlungen, sondern glitzernde Essays, welche von vielen als äußerst anregend empfunden werden. Wie die ‚Schreib-Maschine' Barthes unaufhörlich arbeitet, demonstrieren die umfänglichen Skripte zu seinen Vorlesungen am Collège de France. Statt nun ‚den Roman' zu schreiben, wie er es sich vorgenommen und verkündet hat, liest er ein geschlagenes Jahr lang – das letzte seines Lebens – über „Die Vorbereitung des Romans".

Die Zunft rechnet Barthes eher der Literatur als der Literaturwissenschaft zu. Oftmals behandelt sie Barthes als zu interpretierenden Schriftsteller, etwa gleich einem Romancier. Tatsächlich steht er *zwischen* beiden. Das gilt gerade für seine scheinbare Autobiografie *Über mich selbst*, ein nietzscheanisch zwischen bekenntnishafter Mitteilung und stilbewusster Reflexion schillerndes Buch.

Die überquellende Sekundärliteratur unterscheidet mehrere Barthes-Figurinen. Gabriele Schabacher (2007, S. 187) beispielsweise sieht einen ‚pluralen' (infiniten), einen ‚eigentlichen' (einen) sowie einen ‚gespaltenen' (doppelten) Barthes. Diesen Eindruck zu erzeugen gehört zur Strategie des Autors und wird von ihm virtuos gehandhabt. Den Exegeten liefert er damit ein ungeheuer reiches Futter. Der reale Autor aber kommt in jenen Bildern nicht vor, er versteckt sich im Gewand des Chamäleons (wie Barthes einmal genannt wird). Wenn ich über ihn etwas herausfinden will, muss ich andere Quellen benutzen.

Barthes spricht selbst davon. „Wer weiß, vielleicht ist dieses Drängen des Pluralen eine Art und Weise, die sexuelle Dualität zu verneinen? Die Entgegensetzung der

Geschlechter soll nicht Naturgesetz sein; die Auseinandersetzungen und Paradigmen müssen also aufgelöst, die Sinngebungen und Geschlechter zugleich pluralisiert werden: (...) der Sexus wird in keiner Typologie aufgenommen", schreibt er (*Über mich selbst*, S. 76). Und nimmt damit die aktuelle Debatte um die Binarität vorweg – wie sie vor allem von lesbisch-schwulen Autorlinnen geführt wird –, um noch eins draufzusetzen: „dann gibt es zum Beispiel nur Homosexualitäten, deren Plurales jedem konstituierten, zentrierten Diskurs entgeht, so dass es ihm fast überflüssig erscheint, davon zu reden" (ebd.). So progressiv das klingt – in jenen identitätspolitisch trunkenen 1970ern vermochte Roland so zu vermeiden, „davon zu reden".

Barthes' merkwürdige „Pluralität" wird mit seiner Außenseiterstellung zusammengebracht. Inwieweit dabei auch seine Homosexualität mitspiele, wird kontrovers diskutiert (vgl. die Literaturangaben bei Schabacher 2007, S. 190 N. 43). Susan Sontag stellt in ihrem Nachruf (1980) fest: „He was conscientiously interested in the perverse (he held the old-fashioned view that it was liberating)." Barthes gilt als ein Exponent des Sowohl-als-auch, der Gegensätze und Antithesen nicht gelten lassen mag. Sontag (1982) charakterisiert seine Grundhaltung als eine, „in der man nicht wählen muss zwischen Gut und Böse, Wahr und Falsch, in der es keiner Rechtfertigung bedarf".

Soll man es nun bei den üblichen Werkanalysen belassen? Was überhaupt ist eine ‚intellektuelle Biografie'? Sie versucht, das Werk eines Autors von dessen persönlicher Entwicklung abzulösen. An solchen Darstellungen wird dann gerne gerühmt, sie seien ‚diskret'. Aber als Biografie, die doch das ganze Leben erfassen müsste, dürften sie dann eigentlich nicht firmieren.

Jeder Biograf hat es mit der ‚Zweikörperlehre' zu tun, wie sie Ernst H. Kantorowicz 1957 für das Leben eines Königs aufgestellt hat. Danach unterscheidet man zwischen der Funktion eines Würdenträgers und seiner natürlichen Existenz, zwischen unsterblichem und sterblichem Körper. Für große historische Erscheinungen wurde immer schon einmal gefordert – etwa im Stefan-George-Kreis –, neben den Tatsachen auch den Mythos herauszustellen. Das Persönliche habe hinter dem Werk zurückzutreten. Dann würden wir aufspalten: hier die banalen Seiten des Lebens, dort die offiziösen, bedeutungstragenden Seiten.

Der sexuelle Roland Barthes

Im autorisierten Werk ist er nicht existent. Das indiskrete Büchlein ‚Begebenheiten *Incidents*' enthält aus dem Nachlass veröffentlichte Aufzeichnungen, die der Autor gewiss nicht so freigegeben haben würde. Wohl deswegen ist die deutsche Ausgabe kaum rezensiert worden und in hiesigen Bibliotheken nur schwer erhältlich. Man will sich den großen Barthes nicht durch den Blick in einen weniger erfreulichen Alltag vermiesen lassen.

Die meisten dieser Aufzeichnungen sind Erlebnis- und Beobachtungssplitter, die der alternde Autor zur Stütze seiner Erinnerung aufbewahrt, aufdass beim Lesen die ganze Situation sich wieder vergegenwärtige. Ihren literarischen Wert erhalten die kleinen Texte dadurch, dass sie von einem Autor großer Texte stammen. Nur in Verbindung mit der ‚Marke' Roland Barthes versprechen sie eine angeregte Lektüre; ohne das verdienten sie keinen Abdruck.

Zu Lebzeiten hatte Roland Barthes keinen Text zum Druck gegeben, der einen direkten Hinweis auf sein Homosexuellsein enthielt, auch nach dem Tod der geschonten Mutter nicht. Nachlassverwalter und Verleger durchbrachen diese Diskretion; bestraft wurden sie mit der Geringachtung der Publikationen. Ebenfalls aus dem Nachlass und spät veröffentlicht wurde das *Tagebuch der Trauer*, auch dieses privat geführt und nicht zum Druck bestimmt. Es schildert die Gefühle des Verlassenseins nach dem Tode der Mutter, in deren unmittelbarer Nähe Barthes sein gesamtes Leben verbracht hatte.

In den ‚Begebenheiten' schildert Barthes einige schwule Erlebnisse, die er 1968/1969 in Marokko gehabt hat. Dieses Land kannte er von verschiedenen Reisen und von einer Gastdozentur – und eben dessen jungen Männer. Wir lesen kurze, tagebuchartige Notizen. Die einschlägigen Passagen betreffen gleichgeschlechtliche Erlebnisse der ‚maghrebinischen Art', wie sie seit Oscar Wilde und André Gide literarisch bekannt sind.

Nun sind Barthes' Tagebuchvermerke keine ‚Literatur'; sie könnten ihm allenfalls als Rohstoff für seinen geplanten Roman dienen. Für einen Rezensenten firmiert das denn auch bloß „als heimlicher Subtext zu Barthes' Theorie der Fotografie", also als Interpretationshilfe auf einem sehr speziellen Gebiet. Geimer (2010) will in diesem Buch eine „Diskretion des Autors" erkennen.

Nicht einmal das Kleinstformat der nachgelassenen Texte (‚Pariser Abende') hält die Interpreten davon ab, sie auf das Niveau der übrigen (‚richtigen') Bücher Barthes' zu heben. Einen derartigen Versuch unternimmt Hanns-Josef Ortheil in seinem ausführlichen Nachwort zur deutschen Ausgabe (S. 113-143). Er rückt Barthes' Aufzeichnungen in die Nähe der Tagebücher von André Gide (S. 121) – ausgerechnet Gide, der ein halbes Jahrhundert vor Barthes seine Homosexualität offenbart hat.

Überdies will Ortheil in den Textchen von 1969 bis 1979 einen Anfang des letzten Projekts von Barthes erblicken – nämlich einen ‚Roman' zu schreiben. Womöglich *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* zu übertreffen. Es gibt aber, wie Algalarrondo feststellt (S. 143-146), keinen echten Plan. Tausende Karteikärtchen aus vielen Jahren machen, wie auch immer angeordnet, keine Erzählung. Die Vorlesungen am Collège de France zur ‚Vorbereitung des Romans' bleiben auf der Meta-Ebene (vgl. S. 195-198). Auch die Passe-partout-Formel von Ortheil – „Der Text des Lebens, das Leben als Text" (S. 132) – macht aus kurzen Notaten keinen Roman.

Barthes' sexuelle Persona äußerte sich in den Dokumenten allenfalls in literarischer Form. Hier sprach kein Ich, wohl aber ein Intellekt, der aus dem eigenen Gefühlsleben kontrolliert schöpfte. Darin folgt ihm die Sekundärliteratur. In einer Dissertation heißt es: „Sehr zum Verständnis der Persönlichkeit Roland Barthes' trägt auch die Lektüre der ‚Begebenheiten' […] bei" (Frank 1996, S. 101). Aber dieses ‚Verständnis' bleibt dann außerhalb des Argumentationsganges: die ‚Begebenheiten' werden nicht mehr herangezogen. Noch die Barthes-Ausstellung im Centre Georges Pompidou 2002-2003 musste sich die Bemerkung gefallen lassen, mit Barthes' Homosexualität allzu diskret und schweigsam umzugehen (Villiers 2012, S. 190). Nicht Barthes' eigene Repression, sondern die seiner Leser stand am Pranger.

In einer Rundfunksendung sagte kürzlich der Autor Roland Koch: „Ich empfinde Scheu oder Scham beim Lesen der Klatschgeschichten über Barthes, über seinen Körper, seine Begierden. Auch wenn es zu ihm gehört, auch die Erfahrung, nicht mehr attraktiv zu sein für die jungen Männer, auf dem Markt der Körper zu versagen." Und er will das auch gar nicht näher wissen: „Den verzweifelten, trauernden, alten, müden, nicht mehr begehrenswerten Roland Barthes sehe ich hinter seinem Schreiben verschwinden. (...) Für mich sind die *Fragmente einer Sprache der Liebe* nicht nur das Resultat einer unglücklichen Liebe zu einem anderen Mann" (Koch 2012). Gewiss können nicht sie allein das sein (jene „Klatschgeschichten" bei Algalarrondo wollen wissen, dass die Zurückweisung eines angehimmelten dänischen Studenten die auslösende Inspiration war). Der deutsche Rundfunkautor begründet sein Nichtwissenwollen so: „Barthes hat eben nicht offen über seine sexuelle Orientierung geschrieben, über seinen Körper, über seine Jagd nach Befriedigung, über sein Altern, sondern schwebt schreibend darüber hinweg, wendet sich immer neuen Themen zu. War der Körper, der diese Vorlesungen und Bücher voller Freiheit geschrieben hat, der dem Schreiben Freiheit gegeben hat, so unfrei? Und was würde das ändern?" Koch meint, es sei der Körper, der die Bücher voller Freiheit geschrieben habe. Das grenzt an Mystifikation, insofern damit mehr gesagt sein soll, dass Hirn und Hand die Niederschrift bewerkstelligen.

Immerhin rettet der Rundfunkautor die Entscheidung Barthes', der in seinen Werken nicht über seine „sexuelle Orientierung" spricht, „über seinen Körper, über seine Jagd nach Befriedigung, über sein Altern, sondern schwebt schreibend darüber hinweg".

Solange die Mutter lebte, mochte er sein Homosexuellsein nicht offenbaren. Wohl als Ersatz wollte er ‚den Körper sprechen lassen'. Damit blieb es, wie auch anders, beim Sprechen und Niederschreiben. Die vielfache Weise allerdings, auf die Barthes sodann Körper/Begehren/Lust einerseits, Sprache/Schreiben/Werk andererseits ineinander schob, das konnte, ja musste die Intellektuellen seiner Zeit faszinieren.

Barthes, der eine freundliche Anfrage höchst ungern ablehnte, schrieb 1978 ein Vorwort zum hyperschwulen Buch *Tricks* von Renaud Camus. Das wahrlich sexuell explizite Buch wird vom moralischen Verdacht gereinigt, pornographisch zu sein (S. 12); gar eine „Ethik des Dialogs" wird ihm attestiert (S. 13). Barthes, in seinen allerletzten Jahren, nahm sich diese Freiheit und meisterte virtuos die Herausforderung, zwischen den anstößig-süffigen Schilderungen von Renaud Camus und der Reinheit des eigenen Intellektuellentums zu vermitteln. Am Ende identifiziert er sich sogar mit dem Buch: *Trick* als Wort sei eine „Metapher für viele Abenteuer, die nicht unbedingt sexuell sind; die Begegnung eines Blicks, einer Idee, eines Bildes; eine starke Bruderschaft, die bereit ist, sich ohne weiteres wieder aufzulösen (...). Alles in allem: eine Form von Weisheit" (S. 14).

So locker, wie er in Marokko sexuell zu Werke gegangen war, handelte er auch zuhause während der wenigen Jahre, die ihm nach dem Abschied von der Mutter blieben. Davon lesen wir etwas in ‚Pariser Abende' (mitabgedruckt im Bändchen *Begebenheiten*). Notizen aus dem letzten Herbst seines Lebens: immer in Gesellschaft, niemals begehrt.

In Marokko 1968-1969 hingegen scheint Barthes die Erfüllung seines Begehrens gefunden zu haben. Verständlich also, wenn die Tagebucheinträge den Überschwang verraten – und unter Verschluss blieben. Nur die Thematik des Fremden und Anderen wird hinfort aufgegriffen, wenige Jahre vor Hubert Fichte, den das weit intensiver beschäftigt hat. Während Barthes die Ethnokulturen hochintellektuell untersuchte, ging Fichte identifikatorisch zu Werk.

Diese Begehrensrichtung wird gern mit ‚Orientalismus' umschrieben und stellt z.B. auf die Braunhäutigkeit der Objekte ab. Möglicherweise aber ist es gar nicht der Exotismus, der im Wunschzentrum steht, sondern zum einen das Bisexuelle, zum anderen das Raue, Unverstellte, Unzivilisierte jener Männer. Das schwule Begehrensszenario, unter dessen Facetten auch eine roh-zupackende Maskulinität vorkommt (aktuelle Begriffe dafür lauten *chavism* oder *rude boys*) , wird heute wieder unter den Gesichtspunkten Sextourismus und Postkolonialismus problematisiert.

Das Buch von Hervé Algalarrondo

Die Standardbiografie Louis-Jean Calvet hatte sich „jeder Schlüssellochperspektive" versagt, wie die Verlagswerbung lobend hervorhob. Darf man nun als jemand, der auf sich hält, ein Buch lesen, gegen das in der FAZ die Niveaukeule geschwungen wird? Dort hieß es: „In seinem Voyeurismus kommt Algalarrondo nicht über die Rolle des Paparazzo hinaus." (Peter Geimer 2010). Immerhin wird die Neugier so geweckt.

Es waren us-amerikanische Studien, die sich für die schwule Seite von Barthes interessierten; der intellektuelle Stil in Frankreich verpönt solche Suche. Bei us-amerikanischen Literaturwissenschaftlern hat Barthes

eine Themenwelle über ‚das offene Geheimnis' ausgelöst (vgl. dazu insbesondere Miller 1992). Hierzulande ist Heinrich Detering darüber zu anderen Autoren hervorgetreten. Es lässt sich ja nicht sagen, Barthes hielte sich absichtsvoll bedeckt (im *closet*); seine Bücher sind – wie Susan Sontag feststellt (1982, S. XXXIII) – „kunstvoll anti-bekennerisch". Die Undurchsichtigkeit (Opazität) vieler Texte von Barthes lässt sich auch als schwule Überlebensstrategie in der voremanzipativen Epoche sehen (dies entwickelt Nicholas de Villiers 2012). Er scheint hier nach dem Modell Proust zu verfahren; es ist das Gegenteil des Modells Gide.

Gleichwohl erlangte die Öffentlichkeit erst posthum Gewissheit über Barthes' Homosexuellsein, durch Publikationen wie seine *Incidents* oder eben ein indiskretes Buch wie das von Algalarrondo. Diese Outings werden gescholten, denn hier mache man sich über einen Prominenten her, ohne ihm die Reverenz der Ehrfurcht zu erweisen. Bei einem Autor, der so oft Ich sagt, dürfte die Beschaffenheit des tatsächlichen Ich von Belang sein.

Barthes hatte seine Existenz planvoll *literarisiert*; im Außenbild verkörperte er eine bestimmte Spielart kultureller Identität – das Fließende und Grenzüberschreitende französischen Denkens. Das hinterließ einen bleibenden Eindruck, und so umgaben ihn Schüler, Anbeter und Prominentensucher. In dieser Metamorphose musste Roland Barthes als kreatürlicher Mensch auf der Strecke bleiben. Ein unfreiwillig-selbstgewähltes Schicksal als Kunstfigur reduziert seine Lebenschancen. Genau dies gelangt in Algalarrondos Buch zur Beschreibung.

Die Ereignisse werden chronologisch erzählt, Rückblicke auf das ganze Leben eingeschlossen. Die letzte Lebensphase vollzieht sich in knappen drei Jahren: vom Tod der über alles geliebten und von Unangenehmem verschonten Mutter bis zum eigenen Unfalltod im Alter von 64. Barthes verfasst ein *Buch der Trauer*, worin er den Verlust aufschreibt (posthum publiziert). Die Affekte werden unmittelbar geschildert, die Mutter selbst erscheint als Heilige (so Iris Radisch in der *Zeit* vom 18. 3.2010).

Algalarrondo nimmt die schmale Publikation der *Incidents*, holt weitreichende Interviewinformationen bei den Wegbegleitern von damals ein, lässt die Hochachtung vor dem bis zum Schluss äußerst produktiven Autor beiseite – um eine Art intimer Biografie der letzten Jahre des Roland Barthes anzufertigen. Man darf vermuten, dass damit auch gegen manche Werkanalysen angeschrieben sowie die allzu diskrete Biografie von Calvet ergänzt wird. Letztlich bestätigt die Tatsache, dass ein perspektivisch so verengtes Buch erscheinen kann, den außergewöhnlichen Rang von Barthes. Schon daher verbietet sich ein Naserümpfen über das Schlüssellochgucken; es findet gegenüber allen weltbewegenden Leuten statt.

Einfühlsam schildert Algalarrondo die Enttäuschungen des nunmehr älteren Mannes. Dessen *Pariser Abende* 1979 enden mit dem Eingeständnis, den angehimmelten Olivier nach Hause zu schicken (in: Begebenheiten, S. 111). Melancholischer und präziser ist das selten artikuliert worden: die Hoffnung aufzugeben, jemals noch jemanden – außerhalb der Prostitution – zur ‚Liebe' finden zu können („Mir werden nur noch die Gigolos bleiben", ebd.).

Im letzten Teil seines Lebensganges betonte Barthes zunehmend den Wert der Freundschaft. Die Interpreten haben bislang offenbar dazu nichts geschrieben; Algalarrondo zeigt immerhin die entsprechenden Aktivitäten. Barthes wünschte sich bei einem Vortrag die Freundschaft der Zuhörenden; bei der Textproduktion beschwor er geradezu die Gemeinschaft der Freunde; ein Biograf müsse *amicale* (freundschaftlich) gesonnen sein. Einmal räsoniert er über seine zwiespältigen Erwartungen: „Die Freunde bilden ein Netz untereinander, und jeder muss sich darin als *Äußeres/Inneres* erfassen, bei jeder Konversation der Frage der Heterotopie unterworfen: Wo bin ich unter den Begehren? Wo stehe ich in dem Verlangen? Die Frage wird mir durch die Entwicklung der tausend Wechselfälle der Freundschaft gestellt." (*Über mich selbst*, S. 70 f.)

Möglicherweise bereitet sich Barthes auf ein öffentliches Coming-out als Homosexueller vor, nachdem er die Mutter nicht mehr schonen muss. Schon im Mai 1978 (die Mutter war seit kurzem unter der Erde) publiziert er den kleinen Text *Heute Abend im Palace* mit Beobachtungen aus einer angesagten schwulen Disco in Paris. Dort beschreibt er sich als „Einzelgänger oder doch zumindest etwas abseits Stehender" und möchte ausrufen: „Wie fremdartig das alles hier ist!" (abgedruckt in: *Begebenheiten*, S. 65). Doch adelt er den Laden: dieser sei „kein einfaches Geschäftsunternehmen mehr, sondern ein *Werk*, und diejenigen, die es entworfen haben, dürfen sich mit gutem Grund Künstler nennen" (S. 66). Die etwas peinliche Begeisterung – intellektuelle Ehrenrettung einer Jugenddisco – wird aufgefangen mit der unmittelbar folgenden Frage: „Ob Proust das geliebt hätte?"

Algalarrondo benennt die Langeweile als eine der Grundbefindlichkeiten von Barthes. Daraus resultierten Neugier und Kontaktfreudigkeit. Der *ennui* des Intellektuellen zeigt sich, wenn „er sich stets und überall langweilt" (S. 95). Der andere Wegbegleiter ist die wachsende Melancholie. „Es hat stets zwei Barthes' gegeben, einen für den Tag und einen für die Nacht, den Meisterdenker und den, der auf die Pirsch ging" (S. 95). Nun, was soll daran Besonderes, gar Anstößiges sein? Die Qualität des Tagwerks und die nächtlichen Versuchungen siedeln auf zwei Ebenen. Im Sex wählt Barthes die sanften Touren (S. 70).

Die Jagd nach dem Sex ersetzt das Schreiben des angekündigten Romans (meint der interviewte Philippe Sollers, S. 95). Das ist zwar ein fragwürdiges Bild kommunizierender Röhren, als handele es sich um ein Nullsummenspiel – entweder Arbeit oder Lust. Aber man hätte eben lieber ein weiteres Werk gehabt.

Algalarrondo berichtet sehr explizit von den schwulen Unternehmungen: viel Strich, viel Abstand nehmen. Der Mann wurde von seiner großen Entourage bewundert, aber nicht begehrt. Seine Erscheinung hält Barthes für zunehmend unattraktiv, indem er sich mit den jüngeren Mitbewerbern auf dem Markt vergleicht. Auch ist ihm ein Bäuchlein gewachsen. Andererseits verfügt er über einen eindrucksvollen Kopf, eine grau-silberne Mähne und vor allem die persönliche Ausstrahlung (auch ohne die Rendite des Berühmten). Dass all dies nicht zu genügenden Erfolgen führt, dürfte nicht am Alter und Äußerlichkeiten gelegen haben.

Weit eindeutiger als der *Text* hängt der *Tod* mit dem Begehren zusammen. Acht Tage vor dem Unfall notierte Roland Barthes in sein Tagebuch, dass etwas „zu Ende war: die Liebe *eines* Jungen" (am 17. September 1979, in: Pariser Abende, S. 111). Nicht mehr begehrt zu werden – diese Erkenntnis leitet sein Sterben ein, wie es neben Algalarrondo auch der Biograf Calvet sieht (1993, S. 342). Organische Komplikationen, die auf den zunächst nur als leicht erschienenen Unfall folgten, bahnten den Weg.

Algalarrondo sieht Barthes ohne Geniekult und knöpft sich den Privatmenschen vor. Ganz anders also als alle Rezensenten, die in den Barthesschen Vorlesungen und Publikationen jener letzten Lebensjahre große Schätze erblicken, wobei verdunkelnd vom ‚Mythos Barthes' gesprochen wird. Das Buch liefert keine hagiographische Darstellung; respektlos wird beispielsweise die Vorlesung am Collège de France geschildert (beispielsweise S. 74).

Nicht der Blick von außen (auf einen großen Mann), sondern die (angemaßte) Innensicht wird einzunehmen versucht. Da ist jedes Produkt nicht Teil eines insgesamt bedeutenden Werks, sondern eine aufwändig herzustellende Arbeit, mit dem Risiko des Scheiterns. Und: außer dem ‚Werk' wird das eigene ‚Leben' hervorgebracht. Diese Doppelsicht muss jede Biografie vermitteln. Algalarrondo schildert fast nur die zweite Perspektive. Das Büchlein schafft also eine Art ‚Ausgleich' zum Schweigen in der anderen Sekundärliteratur.

Literatur

von Roland Barthes:

Fragmente einer Sprache der Liebe, frz. 1977, Frankfurt/Main 1984.

Über mich selbst, frz. 1975, München 1978.

Vorwort zu *Tricks* von Renaud Camus, frz. 1978, Berlin, S. 9-14, 1987.

Tagebuch der Trauer, frz. 2009, München 2010.

Begebenheiten Incidents, frz. 1987, 2. Auflage, Mainz 2007.

Sekundär:

Hervé Algalarrondo: Der langsame Tod des Roland Barthes, frz. 2006, Berlin 2010.

Louis-Jean Calvet: Roland Barthes. Eine Biographie, frz. 1990, Frankfurt/Main 1993.

Ottmar Ette: Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie. 2. Auflage, Frankfurt/Main 2006.

Martina Frank: Macht und Mythos. Bedeutung und Ursprünge ideologischer Macht aufgezeigt am Beispiel des italienischen Nationalismus mithilfe der Figurationssoziologie Norbert Elias', des IEMP- Modells Michael Manns und der Mythostheorie nach Roland Barthes, phil. Diss. Hagen 1996.

Peter Geimer: Rezension zu Barthes, Tagebuch der Trauer, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 12. 4. 2010, S. 28.

Roland Koch: Roland Barthes und die Poesie. Manuskript einer Sendung im Deutschlandfunk am 20.7.2012. www.dradio.de/download/170964/

D.A. Miller, Bringing Out Roland Barthes, Berkeley 1992.

Hanns-Josef Ortheil: Nachwort, in: Barthes, Begebenheiten, S. 113-143, 2007.

Gabriele Schabacher: Topik der Referenz. Theorie der Autobiografie, die Funktion „Gattung" und Roland Barthes' ‚Über mich selbst', Würzburg 2007.

Susan Sontag: Remembering Barthes, in: New York Review of Books, 15.5.1980: www.nybooks.com/articles/archives/1980/may/15/remembering-barthes/?pagination=false

Susan Sontag (Hg.): A Roland Barthes Reader, New York 1982.

Nicholas de Villiers: Opacity and the Closet: Queer Tactics in Foucault, Barthes, and Warhol. Minneapolis 2012.

Marita Keilson-Lauritz

Vom Schicksal des pädagogischen Eros oder: Das Dilemma der Emanzipation

Irgendwie ist es ja vielleicht ganz sinnvoll, wenn mein kleiner quasi historischer Rückblick diese spannende Tagung eröffnet.[1] Ich hoffe, Sie nehmen es mir nicht übel, wenn ich trotzdem etwas mehr als ein historisch-kulturelles Rahmenprogramm anbieten möchte.

Die alten Griechen und ihre kulturell so fruchtbare wie seither umstrittene Knabenliebe samt παῖς (der Knabe), παιδέρως (Eros gleichender Knabe), παιδικά (Liebling) und παιδερατής d.i. der Knaben *Liebende*, samt all ihren pädagogischen, d.i. Knaben *leitenden* Implikationen erspare ich Ihnen, nicht nur weil Hartmut von Hentig die ja bereits in aller Unschuld in die öffentliche Diskussion eingeführt hatte, ohne dass dafür irgendein Verständnis aufgebracht wurde.

Lassen Sie mich also ein paar Jahrtausende näher an unserer aufgeklärten und zugleich verwirrten Gegenwart beginnen, kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert, als die so kläglich über ihren 100. Geburtstag stolpernde Odenwaldschule von Paul Geheeb und seiner Frau, Edith Cassirer, gegründet wurde, sozusagen als dissidente Gründung, als abfallender Ableger der einige Jahre zuvor von Geheeb mit Gustav Wyneken ins Leben gerufenen Freien Schulgemeinde Wickersdorf, die ihrerseits eine dissidente Gründung aus dem Hause der Hermann Lietz Schulen war, was vielleicht auch etwas von der Unrast und der Ungeduld mit dissidenten Meinungen dieser Gründungsphase zeigt.[2]

Es ist natürlich alles andere als zufällig, dass diese Gründungen zeitlich und inhaltlich eng verbunden sind mit allerlei emanzipativen Bewegungen: der Lebensreformbewegung, der Frauenemanzipation, der Emanzipation der gleichgeschlechtlichen Liebe oder der gleichgeschlechtlich Liebenden, der Emanzipation der Sexualität in Gestalt der Sexualwissenschaft einerseits und der Psychonanlyse andrerseits. Zumindest die drei zuletzt genannten waren eng verbunden mit dem ans Licht und zur Sprache Bringen unterschiedlichster Formen von Intimität: solchen der ehelichen ebenso wie solchen der außerehelichen, der zwar unbesprochenen aber geachteten, wie auch der hinter der vorgehaltenen Hand besprochenen und geächteten. Die Lebensreform war in vielen Fällen der neuen Offenheit zugänglich. Die Frauenbewegung hatte es mit der sogenannten freien Liebe leichter als mit der gleichgeschlechtlichen – obwohl es natürlich genug lesbische Frauen gab, die ihrerseits in die Frauenbewegung strebten und für sie wichtig wurden.

Ich möchte mich im Folgenden an eine vorsichtige Definition des »pädagogischen Eros« wagen und zugleich zu erklären versuchen, warum dieser pädagogische Eros mit allerlei emanzipativen Bewegungen immer wieder auch auf Kriegsfuss sich befand und befindet.

Wynekens Schrift *Eros*[3], 1921 publiziert als eine Art Verteidigungsschrift, als er sich in einer der aktuellen Situation vergleichbaren Lage befand (Vorwurf: er habe zwei Schüler in unbekleidetem Zustand umarmt), beginnt mit einer Definition des griechischen Begriffes παιδεραστια : »Liebe zu Knaben, auf Knaben gerichteter Eros«, wobei er sogleich hinzufügt, dass dazu außer der »erotischen Bindung eines Mannes an Knaben oder Jünglinge« unabdingbar »eine erotische Bindung wiederum dieser Knaben und Jünglinge an einen Mann« gehört (S. 3). Um zu begreifen, wovon hier die Rede ist, muss man vor allem bedenken, dass Wyneken zufolge bei seiner eigenen Wickersdorfer Gründung wie schon bei der Gründung, die dieser vorausging (derjenigen von Hermann Lietz, an der Wyneken einige Jahre tätig gewesen war), "der Eros der Quell [der] pädagogischen Leidenschaft" war (S. 27). Wenn ich die Essenz des gerade wieder ein wenig abgeebbten Medienhype [in Deutschland vor allem im Zuge der Odenwald-Enthüllungen] richtig mitbekommen habe, wäre es genau dieser Aspekt, der nach Kräften ausgemerzt werden müsse. Sie erlauben, dass ich das etwas bedenklich finde.

Ich möchte mich der Definitionsfrage von einer anderen Seite nähern. Ich habe eine Zeit lang die Lebensgeschichte eines begeisterten Lehrers der 30er, 40er und 50er Jahre recherchiert. "Er war ein grosser Pädagoge", sagten mir über Hans Dietrich Hellbach seine Lieblingsschüler aus den 50er Jahren, die er niemals angerührt hat. Dass er "homosexuell" war, hat den ehemaligen Schülern ihres Mannes Jahre nach seinem Tode die Witwe "eröffnet". Nicht dass das nötig gewesen wäre, denn gewusst zu haben scheinen sie es immer schon. Ob sie auch wussten, dass seine Liebesobjekte Knaben und Jünglinge waren, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Dass er von Anfang an seine pädagogische Aufgabe als "eine ganz unwahr-

[1] Vortrag bei der Tagung der Internationalen Akademie für innovative Pädagogik (Prof. Dr. Jürgen Zimmer, FUB) am 25.9.2010 zum Thema »Pädagogik und Körperlichkeit« aus Anlass der Misere an der Odenwaldschule.

[2] Vgl. hierzu vor allem: Martin Näf, *Paul Geheeb. Seine Entwicklung bis zur Gründung der Odenwaldschule*, Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1998, wo auch die vorhergehenden Gründungen eingehend dargestellt sind.

[3] Gustav Wyneken, *Eros*, Lauenburg/Elbe: Adolf Saal Verlag, 1921.

scheinlich schöne" betrachtete, hat er selbst gleich beim Anblick seiner ersten Klasse als Referendar in Leipzig, so formuliert:

Sie fragen nach meinem äußeren Schicksal und werden sich vielleicht etwas wundern, daß ich Lehrer für Musik und Deutsch am König Albertgymnasium in Leipzig bin – aber bei solchen Jungen, wie ich sie in meinen Oberklassen habe, eine ganz unwahrscheinlich schöne Aufgabe. Soviel Fülle und Feinheit der Gesinnung kann oft nur schrankenlose Bewunderung auslösen.

Ich habe nie soviel Schönes erwartet.[1]

Hellbachs ziemlich ungewöhnliche Dissertation aus dem Jahre 1931 trägt den Titel *Die Freundesliebe in der deutschen Literatur* und in ihr ist ausführlich von Homosexualität und speziell vom "Eros" die Rede.[2] (Seinen Schülern scheint Hans-Dietrich Hellbach dieses Buch nicht in die Hand gegeben zu haben. Sie lasen es erst, als sie selbst bereits im pensionsreifen Alter standen und der geliebte Lehrer längst verstorben war. Sie lasen mit Staunen und Bewunderung für die Leistung des knapp 25-jährigen Autors. Eine Art umgekehrter, posthumer pädagogischer Eros, sozusagen.)

Wynekens "Erziehungseros" setzt Hellbach in in dieser jugendlich-tollkühnen Schrift in Anführungsstriche und nennt ihn eine nur "beschönigende, aber verlogene Umschreibung" (S. 144). Der "pädagogische Eros", auch den setzt er in Anführungszeichen, wie er in zeitgenössischen Romanen anhand des Falles Wyneken abgehandelt wurde, ist Hellbach zufolge "zu wenig [..] Eros" (S. 91).[3]

Deutlicher als Hellbach hatte das Suchen und Schweben zwischen "nur" Eros und doch Körperlichkeit und das damit eng verbundene Dilemma der Emanzipation schon ein Vierteljahrhundert früher, mitten in der Gründungsphase der Landerziehungsheime ein Nicht-Pädagoge aus der Perspektive der frühen Homosexuellenbewegung beschrieben. In seiner 1904 erstmal veröffentlichten Schrift *Die Renaissance des Eros Uranios* mit dem umständlichen Untertitel "Die physiologische Freundschaft, ein normaler Grundtrieb des Menschen und eine Frage der männlichen Gesellungsfreiheit. In naturwissenschaftlicher, naturrechtlicher, culturwissenschaftlicher und sittenkritischer Beleuchtung" widmet der Zoologe und Emanzipationsaktivist Benedict Friedlaender sich u.a. ausführlich der Frage, aus welchen Gründen und in welchem Grade die "Paederastie" (und damit meint er erklärtermaßen die körperliche Realisation des pädoerotischen mmmBegehrens) verwerflich sei. Er schreibt:

Der Eros mmmist die *Liebe*, die sich auf den natürlichen, wirklichen *Menschen* bezieht und sich der scheinbar einfachen, in Wahrheit aber gar subtilen und in der Praxis oft verschwimmenden Unterscheidung zwischen Körper und Seele gar nicht bewusst ist; er ist die völlig unbefangene, naturentsprossene, naive Liebe, die zunächst gar nicht darüber *nachdenkt* und keine Ahnung davon hat, ob sie "sinnlich", "geistig", beides oder keines von beiden sei, und ob sie sich auf den "Körper" oder auf die "Seele" richte.[4]

Und diese Einsicht ist dann vielleicht noch wesentlicher als all die Gründe ästhetischer und strategischer Art, die Friedlaender für die letztendliche "Verwerflichkeit" der Körperlichkeiten anführt – die er am Ende notabene doch nicht so ganz endgültig verwirft.

Zu bedenken ist hier zweierlei. Beides hat zu tun mit der Entstehung des Konzeptes "pädagogischer Eros" aus emanzipatorischen und lebensreformerischen Quellen.

Zum einen: Gerade von dieser Entstehungsphase her wird deutlich, dass dieses aus der Welt der Lebensreformbewegungen kommende Konzept unbedingt unterschieden werden muss von allem, was sich im Schoße der katholischen Kirche abspielt. Während es sich dort im besten Falle um einen heimlichen Unterstrom handelt (einmal abgesehen von den eher sadistisch gefärbten Vorkommnissen), geht es in den Landschulprojekten um eine *programmatische* Färbung der pädagogischen Konstellation, die im Falle der Odenwaldschule noch dadurch unterstützt wird, dass für Geheeb die individuelle Zuwendung zum einzelnen Kinde im Zentrum seiner Pädagogik stand.

Zum zweiten: Während Benedict Friedlaender die Renaissance des Eros zwischen Männern und Knaben vor allem durch die zunehmende Macht der Frau in

[1] Hans Dieter Hellbach an Albert Heinrich Rausch. Ein Leser und sein Autor. Kommentiert von Marita Keilson-Lauritz und Christian Hartmeier. In: Christian Hartmeier u.a., *Albert H. Rausch – Henry Benrath. Ein vergessener Dichter.* [Sondernummer der] *Wetterauer Geschichtsblätter.* Bd. 19, Friedberg (Hessen): Verlag der Bindernagelschen Buchhandlung 2002, S. 193–200, Zitat S. 197. – Vgl. im übrigen zu Hellbach: Marita Keilson-Lauritz, "eine ganz unwahrscheinlich schöne Aufgabe". Hans Dietrich Hellbach, die Literatur und das Dilemma des pädagogischen Eros, in: *Forum Homosexualität und Literatur* 41, 2002, S. 31-46.

[2] Hans Dietrich [Hellbach], *Die Freundesliebe in der deutschen Literatur*, Leipzig: Verlag von Woldemar Hellbach, 1931; vgl. auch den Reprint Berlin 1996, mit einer Vorbemerkung von mir.

[3] Einen wirklichen "Sieg" des Eros sieht Hellbach notabene in den Texten Stefan Georges (womit wir zugleich die Runde zu Ulrich Raulffs in die gegenwärtige Diskussion auf etwas fatale Weise einbezogenem Buch abgeschritten hätten).

[4] Benedict Friedlaender, *Die Renaissance des Eros Uranios. Die physiologische Freundschaft, ein normaler Grundtrieb des Menschen und eine Frage der männlichen Gesellungsfreiheit. In naturwissenschaftlicher, naturrechtlicher, culturwissenschaftlicher und sittenkritischer Beleuchtung*, Schmargendorf-Berlin 1904. – Zu Friedlaender vgl. Marita Keilson-Lauritz, Benedict Friedlaender und die Anfänge der Sexualwissenschaft, in: *Zeitschrift für Sexualforschung* 18, 2005, S. 311-331.

der Gesellschaft bedroht sieht, entscheiden sich die Schulreformer Wyneken und Geheeb prinzipiell für Koedukation. In dokumentarischen und fiktionalisierten Darstellungen des Lebens der Odenwaldschule aus den 20er und 30er Jahren werden erotische Themen und namentlich Körperlichkeiten zumeist anhand von Beziehungen zwischen Schülern und Schülerinnen abgehandelt – übrigens in der Regel unter kritischer Perspektive.[1] Im Hinblick auf die *heutigen* Diskussionen, die streitenden Fronten und die Protagonisten der Streitigkeiten wäre es nicht uninteressant, zu untersuchen, was all die Zeit die Rolle der Frau und der Frauenbewegung gewesen ist und was dabei die sich wandelnden Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit und die Verletzlichkeit dieser Konzepte für eine Rolle spielten und spielen.

Vor mehreren Jahren machte ich der Odenwaldschule einen Besuch. Direkter Anlass war, dass ich herausgefunden hatte, dass einer der eifrigsten Autoren in den Blättern der frühen Homosexuellenbewegung, Otto Kiefer (1876-1953)[2], dort von 1918 bis 1935 Griechisch, Latein und Geschichte unterrichtet hatte. Zu den Spuren, die ich im Archiv der Schule entdeckte, gehört ein unpublizierter "Jugendroman in einem Landschulheim" aus seiner Feder. Auch konnte ich noch mit seinem Lieblingsschüler, einem alten Herrn von beinah 90 Jahren, Kontakt aufnehmen, der voller Respekt liebevoll von seinem verstorbenen Lehrer sprach.

Nein, der hatte keine Klagen. Aber auch: Nein, ich hab ihm keine intimen Fragen gestellt. Inzwischen lebt er wohl nicht mehr. Die direkte Konfrontation hab ich nicht gewagt. Sowie ich auch der direkten Konfrontation mit den Odenwald-Schülern über Fragen des pädagogischen Eros auswich und der Einladung, über dieses Thema zu schreiben und vor Ort vorzutragen, nicht nachgekommen bin. Ein Stapel Material zum Thema ruht in meinem Bücherschrank.

Heute, denke ich, könnte man mit den Schülern über alles reden. Alles liegt auf dem Tisch. Alle Tabus sind öffentlicher Besitz geworden. Womöglich wäre es heute einen Versuch wert.

Was aber sagt man dann? Man sollte ja vielleicht auch nicht übersehen, dass wir es bei den Schülern mit jungen Menschen knapp vor, in und nach der Pubertät zu tun haben, die ihre eigenen erotischen (und sexuellen) Erfahrungen machen wollen und müssen. Ich glaube eher nicht, dass sich das Thema durch Aufklärung (was immer man darunter verstehen möchte), durch Perhorreszierung und durch Interpretation als "Trauma" abhandeln lässt.

Die Gründungsphase der Reformschulen verstand sich als Öffnung und Enttabuisierung auch im Bereich der Geschlechts- und Geschlechterproblematik. Die 68er-Generation hat auf viel radikalere Weise Privates öffentlich und Verbotenes akzeptabel gemacht oder doch machen wollen. Die Diskussionen anno 2010 suggerieren neuerliche Öffnung, drohen aber zugleich einen Schritt zurück in eine Welt von Verboten und Tabus zu vollziehen.

Wie bereitet man heute und in Zukunft junge Menschen in dieser Hinsicht vor und – mindestens so wichtig – wie geht man mit bereits gemachten Erfahrungen junger Menschen um?

Es kommt mir problematisch vor, wenn erste erotische oder gar sexuelle Erfahrungen durch nachträgliche Interpretation, wie sachkundig auch immer, in das Gebiet der Traumatisierung und traumatischer Erfahrung transportiert werden. Selbst dort, wo es sich tatsächlich um ein Trauma handelt, sollte in Acht genommen werden, was Hans Keilson zur von ihm so genannten "dritten traumatischen Sequenz" gezeigt hat: dass nämlich da in der falschen Verarbeitung die Gefahr einer zusätzlichen Traumatisierung auf der Lauer liegt.[3]

Bitte missverstehen Sie mich nicht: Jede Überschreitung der Grenzen der Intimsphäre hat ihre eigenen Probleme; und darüber hinaus sind die unterschiedlichen Gefühlslagen der unterschiedlichen Altersstufen ohne Zweifel zu beachten und zu respektieren. Dass Gewaltsamkeiten und Nötigungen obsolet sind, versteht sich sozusagen von selbst. Dass Erwachsene ihre Gefühle besser reflektieren können *sollten* als Heranwachsende ist eine Binsenweisheit. Inwiefern die einschlägigen Überschreitungen in den 1970er und 80er Jahren die Folge einer Vermischung des Konzeptes des pädagogischen Eros mit dem egalisierenden Sexualdiskurs der 68er-Generation sind, wäre eigener Überlegungen wert.

Aber: auch in unseren aufgeklärten Zeiten wäre zu fragen, wie Pubertät stattfinden kann, wenn alle Regeln eingehalten, alle Verbotsschilder respektiert werden. Pubertät, sexuelles und erotisches Erwachsenwerden heisst, wie mir scheint, auch immer und

[1] Ausser auf den unpublizierten Roman von Otto Kiefer, von dem unten noch die Rede sein wird, beziehe ich mich hier u.a. auf die Darstellung der Odenwaldschule in Eric Terduyn, *De Ijsprinses. De Nils Alting verhalen*, Amsterdam 1982, speziell das Kapitel "Anabels Heimkehr (Duitsland 1931)", S. 137-207. – Dafür, dass Mächen bis heute, trotz der öffentlichen Schuldzuweisungen an Erwachsene, für erotisch/sexuell "gefährlich" gehalten werden, gab es in einem der Referate unserer Tagung ein eklatantes Beispiel.

[2] Vgl. Marita Keilson-Lauritz, *Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung am Beispiel des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen und der Zeitschrift Der Eigene*, Berlin 1997.

[3] Vgl. Hans Keilson, *Sequentielle Traumatisierung bei Kindern. Untersuchung zum Schicksal jüdischer Kriegswaisen*. Unter Mitarbeit von Herman R. Sarphati (1979), Giessen 2005.

vor allem: „Folgen Sie den Schildern ‚Zugang verboten'!"[1]

Was trotz aller Einschränkungen, aller verantwortlichen Zurückhaltung doch "einfach geschieht", als Folge einer tatsächlichen oder vermeintlichen Gegenseitigkeit (was immer über das Gleichgewicht einer solchen Intimität zu sagen wäre, nicht zuletzt, weil das vermeintliche Machtgefüge gerade in dieser Hinsicht nur zu schnell kippen kann), das sollte nicht retrospektiv unbesehen als bedingungslos traumatisch interpretiert werden. (Einmal abgesehen von der schwierigen Frage, ob und in wieweit es möglich ist, im Erinnerungsprozess überhaupt zu der körperlichen und gefühlsmäßigen Realität zurückzugelangen.) Auch wenn man nicht immer "wie an Götter aneinander denken" kann, wie das ein notorischer Päderast der älteren Generation, den ich ziemlich gut kannte, als möglichen Rückblick auf Geschehenes formulierte – etwas in *dieser* Richtung erscheint mir heilsamer als welche Schadensersatzforderung auch immer, und als jedenfalls eine erwägenswerte Möglichkeit, Geschehenes als Ausdruck gegenseitiger Zuneigung zu sehen – auch wenn es nicht den codifizierten Umgangsnormen entspricht.

Könnte es sein, dass *dies* das wirkliche Dilemma der Emanzipation ist: Dass wir das Ungewöhnliche, das von Heimlichkeit sozusagen lebende Geheimnis der Liebe unbedingt „normal" sein lassen wollen? Dass wir über alles reden und alles regeln wollen? So aber funktioniert wohl Sexualität nun eben doch nicht – auch wenn sich die Sexualwissenschaft noch so sehr bemüht hat, sie in den Griff zu bekommen. Und Erotik schon gar nicht. Und Liebe? Und Erwachsenwerden wohl auch nicht. Und vielleicht Erziehung letztlich doch auch nicht, wenn sie nicht zu einem mechanischen Update von Wissen und bestensfalls von Lebenspraxis verkommen will.

[1]Dieses wunderbare Zitat entstammt einer Erzählung des mit Detlev Meyer befreundeten Berliner Autors Wolfgang Keller. Es steht dort freilich in einem ganz anderen Zusammenhang.

Eine Neuinterpretation der BÄDER VON LUKKA nach 175 Jahren Abscheu, Empörung, Bedauern und Verdammung scheint überfällig. Der unmögliche F.J. Raddatz sah in Heines Satire sogar eine Vorwegnahme des rosa Winkels der Nazis. Eine Klarstellung hierzu in CAPRI 48.

1. Die Ausgangssituation

Im Frühjahr 1827 erscheinen Heines »Reisebilder. Zweyter Theil. Nordsee. Dritte Abtheilung«. Der Text endet mit einigen Versen Immermanns, in denen der Verfasser mit ausdrücklicher Zustimmung Heines, der sich als Gesinnungsgenosse ausgibt und nur wenige Verse zum Zeichen seiner Ablehnung mit einem Stern kennzeichnet, gewisse Exponenten der zeitgenössischen Literaturszene angreift.[1] Diese Verse Immermanns, die so genannten »Xenien«, sind es neben Heines Lob für den Verfasser, die in den wenigen Rezensionen zur »Nordsee« ausdrücklich besprochen werden und sogar im Sinne der Verteidigung der angegriffenen Dichter »Anti-Xenien« auslösen.

Manfred Herzer

1899 – noch ein WhK?

Als der niederländische Historiker Harry Oosterhuis den schriftlichen Nachlass des Psychiaters und Pioniers der Sexologie Richard Freiherr von Krafft-Ebing in Graz[12] entdeckte, fand sich unter den Papieren auch das hier reproduzierte Flugblatt, das Krafft-Ebing vermutlich aus Berlin zugesandt worden ist. Das Flugblatt hat ungefähr DIN A4-Format und ist beidseitig bedruckt. Oosterhuis' Fund gelang 1995. Seitdem war es nicht möglich, mehr über Entstehung, Vorgeschichte und Nachwirkung jenes „Comités" zu ermitteln, als der Flugblatttext selbst mitteilt. Es könnte sein, dass es außerhalb des Flugblatts überhaupt nicht existiert hat.

Reinhold Gerlings Magnetische Gesellschaft

Die namentlich genannten Comité-Mitglieder F. Henze, Max Nagler, W. Hübner, Adolf Muxfeldt, A. Milke und Dr. Winther wurden in den damals, am Beginn der Schwulenbewegung, in zunehmender Zahl erscheinenden Emanzipationstraktaten nicht mehr erwähnt. Einzig Max Nagler, dem „1. Vorsitzenden der Magnetischen Gesellschaft-Berlin N.O." begegnen wir im gleichen Jahr im quasi-schwulen Kontext der Zeitschrift „Die Neue Heilkunst". Diese Zeitschrift war damals ein wichtiges Organ der aufblühenden Naturheilkundebewegung und nannte sich zeitweise im Untertitel: „Volkstümliche Halbmonatsschrift für naturgemässe Gesundheitspflege, soziale Hygiene, Magnetismus, Suggestion, Hypnotismus und Seelenkunde" (1900). „Schriftleiter" und Gründer dieser Zeitschrift war Reinhold Gerling, der in einer neueren Veröffentlichung „der Führer der deutschen Naturheilkundebewegung" genannt wird.[13] Gerling hatte 1893 in Berlin eine „Magnetische Gesellschaft" gegründet, die ebenfalls naturgemäße Gesundheitspflege erstrebte und so erfolgreich war, dass es in Berlin nach kurzer Zeit vier Regionalgruppen gab: die Gruppe Nordost mit Ernst Nagler als Vorsitzenden, die Centralstelle in der Beuthstraße, die Gruppe Rixdorf in der Hermannstr. 214 und eine Gruppe Spandau ohne eigenen Versammlungsort.

Haupttätigkeit der Magnetischen Gesellschaft scheint die Veranstaltung belehrender Vorträge zur Gesundheitspflege gewesen zu sein und der häufigste Redner war ihr Gründer Reinhold Gerling.

Auch Magnus Hirschfeld redete öfter, so am 8.1.1899 in der Centralstelle über „Die Krankheiten der Atmungsorgane, ihre Entstehung, Behandlung und Heilung". Gerling sprach am 8. Dezember in der Centralstelle über „Die verkehrte Geschlechtsempfindung und geschlechtliche Zwischenstufen". Ein „Herrenvortrag" Naglers im Sitzungslokal der Gruppe Nordost, Landsbergerstr. 37 über „Conträre Sexualempfindung (Verkehrte Geschlechtsempfindung)" wird für den 28. August angekündigt. Obwohl es im „Aufruf" von ihm heißt, er habe bereits in mehreren öffentlichen Vorträgen eine Lanze für die Enterbten des Liebesglückes gebrochen, wird im ganzen Jahrgang 1899 der Neuen Heilkunst nur dieser eine Vortrag zum Thema angekündigt. Und das blieb auch so in den folgenden Jahren.

Konkurrenz zum WhK?

Besonders rätselhaft an diesem Comité ist die Datierung des Flugblattes und des ersten öffentlichen Auftritts, „Berlin, October 1899". Denn zu diesem Zeitpunkt hatte sich das Wissenschaftlich-humanitäre Komitee (WhK) in Charlottenburg und Leipzig seit mehr als zwei Jahren nicht nur etabliert, es hatte bereits seine ersten spektakulären Aktionen in der Öffentlichkeit begonnen: Im Dezember 1897 hat es seine Petition gegen den § 175 RStGB mit einigen Hundert Unterschriften an die Mitglieder des Reichstags und des Bundesrats eingereicht und damit die Reichstagsdebatte zum Thema im Januar 1898 veranlasst; Magnus Hirschfeld, die Mutter des WhK, hatte im Herbst 1898 eine Broschüre vorgelegt, in der er die Reaktionen der Öffentlichkeit auf die Petition dokumentiert[14]; ein Jahr später erschien der erste Jahrgang des WhK-Fachorgans „Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen", dem 22 weitere Jahrgänge folgen sollten. Es ist also kaum vorstellbar, dass die Initiatoren des Comités vom Oktober 99 nichts von dem WhK gewusst haben und sozusagen naiv eine Idee zu verwirklichen trachteten, die damals irgendwie in der Luft lag.[15] Das ganze kleine Unternehmen kkönnte eine frühe Abspaltung oder Sezession vom frisch etablierten WhK gewesen sein.

Aber worin hätte der Dissenz liegen können? Als der Zoologe Benedict Friedlaender 1907 aus dem WhK

[12] Harry Oosterhuis: Richard von Krafft-Ebings Stiefkinder der Natur, in: Capri 24 (1997), S. 2 ff.

[13] Helmut Obst: Karl August Lingner, ein Volkswohltäter? Göttingen 2005, S. 49.

[14] Magnus Hirschfeld: § 175 des Reichsstrafgesetzbuchs. Die homosexuelle Frage im Urteile der Zeitgenossen. Leipzig 1898.

[15] Vgl. dazu: Manfred Herzer: Anfänge einer Schwulenbewegung im Ausland, in: Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin 1997, S. 75 ff.

austrat und seinen „Bund für männliche Kultur" gründete, nannte er öffentlich und klar seine Motive: der zu große Einfluß der effeminierten Schwulen auf die WhK-Politik, die zu milde Haltung des WhK gegenüber dem von den christlichen Kirchen betriebenen Schwulenhass und den ausbleibenden Kampf gegen die „Weiberherrschaft", die er hauptsächlich für die seit der Spätantike in Europa vorhandene Schwulenunterdrückung verantwortlich machte. In dem „Aufruf" von 1899 sind solche oder andere Begründungen nicht vorhanden. Im Gegenteil. Viele Behauptungen und Ankündigungen im Flugblatt lesen sich wie parodistische Nachahmungen der WhK-Strategie. Zwei Unterschiede fallen aber auf: die damals schon altmodisch anmutenden Bezeichnungen für Schwule als „Homosexuale" und als „Uraniden", sowie die schwärmerische Verklärung Krafft-Ebings – des Erstunterzeichners der WhK-Petition – zum Entzünder des aufflammenden Kampfes, der aus Wien einen Feuerschein bis ins Deutsche Reich wirft. Einen Hinweis könnte der letzte Satz im Aufruf geben: „Nicht Revolution, sondern edelste Evolution sei unsere Losung!" War den Nordostlern das WhK zu sozialdemokratisch und roch nach Umsturz und sozialer Revolution? Über die Motive der Aufruf-Verfasser und ihr Verhältnis zum WhK kann man heute nur spekulieren. Eine zweite Spekulation ist womöglich plausibler als die Konkurrenz-Vermutung. Es könnte nämlich auch sein, dass die sechs Berliner Herren im „October 1899" noch gar nicht mitgekriegt hatten, was seit dem 14. 5. 1897 in der Nachbarstadt Charlottenburg vorging. Damals hatten in Hirschfelds Wohnung vier Herren – der kurz vorher aus Magdeburg zugereiste Dr. med. Hirschfeld, der Leipziger Verleger Max Spohr, der wohlhabende Berliner Kriegsinvalide Franz Josef von Bülow und der westfälische Eisenbahnbeamte Eduard Oberg – das WhK gegründet. Der Gründungsakt bestand darin, dass 500 Mark, „natürlich in soliden Goldstücken"[16], von den Gründern für Druck und Verbreitung der von Hirschfeld formulierten Petition gegen den § 175 gezahlt wurden. Bedenkt man, wie dürftig im Vergleich zu heute, die Massenkommunikationsmittel entwickelt waren, dann wird es vorstellbar, dass die sechs Aufrufunterzeichner von 1899 schlicht noch nichts von den WhK-Aktivitäten mitgekriegt hatten und ihre Idee allein von der Lektüre der Krafft-Ebingschen Psychopathia sexualis inspiriert war. Ein Tertium datur, das eine Verbindung zwischen der Magnetischen Gesellschaft Nordost und dem WhK hätte herstellen können, war jedoch der erwähnte Schriftsteller Reinhold Gerling (1863-1930)[17]. Er war nicht nur mit Hirschfeld persönlich bekannt, gehörte zu den Erstunterzeichnern der WhK-Petition und seine erste Emanzipationsbroschüre „Die verkehrte Geschlechtsempfindung und das dritte Geschlecht" (Berlin 1900) hat Numa Praetorius im WhK-Jahrbuch sehr positiv besprochen.[18] Gerling spricht dort zwar lobend von Hirschfelds „mustergiltiger Arbeit ‚Sappho und Sokrates'" und referiert ihre zentrale These korrekt, weiß aber noch nichts vom WhK.[19] Und noch im August 1896 hatte er Hirschfelds soeben erschienene mustergiltige Arbeit enthusiastisch und mit langen Zitaten rezensiert.[20] Demnach kannte Gerling Hirschfelds nicht-pathologische Auffassung der Homosexualität vor der WhK-Gründung. Das WhK erwähnt er aber erst 1904 in der 2. Auflage seiner Emanzipationsbroschüre als „die so bedeutsame und von idealstem Geiste durchwehte Agitation des wissenschaftlich-humanitären Komitees"[21]. Zu der Zeit war das nordöstliche Comité längst wieder verstummt.

In der Magnetischen Gesellschaft Nordost trat Gerling oft als Vortragsredner auf, auch zu Themen der Sexualität und Homosexualität, so dass es sein könnte, dass Nagler von ihm über das WhK informiert worden ist und das Interesse an einem eigenen Comité verlor. Alles Hierhingehörende bleibt indes bloße Spekulation.

Reinhold Gerlings Weg zur Schwulenemazipation

Gerlings Sohn Walter hat 1930 eine biografische Skizze über seinen Vater veröffentlicht. Darin findet man die Geschichte, wie Gerling die Schwulenpolitik für sich entdeckt hat. Das soll am Ende der 1880er Jahre kurz vor seiner Verlobung mit der Tochter des Schneidemühlers Theaterbesitzers Koslowsky gewesen sein. Erstaunlich ähnlich ist diese Geschichte mit der, die Hirschfeld in seiner Broschüre „Sappho und Sokrates" (1896) erzählt, um zu zeigen, wie ihm diesbezüglich die Augen geöffnet wurden:

„Kurz vor seiner Verlobung machte der Verlust eines Freundes auf meinen Vater einen tiefen Eindruck. Zufällig hatte er einmal bemerkt, daß sein bester

[16] Magnus Hirschfeld: Von einst bis jetzt. Geschichte einer homosexuellen Bewegung 1897-1922. Berlin 1986, S. 54. – Die WhK-Forschung leidet darunter, dass zum Charlottenburger Gründungsakt bisher nur dieser, 25 Jahre später verfasste Bericht Hirschfelds bekannt ist, die subjektive Erinnerung des Hauptbeteiligten.

[17] Gerlings Lebenswerk umfasst ca. 200 Buchpublikationen und mehrere Tausend Zeitschriftenartikel. Allein im Bestand der Berliner Staatsbibliothek gibt es 140 Gerling-Titel. Man kann ihn als Autor von Ratgeber- und Lebenshilfeliteratur sehen. Aufklärungsbroschüren zur Sexualität gehören ebenso in dieses Themenspektrum wie Themen der Psychohygiene, Gesundheitspflege, Hypnose oder Spiritismus.

[18] Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 2.1900, S. 376 ff.

[19] Reinhold Gerling: Die verkehrte Geschlechts-Empfindung und das dritte Geschlecht. Berlin 1900, S. 53.

[20] Reinhold Gerling: Sappho und Sokrates. Von Dr. med. Th. Ramien, in: Die Neue Heilkunst Nr. 16 vom 24.8.1896, S. 124 ff.

[21] Reinhold Gerling: Das dritte Geschlecht und die Enterbten des Liebesglücks. 2. veränd. u. vermehrte Aufl. Berlin 1904, S. 46.

Freund, Künstler und Literat wie er, ständig ein Glasröhrchen mit Cyankali in seiner Westentasche trug und auf dringendes Bitten gestand, er sei homosexuell. Seine Veranlagung sei derartig, daß er jederzeit befürchten müsse, mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt zu geraten. Rücksichten auf seinen Namen und die gesellschaftliche Stellung seiner Familie würden ihn in solchem Falle veranlassen, seinem Leben ein Ende zu machen. Nun erst wurde mein Vater mit dem Wesen der Homosexualität bekannt und als eines Tages die Katastrophe eintrat, der Freund sich seiner Verhaftung durch Selbstmord entzog, trat mein Vater für eine gerechtere Auffassung der Frage und Abänderung des § 175 ein."[22]

Die Ähnlichkeit geht noch weiter, wenn der Sohn erzählt, Gerling habe daraufhin eine „Kampfschrift" verfasst, die – hier endet die Parallele – „sehr bald beschlagnahmt wurde und ihm eine Anklage eintrug. Die Strafkammer des Landgerichts unter dem Vorsitz des damals schon geistesgestörten Landgerichtsdirektors Brausewetter verurteilte ihn im Jahre 1889 zu 200.- M. Geldstrafe oder 25 Tagen Gefängnis. In der Begründung des Urteils wird ausdrücklich als Milderungsgrund angeführt, daß der Angeklagte bei Abfassung des Buches von edlen Motiven geleitet worden sei."[23]

Ähnlich wie im Fall Hirschfelds drängt sich hier die leider unbeantwortbare Frage auf, ob diese gewiss wahre Geschichte nicht vielleicht von dem wirklichen Motiv für das politische Engagement, die eigene Homosexualität, ablenken soll. Wie dem auch sei, beide Männer begannen – Gerling einige Jahre früher als Hirschfeld – den politischen Kampf für die „Befreiung der Homosexuellen".

Schließlich hat Gerling auch noch Hirschfeld auf die Schwulenbefreiung aufmerksam gemacht:

„Im Jahre 1893 interessierte er bei einem Zusammentreffen in Kassel den ihm befreundeten Arzt Dr. Magnus Hirschfeld für die Frage, der dann später deren wissenschaftliche Erforschung in die Wege leitete."[24] Diese Angabe könnte stimmen, ist aber leider nicht von Hirschfeld bestätigt worden. Wo sich Hirschfeld aber in den anderthalb Jahren nach seiner Berliner Promotion im Februar 1892 und dem Beginn der Amerikareise im August 1893 aufgehalten hat, wissen wir nicht. Warum nicht auch in Kassel?

Der Sohn weist nicht nur darauf hin, dass Gerling, „lange bevor" es ein WhK gab, „als Erster für die zu Unrecht verfehmten Homosexuellen eingetreten" sei, er sieht auch in dem Beschluss des Reichstagsstrafrechtsausschusses vom 16. 10.1929 zur Streichung des § 175 eine Folge der Wirkung seines Vaters.[25] Das späteste bekannte Dokument zu Gerlings Engagement in der Schwulenbewegung ist ein Brief an Adolf Brand von 1921. Darin teilt er Brand mit, dass er „in Zürich unter der Führung des Herrn Buck im März eine Sondergruppe [der Gemeinschaft der Eigenen] gründen werde, die nach und nach über die ganze Schweiz sich erstreckt."[26] Wer Herr Buck ist und ob die Gründung gelang, war bisher nicht zu ermitteln.

Nach Gerlings Tod brachte die Berliner Schwulenzeitschrift „Die Freundschaft" einen redaktionellen Nachruf, in dem der Tote als „Nichthomoerot" bezeichnet wird:

„[...] Was uns Reinhold Gerling aber vor allem lieb und teuer macht, ist sein Kampf für die Befreiung der Homosexuellen von dem schmachvollen Strafgesetz und der gesellschaftlichen Ächtung. War er doch der Erste, der den Mut aufbrachte, in öffentlichen Vorträgen die Beseitigung des § 175 zu fordern und seine Hörer über das Wesen der Homosexualität aufzuklären. Diesen Kampf und diese Aufklärungsarbeit zugunsten der Homosexuellen hat er sein ganzes Leben hindurch fortgesetzt und hat durch dieses sein Wirken, gerade als Nichthomoerot, viel zur Änderung der Volksanschauung über die gleichgeschlechtliche Liebe beigetragen [...]"[27]

[22] Walter Gerling: Reinhold Gerling. Aus dem Leben eines Kampfers. Oranienburg 1930, S. 24 f.

[23] Ebd., S. 25.

[24] Ebd., S. 25 f.

[25] Ebd., S. 36 f.

[26] Briefe und Freunde, in: Freundschaft u. Freiheit, Nr. 1 vom 3.2.1921, S. 2.

[27] Reinhold Gerling †, in: Die Freundschaft, 1930, Nr. 9, S. 137.

Aufruf

an alle gebildeten und edelgesinnten Menschen!

Auf allen homosexual empfindenden Männern liegt bis heute ein furchtbarer, unverdienter Fluch. Dieser muss um jeden Preis endlich von ihnen genommen, das grauenvolle Brandmal der Schmach muss endlich für immer getilgt werden.

Den unglücklichen Homosexualen fehlte es bisher nicht nur an kühnem Mannesmut und eiserner Thatkraft, sondern auch an dem starken, einigenden Willen, an einer weisen Führung, das Befreiungsziel, die Erlösung von ungeheurem Leid zu erreichen.

Zweifel und Zaghaftigkeit bedrücken auch heute noch die Gemüter, sie lassen keine rechte That aufkommen, und die Furcht vor Unverstand, Niedrigkeit und vor den tausend tief eingewurzelten Vorurteilen, welche einen grossen Teil der Menschheit im Banne halten und in dem unseligen Wahne gipfeln, die urnische Liebe sei wieder die Natur und rüttle an den Fundamenten der Gesellschaft, lähmt selbst starke Arme und verhindert jede befreiende That, obgleich sich die Zeichen der Besserung schon bedeutend vermehrt haben. In der österreichischen Metropole flammt nun der durch Kraft-Ebing zuerst entzündete Kampf der Wissenschaft gegen die schweren Gebrechen und Irrungen der Legislative lichterloh auf und wirft seinen Feuerschein weithin, auch bis über die Grenzen des Deutschen Reiches, in welchem jedoch, Gott sei's geklagt, ein Trieb zur Verhinderung eines recht sittlichen Aufbaues noch viele Geister zu beherrschen scheint.

Was soll nun weiter gethan werden?

Diese bange Frage schwebt auf den Lippen aller unglücklichen Uraniden und in diesem schmerzlichen Fragezeichen mündet auch Alles, was die urnische Literatur bis jetzt hervorgebracht.

Alle Gelehrten, die diesem Gegenstande näher getreten, und ihre Zahl ist seit den letzten 20 Jahren allein auf deutschem Sprachgebiet ein recht ansehnliche geworden, stimmen darin voll und ganz überein, dass die conträre Sexualempfindung (verkehrte Geschlechtsempfindung) auf einen tief innerlichen, constitutionellen Naturtrieb zurückzuführen ist.

Diese wissenschaftlich festgestellte Thatsache hindert aber den deutschen Gesetzgebern durchaus nicht, nach wie vor die bedauernswerten Träger dieser Missbildung, welche in alle Gesellschaftsschichten hineinreichen, mit Strafen zu bedrohen, und die Unglücklichen in Schimpf und Schande und in den Tod zu jagen, ohne auch nur den geringsten Nutzen zu schaffen. Bei der Abfassung dieser Strafbestimmungen berief man sich auf das „Rechtsbewusstsein im Volke" und diese Motivirung giebt uns einen Fingerzeig, wo zur Befreiung der Homosexualen der Hebel anzusetzen ist.

Es ist unbedingt notwendig, dass das Volk über den wahren Stand der Dinge belehrt werde.

Das Volk muss darüber aufgeklärt werden, dass es in dem unglücklichen Mitmenschen keinen lasterhaften Wüstling, sondern einen, von der Natur, ohne sein Zuthun, mit abnormen sexuellen Empfindungen ausgestatteten Menschen erblickt, der ebenso die Achtung aller Menschen verdient, wie jeder sittlich reine Mensch.

Dieses Ziel zu erreichen hat das unterzeichnete Comité sich zur Aufgabe gemacht. Als Mittel zum Zweck dienen:

I. Die Abhaltung von **öffentlichen, volksverständlichen Vorträgen in allen Städten.**

II. Weitgehendste Verbreitung von **unentgeltlichen,** aufklärenden Schriften über das Wesen der conträren Sexualempfindung.

In der Person des 1. Vorsitzenden der Magnetischen Gesellschaft-Berlin N.O. Herrn **Max Nagler** hat das Comité einen tüchtigen Redner gewonnen, welcher bereits in mehreren öffentlichen Vorträgen eine Lanze für die „Enterbten des Liebesglückes" gebrochen hat.

Es handelt sich nun um die **thatkräftige, unbeirrte, energische Unterstützung** nicht nur aller gebildeten, hochgesinnten und starkgeistigen Homosexualen selbst, sondern **aller echten Menschenfreunde,** aller hochherzigen, edelgesinnten freien deutschen Männer, aller vorurtheilslosen Philantropen.

Die schier unübersteigbaren Schranken der Unduldsamkeit, des fanatischen Hasses, der Missverständnisse, Entstellungen und Uebertreibungen müssen mundtot gemacht werden durch Volksaufklärung im weitgehendsten Masse.

Es gilt die einzeln verhallenden Stimmen zu einem Gesammt-Willen, zu einem einzigen gewaltigen Chorus zu vereinigen, dessen machtvolle, unwiderstehliche Rufe wie Posaunen der Gerechtigkeit und Menschenliebe die Regierungen, die gesetzgebenden Körperschaften zu einer endlichen Reform des Strafgesetzes im menschlichen Sinne veranlassen müssen.

So wert und wichtig daher auch die moralische und intellektuelle Unterstützung der Sache ist, so erfordert auch die Führung dieses edlen geistigen Kampfes bedeutende Geldmittel. So bitten wir denn alle diejenigen, welche ein Interesse an der Sache haben und in der Lage sind, eine pekunäre Beihilfe zu gewähren. **„Beiträge zur Befreiung der Homosexualen"** mittelst Postanweisung oder Geldbriefes, wenn auch anonym oder pseudonym, je nach Ermessen, an die Adresse vom Schatzmeister des Comité's, **Adolf Muxfeldt,** Berlin S. 42, Gitschinerstrasse 82 baldigst übermitteln zu wollen.

Über die Verwendung sämmtlicher eingegangenen Beträge wird in den demnächst erscheinenden uranischen Schriften, ausserdem jederzeit nach Wunsch, stets genauer, rechnungsmässiger Nachweis geliefert werden. —

Also auf zum Kampfe, zur Unterstützung und mächtigen Förderung an unserer Bewegung! Alle die dem schönen Befreiungswerke das Herz mitbringen können, die Kraft der Ueberzeugung, sowie die Flamme echter Nächstenliebe, und die sich uns anschliessen wollen, mögen dies kundgeben. Kein einziger Mann, der sich noch unverfälschtes, gerechtes Empfinden bewahrt hat, möge glauben, es vor seinem Gewissen verantworten zu können, wenn er nicht, soweit es in seiner Macht liegt, alle erlaubten Mittel in Anwendung bringt, welche darauf hinwirken sollen, dass auch endlich auf diesem Gebiete der Wahrheit ihr siegreiches Recht werde, damit den jetzigen grausam ungerechten, unheilvollen, ja noch völlig barbarischen Zuständen, welche mit der reinen Humanität in schroffem Widerspruch stehen, endlich, endlich ein Ziel gesetzt werde.

Nicht Revolution, sondern edelste Evolution sei unsere Losung! —

Berlin, October 1899.

Das Comité für Befreiung der Homosexualen vom Strafgesetz.

P. Henze, Max Nagler, W. Hübner, Adolf Muxfeldt, A. Milke, Dr. Winther.

Manfred Herzer

Ein albernes zwitterhaftes Geschöpf (Mignon/Cornelia)

In ihrem letztn song endlich sagt er=sie deutlich,
wieso es für ihn=sie im Himmel so schön sein werde:'Und jene
himmlischen Gestalten : sie wissen nichts von Mann und Weib'!
Arno Schmidt, Zettels Traum, zettel 947

Mignon ist eine der großen Gestalten in Goethes erstem Wilhelm-Meister-Roman, der neben vielen anderen Deutungen als eine romanhafte Selbstbiografie des bei Erscheinen des Buches 46 Jahre alten Dichters gelesen werden kann. Der Roman erzählt von Kindheit und Jugend des Sohnes eines mittelständischen Tuchhändlers, der, statt das Geschäft seines Vaters zu übernehmen, sich einer wandernden Schauspielertruppe anschließt und dabei lernt, dass er trotz Talent kein Schauspieler, sondern Dichter werden will. Unter den Wanderschauspielern trifft er Mignon, ein „junges Geschöpf", mit dem er eine komplizierte sexuell getönte Beziehung eingeht.

Im frühen Romanfragment „Wilhelm Meisters theatralische Sendung", dem sogenannten Urmeister von 1777/85, ist das Geschlecht Mignons deutlich unbestimmter als in der 1793/96 geschriebenen Endfassung „Wilhelm Meisters Lehrjahre". In beiden Versionen war sich Wilhelm Meister bei der ersten Begegnung mit Mignon nicht sicher, ob er „das junge Geschöpf", das ihm auf der Treppe entgegensprang, „für einen Knaben oder für ein Mädchen" halten sollte;[1] dann heißt es im Fragment und in der Endfassung aber wortgleich weiter: „[...] doch entschied er sich bald für das letzte" und sah Mignon für ein Mädchen an. Das Urmeister-Manuskript, das erst 1910 als Abschrift von der Hand einer Freundin Goethes, Barbara Schultheß, in Zürich entdeckt wurde, unterscheidet sich von der Endfassung unter anderm in der auffälligen Zweideutigkeit beim Bezeichnen von Mignons Geschlecht. Als Beispiel für Mignons geschlechtlichen „Doppelcharakter"[2] sei hier eine Stelle aus dem 8. Kapitel des 3. Buches der „theatralischen Sendung" wiedergegeben:

„Mignon trat herein mit einem Kästchen unter dem Arme. ‚Was bringst du mir?' rief Wilhelm ihr entgegen. Mignon hatte die rechte Hand auf das Herz gelegt und machte, indem er den rechten Fuß hinter den linken brachte und beinah mit dem Knie die Erde berührte, eine Art von spanischem Kompliment mit der größten Ernsthaftigkeit. Eine gleiche Verbeugung folgte mitten in der Stube, und endlich, als er gegen Wilhelmen herankam, kniete er ganz auf das rechte Knie nieder, stellte die Schachtel auf den Boden, faßte Wilhelms Füße und küßte sie mit großem Eifer, doch ohne eine anscheinende Bewegung des Herzens, ohne einen Ausdruck von Rührung oder Zärtlichkeit. Wilhelm, der nicht wußte, was er daraus machen sollte, wollte sie aufheben, allein Mignon widerstand und sagte in einem sehr feierlichen Tone: ‚Herr, ich bin dein Sklave, kaufe mich von meiner Frau, daß ich dir alleine zuhöre.' Sie nahm hierauf das Kästchen von dem Boden und erklärte ihm, so gut sie konnte, daß dieses ihr Erspartes sei, um sich loszukaufen; sie bat ihn, es anzunehmen, und, weil er reich sei, das, was an hundert Dukaten fehlte, zuzulegen, sie wollte es ihm reichlich wieder einbringen und ihn bis an seinen Tod nicht verlassen. Sie brachte das alles mit großer Feierlichkeit, Ernst und Ehrfurcht vor, so daß Wilhelm bis in das Innerste seiner Seele bewegt ward und ihr nicht antworten konnte." (ThS, S. 145 f., Hervorh. MH)

Wenn Wilhelm später erklärt, dass Mignon keinesfalls bei ihm bleiben könne, bestätigt er noch einmal ihre Weiblichkeit:

„‚Du gutes Kind [...] Wärst du ein Knabe, so solltest du gewiß mit mir reisen, und ich wollte dich pflegen und dich erziehen, so gut ich könnte.'" (ThS, S. 147)

Noch später, als Mignon wegen einer Schulterverletzung von einem Chirurgus behandelt wird, erklärt Goethe, ohne dafür einen Grund anzugeben, dass Mignon selbst ihr Geschlecht verheimlichen wollte:

„Man schalt sie, daß sie das Übel nicht eher entdeckte, doch man merkte wohl, daß es darum geschehen, um dem Chirurgus, der sie immer für einen Knaben gehalten, ihr Geschlecht nicht bekannt werden zu lassen." (ThS, S. 300)

Mignons geschlechtliche Täuschungsmanöver, von denen wir nicht erfahren, ob diese mit Bewusstheit oder spontan vollbracht werden, irritieren nicht nur den Chirurgus. Auch Jarno, ein junger Mann, dem Wilhelm dankbar ist, weil er ihn mit Shakespeares Dramen bekannt gemacht hat, ist von Mignons Erscheinung derart abgestoßen, dass er Wilhelm rät, er solle doch sein Herz nicht länger an ein solch „albernes, zwitterhaftes Geschöpf hängen" (ThS, S. 271). Diese Äußerung empörte Wilhelm so sehr, dass er sich von Jarno abwendete und sich noch inniger mit Mignon verband:

„Er schloß Mignon, der ihm eben entgegenkam, in die Arme und rief aus: ‚Nein, uns soll nichts trennen, du gutes, kleines Geschöpf! Die scheinbare Klugheit der Welt soll mich nicht vermögen, dich zu verlassen, noch zu vergessen, was ich dir schuldig bin.' Das Kind, dessen heftige Liebkosungen er sonst abzulehnen pflegte, erfreute sich dieses unerwarteten Ausdruckes

[1] Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters theatralische Sendung. Hrsg. von Wulf Köpke. Stuttgart 1986, S. 127 (zitiert als ThS) und Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Hrsg. von Erich Schmidt. Frankfurt 1980, S. 91 (zitiert als Leh).

[2] Ernst Pilch: Zu Goethes Mignon, in: Goethe-Jahrbuch, Band 33, 1912, S. 237.

der Zärtlichkeit und hing sich fest an ihn, daß er es nur mit Mühe zuletzt los werden konnte." (ThS, S. 271 f., Hervorh. MH)

Mit der Zeit sah Wilhelm in Mignon jemand, „den er nicht entbehren konnte" (ThS, S. 302). Eine gewöhnliche sexuelle Beziehung zwischen Wilhelm und Mignon war anscheinend von vornherein ausgeschlossen, es entwickelte sich jedoch eine eigenartige Freundschaft zwischen den beiden, die manchmal wie die eines Vaters zu seinem Kind oder, wie es Mignon im Refrain des überirdisch schönen Liedes „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühn..." ausdrückt: wie die Beziehung eines Dienenden zu seinem geliebten „Gebieter"[3] erschien (ThS, S. 172). Wieviel sexuelles Begehren zumindest von Mignons Seite im Spiel war, wird am Schluss deutlich. Mignon stirbt, als er/sie Wilhelm erblickt, der „unter den lebhaftesten Küssen" seine Geliebte Therese umarmt (Leh, S. 560).

Die Beschreibung der Totenfeier, der „Exequien Mignons", ist die einzige Stelle in den „Lehrjahren", an der Mignons geschlechtliche Unbestimmtheit zur Sprache kommt. Ein „Chor" und ein Quartett von „Knaben" gestalten mit einem Wechselgesang die Feier: Der Chor fragt: „Wen bringt ihr uns zur stillen Gesellschaft?" Die Knaben antworten: „**Einen müden Gespielen** bringen wir euch; laßt **ihn** unter euch ruhen, bis das Jauchzen himmlischer Geschwister ihn dereinst wieder aufweckt [...] Ach! wie ungern brachten wir **ihn** her! Ach! und **er** soll hier bleiben! laßt uns auch bleiben, laßt uns weinen, weinen an **seinem** Sarge!" Dann der Geschlechtswandel: „Knaben: Ach! die Flügel heben **sie** nicht; im leichten Spiele flattert das Gewand nicht mehr; als wir mit Rosen kränzten **ihr** Haupt, blickte **sie** hold und freundlich nach uns." (Leh, S. 591)

In Goethes Alterswerk „Wilhelm Meisters Wanderjahre", 1821 erstmals erschienen, wird Mignon noch einmal von Wilhelm erwähnt und „anmutiger Scheinknabe" und „Knaben-Mädchen" genannt.[4]

Der Psychoanalytiker Philipp Sarasin weist auf eine weitere Unbestimmtheit in der Mignon-Figur hin, auf ihr ungewisses Lebensalter: „Wilhelm schätzt das Kind auf zwölf bis dreizehn Jahre. Das Wesen trägt aber Züge eines viel jüngeren und eines viel älteren."[5]

In diesen schwebenden und unsicheren Charakterisierungen will Sarasin aber nicht die Darstellung „eines physiologischen Hermaphroditismus" oder gar einer Hirschfeldschen sexuellen Zwischenstufe sehen, vielmehr deutet er die Mignon-Gestalt als unbewusstes Doppelporträt zweier Geschwister Goethes, der ein Jahr jüngeren Cornelia und des vier Jahre jüngeren Bruders Hermann Jakob: „Zweifellos schildert der Dichter offenbar völlig unbewußt die krankhaften Züge seiner Schwester, die leidenschaftliche Anhänglichkeit ohne rechtes Liebesvermögen, wir würden sagen, in der analytischen Sprache ausgesprochen, anal-sadistische Züge eines Wesens, das die Genitalstufe nicht erreicht hat. Das Wechseln oder traumhafte Verschweben des Geschlechtes beruht darauf, daß auch Züge seines Bruders Hermann Jakob in die Gestalt eingegangen sind." (Ebd., S. 389)

Sarasin möchte Mignons geschlechtliche Unbestimmtheit mit der Überlegung erklären, dass sich nicht nur Züge eines weiblichen, sondern auch eines männlichen Geschwisters in der Romanfigur „spiegeln"[6]. Eine alternative Deutung der zwitterhaften Anmutung Mignons zeigt sich, wenn man liest, was Goethe in seiner Autobiografie „Dichtung und Wahrheit" über die geliebte Schwester Cornelia mitteilt. Karl Friedrich Jordan hat 1923 eine sexualwissenschaftliche Lektüre von „Dichtung und Wahrheit" unternommen und, da das Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen gerade eingegangen war, seine Lesefrüchte in einem „Nachrichten- und Werbeblatt" von Adolf Brand publiziert.[7] Jordan findet in Goethes Autobiografie dreierlei, was Cornelia als Homosexuelle oder als „bisexuell mit überwiegendem homosexuellen Einschlag" erscheinen lässt:

- Nachdem sie mehrere Heiratsanträge abgewiesen hatte, „ließ sie sich, ich darf wohl sagen, endlich anzunehmen bereden". Wie Goethe weiter schreibt, lebte sie „mit ihrem Gatten nicht glücklich, ohne dass man ihr, ihrem Gatten oder den Zuständen hätte Schuld geben können".

- „Zu all diesem", schreibt Goethe, „ist noch ein wundersames zu offenbaren: in ihrem Wesen lag nicht die mindeste Sinnlichkeit", ihren Gesichtszügen fehlte „die Anmut" und „ihrem Inneren war ein fester, nicht leichtbezwinglicher Charakter eigen".

- Nicht die mindeste Sinnlichkeit gegenüber der Männerwelt, nicht so jedoch gegen Frauen: „Einige junge Frauenzimmer, mit denen sie früher Freundschaft gepflogen, folgten ihr nach [...], dass sie wenigstens

[3] In der Fassung des Liedes in den „Lehrjahren" hat jede der drei Strophen eine andere Schlusszeile. Der Gebieter fehlt, stattdessen Geliebter, Beschützer, Vater: „Dahin! Dahin möcht ich mit dir, o mein *Geliebter*, ziehn!" (Strophe 1) „Dahin! Dahin möcht ich mit dir, o mein *Beschützer*, ziehn!" (Strophe 2) „Dahin! Dahin geht unser Weg; o *Vater*, laß uns ziehn!" (Strophe 3; Leh, S. 151)

[4] K.R.Eissler hat in seinem Goethe-Buch (s. FN 8) auf Seite 1653 auf diese Stelle aufmerksam gemacht.

[5] Philipp Sarasin: Goethes Mignon. Eine psychoanalytische Studie, in: Imago, Band 15, 1929, S. 388. – Sarasins Arbeit ist auch im Internet frei verfügbar unter: http://ia700305.us.archive.org/32/items/Sarasin_1930_Mignon_k/Sarasin_1930_Mignon_k.pdf

[6] Es spiegelt sich zudem nach Sarasins Ansicht in der Mignon-Gestalt Goethes „ganze Geschwisterreihe" – vier im Kindesalter verstorbene Brüder und Schwestern sowie Cornelia, die im 27. Lebensjahr starb (S. 399).

[7] Karl Friedrich Jordan: Goethes Schwester, In: Die Gemeinschaft der Eigenen. Ein Nachrichten und Werbeblatt, 1923, Nr. 15, S. 4-5.

bei so vieler Entbehrung eines längst vertrauten Umgangs genoss."

Demnach erscheint es plausibel, wenn der mannweibliche Charakter Mignons von dem Bild der mannweiblichen Schwester Cornelia inspiriert war. Dass diese die Sarasinsche „Genitalstufe", also die komplette weibliche Heterosexualität, nicht erreicht hat, kann man wertend als Entwicklungsstörung sehen. Alternativ und weniger moralisierend kann Cornelia als ein Entwicklungstyp interpretiert werden, der unter den starren totalitären Rollenzwängen der Goethezeit zu extremen psychischen Leiden verurteilt war. Die einfühlsame Freundlichkeit des Bruders und der Genuss der Frauenfreundschaften schaffte wohl nur wenig Linderung.

Der New Yorker Psychoanalytiker österreichischer Herkunft Kurt R. Eissler bezieht sich 1963 in seiner monumentalen Goethe-Studie[8] zustimmend auf Sarasin, widerspricht ihm aber in der wichtigen Frage, ob in der Mignon-Figur die prägenital, anal-sadistisch fixierte Schwester des Dichters porträtiert wird. Man muss zugeben, dass Eissler dabei eine Deutung des Dreiecks Goethe-Cornelia-Mignon gelingt, die, was Subtilität und Plausibilität betrifft, Sarasin weit in denn Schatten stellt, von Jordans Homosexualitätsnachweis ganz zu schweigen.

Eissler geht von einer rätselhaft isoliert dastehenden Zeile in dem Lied „Kennst du das Land..." aus, das Mignon Wilhelm vorsingt. Unvermittelt endet die zweite Strophe mit der nicht beantworteten Frage: „Was hat man dir, du armes Kind, getan?" Es geht hier, meint Eissler, um die Kastration: „Mignons androgyne Erscheinung ist meiner Meinung nach das Ergebnis der Art und Weise, wie Goethe als Junge den Körper seiner Schwester auf einem bestimmten Niveau seiner psychosexuellen Entwicklung erlebte – als einen Jungen, bei dem etwas fehlt."[9] In der „theatralischen Sendung" folgt unmittelbar, nachdem Mignon ihren verschlüsselten Kastrationsgesang beendete, eine erneute grammatische Geschlechtsumwandlung der Sängerin, aus „sie" wird „er". Eissler fällt hierzu die Metapher Schmerzmittel ein: „Der schnelle Wechsel des Geschlechts bei Mignon nach dem zuvor erwähnten Lied erscheint mir wie ein Schmerzmittel, rasch verabreicht und unbemerkt eingesetzt, um den akuten psychischen Schmerz beim Schreiben jener Verse zu lindern."[10]

Eine lange Szene in der „theatralischen Sendung" beschreibt eine besonders leidenschaftliche Begegnung zwischen Wilhelm und Mignon mit beiderseits reichlich fließenden Tränen, einer Art Krampfanfall Mignons („eine Art Zucken durch alle ihre Glieder, das ganz sachte anfing und sich stärker verbreitete [...] auf einmal tat sie einen Schrei, der mit krampfigen Bewegungen des Körpers begleitet war", ThS, S. 230) und mit einem Geständnis Wilhelms („du bist mein! ich werde dich behalten! dich nicht verlassen!", ThS, S. 231) als Happyend schließt. Eisslers akribische Lektüre dieser Stelle führt ihn zu der Einschätzung, dass Goethe hier einen Orgasmus Mignons beschreibt, der eine unbewusst poetische Erinnerung an ein entsprechendes Erlebnis verarbeitet, das er in sehr frühem Kindesalter bei seiner Schwester beobachtet hatte. Eissler berichtet, dass viele seiner Patientinnen, doch nur wenige Patienten im Laufe der Analyse sich an Orgasmen in sehr früher Kindheit erinnern, die meist eine traumatische Wirkung hatten. Solche frühen Orgasmen, erregen, weil sie ungewohnt und heftig sind und kaum als lustvoll erlebt werden, da solche Lusterlebnisse „durch Wiederholung gelernt werden müssen, um potentiell lustvoll zu sein"[11], äußerste Angst. Er berichtet von klinischen Beobachtungen an Patientinnen, die von solchen frühen Erlebnissen derart traumatisiert waren, dass sie als Erwachsene ähnliche Symptome aufweisen wie Cornelia: „Frigidität [...] und eine schwere Gemütskrankheit".[12] Goethes frühes Kindheitserlebnis findet sich etwa auf folgende Weise im Roman wieder:

„Der kleine Junge interpretierte das ganze Ereignis natürlich als schreckliches Leiden, dem seine arme Schwester ausgesetzt war. Das Erlebnis mußte vom Jungen verdrängt werden, kehrte aber mit allen Einzelheiten in einem erwachsenen Zusammenhang unter den günstigen Umständen seiner Reise in das Unbewußte [...] und unter dem Druck, den das Unterfangen einer künstlerischen Darstellung seiner Vergangenheit automatisch ausübte, wieder."[13]

Wenn man das Bild betrachtet, das Goethe in „Dichtung und Wahrheit" von seiner Schwester zeichnet, dann muss man den Eindruck gewinnen, dass Cornelia unter einer schweren Gemütskrankheit litt. Ob aber an der Genese allein traumatische Kindheitserlebnisse beteiligt sind oder auch Cornelias genuine Homosexualität, die im damaligen Kleinbürgermilieu Frankfurts brutal und total an Bewusstwerden und Ausleben verhindert wurde, zu Cornelias Leiden beitrug, erwägt Eissler gar nicht.

[8] Kurt R. Eissler: Goethe. Eine psychoanalytische Studie 1775-1786. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Rüdiger Scholz. Basel und Frankfurt 1985, S. 868 - 882 u.ö.

[9] Ebd., S. 874.

[10] Ebd., S. 875.

[11] Ebd., S. 876.

[12] Ebd., S. 878.

[13] Ebd., S. 879.

Manfred Herzer

Der übelnehmerische Hirschfeld agitiert gegen Krupp und will nach dessen Selbstmord sein Gewissen beruhigen

Der Historiker Peter Winzen stellte die interessante These[1] auf, dass Magnus Hirschfeld aus Rache dafür, dass Alfred Krupp die Unterschrift unter Hirschfelds Petition gegen den § 175 verweigert hatte, der Tageszeitung *Vorwärts* die Informationen für den Artikel „Krupp auf Capri" geliefert habe und so eine Mitschuld am Tod Krupps trage, da dieser aus Kummer über den Zeitungsartikel vermutlich durch Selbstmord gestorben sei. Winzen stützt seine These auf drei Quellen: (a) einen Brief Hirschfelds vom 22.11. 1902 an Kurt Eisner, der als Vorwärts-Redakteur den fraglichen Artikel verfasst hatte; (b) zwei Briefe des damals kurz vor seinem Austritt aus dem WhK stehenden Günther von der Schulenburg vom August und Dezember 1907 an Adolf Brand und Joachim Gehlsen; (c) eine Stelle in einem psychiatrischen Gutachten aus dem Jahr 1909 über die geistige Gesundheit Schulenburgs, in dem dieser mit der Äußerung zitiert wird, Hirschfeld habe in Berlin „noch zu Lebzeiten Krupps" über dessen Homosexualität offen geredet (428).

Anscheinend ist sich Winzen bewusst, dass seine These von den drei Quellen nicht gestützt wird. Statt die verbleibenden Zweifel aber klar auszusprechen, wendet er eine problematische Darstellungsform an, die man eine Rhetorik der Suggestion nennen könnte:

Zunächst stellt er Hirschfeld vor als einen homosexuellen Arzt, der die Vorgänge um Krupp „sehr genau" verfolgt habe, da „sein ganzes Denken und Handeln" sich auf die Entkriminalisierung der Homosexualität der Männer gerichtet habe (427). Dann erfährt man etwas über Hirschfelds negative Gefühlseinstellung gegen Krupp: „Hirschfeld nahm dem Essener Großindustriellen nun übel, dass dieser die Unterzeichnung der Petition [gegen § 175] mit der fadenscheinigen Begründung abgelehnt hatte, ‚er könne dieselbe nicht unterschreiben, da er selbst Mitglied der gesetzgebenden Körperschaft sei, an welche dieselbe gerichtet wäre'." (428) Winzen weiß, dass Hirschfeld deshalb „pikiert" war und daraufhin gegen Krupp „agitiert" habe (428). Die Grundlage für diese Mutmaßungen, das Gutachten über Schulenburgs vermeintlich degeneratives Irresein ist vor allem deshalb unzureichend, weil nicht Schulenburg dem Arzt von seinen Beobachtungen aus dem Jahr 1902 erzählt; vielmehr erzählt er, er habe irgendwann „später von einem homosexuellen Offizier" gehört, dass Hirschfeld „in seinem Berliner Umfeld gegen den Kaiserfreund" – in der Sprache Winzens – agitiert haben soll (428).

Als nächstes behauptet Winzer, Hirschfeld habe sich mit dem Vorwärts in Verbindung gesetzt, als sich das publizistische Kesseltreiben anbahnte, und habe die Redaktion mit Detailwissen über den schwulen Krupp versorgt. Beweis: „Der gut informierte Graf Schulenburg ging jedenfalls davon aus, ‚daß diese Zeitung von Leitern der homosexuellen Bewegung „viele" Mitteilungen über Krupp erhielt, welche wohl stimmten, aber doch nicht alle belegt werden konnten.' Für die Redaktion des ‚Vorwärts' waren es indessen genug fundierte Informationen, um den Frontalangriff auf den homosexuellen Konzernchef, den Inbegriff des schäbigen Kapitalismus, zu wagen." (429) Schulenburg muss als gut informiert hingestellt werden, um die Annahme, die er in dem Brief an Brand äußert (Leiter der homosexuellen Bewegung hätten den Vorwärts informiert) als harte Information erscheinen zu lassen. Wenn Winzen nun im nächsten Satz den Artikel „Krupp auf Capri" erwähnt, dann suggeriert der Kontext eine durch nichts bewiesene zeitliche Abfolge:

- das Kesseltreiben gegen Krupp bahnt sich an,
- Hirschfeld setzt sich mit dem *Vorwärts* in Verbindung,
- Hirschfeld informiert den *Vorwärts* so umfassend, dass das Blatt den Frontalangriff wagt,
- „Krupp auf Capri" erscheint am 15.11.1902.

Das Abwegige an Winzens Konstruktion wird bereits bei flüchtiger Lektüre des *Vorwärts*-Artikels deutlich, denn es gibt darin keine einzige Stelle, die nicht zuvor in italienischen sozialistischen Blättern, der französischen konservativen Zeitung *Figaro* und englischen und amerikanischen Zeitungen gestanden hat. Somit beginnt der Vorwärts mit dem zutreffenden Satz: „Seit Wochen ist die ausländische Presse voll von ungeheuerlichen Einzelheiten über den ‚Fall Krupp'."[2] Da er seine Beweisführung anscheinend für zwingend hält, macht sich Winzen nicht auch noch die Mühe, Stellen in dem Vorwärts-Artikel zu identifizieren, die vom Informanten Hirschfeld stammen könnten. Solche Stellen gibt es einfach nicht. Das hindert den Kulturhistoriker nicht daran, seine Mutmaßungen weiterzuspinnen und zu kombinieren, Hirschfeld „muss [...] über die dramatischen Auswirkungen seiner Informationspolitik stark beunruhigt gewesen sein" (432). Die starke Beunruhigung erkennt er aus einer Stelle in dem erwähnten psychiatrischen Gutachten von 1907, wo Schulenburg dem Arzt erzählt, dass Hirschfeld ihn

[1] Peter Winzen: Der erste politische Homosexualitätsskandal im Kaiserreich: Friedrich Alfred Krupp (1854-1902), in: Archiv für Kulturgeschichte. 93.2011:415-450; die These: 427 ff.

[2] „Krupp auf Capri" ist oft nachgedruckt worden, unter anderm von Hirschfeld in seinem „Jahresbericht" im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* (Jg 5.1903: 1307-1310) und zuletzt als Faksimile in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 29.4.2005:10 (Barbara Wolbring: Krupp auf Capri).

am 22.11.1902 besucht und ihn aufgefordert habe, nach Capri zu reisen, um „Krupp zu ‚retten' [...] Noch während sie sprachen, sei die Todesnachricht von Krupp eingetroffen." (433) Winzen kombiniert weiter, dass nicht Krupp, sondern Hirschfeld selbst gerettet werden sollte. Wenn nämlich im Strafverfahren, das Krupp gegen den *Vorwärts* veranlasst hatte, herauskäme, dass Hirschfeld der Informant der Zeitung gewesen sei, wäre seine Stellung als WhK-Vorsitzender „unhaltbar geworden" (433). Diese Argumentation ist weder plausibel noch logisch schlüssig. Denn in der zu erwartenden Gerichtsverhandlung hätten die *Vorwärts*-Redakteure die einzige Tatsachenbehauptung in ihrem Artikel beweisen müssen, Krupp habe „mit den jungen Männern der Insel dem homosexuellen Verkehr" gehuldigt. Nur die eidliche Aussage eines Beteiligten wäre als Beweis brauchbar gewesen, keinesfalls genügten die Behauptungen in der italienischen Presse. Und einen solchen aussagewilligen Zeugen gab es nicht. Es ist daher in hohem Maß wahrscheinlich, dass es zu einer Verurteilung des verantwortlichen Redakteurs gekommen wäre, wenn nicht die Witwe die Anzeige ihres Gatten zurückgezogen hätte.[3] Winzens Überzeugung, Hirschfeld hätte sich als Zeuge vor Gericht als Informant bekennen müssen, ist völlig haltlos, da wie gesagt nichts in dem Artikel stand, was der Möglichkeit nach von Hirschfeld und nicht aus der italienischen Presse stammte. Auch der Brief, den Hirschfeld am Tag von Krupps Tod an den Redakteur Eisner, dem Verfasser des Artikels, schrieb, kann trotz Winzens gegenteiliger Behauptung nicht beweisen, dass Hirschfeld „Krupp auf Capri" veranlasst habe. Völlig abwegig erscheint Winzens wie eine Tatsache formulierte Spekulation, Hirschfeld habe mit seinem Brief „nicht zuletzt auch sein eigenes Gewissen beruhigen" und zudem auch noch Krupps Tod für seine „Agitation" gegen den § 175 „ausschlachten" wollen (434). Den Gipfel der Absurdität erreicht Winzen, wenn er seinen Gedanken dahin zuspitzt, dass er Hirschfeld für mitschuldig am Tod des Rüstungsmagnaten erklärt, weil hier der Weg über Krupps Leiche beschritten worden sei: „Bei seinem Kampf um die Aufhebung des Strafparagraphen 175 wollte er zwar ‚den Weg über Leichen' (Albert Moll) vom Grundsatz her nicht beschreiten, im Falle Krupp hat er es, wenn auch verdeckt, doch getan, um so schneller an sein Ziel zu kommen." (443)

Sein wildes Denken, mit dem er Hirschfelds Mitschuld an Krupps Tod bewies, setzt Winzen schließlich ein, um den Reichskanzler Bülow als homosexuell zu entlarven; Bülow, der „sexuell ähnlich empfand" wie Krupp (444), soll ein „Selbstbetroffener" gewesen sein (445). Dieses Verfahren ähnelt dem Adolf Brands, der 1907 vor einem Berliner Gericht ebenfalls Bülows Homosexualität bewies, indem er erzählte, er habe gehört, dass jemand gehört habe, dass Bülow homosexuell sein solle. Da wundert es nicht mehr, wenn Winzen in der Berichterstattung des *Vorwärts* über Krupp zusammenfassend eine „sozialdemokratische[] Rufmordkampagne" (449) erkennt. Hirschfeld wäre somit als Rufmörder entlarvt.[4]

[3] Eine entgegengesetzte Einschätzung vertritt Barbara Wolbring; sie meint, dass der Prozess zugunsten der *Vorwärts*-Redakteure ausgegangen wäre: „Doch tatsächlich stand es für die Redaktion besser, als in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde. Denn nicht der ‚Vorwärts' und damit der Angeklagte mußte beweisen, daß seine Anschuldigungen der Wahrheit entsprachen. Den Redakteuren mußte vielmehr nachgewiesen werden, daß sie wider besseres Wissen und schuldhaft vorsätzlich die Beschuldigungen gegen Krupp veröffentlicht hatten." (Wolbring: Krupp auf Capri, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.4.2005:10)

[4] In eine ähnliche Richtung wie Winzen, doch vorsichtiger, argumentiert Jens Dobler. Er weiß, dass nicht Hirschfeld, sondern Eisner den Vorwärts-Artikels verfasst hatte. Unter Berufung auf Maximilian Harden fügt er hinzu: „[...] wenn ihm auch Hirschfeld das eine oder andere zugeflüstert haben mag". (Dobler: Zwischen Duldungspolitik und Verbrechensbekämpfung. Frankfurt 2008:304) Der Artikel Hardens, aus dem Dobler seine Erkenntnis geschöpft haben will, erwähnt Hirschfeld nicht, nicht einmal indirekt oder „zwischen den Zeilen"; vgl. Harden: Nach dreißig Jahren, in: Die Zukunft, Jg. 30, Nr. 53 (30.9.1922): 229-252.

Manfred Herzer

Vertauschte Seelen und Körper. Baudelaire und Ulrichs

Bald nachdem 1857 die unzensierte Buchfassung von Gustave Flauberts „Madame Bovary. Mœurs de province" in Paris erschienen war, schrieb der Dichter Charles Baudelaire in der Zeitschrift „L'Artiste" eine lange und enthusiastische Besprechung des Romans. Hier ist bloß die Stelle in Baudelaires Text von Interesse, an der er die Geschlechtsverwandlung des Autors und der tragischen Romanheldin zur Sprache bringt:

„Dem Autor blieb nun nichts mehr übrig, um das Kraftstück in seiner Gesamtheit zu vollführen, als sich – soweit das eben möglich – seines Geschlechts zu entkleiden und sich zum Weibe zu machen. Daraus ist ein Wunder entsprungen, dieses nämlich: Trotz seines Schauspielereifers hat er doch nicht vermeiden können, dass er in die Adern seines Geschöpfes männliches Blut einfließen ließ, und Madame Bovary ist, um so mehr sie energisch, ehrgeizig und auch träumerisch ist, ein Mann geblieben. Wie die bewaffnete Pallas, die dem Haupte Jovis entsprang, hat dieses seltsame Mannweib alles Verführerische einer männlichen Seele in einem reizvollen weiblichen Körper bewahrt."[1]

Mehr als zehn Jahre später, 1868, setzte Karl Heinrich Ulrichs auf das Titelblatt seiner „naturwissenschaftlichen Darstellung" der von ihm so genannten mannmännlichen Liebe die viel gescholtene und umstrittene Formel: „Anima muliebris virile corpore inclusa", was er in der gleichen Abhandlung mit „Theorie von der weiblichen Seele im männlichen Körper" übersetzt[2]. Ulrichs entwickelt dort erstmals seine Lehre vom „körperlich-seelischen Hermaphroditismus", worunter er, vereinfacht gesagt, die Wirkung eines Widerstreits zweier Kräfte im Inneren einer Person, des Körper-Geschlechts und des Seelen-Geschlechts, versteht. Die unterschiedliche Stärke beider Kräfte führt zu einer Reihe von „Zwischenstufen"[3], die er mit einer Typologie mannmännlich Liebender beschreibt.

Zu dieser Zeit hatte Ulrichs zufällig das Buch „Eros" seines bedeutenden Vorgängers Heinrich Hößli entdeckt und darin ein Zitat gefunden, das seine eigene Formel von den vertauschten Seelen und Körper scheinbar vorwegnahm:

„‚Die rabbinische Seelenlehre ... erklärt die Widersprüche im Character der Geschlechter und die oft seltsamen Sympathieen aus der Seelenwanderung, dergestalt, daß weibliche Seelen in männlichen Körpern mit Weibern sich abstoßen als gleichnamige Pole, umgekehrt aber sich anziehn trotz des gleichen körperlichen Geschlechts."[4]

Man spürt die Freude, mit der Ulrichs diese alte Bestätigung für seine spekulative Theorie der mannmännlichen Liebe zitiert. Den Hauptmangel jener Stelle, die fehlende Dialektik zwischen Körper und Seele, erkennt Ulrichs sogleich und nutzt die Gelegenheit, seine eigene Theorie quasi psychosomatisch zu präzisieren:

„Eine vom Körper absolut unabhängige Beschaffenheit der Seele ist undenkbar. Die alten jüdischen Rabbiner wollten mit den weiblichen Seelen in männlichen Körpern [...] die Lehre von der Seelenwanderung begründen. Sie dachten sich also, daß eine weibliche Seele einen männlichen Körper bewohne in absoluter Unabhängigkeit von ihm. Diese Idee ist Irrthum. Auch des Urnings Seele ist nicht absolut unabhängig von dem Körper, den sie bewohnt. Ihre Weiblichkeit ist abhängig davon, daß dieser Körper nicht rein männlich ist. Ein rein männlicher, gäbe es einen solchen, würde eine weibliche Seele nie beherbergen können. Es sei z.B. angenommen, die Natur bilde nur 2 Arten von Menschen: unvermischte Männer und unvermischte Weiber, die Männer ohne Brustwarzen und ohne utriculus masculinus, die Weiber ohne Clitoris, seit dem ersten Erwachen embryonischen Lebens jene rein männlich, diese rein weiblich. Dann wäre körperlich-seelischer Hermaphoditismus eine Unmöglichkeit. Meine Theorie anima muliebris virili corpore inclusa wäre falsch. Der Uranismus wird nur dadurch ermöglicht, daß die Natur bei Schaffung des Menschen anders, daß sie complicirter verfährt. In jeden Embryo legte sie, neben andren Keimen, auch körperliche Keime zu einem körperlich weiblichen Geschlecht. Diese Ansätze zu einem weibl. Geschlecht des Körpers aber, obgleich im weiteren Verlauf ihres Daseins theils unterdrückt, theils zur Männlichkeit entwickelt, bilden für die Weiblichkeit, zu der sich im Urning die seelischen Keime entwickelt haben, das harmonische körperliche Substrat."[5]

Bei den Frauen stellt sich Ulrichs das genau umgekehrt vor: „anima virilis muliebri corpore inclusa"; weibweibliche Liebe ist „der mannmännlichen Spiegelbild".[6] Anders als bei Baudelaires Sicht auf die

---

[1] Charles Baudelaire: Gesammelte Schriften. Band 3. Übersetzt von Max Bruns. Dreieich 1981, S. 213. – Im Original lautet der letzte Satz des Zitats: „Comme la Pallas armée, sortie du cerveau de Zeus, ce bizarre androgyne a gardé toutes les séductions d'une âme virile dans un charmant corps féminin."

[2] Karl Heinrich Ulrichs: Memnon. Die Geschlechtsnatur des mannliebenden Urnings. Abtheilung I. Schleiz 1868, S. 14.

[3] Ebd., S. 10 u.ö.: „Hieraus ergeben sich nun 2 Hauptclassen der Urninge, zwischen denen es dann eine ganz regelmäßige Reihenfolge von Zwischenstufen giebt."

[4] Ebd., S. 30. – Ulrichs fand diese Stelle bei Hößli, Eros, 1. Band, Glarus 1836, S. 295; Hößli wiederum hat jene Stelle einer Besprechung des Buches von G.H.v.Schubert „Die Geschichte der Seele" (2. Aufl., Stuttgart & Tübingen 1833) entnommen, die er in Menzels Literaturblatt vom 4.6.1834 gefunden hatte.

[5] Ulrichs: Memnon. Abtheilung II. Schleiz 1868, S. XX f.

[6] Ebd., S. XXV.

hoffnungslos normalsexuelle Madame Bovary geht es bei Ulrichs demnach um das weibweibliche Triebziel. Ulrichs' männliche Seelen in weiblichen Körpern lieben die Frauen. Madam Bovarys männliche Seele liebt die jungen Männer und erntet dafür, wie auch ihr Erfinder Flaubert, Baudelaires höchstes Lob.

Im gleichen Jahr 1857, als sich Baudelaire für Madame Bovary begeisterte, verbot die französische Zensurbehörde seinen neuen Gedichtband „Les Fleurs du Mal". Das Buch durfte nur verkauft werden, nachdem Autor und Verleger eine hohe Geldstrafe gezahlt hatten und sechs Gedichte aus dem Buch entfernt worden waren, weil sie eine „Beleidigung der öffentlichen Moral" seien.[7] Die beiden längsten der verbotenen Gedichte, „Lesbos" und „Femmes damnées", erzählen von der Frauenliebe. „Lesbos" klingt stellenweise wie eine Verteidigung der „männlichen Sappho" („la mâle Sapho"), die mit ihren schwarzen Augen schöner ist als die blauäugige Venus und die der Dichter mit ihren Freundinnen im Chor in der achten Strophe sagen lässt (Prosaübersetzung von Kemp):

„Was gelten uns die Gesetze von Recht und Unrecht? Ihr Jungfrauen mit dem hohen Herzen, Zier der Inselwelt, euer Glaube ist wie ein anderer erhaben, und die Liebe wird des Himmels und der Hölle lachen! Was gelten uns die Gesetze von Recht und Unrecht? Denn Lesbos hat mich unter allen erwählt auf Erden, das Geheimnis seiner blühenden Jungfrauen zu besingen..."[8]

Im doppelt so langen zweiten Lesbengedicht „Femmes damnées" (Verdammte Frauen) wird eine Inselbewohnerin dabei belauscht, wie sie eine jüngere Frau überredet, sich von ihrem Verlobten zu trennen und mit ihr Sex zu machen. Schließlich in der zweiundzwanzigsten Strophe, nachdem sich die beiden Lesbierinnen einig geworden sind, ergreift Baudelaires lyrisches Ich das Wort zur Moralpredigt:

„Hinab, hinab, bejammernswerte Opfer, steigt ihn hinab, den Pfad, der in die ewige Verdammnis führt! Taucht in den tiefsten Schlund, wo alle Missetaten, von einem Wind gepeitscht, der nicht vom Himmel stammt, verquirlt mit Sturmesächzen tosen. Irre Schatten, lauft nur zu eurer Süchte Ziel; niemals gelingt es, eure wütende Begier zu stillen, und eure Strafe wird aus eurer Lust erstehn..."[9]

Ich fand bei Friedhelm Kemp und bei Walter Benjamin Äußerungen zu Baudelaires auffälligem Interesse an der weibweiblichen Liebe. Für beide ist aber die moralische Verdammung der Frauenliebe durch den Dichter kein Problem. Kemp informiert über den Hintergrund:

„Erotische Neigungen und Verhältnisse zwischen Frauen, wie sie vor allem Schauspielerinnen, doch auch George Sand, nachgesagt wurden, haben zu Baudelaires Jugend unter anderen Balzac, in seiner Erzählung *La Fille aux yeux d'or* (1834/35), und Gauthier, in seinem Roman Mademoiselle de Maupin (1835), behandelt. Der von Baudelaire gewählte Titel [Femmes damnées] sollte wohl etwas zugleich Aufreizendes und Geheimnisvolles haben."[10]

Walter Benjamin fällt dazu eine Art materialistischer Erklärung ein:

„Die Figur der lesbischen Frau gehört zu den heroischen Leitbildern Baudelaires. In der Sprache seines Satanismus bringt er das selbst zum Ausdruck. Es bleibt ebensowohl in einer unmetaphysischen, kritischen faßlich. Das neunzehnte Jahrhundert begann, die Frau rückhaltlos in den Prozeß der Warenproduktion einzubeziehen. Die Theoretiker waren sich darin einig, daß ihre spezifische Weiblichkeit damit gefährdet würde; männliche Züge müßten im Laufe der Zeit notwendig an der Frau in Erscheinung treten. Baudelaire bejaht diese Züge. Gleichzeitig aber will er sie der ökonomischen Botmäßigkeit streitig machen. So kommt er dazu, dieser Entwicklungstendenz der Frau den rein sexuellen Akzent zu geben. Das Leitbild der lesbischen Frau bringt die zwiespältige Position der ‚Moderne' gegenüber der technischen Entwicklung zum Ausdruck. (Was er George Sand nicht verzeihen konnte, das war wohl, dieses Bild, dessen Züge sie trug, durch ihre humanitäre Gesinnung profaniert zu haben. Baudelaire sagte, sie sei schlimmer als Sade.)"[11]

Dass auch für Benjamin der „rein sexuelle Akzent" die lesbische Liebe zugleich moralisch verurteilt und „Strafe" (châtiment) fordert, deutet er nur schwach an, indem er George Sand erwähnt, die Baudelaire wegen ihrer lesbischen Anmutung und humanitären Gesinnung so verhasst war, dass er sie für „schlimmer als Sade" hielt.

Eine Frage, die damals die deutschsprachigen Emanzipationspolitiker wie Casper, Hößli und Ulrichs bewegte – angeborener Trieb oder erworbenes Laster? – lässt Baudelaire offen. Die Herkunft der Lust, die Baudelaire mal „volupté" nennt, mal „plaisir" oder „désir", ist unbekannt; sie kommt irgendwie aus dem Inneren und niemand weiß, wie sie dorthinkam.

Besonders schön ist die Benennung der Lust mit christlicher Metaphorik: „Du empfängst Vergebung aus der ewigen Marter, die ohne Unterlaß die sehnsuchtstrunknen Herzen peinigt" = „Tu tires ton pardon de l'éternel martyre, / Infligé sans relâche aux cœurs ambitieux..." (Baudelaire 1986, S. 302/303).

[7] Friedhelm Kemp in: Charles Baudelaire. Die Blumen des Bösen. Les Fleurs du Mal. Vollständige zweisprachige Ausgabe von Friedhelm Kemp. München 1986, S. 420.

[8] Ebd., S. 303.

[9] Ebd., S. 311.

[10] Ebd., S. 418.

[11] Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt 1983, S. 400.

Numa Praetorius und sein Tagebuch

Zu den folgenreichsten Entdeckungen in der schwulen Geschichtsforschung der jüngsten Zeit gehört gewiss das 55 Bände umfassende und von 1885 bis kurz vor seinem Tod geschriebene Tagebuch des Straßburger Juristen Eugen Wilhelm (1866-1951). Unter dem Pseudonym Numa Praetorius war Wilhelm einer der fruchtbarsten Autoren im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, der dem inneren Kreis des Wissenschaftlich-humanitären Komitees zuzurechnen ist. Auf Anregung der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft hat der Soziologe Dr. Régis Schlagdenhauffen in Paris eine Verwandte Eugen Wilhelms aufgespürt und sie dazu bewogen, das in ihrem Besitz befindliche Tagebuch – offenbar das einzige Manuskript, das aus Wilhelms Nachlass heute noch vorhanden ist – der Forschung zugänglich zu machen. Ein erstes vielversprechendes Ergebnis dieser neuen Eugen-Wilhelm-Forschung hat jetzt der Historiker Kevin Dubout vorgelegt[1], indem er denjenigen Teil des überwiegend französisch geschriebenen Tagebuchs transkribiert, übersetzt und kommentiert hat, der die inneren und äußeren Ereignisse in Wilhelms Leben zwischen dem 29. September 1890 und dem 6. Januar 1891 schildert.

Dem damals 24-jährige Wilhelm wurde allmählich klarer, um wieviel heftiger er nach Männerliebe als nach Frauenliebe verlangte: „Die Frauen verlieren immer mehr an Anziehungskraft (sogar auf einer bloß sinnlichen Ebene, obwohl ich leicht imstande wäre, mit einer, die gut küssen könnte und ein mir angenehmes Gesicht hätte, Wollust zu empfinden). Schon allein die Aussicht dagegen, so ungewiss sie auch sein mag, einen Mann zu haben, erfüllt mich mit einer unendlichen Freude." (281) Sexuelle Befriedigung erlangte Wilhelm auf ungewöhnliche Weise. Wenn er die begehrte Person – anfangs Dienstmädchen im wohlhabenden Elternhaus, später Huren und Soldaten – auf den Mund küsste, stellten sich bei ihm Erektion und Ejakulation ein. Es war anscheinend die Lektüre der *Psychopathia Sexualis*, die ihn veranlasste, mit Krafft-Ebing in Verbindung zu treten und diesem schließlich seine sexuelle Autobiografie zu schicken. Im Mai 1891 erschien die zweite Auflage von *Neue Forschungen auf dem Gebiet der Psychopathia Sexualis. Eine medicinisch-psychologische Studie* mit Wilhelms anonymisierter Vita sexualis. Krafft-Ebing klassifizierte sie als „Beobachtung 2. Psychische Hermaphrodisie. Mundfetischismus". Dubout hat den faksimilierten Text seiner Arbeit als Anhang beigefügt, was ein Verstehen der Tagebucheinträge erleichtert. Das Etikett „Mundfetischismus" bezeichnet Wilhelms Vorliebe recht treffend, denn er hat im Bordell wenige Male und ohne Genuss den Koitus vollzogen und berichtet, Onanie sei ihm „ganz unmöglich". Schließlich traf er im Bordell den Soldaten Toni, mit dem er seine erste große Liebesaffäre erlebte: „Der geschlechtliche Umgang mit ihm bestand in Küssen und Umarmungen, auch durfte er mit meinem Penis spielen (während die Berührung desselben durch die Hand eines Weibes mir unerträglich ist und ich nie eine solche Berührung dem Weibe gestatte). Zu bemerken ist übrigens, dass ich beim Zusammensein mit dem Geliebten sofort in Erection gerathe, es genügt ein Händedruck, ja schon sein Anblick. Stundenlang bin ich des Abends mit ihm gegangen, keinen Augenblick überdrüssig seiner Gesellschaft trotz seiner mir inferioren socialen Stellung; mit ihm fühlte ich mich glücklich, die geschlechtliche Befriedigung bildete nur die Krönung unserer Liebe." (300) Schnell kam die Trennung, weil Toni von Straßburg nach Köln versetzt wurde. „Am Nachmittag Momente schrecklicher Melancholie, ach, zeitweise scheint mir die ganze Zukunft trostlos und düster, mich reizt nichts mehr, ich sehne mich nach nichts mehr, nur nach dem Umgang mit Urningen." (283)

Lange vor seinem Einstieg in die Berliner Schwulenbewegung um Magnus Hirschfeld äußerte Wilhelm im Tagebuch Ansichten und berichtet von Taten, die den späteren Kämpfer für die Schwulenemanzipation erkennen lassen.

Als er in der Zeitung las, dass die Pariser Polizei in einer schwulen Badeanstalt 18 Männer festgenommen worden sind, weil sie mit ihrem Sex öffentlich Ärgernis erregt hatten, schreibt er einem der Anwälte anonym einen Brief, „damit er die Homosexuellen versteht und sie verteidigt" (295; vgl. 275). Dubout weist auf das Entsetzen hin, das Wilhelm bei dieser Zeitungslektüre ergriff, weil sie mit seiner Vorstellung von „Pariser Toleranz" im Gegensatz „zur deutschen Unterdrückung durch den § 175" nicht vereinbar war (275). Spätestens am 10. November scheint Berlin zu einem Sehnsuchtsort für erhoffte Wunscherfüllungen zu werden. Er plant mit seinem Schwager „eine kleine Reise nach Berlin" und hofft: „Während der Reise werde ich mich bemühen, Männer zu haben" (284). Am 11. November: „Die Hoffnung auf eine Reise nach Berlin und Köln stützt mich, und doch, was für Schwierigkeiten erwarten mich dort auch in diesem kurzen Zeitraum, zumal ich nicht allein bin." (285) Am 18. November „steht quasi fest", dass er den Schwager nach Berlin begleiten werde. „Ich habe immer noch Angst, dass es nicht zustande kommt; und doch was für Vergnügungen verspreche ich mir davon!" (286) Er spart sich auf: „Drang zu Weibern und Männern. Standgehalten, um mich wegen Berlin aufzusparen." (286) Schließlich am 1. Dezember die enttäuschende

[1] Kevin Dubout: Eugen Wilhelms Tagebücher. Editorische Probleme, Transkriptions- und Kommentarprobe, in: *Officina editorica*, Berlin 2011, S. 215-304.

Gewissheit: „Mit Emil [dem Schwager] werde ich nicht nach Berlin gehen. Die Zeit ist zu knapp und es ist wirklich zu kalt; für eine Reise ist zurzeit alles ungünstig: die zu knappe Zeit für meinen Aufenthalt und die winterliche Temperatur." (287) Noch ist nicht bekannt, wann Wilhelm die schwule Traumstadt erstmals gesehen hat. Ob sein Beitrag zu Adolf Brands Schwulenzeitschrift *Der Eigene* von 1898 und seine „Bibliographie der Homosexualität" im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, Jahrgang 1900 den Redaktionen von Straßburg aus zugeschickt oder persönlich in Wilhelmshagen und Charlottenburg übergeben wurden, beantwortet hoffentlich das Tagebuch. Jedenfalls hat Wilhelm erst 1902 die WhK-Petition gegen den § 175 mit seinem wirklichen Namen unterschrieben: „Dr Eugen Wilhelm, Amtsrichter, Straßburg i.E." (vgl. Capri 37: 44)

Nachdem Krafft-Ebing Wilhelms sexuelle Autobiografie erhalten hatte, rät dieser ihm, sich „hypnotisieren zu lassen, um geheilt zu werden" (294). Wilhelm will diesen Rat nicht befolgen, weil er seine Fähigkeit zur Männerliebe nicht verlieren möchte und weil eine solche Heilung „einen Teil meines Ich zerstören würde" (294).

Irritierend ist, dass Wilhelm nie einen schwulenpolitischen Text unter seinem wirklichen Namen drucken ließ, immer nur als Numa Praetorius oder anonym. Es dauerte lange, bis es der schwulen Geschichtsforschung gelang, das Pseudonym zu knacken. Ein Hinweis auf Wilhelms mögliches Motiv für diese Furchtsamkeit enthält der Tagebucheintrag vom 29.11. 1890: „Heute schwarze Melancholie. Der Gedanke, so sehr verschieden von dem zu sein, was ich nach außen hin bin, quält mich; auch die Vorstellung, dass meine Familie, sollte meine abnorme Neigung entdeckt werden, mich verschmähen und verächtlich zurückweisen wird. (Denn nur die Meinung meiner Familie ist mir wichtig, vielleicht weil ich sie glücklich machen will und weil mir die Entdeckung meiner Gefühle vor allem wegen der Verzweiflung, die sie in meiner Familie anrichten würde, verdrießlich wäre.)" (286 f.)

Wilhelm hat sein Pseudonym offensichtlich nach dem seines großen Vorgängers Karl Heinrich Ulrichs gewählt. Dieser hatte ebenfalls aus Familienrücksichten für die ersten fünf seiner schwulenpolitischen Traktate den Tarnnamen Numa Numantius gewählt. Ein Grund für Wilhelms fast lebenslängliche Geheimhaltung des wahren Namens kann anhand des obigen Zitats nur vermutet werden. Aber musste er wirklich noch in seinem 65. Lebensjahr, als seine letzte Veröffentlichung zur schwulen Geschichtsforschung in der *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* erschien, aus Rücksicht auf die Familie sein Interesse an schwulen Themen verheimlichen? Die Entzifferung weiterer Tagebuchteile schafft hier womöglich Klarheit.

M. Herzer

Le registre infamant

In seinem neuen Buch[2] dokumentiert Jean-Claude Féray Methoden der Schwulenverfolgung, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts bei der Pariser Polizei üblich waren. Im Polizeijargon handelt es sich bei den Verfolgten um „pédérastes", „sodomistes", „tantes", „tapette" oder beim Verdacht der Prostitution um „petits jésus". Féray hat zwei Päderastenlisten („registres de pédérastes") transkribiert und kommentiert, die seit Beginn der 1840er Jahre angelegt worden waren. Die Polizei hatte darin 659 Männer aufgelistet, deren Homosexualität ihr bekannt war oder vermutet wurde. Nicht völlig klar wird die Funktion dieser Listen, denn anders als in den meisten deutschsprachigen Staaten wurde schwuler Sex nur dann verfolgt und bestraft, wenn er öffentlich stattfand oder öffentliches Ärgernis erregte. Féray identifiziert den damaligen Chef der Kriminalpolizei (sûreté) Louis Canler als Erfinder der Päderastenlisten und vermutet als Motiv dessen privaten Hass auf Päderasten. Canler artikuliert diesen Hass in seinen Lebenserinnerungen von 1862 mit drastischer Klarheit (S. 14). Wie Canler und Mitarbeiter ihre Listen für ihre schwulenfeindlichen Zwecke nutzten, wird nicht recht deutlich. Schaut man sich z.B. den Polizeibericht über den Faschingsball der Päderasten von 1851 an, der an anderer Stelle in diesem Heft übersetzt ist, dann mutet dies mehr wie ein Stück Folkloreforschung an denn als ein Instrument der Schwulenverfolgung.

In einem Rückblick auf die Pariser Polizei im vorrevolutionären 18. Jahrhundert findet Féray den Polizeipräsidenten de Sartine, in dessen Verbrecherkartei die Päderasten verzeichnet, aber nicht von den anderen Straftätern separiert waren (S. 9). Nach 1775 richtete man eine gesonderte Abteilung für das Aufspüren und Festnehmen der Päderasten ein und die dort tätigen Beamten erzielten offiziell geduldet einen Nebenverdienst mit der Erpressung der wohlhabenderen Päderasten (S. 10 f.) Von 1789 an bis zur Julimonar-

[2] Jean-Claude Féray: «Pédés» le premier registre infamant de la Préfecture de police de Paris au XIXe siècle, suivi d'un Dictionnaire des noms propres et noms communs les plus significatifs du registre, et d'annexes. Paris: Quintes-feuilles 2012. 538 Seiten.

chie von 1830 ließ man die mit dieser monströsen Verirrung (dépravation monstrueuse) Behafteten unbehelligt. Féray fand im Pariser Polizeiarchiv eine Aufstellung vom 6.5.1836, in der zwölf Päderasten namentlich und mit Wohnanschrift genannt sind, sowie ein Zimmervermieter Isnel, der eine Art schwules Stundenhotel unterhält (S. 460 f.) Der Verfasser war ein Beamter Gilles, von dem Féray vermutet, er sei selbst Päderast gewesen und habe die Liste aus privatem Interesse in seiner Freizeit angelegt (S. 12).

Einmal bei Erörterung der politischen Bedeutung der Päderastenlisten äußert Féray interessante Ansichten zu den entsprechenden Verhältnissen in Deutschland. Wenn Karl Heinrich Ulrichs im April 1867, als die preußische Armee ins Königreich Hannover einfiel, verhaftet und ihm neben anderen Sachen ein Verzeichnis der Namen von 150 Berliner Urningen weggenommen wurde, mutmaßt Féray, dass Ulrichs' Liste der Kern jenes Päderastenverzeichnisses gebildet habe, das der Berliner Kriminalpolizeiinspektor Meerscheidt-Hüllessem in den 1890er Jahren angelegt und testamentarisch zur Weitergabe an Magnus Hirschfeld bestimmt hatte. Bei dieser Überlegung muss man bedenken, dass „von jenen Papieren ein Theil" im August 1867 an Ulrichs zurückgegeben wurde (Ulrichs, Memnon II, S. XXXIII). Zwar erwähnt Ulrichs nicht die Berliner Liste unter den zurückgegebenen Sachen; wenn ihm aber 1869 mitgeteilt wird, „die Berliner Polizei führe geheime Listen und fortlaufende Personalnotizen über mehr als 2000 in Berlin wohnende Urninge", dann veranlasst ihn das zu folgender scherzhaften Bemerkung: „Wären die beiderseitigen Zwecke nicht ein wenig verschieden, so könnte ich aus den chiffrirten Personalnotizen, die *ich* führe, jene vielleicht hie und da ergänzen. Als einzige Erkenntlichkeit würde ich mir dafür erbitten Befriedigung einer kleinen Neugier: ob jene Listen ebenso hoch hinaufreichen als diese?" (Ulrichs, Incubus, S. 88). Demnach führte Ulrichs damals, als er von den Berliner Listen erfuhr, wieder eine eigene Liste Berliner Urninge, möglicherweise war es die alte, die ihm im August 1867 zurückgegeben worden war. Ferner müsste die Berliner Polizei bereits seit längerer Zeit an ihrer Liste gearbeitet haben, bevor Ulrichs erfuhr, sie enthalte jetzt 2000 Namen. Ulrichs' im April 1867 beschlagnahmte Liste könnte natürlich damals sofort an die Berliner Polizei weitergereicht worden sein und dort zum Aufbau einer Päderastenliste angeregt haben. Warum aber sollte sich die Berliner Polizei auf Aufzeichnungen des Staatsfeindes Ulrichs und nicht auf eigene Ermittlungen verlassen haben?

Die vielleicht interessanteste Entdeckung gelang Féray, als er in der Päderastenliste den Namen des Arztes Claude François Michéa fand (S. 85). Michéa ist für die Theoriegeschichte der Homosexualität von außerordentlicher Bedeutung, weil er der erste Schriftsteller im 19. Jahrhundert war, der das, was er „philopédie" nannte und was später als Uranismus, Homosexualität oder Konträrsexualismus bezeichnet wurde, für angeboren erklärte. Dies begründete er in dem Aufsatz „Des déviations maladives de l'appétit vénérien", der 1849 in der Pariser Fachzeitschrift L'Union Médicale erschien. Féray konnte Michéas gesamten Lebenslauf einschließlich seiner Verurteilung zu einem Jahr Gefängnis wegen „outrages publics à la pudeur" 1878 rekonstruieren und kündigt als eine seiner nächsten Arbeit eine Michéa-Monografie an (S. 349).

M. Herzer

Fontes Sodomitarum

Bernd-Ulrich Hergemöllers neues Buch enthält 24 Quellentexte zur damals sogenannten Sodomie aus den Jahren 1323 bis 1537, jeweils in den Originalsprachen und der deutschen Übersetzung.[3] Der älteste Text stammt aus dem berühmten Pyrenäendorf Montaillou und protokolliert die Untersuchung gegen den sodomitischen Sünder Arnaud de Verniolle. Beeindruckend ist hier, wie auch in den meisten anderen Quellen, die detailfreudige Beschreibung des körperlichen Vollzugs der Unzuchtshandlungen. Sie ähnelt verblüffend den Strafakten zu § 175-Fällen im 20. Jahrhundert. Zudem finden sich hier schon zwei Elemente der Homosexualitätsideologien, die erst im 19. Jahrhundert ihre Wirksamkeit entfalteten: Der Beschuldigte rechtfertigt seine Taten mit der Behauptung, „die Natur verlange von einigen Männern, daß sie diesen Akt ausüben" (S. 90 & 92). Andrerseits outen sich die Verfolger als Anhänger eines Infektionsmodells, mit der sie sich die Ausbreitung der Todsünde erklären: der Beschuldigte ist mit dem Verbrechen oder der Sünde „verseucht" (S. 80). Der Modus der Ansteckung ist die Verführung. Trotz des Glaubens an die verursachende Natur erzählt Arnaud in seinem Geständnis, wie er vor zwanzig Jahren verführt wurde, als ihm sein damaliger Bettgenosse „sein männliches Glied zwischen die Schenkel

[3] Bernd-Ulrich Hergemöller: Fontes Sodomitarum. Ausgewählte Quellen zur Homosexuellenverfolgung im christlichen Mittelalter. Hrsg. und ins Deutsche übertragen. Hamburg: HHL-Verlag 2013. 165 Seiten.

geschoben und sich dabei bewegt, als wenn er etwas mit einer Frau gehabt hätte, und er hätte zwischen den Schenkeln des Vorgeladenen abgespritzt. Und diese Sünde hätte sich ungefähr jede Nacht [...] wiederholt" (S. 86). In vielen anderen Texten wird ausdrücklich erwähnt, dass die Beschuldigten unter Folter gestanden und dass sie anschließend verbrannt oder geköpft wurden. Nicht so in Montaillou, wo nur vom „Kerker" des Bischofs die Rede ist, in den man den Sodomiten sperrte (S. 92).

Es gibt in der Quelle Nr. 18 sogar eine Sodomitengeschichte mit Happyend: Pierre Le Gros aus dem Bistum Thérouanne wurde 1452 dortselbst beschuldigt, „daß er einen männlichen Knaben wider die Natur zu mißbrauchen sich erfrecht hätte" (S. 106). Aus Angst vor der zu erwartenden Folter und weil er sich verleumdet sah, floh Le Gros aus seiner Heimatstadt nach Rom, um den Papst um Gnade anzuflehen. Die Gnade wurde gewährt – vielleicht nur, weil zu der Zeit der gute Humanistenpapst Nikolaus V. im Vatikan herrschte. In dem Begnadigungsschreiben findet sich eine originelle Bezeichnung für die Sodomiter: „die Söhne der Bosheit" (filios diffidentiae, S. 105), was nach Hergemöller einen Bezug zur biblischen Sodom-und-Gomorra-Geschichte herstellen soll. Im Glossar am Schluss des Buches wird diese Sodomiter-Benennung leider nicht mehr erwähnt.

Die beeindruckende Fülle von Momentaufnahmen aus dem Leben und Treiben spätmittelalterlicher Sodomitenhasser, die hier präsentiert wird, verlangt eigentlich nach einer umfassenden Kommentierung, die die vielen Einzelheiten als zusammenhängendes Ganzes interpretiert, etwas wie „Die Kultur der Sodomiterverfolgung im Spätmittelalter". Die anderthalb Seiten „Einleitung", die den Fontes vorangestellt sind, genügen dafür nicht. Hergemöller hat 1994 mit seiner Untersuchung über gesellschaftliche Randgruppen im europäischen Spätmittelalter einen ersten einschlägigen Versuch vorgelegt. Eine Sodomiter-Monografie bleibt Desiderat.

M. Herzer

Capri

Welcher jüngere Kreisleser möchte 14 Tage Ferien mit sympathischem, schlankem 40iger in Capri verbringen? (23. 7 bis 4. 8. 56). Zuschriften mit Bild unter «Inselferien», Nr. 7302 an das Postfach erbeten.

Jugendlicher Fünfziger würde sich freuen, einen netten Menschen kennen zu lernen, der es schätzen würde, ev. ab und zu sein Gast zu sein. Ich wohne allein in einem Fremdenkurort der französischen Schweiz (Bergstation). Alter spielt keine Rolle. Wert wird gelegt auf einen kultivierten, feinfühlenden Menschen. Ausländer nicht ausgeschlossen. — Könnte auch helfen, einen Dreissiger ev. im Hotelfach unterzubringen. Briefe mit Bild unter «Bergstation», Nr. 7303 an das Postfach erbeten.

Fröhliche Hundegeschichten (VIII)

Es ist bekannt, daß es die kleine Promenadenmischung Laika war, die die Sowjets zum ersten Weltraumhund machten, und es ist auch bekannt, daß die tapfere Pionierin nie zur Erde zurückkehrte; als Opfer der Wissenschaft verblieb sie im All. Die offiziellen Berichte über ihr Ende jedoch sind seltsam uneindeutig: Der Sauerstoff habe nicht gereicht, heißt es, das Ventilationssystem habe versagt, und dergleichen mehr. Nur einige wenige alte KGB-Mitglieder kennen Laikas wahres Schicksal, und nur, wenn man ein Fläschchen Wodka mit ihnen trinkt, berichten sie mit Schaudern von den Daten, welche Sputnik zur Erde sandte; damals, als die erste irdische Intelligenz den Schutzschild der Atmosphäre verließ. Demnach schien es so, als habe Laika, die erst sehr aufgeregt war, sich schnell beruhigt, auch, weil in der Kabine plötzlich ein Flüstern zu hören gewesen sei, unirdische Laute voll dunkler Versprechungen, und ein seltsames Kratzen an den Außenwänden, auch ein Geräusch wie von Flügeln. Dann habe Laikas Raumkapsel plötzlich einen neuen Kurs genommen. Mit schrecklicher Entschlossenheit sei Laika durchs Sonnensystem geflogen, schneller und schneller, vorbei an den Monden des Saturn, vorbei schließlich auch am Yuggoth, während obszöne, zyklopische Schatten auf ihr Raumschiff gefallen seien. Dann endeten die Funksprüche. Doch die KGB-Leute glauben zu wissen, welch schrecklichen Kurs Laika nahm, und allein die Ahnung raubt ihnen nachts den Schlaf: Sie fürchten, daß Laika, geleitet von unnatürlichen Kräften, noch weit über Beteigeuze vordrang und bis heute das frostige All durchfliegt, und daß sie eines Tages in die ultimate Leere stoßen wird, ins brodelnde Herz des Chaos, wo der hirnlose Dämonensultan Azatoth Hof hält und das Jaulen irrsinniger Höllenhunde erklingt. Dort wird Laika umgewandelt werden, in ein Geschöpf von unnatürlicher Intelligenz und Stärke, getauft im Namen der Älteren Götter. Ja, zu einer gewaltigen, sternenverschlingenden Bestie wird sie wachsen, und ihr Hirn sich mit verbotenem Wissen füllen. In ihrem Herzen aber wird derselbe Zorn auf die hundehassende Menschheit wohnen, die sie zum Sterben ins All schoß, und ihr Zorn wird sie wärmen, wenn sie sich auf ihren langen Weg zurück begibt, zurück zur Erde, um endlich, endlich zurückzubeißen...

Leo Fischer

This product has been checked by
Printforce by, the Netherlands


Zeitschrift für
SCHWULE
GESCHICHTE
CAPRI
48
PSSST! HEY! C'MERE! I GOT SOMETHIN' I WANNA SHOW YA!!
APRIL 2014

CAPRI. Fachzeitschrift für Schwulistik und kritische Heterophobie
48. Ausgabe, April 2014
ISSN 1431-8024
Capri wird seit 1987 vom SCHWULEN MUSEUM, Lützowstraße 73, 10785 Berlin herausgegeben.
Redaktion: Manfred Herzer, Mohrenstraße 1, 10117 Berlin. E-Mail: 14mhgmx.de
Inhalt: Audre Lorde (Bauer)2 - Osteuropa (Tornow)16 - Heines Schwulenwitze (Herzer)26 - Der Knabe Hüssein (Wegner)35 - Buchbesprechungen (Herzer)44 - A Klassic Komic (Crumb/Krafft-Ebing)48

J. Edgar Bauer

Audre Lorde: Die *Poietik* des lesbischen Körpers und die westafrikanischen Mythen zweigeschlechtlicher Muttergottheiten[1]

"Once you allow yourself to be categorized, you know, Adolf Hitler is going to come along and say, 'We don't like your category. I think we'd better remove your types.'"

Gore Vidal[2]

"Why are people so driven to labeling where we fall on the sexual spectrum? Labels put people in boxes, and those boxes are shaped like coffins."

Chirlane McCray[3]

1. Audre Lorde und die Spuren der Zweigeschlechtlichkeit

In der ersten Zeile des Prologs ihrer quasiautobiographischen Erzählung, die den Titel *Zami. A New Spelling of my Name* (1982) trägt, erklärt Audre Lorde (1934-1992):

> "I have always wanted to be both man and woman, to incorporate the strongest and richest parts of my mother and father within/into me – to share valleys and mountains upon my body the way the earth does in hills and peaks."[4]

Während Lorde stets auf ihre lesbische Orientierung in ihren Werken verweist, sind die Passagen, in denen sie das Zusammenkommen von Männlichem und Weiblichem in ihrem eigenen Körper thematisiert, explizit und prägnant, aber nicht häufig. Obwohl sie Termini wie "androgynous" oder "hermaphroditic" in diesem Zusammenhang nicht verwendet, bezieht sich Lorde in ihrer "biomythography"[5] eindeutig auf Vorstellungen somatischer Zweigeschlechtlichkeit, wenn sie die erotisch aufgeladene Wahrnehmung ihrer eigenen Genitalien beschreibt. Dementsprechend vermittelt Lorde/Zami keine bloße Idealvorstellung einer ersehnten, obgleich

---

[1] Eine frühere, englische Fassung dieser Studie wurde unter dem Titel "Difference and Resistance: On Audre Lorde's Conception of Androgyny and the Dahomey Mytheme of Oshumare" auf der *Eighth Black Diaspora Conference: Black Intellectuals of the Diaspora* an der *Central State University*, Wilberforce, Ohio, USA (March 29-30, 2012) vorgetragen.

[2] Zitiert in: Teeman, Tim: *In Bed with Gore Vidal. Hustlers, Hollywood, and the Private World of an American Master*. Bronx (NY) 2013, S. 16.

[3] Villarosa, Linda: "Chirlane McCray: From Gay Trailblazer to Politician's Wife" [Interview]. In: *Essence*, May 9, 2013: http://www.essence.com/2013/05/09/politicians-wife-chirlane-mccray/ (Stand: 1. Januar 2014).

[4] Lorde, Audre: *Zami*. New York (NY) 1993, S. 7.

[5] In einem Interview von 1982 erklärt Lorde hinsichtlich *Zami*: "It's a biomythography, which is really fiction. It has the elements of biography and history of myth. In other words, it's fiction built from many sources. This is one way of expanding our vision" ([Lorde, Audre:] "Audre Lorde. Claudia Tate / 1982." In: *Conversations with Audre Lorde*. Edited by Joan Wylie Hall. Jackson (MS) 2004, S. 99). Ein Jahr später fügt sie folgende Präzisierung hinzu: "[...] *Zami* is not only an autobiography, but mythology, psychology, all the ways in which we can see our environment. [...] I attempt to create a piece of art, not merely a retelling of things that happened to me and to other women with whom I shared close ties. I define it as biomythography because I've found no other word to really coin what I was trying to do." ([Lorde, Audre:] "Speaking the Unspeakable: Poet Audre Lorde. Karla Jay / 1983." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 110). Letztlich schien Lorde, in einem Gespräch von 1986, eine prägnantere Formulierung für die Beschreibung des Genres ihres berühmtesten Werks gefunden zu haben: "Though much in *Zami* is autobiographical, it is not a autobiography...." ([Lorde, Audre:] "Poetry and Day-by-Day Experience: Excerpts from a Conversation on 12 June 1986 in Berlin. Karen Nölle-Fischer / 1986." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 155).

paradoxen Sexualbestimmung, sondern offenbart die feststellbare körperliche Verwurzelung ihres vorgeblich abweichlerischen Sexualverlangens. Wie die auktoriale Erzählerin im Prolog weiter ausführt:

> "When I sit and play in the waters of my bath I love to feel the deep inside parts of me, sliding and folded and tender and deep. Other times I like to fantasize the core of it, my pearl, a protruding part of me, hard and sensitive and vulnerable in a different way."[6]

Darüber hinaus, dass Zamis spezifische libidinöse Veranlagung zunächst unausgesprochen bleibt, ist es bezeichnend, dass sie bei ihren anfänglichen Selbstbeschreibungen auf disjunktive Subsumptionen unter Kategorien wie "man/woman" oder "enter/be entered" verzichtet, welche eine adäquate Artikulation ihrer intimphysiologischen Perplexitäten gehindert hätten. Vielmehr konzentriert sich Zami auf eine haptische Erkundung ihrer vaginalen Untiefen und auf die Evozierung ihrer verborgenen "pearl", des zentralen Ortes einer phallischen Erhebung, deren Schwellung nicht Härte, sondern gesteigerte Empfindlichkeit konnotiert.

2. Mawulisa und Eshu: Hermaphrodisie im westafrikanischen Pantheon

In dem Gedicht, von dem *The Black Unicorn* – Lordes siebente Gedichte-Sammlung aus dem Jahre 1978 – ihren Titel nahm, wird Zamis erigible "pearl" durch den verinnerlichten Auswuchs des mythologischen Einhorns vorweggenommen, wenn die poetische Stimme bekundet:

> "It is not on her lap where the horn rests
> but deep in her moonpit
> growing."[7]

Da die "moonpit", wie Cheryl Clarke unterstreicht, als ein verschlüsselter Verweis Lordes auf die Vulva fungiert,[8] entspricht das "growing" Horn, das das weibliche Genital birgt, dem "protruding part" in *Zamis* Prolog. Im Lichte dieser Äquivalenz wird erkennbar, welche Körpermerkmale die Dichterin meint, wenn sie eine glutvolle Mitternacht des Verlangens vergleicht mit

> "[...] a jeweled love
> at the core of the broken fruit."[9]

In Anbetracht der Hervorhebung ihrer eigentümlichen männlichen/weiblichen Genitalität ist es umso signifikanter, dass Lorde in "Between Ourselves", einem der Gedichte im abschließenden Teil von *The Black Unicorn*, schreibt:

> "[...] we are all children of Eshu
> god of chance and the unpredictable
> and we each wear many changes
> inside our skin."[10]

Wie das angehängte "Glossary of African Names Used in the Poems" präzisiert, betrachtet die Yoruba-Kultur den erwähnten Orisha Eshu als Sohn der/des Mawulisa, das "female-male, sky-goddess-god principle"[11] des Dahomey-Königreiches. Im Einklang mit der doppelten Geschlechtlichkeit seines/er Vorfahren/in weist Eshu selbst hermaphroditische Charakterzüge auf, so dass es nicht überraschend ist, dass, obwohl sein "primary symbol is frequently a huge erect phallus", sein Part in religiösen Ritualen von "a woman with an attached phallus"[12] getanzt wird. Somit wird ersichtlich, dass die klitorale Präsenz, die Zamis *Biomythographie* als eine

---

[6] Lorde, Audre: *Zami*, op. cit., S. 7.

[7] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*. New York (NY) 1997, S. 233.

[8] Clarke, Cheryl: *"After Mecca." Women Poets and the Black Arts Movement*. New Brunswick (NJ) 2005, S. 134.

[9] Lorde, Audre: *New York Head Shop and Museum* [1974]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 140.

[10] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 324.

[11] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 331.

[12] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 330.

"deep inside" der Weiblichkeit verborgene, männliche Spur aufdeckt, von einer urtümlichen Konzeption des Menschlichen bekräftigt wird, die durch die hermaphroditische Gestalt von Mawulisa und durch Eshu, ihr/sein gleichermaßen doppelgeschlechtliches Kind,[13] versinnbildlicht wird.

3. Die geschlechtlichen Metamorphosen des Teiresias

Das Zusammenspiel von Maskulinität und Femininität, das Lorde in der Sphäre ihrer Genitalität aufspürt, wird sich zuletzt als die universelle Vorlage für die komplexen Entwicklungen und Verwicklungen jeglicher Sexualindividualität erweisen. Von daher stellt der hermaphroditische Eshu keine bloß statische Figuration des Männlichen und Weiblichen in ein und demselben Körper dar. Als der "god of change" repräsentiert Eshu vielmehr die stets variierende Art und Weise, wie die zwei Prinzipien sich vermischen, um einzigartige Sexualkonfigurationen entstehen zu lassen. Da, wie Lorde unterstreicht, "Eshu is a prankster, [...] a personification of all the unpredictable elements in life"[14], reflektieren die Genitalmerkmale von Lordes männlicher und weiblicher Herkunft keine vorab festgelegte Harmonisierung der sexuellen Pole, sondern die Wandlungsfähigkeit, die dem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis der Pole eigen ist. Hermaphrodisie indiziert somit nicht den Status einer abweichenden Sexualform, sondern das universelle Grundmuster des sexuierten Körpers, das die wesensmäßige bipolare Spannweite des Geschlechtlichen zum Ausdruck bringt. Nicht von ungefähr verweist Lorde in ihrem Gedicht "The Wind of Orisha", das in die Sammlung *From a Land Where Other People Live* (1973) aufgenommen wurde, auf Teiresias,[15] den das Geschlecht wechselnden, blinden Seher aus der griechischen Mythologie, wenn es heißt:

> "Tiresias took 500 years they say to progress into woman
> growing smaller and darker and more powerful
> until nut-like, she went to sleep in a bottle
> Tiresias took 500 years to grow into woman
> so do not despair of your sons."[16]

Im Kontext von Lordes Ausführungen über den ambisexuellen Körper lässt die Gestalt des Teiresias in zeitlicher Folge die Hermaphrodisie zum Vorschein kommen, die Eshu in synoptischer Prägnanz manifestiert. Auch wenn der ursprüngliche Mythos von Teiresias die sexuelle Metamorphose in der Wiedererlangung der männlichen Form gipfelt, ist seine zeitweise weibliche Transformation für Lorde Nachweis genug derjenigen Fluidität der männlichen/weiblichen Potenzialitäten, welche die Dichterin in der Verborgenheit ihres Schoßes erkannt hatte.

4. Die universelle Mutterschaft der einbrüstigen Seboulisa

Vor dem Hintergrund ihrer problematisierenden Sicht der Geschlechtlichkeit erinnert Lorde pointiert daran, dass es nicht nur die westliche Kultur ist, die sich jeder fundamentalen Infragestellung der männlich/weiblichen Disjunktion widersetzt. So verweist sie darauf, dass eine gleich feindselige Einstellung zur Kritik am vorherrschenden Schema sexueller Distribution bei denjenigen Kulturen Schwarzafrikas zu verzeichnen ist, die in ihren Mythologien die Existenz von "a split between the women, [...] who give life and till the soil and men, [...] who take lives, that is, wage war" [17], postulieren. Lorde war sich aber auch andersgearteter Traditionen in Afrika bewusst, welche die Mutter/Krieger-Binarität demontieren und darum von ihr als "very productive and

---

[13] Übereinstimmend mit Lordes Beschreibung und Prämisse weist Philip John Neimark, ein hoher Priester der Ifa, darauf hin: "Ésu, like all orisa in the Yoruba pantheon, contains both male and female characteristics – just as all humans contain both." (Neimark, Philip John: *The Way of the Orisa. Empowering Your Life through the Ancient African Religion of Ifa.* New York (NY) 1993, S. 78.) Lorde jedoch war gerade nicht primär interessiert an mehr oder weniger diffusen Merkmalen von Maskulinität und Femininität im Individuum, sondern an der körperlichen Verankerung dieser Merkmale am sichtbarsten Ort der Sexualdifferenz.

[14] Lorde, Audre: *The Black Unicorn.* [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 330.

[15] Grundlegend dazu: Brisson, Luc: *Le Mythe de Tirésias: essai d'analyse structurale.* Leiden (NL) 1976; Di Rocco, Emilia: *Io Tiresia: Metamorfosi di un profeta.* Roma (IT) 2007. Für die literarischen Quellen des Mythos von Teiresias siehe: "Teiresias." In: Ziegler, Konrat, Walther Sontheimer und Hans Gärtner (Hrsg.): *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike.* München (DE) 1979, Bd. 5, S. 558.

[16] Lorde, Audre: *From a Land Where Other People Live* [1973]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 90.

[17] [Lorde, Audre:] "The Law Is Male and White: Meeting with the Black Author, Audre Lorde." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 144.

wonderful and very validating"[18] apostrophiert wurden. Einer solchen Sichtweise begegnet Lorde vor allem bei den Frauen aus Dahomey, "who did not draw a line between giving and taking life."[19] Im Zusammenhang mit ihrer Reise nach Afrika im Jahre 1974 berichtet Lorde, dass es in Abomey, "the inland capital and heart of the ancient kingdom of Dahomey"[20], war, wo "I found my mother Seboulisa"[21], die "mother goddess with one breast."[22] Als die unvordenkliche Urheberin der "tradition of warlike women, amazons who figure as especially dangerous warriors"[23], wird Seboulisa zum Inbild des eigentümlichen Glaubenssystems von Dahomey, in welchem Frauen "as the Creators of Life, were not enjoined from the shedding of blood."[24] Da Seboulisa – in Korrespondenz mit ihrer hermaphroditischen Provenienz – auf ihrer Brust die Zeichen von mütterlicher Nahrung und kriegsbedingtem Verlust vereint, symbolisiert sie die Aufhebung der sozialhistorisch prävalierenden Trennung von Männlichkeit und Weiblichkeit zugunsten der unwiederholbaren Einprägung ihrer Verbindung bei jedem Sexualindividuum.[25] Dank ihrer Fähigkeit, das männlich-kriegerische Verhalten in ihre Weiblichkeit zu integrieren, gilt Seboulisa als lokale Verkörperung der hermaphroditischen Mawulisa, der Mutter von Eshu und Göttin von Abomey, und wird zudem – wie Lorde unterstreicht – als "'[t]he Mother of us all'"[26] angesehen.

5. Lordes Mythopoiesis der *Black mother* als Kritik am Patriarchat

Die Reisen, die Lorde 1974 und 1977 nach Westafrika unternahm, boten entscheidende Impulse zu ihrem Versuch, die Komplexitäten der Sexualdifferenz neu zu denken.[27] Da Lorde "grew up exclusively with [...] the myths of the Greeks and Romans"[28], ist es nicht überraschend, dass sie erst in Afrika einen lebendigen Zugang zu den mythischen Erzählungen über Seboulisa und andere Göttinnen des Dahomey- und Yoruba-Pantheons bekam, welche letztendlich zur Gestaltung der Hauptgöttin ihrer Privatmythologie beitrugen: Die "Black mother". Einchiffriert in diese poetische Metaphorisierung ist Lordes persönliche Demarche, die von den konkreten Kontexten afrikanischer Glaubensrichtungen und Riten zur Quelle der individuellen Kreativität aller Menschen führte. Dabei ist aber zu beachten, dass die Gültigkeit der Lorde'schen Einsichten in die Hermaphrodisie der Dahomey-Göttinnen nicht auf das Segment des Sexualkontinuums beschränkt bleibt, das gewöhnlich mit Femininität assoziiert wird. So hob Lorde hervor, dass "I personally belief that the Black mother exists more in women; yet she is the name for a humanity that men are not without."[29] Dementsprechend machte Lorde unmissverständlich klar, dass die *Black mother* "the source of nourishment, the

---

[18] [Lorde, Audre:] "Poetry and Day-by-Day Experience: Excerpts from a Conversation on 12 June 1986 in Berlin." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 157.

[19] [Lorde, Audre:] "Poetry and Day-by-Day Experience: Excerpts from a Conversation on 12 June 1986 in Berlin." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 157.

[20] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 330.

[21] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 239.

[22] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 241.

[23] [Lorde, Audre:] "The Law Is Male and White: Meeting with the Black Author, Audre Lorde." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 144.

[24] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 330.

[25] Lordes Betonung der Gleichzeitigkeit vom mütterlichen und kriegerischen Verhalten bei den hermaphroditischen Gottheiten steht im Gegenzug zur Ansicht der französischen Anthropologin und Afrika-Expertin Françoise Héritier, wenn sie ausführt: "Normalement, les femmes ne sont pas enrôlées dans les armées où elles auraient le risque de tuer. Dans tous les exemples historiques et ethnologiques que nous connaissons d'armées féminines, que ce soit au Brésil ou ailleurs, il fallait qu'elles soient impubères, non mariées ou bien ménopausées. Cela était vrai aussi chez les Gaulois, les seules femmes présentes dans les armées devaient ne pas être en âge d'avoir des enfants." (Héritier, Françoise: *La Différence des sexes explique-t-elle leur inégalité? Petite conférence*. Montrouge (FR) 2010, S. 89). Kurz zuvor verweist Héritier darauf, dass "[e]lles [les femmes] ont donc été exclues de la possibilité de tuer en faisant couler le sang pour protéger, d'une certaine manière, leur capacité génésique." (Héritier, Françoise: *La Différence des sexes explique-t-elle leur inégalité?*, op. cit., S. 83). Vgl. auch Héritier, Françoise: "À l'aube de l'humanité." In: Héritier, Françoise, Michelle Perrot, Sylviane Agacinski, Nicole Bacharan: *La plus belle histoire des femmes*. Paris (FR) 2011, S. 45-46; Héritier, Françoise: *Masculin/Féminin I: La pensée de la différence*. Paris (FR) 2012, S. 211-213.

[26] Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 332.

[27] In diesem Zusammenhang schreibt ihre Biographin Alexis De Veaux: "Lorde was convinced that a maternal, spiritual bloodline had been revealed to her in Dahomey – one which had been subconscious, but which was now a useful conscious reality." (De Veaux, Alexis: *Warrior Poet. A Biography of Audre Lorde*. New York (NY) & London (GB) 2004, S. 154).

[28] [Lorde, Audre:] "Poetry and Day-by-Day Experience: Excerpts from a Conversation on 12 June 1986 in Berlin." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 157.

[29] [Lorde, Audre:] "An Interview: Audre Lorde and Adrienne Rich." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*. New York (NY) 1993, S. 101.

source of power"[30] von Frauen und Männern ist, auch wenn letztere "have taken a position against that piece of themselves"[31] und somit das patriarchalische Regime als "a world position, a position throughout time"[32] herbeiführten. Bezeichnenderweise wird Lorde in diesem Zusammenhang nicht bloß männliche, sondern "patriarchal thinkers (whether male or female)"[33] anprangern, die verschließen ihre

> "eyes to the terror, to the chaos which is Black which is creative which is female which is dark which is rejected which is messy which is [...] [s]inister, smelly, erotic, confused, upsetting..."[34]

Als Folge ihres Verständnisses vom Patriarchat als einem Werk der Verstümmelung, welches die Vernunft von ihrer Verwurzelung im Fühlen trennt,[35] brandmarkt Lorde die westliche Kultur als die stärkste derjenigen historischen Konfigurationen, welche die von der *Black mother* symbolisierte Intensität des emotionalen Lebens zu verdrängen suchen. Dass Lorde ihre emanzipatorische Vision im Gegenzug zum cartesianischen Grund aller Gewissheit entfaltet, wird in aller Deutlichkeit ausgesprochen, wenn sie bezeugt:

> "The white fathers have told us: I think, therefore I am. But the Black mother within each of us, the poet within each of us, whispers in our dreams: I feel, therefore I can be free."[36]

6. Die Schwarze Mutter und die Neubestimmung von *Blackness*

Die *Black mother* versinnbildlicht die pro/kreativen Potenziale der Menschheit vor und unabhängig von ihrer taxonomischen Distribution gemäß dem männlich/weiblichen Disjunktions-Schema und dessen ad hoc zwischenstufigen Supplementierungen. Daher sind der Schwarzen Mutter keine männlichen Charakterzüge fremd, außer denjenigen, die aus der selbstverschuldeten Abwendung vom angeborenen (und letztlich unausrottbaren) Anteil an Weiblichkeit resultieren und somit zum Verlust der Verbindung zum Ursprung des schöpferischen Lebens führen. Da die Gestalt der *Black mother* – entsprechend der Komplementarität von Mutterschaft und Lesbianismus in Lordes Privatleben – im Allgemeinen die Überwindung von sich gegenseitig ausschließenden Sexualrollen kodiert, ist sie nicht darauf angelegt, die aus ausschließlicher Gleichgeschlechtlichkeit resultierende Kinderlosigkeit generell gutzuheißen. Darüber hinaus, dass die *Black mother* – dank ihres "poietischen" Élans – auf die Aufhebung des Mann/Frau-Hiatus und der damit zusammenhängenden Rollenverteilung abzielt, anvisiert sie die Auflösung der vorgeblich selbstverständlichen Trennungslinie, welche moderne Gesellschaften zwischen ihren schwarz/weißen Rassenkonstrukten festgesetzt haben. Im Gegenzug zur unreflektierten und faktenblinden Rationalität, welcher die "white fathers" huldigten, drängt Lorde konsequent darauf, "the lessons of the Black mother in each of us, whether we are Black or not... "[37] zu lernen. Diese göttlichen Lektionen setzen eine radikale Rekonzeptualisierung von *Blackness* voraus, welche die stillschweigend angenommenen Kriterien der Rassenzugehörigkeit aus prinzipiellen Gründen verwirft. Wie sie in einer beachtenswerten Passage von *A Burst of Light* ausführt,

> "There is a reality of defining Black as a geographical fact of culture and heritage emanating from the continent of Africa — Black meaning Africans and other members of a Diaspora, with or without color."[38]

---

[30] [Lorde, Audre:] "The Creative Use of Difference." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 147.

[31] [Lorde, Audre:] "An Interview: Audre Lorde and Adrienne Rich." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 101.

[32] [Lorde, Audre:] "An Interview: Audre Lorde and Adrienne Rich." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 101.

[33] [Lorde, Audre:] "An Interview: Audre Lorde and Adrienne Rich." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 100.

[34] [Lorde, Audre:] "An Interview: Audre Lorde and Adrienne Rich." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 101.

[35] Bezeichnenderweise erklärt Lorde in diesem Zusammenhang, dass "[...] the struggle is constantly one to harness the left brain with the rational parts to do the service of what is original and deep, which is the right brain, the emotions." ([Lorde, Audre:] "The Creative Use of Difference. Marion Kraft / 1986." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 147).

[36] [Lorde, Audre:] "Poetry Makes Something Happen." In: *I Am Your Sister. Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. Edited by Rudolph P. Byrd, Johnnetta Betsch Cole and Beverly Guy-Sheftall. Oxford (GB) 2009, S. 186.

[37] [Lorde, Audre:] "An Interview: Audre Lorde and Adrienne Rich." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 101.

[38] Lorde, Audre: *A Burst of Light*. London (GB) 1988. S. 66.

Ohne die *politische* Prämisse zu entkräften, dass "color is the bottom line the world over"[39], dienen Lordes Präzisierungen der Erweiterung des semantischen Geltungsbereiches von *Black* in einer Weise, die die stets ideologiebeladene Segmentierung des Rassenkontinuums außer Kraft setzt, um den Einschluss auch von diasporischen Menschen "without color" zu ermöglichen. In Anbetracht der faktisch vorhandenen, unerschöpflichen Vielfalt von Rassennuancen hebt Lorde hervor, dass all diejenigen Menschen, die sich über die arbiträr aufgestellten Rassenschranken hinwegsetzen, grundsätzlich dazu berechtigt sind, sich auf das sozialgeschichtliche Befreiungs-Potenzial von *Blackness* zu berufen. In der Konsequenz von Lordes Neubestimmung von *Blackness* im Rahmen des Rassenkontinuums erweist sich das Schwarz/Weiß-Binomium als Angriff der entfremdenden Rationalität der "white fathers" gegen "[...] the Black Goddess, the creator, in all of us [...]."[40]

7. Die eschatologische Ankündigung der Aido Hwedo

Der Bezug von Lordes Begegnung mit den Mythen der Dahomey-Göttinnen zu ihrer eigenen Mythopoetik der *Black mother* ist wohl eines der signifikantesten Momente ihres Œuvres. In dem Zusammenhang ist aber daran zu erinnern, dass Lorde keine "African languages except for some words and names"[41] kannte und dass ihr Verständnis der afrikanischen Überlieferungen auf keiner ethnographischen oder historischen Expertise basierte. Lordes Zugang zu den hermaphroditischen Gottheiten war vorwiegend von ihrem existentiellen Versuch geprägt, ihre eigenen Sexualkomplexitäten im Lichte einer menschheitlichen Auffassung von Geschlechtlichkeit jenseits der patriarchalischen Engstirnigkeit des Abendlandes zu erhellen. Wenn es aber um die vielschichtigen Verwicklungen von Rasse und Hautfarbe ging, zog Lorde vor, aus der leidensvollen Erfahrung zu schöpfen, die sie als schwarze Frau in der Kulturlandschaft der Vereinigten Staaten von Amerika hatte machen müssen. Auch wenn Lorde sich der Unterschiede zwischen der relativen Rassenhomogenität bei den Schwarzen in Afrika und der historischen Mischungsprozesse bei der schwarzen Bevölkerung in Amerika und der Karibik bewusst war, betrachtete sie ihre diasporischen Reflektionen über *Blackness* und die *Black mother* als Bestandteil und Fortsetzung von Afrikas autochthonischen Überlieferungen. So verwies Lorde darauf, dass ihre eigene kreative Herangehensweise der gleichen Mythogenese von "fusion and refusion"[42] entsprang, die sie bei den Vermischungen von Orisha (Yoruba)- und Wodu (Dahomey)-Traditionen in Dahomey und auf dem amerikanischen Kontinent beobachtet hatte.[43] Dementsprechend verbindet Lorde gegenwartsbezogene Themen mit einem Geflecht archaischer Mythen im Gedicht "Call" (1986), dessen Zeitstruktur von der Dynamik einer eschatologischen Ankündigung bestimmt wird: "Aido Hwedo is coming." Die Parousie dieser Göttin, die zuweilen auch als "Holy Ghost woman"[44] und "Rainbow Serpent" angerufen wird, ist deswegen von besonderer Tragweite, weil sie "all ancient divinities who must be worshipped but whose names and faces have been lost in time"[45] versinnbildlicht. Zudem ist ihre Erscheinung im Lord'schen Kontext bedeutungsvoll, weil – wie Robert Farris Thompson präzisiert – *Da Ayido Hwedo* der Name in der Fon-Sprache ist, der mit *Oshumare* – die Yoruba-Bezeichnung für die Regenbogenschlange –[46] korrespondiert und weil diese Divinität – speziell in ihrer kubanischen Gestalt als *Ochumare* – die gleichen hermaphroditischen Grundzüge der anderen Yoruba/Dahomey-Urgottheiten[47] trägt. Aber im Unterschied zu vielen plastischen Figurationen von numinoser Doppelgeschlechtlichkeit gibt es in Lordes Beschreibung der Gestalt von Aido Hwedo keine Spuren von rigider Stasis. Letztlich entgeht Lordes Darstellung der Göttin den vermeintlichen Vorzügen des disjunktiven Sexualschemas nicht durch die übliche Zusammenlegung sich wider-

---

[39] Lorde, Audre: *A Burst of Light*, op. cit., S. 67.

[40] [Lorde, Audre:] "Speaking the Unspeakable: Poet Audre Lorde. Karla Jay / 1983." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 110.

[41] [Lorde, Audre:] "Audre Lorde: Interview. Karla M. Hammond / 1978." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 27.

[42] Der Satz wurde verwendet in einem berichtenden, beschreibenden Kontext bei: Thompson, Robert Farris: *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. New York (NY) 1984, S. 166.

[43] Vgl. Lorde, Audre: *The Black Unicorn*. [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 331.

[44] Lorde, Audre: *Our Dead Behind Us* [1986]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 417.

[45] Lorde, Audre: *Our Dead Behind Us* [1986]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 419.

[46] Vgl. Thompson, Robert Farris: *Flash of the Spirit*, op. cit., S. 167.

[47] Vgl. Bolívar Aróstegui, Natalia: *Los Orishas en Cuba*. La Habana (CU) 1990, S. 99.

sprechender Geschlechts-Merkmale, sondern mittels der ununterbrochenen Sequenz symbolträchtiger Farbnuancen, die die Regenbogenschlange – in Übereinstimmung mit den unmerklichen Männlich/Weiblich-Gradierungen aller sexuierten Individuen – aufweist. Dank der Lorde'schen Dichtkunst wird das Schillern der heiligen Schlange tatsächlich – um Robert Farris Thompson erneut zu zitieren – zu einer "perfect metaphor for mind's own ordering motion."[48]

8. Aido Hwedo, die Regenbogenschlange jenseits der "safety of separations"

Im Wesentlichen bietet Lordes "Call" eine emanzipatorisch motivierte Zurückweisung von kategorialen Reduktionismen – dichotomisch oder andersartig – zugunsten einer Ontologie durchgängiger Kontinuitäten. So prophezeit die poetische Stimme in der fünften Strophe des Gedichtes das kommende Ende ihrer eigenen, lang andauernden Selbstopferung, indem sie auf Diktion und Zeitvorlage zurückgreift, die an die neutestamentliche Ankündigung des Paraklets – der kommende Tröster der Johanneischen Theologie[49] – erinnern. Möglicherweise ahmt Lorde Leitmotive ihrer katholischen Erziehung nach, wenn die *kerygmatische*, obgleich postchristliche Botschaft des Gedichts zwischen der gefühlten Dringlichkeit, den Namen der Regenbogenschlange auszusprechen, und der unmittelbaren Proklamation ihrer Ankunft als Aido Hwedo angesiedelt wird. Gemäß dem Charakter einer endgeschichtlichen Vollendung wird dann die Selbstmanifestation der Göttin mit der heilbringenden Vernichtung dessen zusammenfallen, was Lorde *den* Altar nennt:

> "Rainbow Serpent who must not go
> unspoken
> I have offered up the safety of separations
> Sung the spirals of power
> And what fills the spaces
> Before power unfolds or flounders
> In desirable nonessentials
> I am a Black woman stripped down
> and praying
> my whole life has been an altar
> worth its ending
> and I say Aido Hwedo is coming."[50]

Die Konsequenzen aus seinem mytho-historischen Gefüge ziehend nennt das Gedicht die zweifache Voraussetzung, die erfüllt wurde, um die theophanische Ankündigung machen zu dürfen: Als eine Sich-selbst-Opfernde und Voraus-Ahnende hat die poetische Stimme der "safety of separations" entsagt und gleichzeitig die Lobpreisung der Macht *vor* deren Zerfall in "desirable non-essentials" gesungen. Somit erweist sie sich als geeignete Verkünderin einer Göttin, deren chromatische Sichtbarkeit die vereinigende Fluidität aller Unterschiede anzeigt. Die fünfte Strophe von "Call" wird dementsprechend zu einer Tour de Force, in der Lorde ihre ontologischen Kernüberzeugungen artikuliert und zugleich die alienatorische Annehmlichkeit aufdeckt, die im Gebrauch von willkürlichen Kategorialkonstrukten besteht. Unter diesen Voraussetzungen signalisiert die Gestalt der Regenbogenschlage letztendlich das Ergebnis von Lordes *poietischem* Weg, der vom Begreifen der paradigmatischen Hermaphrodisie Seboulisas zur Metapher einer jenseits von Rassenschranken stehenden, göttlichen *Black mother* führt, welche keine alternativ-theologische Schöpferin der Menschheit verkörpert, sondern die Quelle ihrer Kreativität chiffriert.

---

[48] Thompson, Robert Farris: *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, op. cit., S. 176.

[49] Vgl. besonders *Johannes* 14, 26.

[50] Lorde, Audre: *Our Dead Behind Us* [1986]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 418.

9. Poetologische Poiesis und die patriarchalische Vermeidung von Gefühlen

Audre Lorde betrachtete sich selbst zunächst und zumal als Dichterin und machte ihr Œuvre zu einem privilegierten Ort von Reflektion über die schöpferische Entstehung von Dichtung: poetologische *poiesis*. So wies Lorde in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sie ihre eigene Dichtungskunst – vor deren Verwirklichung als Gedicht – als eine "illumination" verstand, die ihr erlaubte, Namen zu geben "to those ideas which are – until the poem – nameless and formless, about to be birthed, but already felt."[51] Lorde erfasste diesen kreativen Durchgang zur Sprache präziser, als sie hervorhob, dass "poetry is the way we help give name to the nameless so it can be thought"[52], und dann erklärte, dass "nameless" just die Vielfalt von Gefühlen qualifiziert, welche, trotz ihrer anfänglichen Nicht-Reflektivität, "sanctuaries and spawning grounds for the most radical and daring ideas"[53] zu werden vermögen. Eingedenk dessen, dass "our visions begin with our desires"[54], festigte Lorde – anerkanntermaßen die erste Vertreterin des "feminist postmodernism"[55] – ihren poetologischen Zugang zur Poetik, indem sie sich auf die eindeutig platonisch inspirierte Prämisse berief, dass "[t]he erotic is the nurturer or nursemaid of all our deepest knowledge."[56] Unter diesen Voraussetzungen überrascht es nicht, wenn Lorde ihre eigene Auffassung von Poesie als "a revelatory distillation of experience" den sterilen Wortspielereien entgegensetzt, die "too often, the white fathers distorted the word *poetry* to mean – in order to cover a desperate wish for imagination without insight."[57] Im Zuge der Schilderung ihrer Demarche von schöpferischem Verlangen zu differenzierendem Erkennen desavouiert Lorde das vorherrschende Patriarchat als eine epochale Weltanschauung, die sich aus der Missachtung der dialektischen Fundiertheit von rationalem Wissen im Gefühl ergibt. So wirft Lorde den heutigen Vertretern und Apologeten der patriarchalischen Weltordnung vor, dass sie das kritische Potenzial der Gefühle fehl eingeschätzt haben und darum immer noch versuchen, diese Gefühle mittels Surrogaten zu konfrontieren, anstatt sich mit ihnen unmittelbar auseinanderzusetzen. Da Männer im Patriarchats-Regime "keep women around to do their feeling for them"[58], lässt sich nicht vermeiden, dass Frauen gehalten werden "at a distant/inferior position to be physically milked, much the same way ants maintain colonies of aphids to provide a life giving substance for their masters."[59]

10. De-kategorisierungen und "Self-definitions"

Lordes Auffassung von "poietischer" Sprache wies den rationalistischen Anspruch zurück, das Wirkliche unter Verwendung schematisierender Begrifflichkeitskonstrukte zu erschließen. Sich dessen wohl bewusst, dass ihre lebendige Individualität sich grundsätzlich dem Zugriff konzeptueller Sprache entzieht –"I cannot be categorized"[60] –, positioniert sich Lorde in prinzipiellem Gegensatz zu den Vorschriften von gedankenlosen (oder bestenfalls irreflexiven) Mehrheiten und "the way they want us to live, which is in categories"[61]. Um die Heteronomie kategorialer Subsumptionen im Voraus zu entkräften, rekurriert Lorde in ihren Schriften und Manifesten zuweilen auf das, was sie "self-definitions" nennt. In der Annahme, dass "if I, Audre Lorde, do not define myself, the outer world certainly will"[62], erklärt sie in einem Stück von 1983:

---

[51] [Lorde, Audre:] "Poetry Is Not a Luxury." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 36.

[52] [Lorde, Audre:] "Poetry Is Not a Luxury." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 37.

[53] [Lorde, Audre:] "Poetry Is Not a Luxury." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 37.

[54] [Lorde, Audre:] "Audre Lorde. Claudia Tate / 1982." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 91.

[55] De Veaux, Alexis: *Warrior Poet*, op. cit., S. 313-314.

[56] [Lorde, Audre:] "Uses of the Erotic: The Erotic as Power." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 56.

[57] [Lorde, Audre:] "Poetry Is Not a Luxury." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 37.

[58] [Lorde, Audre:] "Audre Lorde. Claudia Tate / 1982." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 91.

[59] [Lorde, Audre:] "Uses of the Erotic: The Erotic as Power." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 56.

[60] [Lorde, Audre:] "Audre Lorde. Claudia Tate / 1982." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 88. In einer weiteren Passage stellt sie fest: "But I have always felt that I cannot be categorized." ([Lorde, Audre:] "My Words Will Be There." In: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 161).

[61] [Lorde, Audre:] "Interview: Audre Lorde Advocates Unity among Women. Shelley Savren and Cheryl Robinson / 1982." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 82.

[62] [Lorde, Audre:] "Self-Definition and My Poetry." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 156.

> "As a Black, lesbian, feminist, socialist, poet, mother of two, including one boy, and a member of an interracial couple, I usually find myself part of some group in which the majority defines me as deviant, difficult, inferior, or just plain 'wrong.'"[63]

Um erzwungenen Identifikationen und den von ihnen vorausgesetzten Gesellschafts-Hierarchisierungen entgegenzuwirken, artikuliert Lorde ihre divergierende Subjektivität mittels Sequenzen von Substantiven, Epitheta oder Redewendungen, die einem emphatischen "I am" oder "I stand here now" folgen. So lassen sich in ihren Werken selbstbeschreibende Wortreihen finden wie:

> "[...] Black lesbian feminist warrior poet mother [...]"[64],
> "[...]—Black, Lesbian, Feminist—an inheritor of Malcolm [X] and in his tradition [...]"[65],
>
> oder
>
> "[...] Black Woman Poet Lesbian Mother Lover Teacher Friend Warrior, [...] shy, strong, fat, generous, loyal, and crotchety, among other things."[66]

Solche "self-definitions" waren darauf angelegt, als De-finitisierungen von denjenigen Kategorialbegrenzungen zu fungieren, die Lordes Widerstand auf den Plan riefen, und insofern dienten sie dazu, "all apparently contradictory parts of my identity, at great cost to myself [...]"[67] aufzubewahren und zu schützen. Da Lorde offenbar spürte, dass im Kampf um die Artikulation ihrer irreduziblen Differenz all ihre "energy come[s] to life"[68], ist es nur folgerichtig, wenn ihr emblematisches Gedicht "jessehelms", das in ihrer letzten Sammlung *The Marvelous Arithmetics of Distance* enthalten ist, schon in den ersten Zeilen verkündigt:

> "I am a Black woman
> writing my way to the future."[69]

11. Poetische Prosa und die Versprachlichung des Widerstandes

Gegen Ende ihres Lebens bekannte Lorde: "[...] I've had to teach myself how to write prose, how to think in solid, linear paragraphs."[70] Die Notwendigkeit dieses Lernprozesses verdeutlichte Lorde mit dem Hinweis auf die dichterische Grundausrichtung ihres Weltbezuges: "I'm not basically a prose writer; I'm a poet"[71], "I am a poet to my bones and sinews."[72] Da in den Augen Lordes "[p]oetry is not just a poem [but] a way of life"[73], unterordnet sie ihre Prosa – im Einklang mit ihrem eigenen Verständnis der Baudelaire'schen "poèmes en prose" – stets dem erklärten Ziel ihrer Poetologie, der Vielfalt ihres "indivisible"[74] Selbst Ausdruck zu

---

[63] [Lorde, Audre:] "There Is No Hierarchy of Oppresion." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 219. In einer ähnlich lautenden Passage schreibt Lorde: "As a forty-nine-year old Black lesbian feminist socialist mother of two, including one boy, and a member of an interracial couple, I usually find myself a part of some group defined as other, deviant, inferior, or just plain wrong." ([Lorde, Audre:] "Age, Race, Class: Women Redefining Difference." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 104).

[64] [Lorde, Audre:] "The Creative Use of Difference. Marion Kraft / 1986." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 146.

[65] [Lorde, Audre:] "Learning from the 60s." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 134.

[66] [Lorde, Audre:] "Poetry Makes Something Happen." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 184.

[67] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Susan Cavin / 1983." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 102.

[68] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Susan Cavin / 1983." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 102.

[69] Lorde, Audre: *The Marvelous Arithmetics of Distance* [1993]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 445.

[70] [Lorde, Audre:] "Above the Wind: An Interview with Audre Lorde. Charles H. Rowell / 1990." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 193.

[71] [Lorde, Audre:] "Above the Wind: An Interview with Audre Lorde. Charles H. Rowell / 1990." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 193.

[72] Lorde, Audre:] "Above the Wind: An Interview with Audre Lorde. Charles H. Rowell / 1990." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 194.

[73] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Susan Cavin / 1983." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 106.

[74] [Lorde, Audre:] "What Is at Stake in Lesbian and Gay Publishing Today. The Bill Whitehead Award Ceremony, 1990." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 222.

verleihen. In einem ihrer bedeutendsten Prosastücke, das den Titel "Poetry Makes Something Happen" trägt, bekundet Lorde: "I present to you myself"[75], einen Satz, dessen schlichte Prägnanz an Michel de Montaignes "car c'est moy que je peins"[76] oder an Walt Whitmans "One's-Self I sing"[77] gemahnt. Selbstdeiktische Verweise dieser Art sind bei Lorde vor allem in Zusammenhängen zu verzeichnen, in denen sie der Übermacht heteronomer Kategorisierungen Widerstand leistet, um "in the battle to preserve [her] perceptions"[78] bestehen zu können. Gegen die klassifikatorische Kruditât, die im Regime der "white fathers" waltet, wendet sich Lorde dezidiert der Unmittelbarkeit ihrer Gefühle als dem Ort zu, an dem die "names" und "identities" entstehen, die sie als wesensmäßige Bestandteile ihres revoltierenden "I AM"[79] anerkennt. Zwar hebt Lorde hervor, dass "we must go back, back, back to what is primary, and those are our feelings"[80], und sogar gesteht, dass "I keep myself through feeling"[81]. Dieser eigentümliche Regress *ad fontes* steht aber zuletzt im Dienste einer kritischen Versprachlichung, die darauf abzielt, das autoritäre Gefüge der im unhinterfragten Gesellschafts-Konsens verankerten Realitätserfassung ins Wanken zu bringen. Auch wenn Lorde die Dimensionen unmittelbaren Gefühlslebens grundsätzlich aufwertet, insistiert sie darauf, dass "a *screeaam* is just a feeling"[82], dem die Durchsetzungskraft der artikulierten Sprache als Mittel der Verständigung fehlt. So gibt sie in einer selbstinterpretatorischen Passage offen zu, dass "[w]hen I am writing prose, I am trying to make you understand why I am screaming."[83] Da Lorde zufolge die Dringlichkeit, "to create a new order"[84], erst im Horizont der Dialektik von ursprünglichem Fühlen und intellektuellem Erfassen aufdämmern kann, vermag der dichterische Mensch die von ihm entworfene Vision des Politischen nur dann auf den Weg der Verwirklichung zu bringen, wenn er bereit und in der Lage ist, die transformativen Vorgänge seines Innenlebens voll zu bejahen. In Anbetracht der Wandlungsfähigkeit, die Lordes Satz: "I am constantly defining my selves"[85] voraussetzt, nimmt es nicht wunder, dass Dichter und Dichterinnen ein vornehmliches Angriffsziel verkörpern, das das fixierungssüchtige Patriarchat zwecks seiner Selbstbehauptung stets im Auge behält.

12. Geschichte und das Verlangen des androgynen Körpers

Im Hinblick auf die Transformierung von Gefühlen in artikulierte Wünsche, welche zur tätigen Zukunftsgestaltung beiträgt, unterstreicht Lorde, dass "killing want, killing conscious desire is one of the primary weapons of oppression."[86] Gleichzeitig weist sie aber auf die Unverzichtbarkeit von "accurate perceptions of the barriers"[87] hin, welche die Gegenwart von der Verwirklichung herbeigesehnter Ideale trennen. Sofern "[v]isions point the way to make the possible real"[88], war es ein Grundanliegen Lordes, die Hindernisse kenntlich zu machen, die dieses Streben erschweren oder gefährden:

> "we cannot alter history
> by ignoring it

---

[75] [Lorde, Audre:] "Poetry Makes Something Happen." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 187.

[76] Montaigne: *Œuvres complètes*. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat. Introduction et notes par Maurice Rat. Paris (FR) 1962, S. 9.

[77] Whitman, Walt: *The Complete Poems*. Edited by Francis Murphy. London (GB) 1986, S. 37.

[78] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Adrienne Rich / 1979." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 45.

[79] [Lorde, Audre:] "Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 152.

[80] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Ilona Pache and Regina-Maria Dackweiler / 1987." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 147.

[81] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Adrienne Rich / 1979." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 45.

[82] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Ilona Pache and Regina-Maria Dackweiler / 1987." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 147.

[83] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Ilona Pache and Regina-Maria Dackweiler / 1987." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 169.

[84] [Lorde, Audre:] "An Interview with Audre Lorde. Ilona Pache and Regina-Maria Dackweiler / 1987." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 147.

[85] [Lorde, Audre:] "Self-Definition and My Poetry." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 156.

[86] [Lorde, Audre:] "Breaking the Barriers of Silence. Laureen A. Greene / 1989." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 182.

[87] Audre Lorde: *A Burst of Light*, op. cit., S. 64.

[88] [Lorde, Audre:] "When Will the Ignorance End? Keynote Speech at the National Third World Gay and Lesbian Conference, October 13, 1979." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 211.

nor the contradictions
who we are."[89]

Auch wenn Lorde den Eskapismus von der Geschichte als eine potenzierte Form menschlicher Entfremdung denunziert, fehlt ihr nie ein Anflug von Vorbehalt, wenn sie die Aussichten einschätzt, die von ihren Gefühlen dunkel anvisierten Ziele zu erlangen:

> "I use the energy of dreams that are now impossible, not totally believing in them nor their power to become real, but recognizing them as templates for a future within which my labours can play a part."[90]

Zudem erinnert Lorde in diesem Zusammenhang daran, dass das Gewahrwerden der Kluft zwischen Sehnsucht und Erfüllung umso beängstigender sei, "because you have to admit you don't have. It's wanting without having. It's really hard to want without having or even the possibility of getting."[91] Diese Ausführungen Lordes werden durch die melancholische Erwartungshaltung am Beginn von *Zami* bekräftigt, wenn sie ihrem "want", Mann und zugleich Frau zu sein, Ausdruck verleiht und die Perplexitäten thematisiert, die durch die Wahrnehmung ihrer herausragenden genitalen "pearl" – während des Spiels "in the waters of [her] bath"[92] – heraufbeschworen werden.[93] Offensichtlich bleiben Lordes körperliche Sehnsüchte hinter jeder realistischen Erfüllung in einer Lebenswelt zurück, die vom binären Sexualparadigma geprägt wird und, noch wichtiger, in der die lesbische Existentialoption auf eine gleichgeschlechtliche Kombinatorik reduziert wird. Solch vorgeblichen Selbstverständlichkeiten auf dem Gebiet des Geschlechtlichen setzt Lorde die körperliche Androgynität als Ausgangspunkt einer kritischen Reflexion entgegen, welche auf die allzu bequeme Denkgewohnheit verzichtet, die Menschheit nach disjunktiven Sexualkriterien zu teilen. So verlangen Zamis "wants" in der Konsequenz nach einem geschichtlichen Fortschreiten auf eine Welt hin, die – trotz ihrer fühlbaren und greifbaren Prolepsen in der Gegenwart – schwer vorstellbar und noch schwerer zu erlangen ist: "We call it future."[94]

13. Die nicht-symbolischen Prolepsen einer hermaphroditischen Zukunft

Zwei Jahre vor ihrem Tod nahm Lorde den afrikanischen Namen Gamba Adissa an, der sich als "she who makes her meaning known" [95] übersetzen lässt. Damit markierte Lorde die Demontierung der heteronomen Identität, die ihr von den Repräsentanten des patriarchalischen Regimes aufgedrängt wurde, in dem sie aufwuchs. Ihr diesbezüglicher Nonkonformismus kommt an den Stellen ihres Werkes besonders deutlich zum Tragen, an denen sie sich als eine "Black lesbian" präsentiert, die *pari passu* "mother of two" und "member of an interracial couple" ist, wobei die "interracial"-Komponente sich sowohl auf ihre weiße Lebenspartnerin als auch auf den jüdischen Vater ihrer zwei Kinder beziehen kann, mit dem sie sieben Jahre verheiratet war.[96] Es ist bezeichnend, dass Lorde – vor dem Hintergrund ihrer biografischen Komplexitäten – sich auf die Tradition der Dahomey-Amazonen berufen wird, um die sexualtaxonomischen Gewissheiten der vorherrschenden Heteronormativität zu hinterfragen und letztlich zu demontieren. Dass Lorde sich weigerte, nach einer lebensrettenden

---

[89] Lorde, Audre: *Our Dead Behind Us* [1986]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 362.

[90] Audre Lorde: *A Burst of Light*, op. cit., S. 119.

[91] [Lorde, Audre:] "Breaking the Barriers of Silence. Laureen A. Greene / 1989." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 182.

[92] Lorde, Audre: *Zami*, op. cit., S. 7.

[93] In Anbetracht der "feelings", "wants" und "desires", die als Ausgangspunkt von Lordes sexualemanzipatorischer Zukunftsvision dienen, sei hier darauf hingewiesen, dass Edward Carpenter (1844-1929) – ein befreundeter Zeitgenosse von Walt Whitman und entschiedener Vertreter der Befreiungsbelange von Frauen und "Urningen"– Lordes Ausführungen vorwegzunehmen scheint, wenn er in einem seiner wichtigsten Essays mit dem Titel "Exfoliation" seine Ansichten über die "order of creation" beim Menschen folgendermaßen zusammenfasst: "The order seems to be: first, a feeling – a dim want or desire; then the feeling becomes conscious of itself, takes shape in thought; the thought becomes more defined and issues in a distinct plan [...]" (Carpenter, Edward: "Exfoliation." In: Carpenter, Edward: *Civilisation: Its Cause and Cure and Other Essays*. Newly enlarged and Complete Edition. London (GB) 1921, S. 186-187). Es kann als sicher gelten, dass Lorde mit Carpenters Denken im Allgemeinen und mit *Civilisation* im Besonderen sehr wohl vertraut war, einem Buch, das seit 1889 in zahlreichen englischen und amerikanischen Ausgaben erschienen ist und zu den wichtigsten Publikationen auf dem Gebiet der Kulturkritik im 20. Jahrhundert gehört.

[94] [Lorde, Audre:] "The First Black Feminist Retreat. July 6, 1977." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 206.

[95] De Veaux, Alexis: *Warrior Poet*, op. cit., S. 365.

[96] Vgl. Walker, Alice: "Audre's Voice." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 241.

Brustamputation eine Prothese zu tragen oder sich einer plastischen Operation zu unterziehen,[97] kann als Teil ihrer "self-styled transfiguration as Seboulisa incarnate"[98] angesehen werden, die die sexualdisjunktiven "separations" zugunsten der körperlich verwurzelten Sexualkontinuität verwirft, von der die mythische Regenbogenschlange Westafrikas zeugt. Es braucht darum kaum betont zu werden, dass die physische Verankerung von Lordes Verlangen nach derjenigen sexuellen Fluidität, welche die fehlende Brust der Amazonen, *in illo tempore*, versinnbildlichte, durch die penil-klitorale Wirklichkeit von Zamis "pearl" als ein haptischer (und gelegentlich sichtbarer) Hinweis auf die Unzulänglichkeiten der Mann/Frau-Disjunktion bekräftigt wird. Daher dient Lordes Vorhaben, "*[to] dismantle the master's house*"[99] nicht bloß der Realisierung der "unity of the male and female energies", welche Alexis De Veaux — die Biografin der Dichterin — als den "erotic core of an African ancestral self"[100] charakterisiert hat. Denn vor (und unabhängig von) derartigen kulturell geprägten Synthesen psychischer Pulsionen geht es Lorde um die somatische Verwurzelung solcher Pulsionen in der androgynen Körperlichkeit eines jeden Menschen. Wie sie in *The Black Unicorn* anmerkt,

> "it does not pay to cherish symbols
> when the substance
> lies so close at hand."[101]

So wird erkennbar, dass Lordes zweigeschlechtliche Vision eigentlich nicht auf der vagen Annahme von mehr oder weniger vergeistigten Sexualenergien, sondern auf der Feststellbarkeit einer Genitalkonfiguration gründet, "which can spark possibilities for a future we cannot even now imagine."[102]

14. Die anti-patriarchalische Potenzierung der individuellen Sexualdifferenz

Das definierende Moment ihrer Kunst brachte Lorde auf den Begriff in einer Radiosendung von 1987: "My writing is about difference."[103] Wie sie bei anderen Gelegenheiten unterstrich, war der Terminus "difference" deswegen eines ihrer "favorite words"[104], weil es für sie auf "that raw and powerful connection from which our personal power is forged"[105], hindeutet. Dementsprechend forderte Lorde nicht bloß die Tolerierung von Unterschieden, sondern deren Anerkennung "as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic."[106] In diesem Kontext stellt Lorde klar, dass *difference* nicht mit *separation* zu verwechseln ist, dem Ergebnis eines Entfremdungsprozesses, der sich "for the safety of pretended sameness"[107] entscheidet und somit "the dehumanization of difference"[108] gleichkommt. Sich dessen wohl bewusst, dass der "myth of sameness [...] can destroy us"[109], während Differenz "a creative and necessary force for change"[110] freisetzt, hebt Lorde in ihrem Stück "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House" hervor:

---

[97] Vgl. [Lorde, Audre:] "Audre Lorde on Her Cancer Illness. Dagmar Schultz / 1984." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 140, 142.

[98] De Veaux, Alexis: *Warrior Poet*, op. cit., S. 271.

[99] [Lorde, Audre:] "The Master's Tools Will never Dismantle the Master's House." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 112.

[100] De Veaux, Alexis: *Warrior Poet*, op. cit., S. 148.

[101] Lorde, Audre: *The Black Unicorn* [1978]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 261.

[102] [Lorde, Audre:] "Difference and Survival. An Address at Hunter College." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 204.

[103] [Lorde, Audre:] "Audre Lorde: A Radio Profile. Jennifer Abod / 1987." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 158.

[104] [Lorde, Audre:] "The Law Is Male and White: Meeting with the Black Author, Audre Lorde. Dorothee Nolte / 1986." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 144.

[105] [Lorde, Audre:] "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 112.

[106] [Lorde, Audre:] "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 111.

[107] [Lorde, Audre:] "Difference and Survival. An Address at Hunter College." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 204.

[108] [Lorde, Audre:] "Difference and Survival. An Address at Hunter College." In: Lorde, Audre: *I Am Your Sister*, op. cit., S. 202.

[109] [Lorde, Audre:] "Audre Lorde. Claudia Tate / 1982." In: *Conversations with Audre Lorde*, op. cit., S. 86.

[110] [Lorde, Audre:] "Learning from the 60s." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 135.

> "Only within [the] interdependency of *different* strengths, acknowledged and equal, can the power to seek new ways of being in the world generate, as well as the courage and sustenance to act where there are no charters."[111]

Vor dem Hintergrund von Lordes allgemeinen Ausführungen über *difference* wird ersichtlich, dass ihre Kritik am männlich/weiblichen Einteilungsschema nicht auf die Außerkraftsetzung der Sexualdifferenz abzielt, sondern, im Gegenteil, auf deren äußerste Potenzierung. Da das dichotome Sexualmuster und seine ad hoc Ergänzung durch eine oder mehrere Formen der Drittgeschlechtlichkeit leicht anwendbare, aber an sich gewaltsame Instrumentarien des patriarchalischen Regimes zwecks Bewältigung derjenigen Herausforderungen sind, welche aus der unerschöpflichen Sexualdiversität der Menschheit resultieren, versteht Lorde Sexualdifferenzen letztendlich nicht als Merkmale von Gruppen, sondern von Individuen, die von einer einzigartigen Geschlechtssignatur im Rahmen des Kontinuums von Sexualmöglichkeiten jenseits "the safety of separations"[112] gekennzeichnet werden. Nicht von ungefähr verdeutlicht ein von Lorde zitierter Satz aus dem *I Ching* die Einzigkeit, die sie einer jeden Geschlechtlichkeit zuschreibt, wenn es heißt:

> "...as those seemingly alike mature, nature emphasizes their uniqueness and the differences become more obvious."[113]

In ihrer Demarche, die patriarchalische Annullierung der individualitätsbezogenen Sexualdifferenzen aufzuheben, verweist Lorde immer wieder auf ihren Lesbianismus als einen der Grundzüge, den sie mit Frauen teilt, "who have been forged in the crucible of difference."[114] Auch wenn der Begriff "lesbian" weit davon entfernt ist, die Vielschichtigkeit und Komplexität von Lordes sexuellem Selbstverständnis erschöpfend zu erfassen, ist er eine sachgemäße Bezeichnung für den *terminus a quo* ihres Widerstandes gegen die Allgegenwart der patriarchalischen Weltsicht. Unter dieser Voraussetzung indiziert der Lorde'sche "crucible of difference" den Konvergenzpunkt der Kräfte der Kreativität, an dem die gemeinhin unhinterfragten Fixierungen der Sexualbinarität sich in der durchgängigen Fluidität des Geschlechtskontinuums auflösen. In Anbetracht der universellen (und somit welthistorischen) Implikationen ihrer emanzipatorischen Einsichten wird nachvollziehbar, warum Lorde als den eigentlichen Ort ihres existentiellen Verweilens "the very house of difference rather [than] the security of any one particular difference"[115] wählte.

Coda

Die Einblicke in die sexuellen Komplexitäten, die Lorde ausgehend von ihren genitalen Selbsterforschungen aufdeckte, bedürften an sich keiner ideengeschichtlichen Legitimierung. Um jedoch die historische Relevanz ihrer Leistungen in dieser Hinsicht besser zu würdigen, scheint es angebracht, daran zu erinnern, dass Lordes Befunde und ihre daraus gezogenen emanzipatorischen Schlussfolgerungen mit einer Traditionslinie der Sexualforschung übereinstimmen, die erst zum Durchbruch kam, als Charles Darwin postulierte, dass "[e]very animal surely is hermaphrodite"[116], und noch präziser, dass "[e]very man & woman is hermaphrodite."[117] Angesichts der vorherrschenden, ideologischen Voreingenommenheit zugunsten der Sexualbinarität[118] nimmt es aber nicht wunder, dass die Rezeption der Evolutionstheorie Darwins in der Hauptsache seine Bestrebungen übersah, die sexuelle Zwischenstufigkeit als einen unabdingbaren Aspekt der körperlichen Konstitution eines

---

[111] [Lorde, Audre:] "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 111. Hervorhebung vom Verfasser.

[112] Lorde, Audre: *Our Dead Behind Us* [1986]. In: *The Collected Poems of Audre Lorde*, op. cit., S. 418.

[113] [Lorde, Audre:] "Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 164.

[114] [Lorde, Audre:] "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." In: Lorde, Audre: *Sister Outsider*, op. cit., S. 112.

[115] Lorde, Audre: *Zami*, op. cit., S. 226.

[116] [Darwin, Charles:] *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries.* Transcribed and edited by Paul H. Barrett, Peter J. Gautrey, Sandra Herbert, David Kohn and Sydney Smith. [London (GB)] & Ithaca (NY) 1987, S. 380 [Notebook D (1838), No. 154].

[117] [Darwin, Charles:] *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844*, op. cit., S. 384 [Notebook D (1838), No. 162].

[118] Vgl. Bauer, J. Edgar: "Magnus Hirschfeld's Doctrine of Sexual Intermediaries and the Transgender Politics of No/Identity." In: *Past and Present of Radical Sexual Politics*. Editor: Gert Hekma. Amsterdam (NL) 2004, S. 41-55.

jeden Menschen zu begreifen.[119] Auch wenn der darwinistische Ursprung von der These des allgemein menschlichen Hermaphroditismus häufig ignoriert wurde, ist die wirkungsgeschichtliche Resonanz ihres Kerngehalts nicht zu übersehen. Daher ist anzunehmen, dass der englische Dichter, Literatur-Kritiker und Renaissance-Historiker John Addington Symonds (1840-1893) durchaus Lordes intimphysiologische Feststellungen und Überlegungen hätte teilen können. In seiner 1891 erschienenen Abhandlung *A Study in Modern Ethics* nahm Symonds tatsächlich einen skeptischen Standpunkt bezüglich der vorgeblich biologischen Faktizität der Sexualdichotomie ein, als er feststellte:

> "Perfect men have rudimentary breasts. Perfect women carry a rudimentary penis in their clitoris. [...] Other anatomical details of the same sort might be adduced. But these will suffice to make thinking persons reflect upon the mysterious dubiety of what we call sex."[120]

Mehr als neun Dekaden später behandelte Lordes jüngerer Zeitgenosse, der französische Schriftsteller, Queer-Theoretiker und prominente Anführer der 1968er Studenten-Revolte Guy Hocquenghem (1946-1988) die Frage nach der nicht binären Geschlechtlichkeit des Menschen aus einer Geisteshaltung heraus, die durchaus mit der der Dichterin vergleichbar ist. In seinem 1979 erschienenen Band *Race d'Ep. Un siècle d'images de l'homosexualité* widmete Hocquenghem ein Kapitel dem Leben und Vermächtnis des deutsch-jüdischen Sexualforschers Magnus Hirschfeld (1868-1935). In diesem Rahmen wird eine alte Dame namens Hélène als Hirschfelds frühere Sekretärin vorgestellt, die – auch wenn sie "n'existe bien sûr que dans l'imagination de l'auteur"[121] – über ihre Zeit am *Institut für Sexualwissenschaft* in Berlin, das die Nazis 1933 zerstört hatten, zu berichten weiß. Als Hocquenghems verkapptes *alter ego* widerspiegelt Hélène des Autors Sicht auf Hirschfeld, den Sexologen, der letztlich "une sorte d'Einstein du sexe"[122] wurde und dessen Lebensmotto lautete: "per scientiam ad justitiam."[123] Scharfsinnig schildert die fiktive Hélène die physiologischen Gegebenheiten, die zur Basis von Hirschfelds *sexuellen Zwischenstufenlehre* – der epistemische Kern seiner Sexologie – wurden.[124] Nach Hélènes Erinnerungen,

> "[...] le docteur pensait que nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre, des degrés intermédiaires entre l'homme et la femme, et il avait entrepris de le prouver. 'De vous à moi, Hélène, il me disait souvent, quelles sont les vraies différences? J'ai un clitoris plus développé et perforé, vous un bassin plus large, c'est tout, questions de nuances, en somme.'"[125]

Obgleich Lorde eine weitreichende Bestätigung ihrer eigenen Beobachtungen und Deutungen bei Autoren wie Darwin, Symonds, Hirschfeld und Hocquenghem hätte finden können, begnügte sie sich mit der Validation ihrer sexuellen Grundprämissen durch das angestammte Wissen, das in einigen westafrikanischen Mythologemen über hermaphroditische Gottheiten chiffriert ist. Somit gelang Lorde wohl zum ersten Mal in der abendländischen Geistesgeschichte, den als naturgegeben geltenden Hiatus zwischen Mann und Frau im Lichte unvordenklicher Weisheits-Traditionen Afrikas prinzipiell aufzulösen.

---

[119] Vgl. zu diesem Thema, Bauer, J. Edgar: "Darwin, Marañón, Hirschfeld: Sexology and the Reassessment of Evolution Theory as a Non-Essentialist Naturalism." In: *(Dis)Entangling Darwin: Cross-Disciplinary Reflections on the Man and his Legacy*. Edited by Sam Graça da Silva, Fatima Vieira and Jorge Bastos da Silva. Newcastle upon Tyne (GB) 2012, S. 85-102.

[120] Symonds, John Addington: *A Study in Modern Ethics* [1891]. In: Symonds, John Addington: *Studies in Sexual Inversion embodying: A Study in Greek Ethics and A Study in Modern Ethics*. Privately printed 1931, S. 164.

[121] Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep. Un siècle d'images de l'homosexualité*. Avec la collaboration iconographique de Lionel Soukaz. Paris (FR) 1979, S. 145.

[122] Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep*, op. cit., S. 148.

[123] Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep*, op. cit., S. 146.

[124] In diesem Zusammenhang vgl.: Bauer, J. Edgar: "Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds." In: *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Ausgewählt und herausgegeben von Manfred Herzer. Berlin (DE) 1998, S. 15-45; und Bauer, J. Edgar: "On the Nameless Love and Infinite Sexualities: John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld and the Origins of the Sexual Emancipation Movement." In: *Journal of Homosexuality*. 50th anniversary issue, No.1. John P. De Cecco, editor. Binghamton (NY) 2005, S. 1-26.

[125] Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep*, op. cit., S. 147-148.

Siegfried Tornow

Osteuropa heute

Der vorliegende Sammelband[1] besteht neben einem kurzen Vorwort der Herausgeber aus elf Artikeln, 15 Photos aus der Ukraine und vier farbigen Karten über Homophobie und LGTB-Rechte in ganz Europa. Acht Artikel behandeln Russland, davon einer die russische Kolonie in Berlin, einer Polen und zwei Tschechien. Die Auswahl wird im Vorwort kulturhistorisch motiviert: je ein orthodoxes, ein katholisches und ein säkularisiertes Land – so als hätte es den Sozialismus mit seinem emanzipatorischen Anspruch nie gegeben. Heute sind die Unterschiede staatlich begründet: Obwohl in Russland seit den 90-er Jahren Homosexualität weder als Verbrechen noch als Krankheit gilt, ist Homophobie Teil der autoritären und antiwestlichen Politik geworden. In Polen dagegen ist der Rechtsstaat inzwischen so stabil, dass er die sexuellen Minderheiten vor nationalistischen und ultrakatholischen Gruppen schützen kann. Tschechien schließlich ist entsprechend seiner antikatholischen, laizistischen Tradition liberal.

Dan Healey: Beredtes Schweigen. Skizzen zur Geschichte der Homosexualität in Russland

In Russland waren sexuelle Beziehungen unter Männern lange Teil der patriarchalischen Maskulinität. Untergebene galten als verfügbar. Erst mit der Urbanisierung bildet sich ab den 1870-er Jahren eine spezifische homosexuelle Subkultur heraus. Insbesondere in den Hauptstädten Petersburg und Moskau entstanden 'kleine homosexuelle Welten': öffentliche Treffpunkte, wo spezifische Werte und Symbole galten. Die Stadt wurde zur Bühne, auf der sich 'tetki'[2] tummelten. Die Ära der Sichtbarkeit währte nur kurz. Die homosexuelle Subkultur löste Ablehnung aus. Repression und Toleranz existierten nebeneinander, ehe die sowjetischen Behörden 1933/34 Homosexualität zum Straftatbstand erklärten (5).

Der Beitrag ist chronologisch gegliedert. Im ersten Kapitel 'Patriarchale Verhältnisse' war Sex unter Männern "Teil einer patriarchalen Maskulinität, die Untergebene (Männer wie Knaben) als sexuell verfügbar betrachtete" (6). Aus dem Tagebuch des Kaufmanns Pavel Medvedev, aus medizinischen Handbüchern und Rechtsdokumenten geht hervor, dass trotz Kirche und Volksmeinung "gleichgeschlechtlicher Sex unter Männern ... in Russland seinen angestammten Ort im Rahmen hierarchischer Beziehungen [hatte]: im Haushalt, in Klöstern, Werkstätten, Badehäusern, Gefängnissen und auf den städtischen Straßen" (6). Diese Zustände erinnern an die Antike und den vormodernen Orient[3]. Wenn auch Verhältnisse dieser Art in der Armee und den Lagern andauern, war es meiner Ansicht nach die Aufhebung der persönlichen Leibeigenschaft im Februar 1861, die den grundsätzlichen Wandel herbeiführte: 23 Millionen Leibeigene erhielten ihre persönliche Freiheit und waren nicht mehr ohne weiteres 'sexuell verfügbar'.

Die nächsten Kapitel 'Die kurze Ära der Sichtbarkeit', 'Die Stadt als Bühne' und 'Ablehnung und Toleranz' behandeln die Epoche von 1870 bis 1920, in der sich vor allem in den Hauptstädten eine neue, homosexuelle Identität und eine von der Öffentlichkeit wahrgenommene homosexuelle Subkultur herausbilden. In diesem später gern verklärten 'Silbernen Zeitalter' wurde 1903 das Strafrecht reformiert und erschien 1906 Michail Kuzmins Roman *Kryl'ja* – "der erste europäische Coming-Out-Roman mit glücklichem Ausgang" (11).

Die Kapitel 'Homosexualität und sozialistische Moral' und 'Vorwärts zur Repression' schließlich beschäftigen sich mit der repressiven Modernisierung zur Sowjetzeit, deren emanzipatorischer Höhepunkt ganz am Anfang lag, nämlich 1922 die Aufhebung des Schwulenparagraphen. Es folgte die Pathologisierung: "die sowjetische psychiatrische Medizin erforschte nun die Feminisierung von Männern und die Maskulinisierung von Frauen als Aspekte einer medizinischen Definition von Homosexualität" (14). Der letzte Schritt war dann folgerichtig die Kriminalisierung: im Rahmen der "Befreiung der neuen sozialistischen Stadt von 'sozialen Anomalien'" (15) wurde 1933 'Sodomie', das heißt einvernehmliche

[1] Manfred Sapper, Volker Weichsel (Hg.): Spektralanalyse. Homosexualität und ihre Feinde. *Osteuropa*, Heft 10, Oktober 2013. 240 S., 67 Abb., 4 Karten.
[2] Homosexuelle mittleren Alters, eigentlich Tanten.
[3] Vgl. Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011.

männliche Homosexualität, wieder zum Straftatbestand erklärt, fast alle Angeklagten wurden verurteilt, das Mindeststrafmaß lag bei drei Jahren Haft (16).

Ulrich Schmid: Masken des Begehrens. Homosexualität in der russischen Literatur

In der russischen Kulturgeschichte ist die Homosexualität eine prekäre Kategorie, die zu einem verklausulierten Ausdruck drängt. Diese Spannung zwischen Gewusstem und Unsagbarem erzeugt ein ganzes Spektrum verschiedener Rhetoriken, die Eingang in literarische Werke gefunden und bisweilen sogar den Stil einer ganzen Epoche geprägt haben. Die Homosexualität wird in der Neuzeit zunächst stigmatisiert, im Modernismus [1905-34] explizit thematisiert, in der Sowjetkultur tabuisiert und in der Gegenwart als Provokation gegen traditionelle Lebensstile eingesetzt. Damit verfügt die Homosexualität auch über ein erhebliches politisches Protestpotential, das sich in Russlands öffentlichem Raum zunehmend artikuliert (17).

Die Kapitel sind thematisch angeordnet: 1. 'Mimikry' zeigt die Anpassung einzelner schwuler Männer wie Gogol' oder Čajkovskij an die Heteronorm;

2. 'Homosexualität als Indikator eines dekadenten Kapitalismus' behandelt den Bestsellerautor Amfiteatrov und vor allem Maksim Gor'kij, der "sogar einen Kausalzusammenhang zwischen Homosexualität und Faschismus" (25) herstellte[4];

3. 'Homosexualität als Voraussetzung für künstlerische Kreativität' verweist auf den Philosophen Solov'ev, der dazu auffordert, "den Geschlechtergegensatz zwischen Mann und Frau zu überwinden" (26), auf den Kulturkritiker Rozanov, der die Absolutheit der biologischen Geschlechtertrennung relativiert (27), auf die Dichter Esenin und Kljuev, in deren Werk die künstlerische Potenz der homosexuellen Liebe ausgeprägt ist (28), auf die Dichterinnen Cvetaeva und Parnok, die einander liebten, und auf den offen schwulen Emigranten Perelešin.

4. 'Tabuisierung' befasst sich mit dem Russlandschweizer Anatol von Steiger.

In 5. 'Homosexualität als bedrohlicher Orientierungsverlust' geht es um den literarischen Ausdruck eigener oder fremder Homosexualität, die als verstörend oder als verderblich geschildert wird.

6. 'Homosexualität als hermeneutische Metapher' beschäftigt sich mit Vladimir Nabokov: Erst wenn es dem Leser gelingt, den Schwulen zu outen, hat er das Wortkunstwerk richtig verstanden (37).

7. 'Homosexualität als Provokation' erscheint erstmals im Werk Michail Kuzmins und "im Hafis-Kreis, der 1906 von Vjačeslav Ivanov und seiner Ehefrau Lidija Zinov'eva-Annibal' als lebenspraktische Alternative zur bürgerlichen Ehe organisiert wurde ... Der Hafis-Kreis beruhte auf einem erotischen und ästhetischen Synkretismus aus Orientalismus und Hellenismus" (39–40); das erinnert an Keilson–Laurits' Homo–Kanon[5]. In der Sowjetkultur gab es kaum Darstellungen der Homosexualität, "umso gnadenloser setzte die neue Schriftstellergeneration nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion das Schockpotential der Homosexualität ein" (43), als Beispiel Vladimir Sorokin.

8. 'Homosexualität als sentimentalistisches Sujet'. Es geht um schwule, literarisch anspruchslose Geschichten der nachsowjetischen Epoche. "Die sentimentalistische Darstellung gehört zu den literarischen Frühphänomenen einer Kultur, in der die Homosexualität so lange tabuisiert wurde, dass sie kaum mehr als Kategorie des öffentlichen Diskurses existierte" (45).

9. 'Das politische Protestpotential der Homosexualität'. Noch in die ausgehende Sowjetzeit fällt das Leben Evgenij Charitonovs, des schwulen Kultautors, dessen Schriften nur im Samizdat zirkulierten und erst 1993 erscheinen konnten. Seit 2006 zeigt sich das Protestpotential an den Gay Pride Paraden, auf denen Demonstranten, Gegendemonstranten und Polizisten alljährlich aneinandergeraten.

---

[4] Vgl. genauer Siegfried Tarnow: Männliche Homosexualität und Politik in Sowjet-Russland. In: Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen. Berlin 1991. S. 113–126.

[5] Marita Keilson-Lauritz: Die Geschichte der eigenen Geschichte. Berlin 1997. S. 275.

Igor' Kon: Lackmustest.
Homophobie und Demokratie in Russland

Homophobie ist in weiten Teilen der Gesellschaft Russlands vorhanden. Sie variiert je nach Geschlecht, Alter, Bildung, Wohnort und politischer Einstellung. Die überwältigende Mehrheit der Menschen hat keinen Kontakt mit Homosexuellen und weiß nichts über Homosexualität. Homophobe Einstellungen sind das Ergebnis von Erziehung und Propaganda. Für diese sind besonders Menschen mit einer antidemokratischen Grundhaltung empfänglich, die einen nationalen und religiösen Ausschließlichkeitsanspruch erheben. Homophobie geht daher oft mit anderen Formen der Xenophobie einher. Ein Spezifikum der Homophobie in Russland besteht darin, dass sie antiwestliche Haltungen zum Ausdruck bringt (49).

Der Beitrag behandelt die postsowjetische Ära: "1993 wurden gleichgeschlechtliche Sexualbeziehungen entkriminalisiert. Aber der Straftatbestand wurde nicht abgeschafft, weil in der politischen Führung Aufklärung Einzug gehalten hatte oder es gesellschaftlichen Druck gegeben hätte. Schwulenorganisationen hatten überhaupt keinen Einfluss, und dem Rest der Gesellschaft war das Thema völlig egal. Der Entscheidung lag einzig ein politisches Kalkül zugrunde: Um in den Europarat aufgenommen werden zu können, musste der Straftatbestand abgeschafft werden" (50–51). 1999 übernahm Russland von der WHO die 'Internationale Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme', worin Homosexualität nicht mehr vorkommt. "Während im Westen der Entkriminalisierung und der Entpathologisierung der Homosexualität Forschungen und Diskussionen vorausgegangen waren, wurden die Mediziner und Juristen in Russland einfach vor vollendete Tatsachen gestellt" (51).

"In den 1990er Jahren nahmen die Angriffe faschistischer und nationalistischer Gruppen auf sexuelle Minderheiten zu. Mit der Renaissance des imperialen Bewusstseins sowie mit dem sich verstärkenden Nationalismus, der wachsenden Xenophobie und der Klerikalisierung des Staates in den Jahren 2001/ 2002 erreichten sie eine neue Qualität" (51).

Repräsentative Umfragen des *Levada-Zentrums für Meinungsforschung* ab 1989 ergeben folgendes Bild (57–58):

1. "In Russland herrscht eine starke Ablehnung gegen sexuelle Minderheiten, die nach Geschlecht, Alter, Bildungsgrad, Wohnort und politischer Einstellung variiert".

2. "Die überwältigende Mehrheit der Menschen hat keinen direkten Kontakt mit Homosexuellen. Ihre Feindseligkeit gegenüber Schwulen und Lesben ist das Ergebnis der traditionell homophoben Erziehung und Berichterstattung in den Medien".

3. "Den meisten Bewohnern Russlands, einschließlich der Angehörigen der Intelligenz, mangelt es an grundlegenden, wissenschaftlich fundierten Kenntnissen über Homosexualität".

4. 40–50% der Bevölkerung ist das Thema egal, sie halten es für künstlich aufgeblasen, überzeugt homophob sind 22%, tolerant 23%.

5. "Träger der Propaganda gegen Homosexuelle sind jene Menschen und Organisationen, die für Traditionalismus eintreten, einen nationalen und religiösen Ausschließlichkeitsanspruch erheben und demokratische Werte verachten".

"Bis zum Jahre 2005 kümmerte sich Russlands politische Führung nicht weiter um sexuelle Minderheiten. Zwar wurden Schwule und Lesben weiter diffamiert und diskriminiert. Viele Homosexuelle sahen jedoch die Abschaffung des Straftatbestands 'homosexueller Beziehungen' als Meilenstein an. Sie bewegten sich in ihrer Subkultur mit eigenen Klubs und Diskotheken und gaben sich damit zufrieden" (58). Doch dann griff die westliche Schwulenbewegung auch auf Russland über: 2006 meldete eine Gruppe von Aktivisten bei den Moskauer Behörden eine internationale *Gay Pride* an. "Die Nachricht schlug wie eine Bombe ein" (58).

Kon hielt diesen Schritt für politisch nicht zweckmäßig und sieht seine Befürchtungen inzwischen bestätigt: "Die *Gay Pride* wurde von Faschisten, Nationalisten und religiösen Fundamentalisten politisch instrumentalisiert. Sie riefen in aller Öffentlichkeit zu Gewalt gegen Homosexuelle auf" (60). Nur ein Teil der LGBT-Organisationen nahm an den nicht genehmigten Aktionen teil. "Die *Gay Pride* trug dazu bei, dass sich rechtsextremistische und homophobe Kräfte konsolidieren und eine aggressive homophobe Propaganda in Gang setzen konnten, der sich niemand entgegenstellte" (60). Durch die ideologische Polarisierung verschlechterte sich die Lage der sexuellen Minderheiten, sie wurden Geisel einer neuen Konfrontation mit dem

Westen. Dabei ist die Frage, ob es Schwulen-Demos geben darf, nebensächlich. "Entscheidend sind die vielen sozialen Probleme, die sexuelle Minderheiten haben" (63).

Unter Jugendlichen ist Homophobie ebenso verbreitet wie unter Erwachsenen und die Angst davor, schwul zu sein, traumatisiert auch heterosexuelle Jugendliche. Eine dramatische Zuspitzung erfährt der Komplex durch die *Dedovščina* 'Kameradenschinderei', wenn Rekruten von den älteren Soldaten "gedemütigt, schikaniert, geschlagen und oft auch vergewaltigt" (66) werden.

Die Verfolgung einer Minderheit betrifft die gesamte Gesellschaft. "Die Einstellung zur Homosexualität ist daher ein Lackmustest. Er zeigt die Toleranz einer Gesellschaft und ihre Demokratisierung an. In der Sowjetunion ertrank das Lackmuspapier in einer Blutlache. Heute färbt es sich schamrot" (67).

Natalja Zorkaja: Ressource des Autoritarismus. Diffuse Homophobie in Igor' Kons Lesart

Die Autorin ist leitende wissenschaftliche Mitarbeiterin am *Levada-Zentrum* in Moskau (s.o.), ihr Beitrag ist eine Art Nachruf auf *Igor' Kon* (1928-2011), den Pionier der russischen Sexualwissenschaft. Sechs Jahre nach *Kons* Aufsatz 'Lackmustest' wurde die kollektive Homophobie als eine der Formen der Xenophobie in gesetzliche Form gekleidet: 2013 verabschiedete die Staatsduma das 'Gesetz zum Schutz von Kindern vor der Propaganda nichttraditioneller Beziehungen' (68). Je repressiver das Putin-Regime wurde, desto xeno- und homophober wurde die öffentliche Meinung. "2013 teilten bereits 78 Prozent der Befragten homophobe Positionen, während der Anteil jener, die Homosexualität als normal betrachteten, auf zwölf Prozent sank" (69). Während der Diskussionen um das 'Propaganda'-Gesetz wurde Homosexualität mit Pädophilie absichtlich in einen Topf geworfen und *Kon* nach seinem Tod von einem Kirchenmann als 'Lichtträger der Päderasten und Pädophilen in Russland' bezeichnet (70).

Nikolay Mitrokhin: Gottes Wort und Priesters Tat. Die Russisch-Orthodoxe Kirche und die Homosexualität

Die Russisch-Orthodoxe Kirche [ROK] spielt scheinbar eine wichtige Rolle in der homophoben Kampagne, die das Putin-Regime in Russland entfacht hat. Doch dies ist nicht der Fall. Die Kirche hat keinen gesellschaftlichen Einfluss, sie ist lediglich ein willfähriges Instrument des Regimes. Die offiziellen Dokumente der Kirche haben für die Kampagne, die fast vollständig ohne theologische Argumentation auskommt, keine Bedeutung. Ohnehin ist der Kreis der homophoben Aktivisten klein und die Kampagne eher virtuell. Käme das Regime auf die Idee, dass Toleranz gegenüber Homosexualität ihm mehr nützt, so fände es problemlos liberale und schwule Priester, die auch diese Position im Fernsehen begründen würden (71).

Die ROK unterstützt Putin, wenn dieser für ein repressives gesellschaftliches Klima sorgt: "Die Kirchenführung, viele Geistliche sowie ein großer Anteil der Laien sind anti-liberal und nationalistisch, die Menschenrechte bezeichnen sie als Erfindung des Westens" (71). Ihr wichtigstes gesellschaftspolitisches Dokument sind 'Die Grundlagen der Sozialdoktrin der ROK' aus dem Jahre 2000. Darin stützt sie sich auf die Bibel und die Kirchenväter, hält Homosexualität für eine sündhafte Entstellung der menschlichen Natur und verurteilt jede Propaganda von Homosexualität (75).

Doch "die meisten orthodoxen Priester und Aktivisten, die gegen Homosexuelle hetzen, beziehen sich gar nicht auf die genannten offiziellen Dokumente. Vielmehr begründen sie die angebliche Pflicht, gegen das 'Problem' der Homosexuellen vorzugehen, indem sie sich auf vermeintlich angesehene Personen berufen", sie richten sich nicht an die Gläubigen, sondern an die breite Öffentlichkeit (76). Dabei führen sie kirchliche Autoritäten ins Feld, um Homosexualität in die Nähe von Verbrechen und Krankheit zu rücken.

Die homophoben Christen lassen sich zwei Gruppen zuordnen. Diejenigen, die sich "an der offiziellen Position der Sozialdoktrin orientieren, halten Homosexualität für eine Sünde und sind daher gegen die Gleichberechtigung von Homosexuellen, denn bereits heute genössen Homosexuelle in Russland viele Freiheiten. Solche Autoren fordern keine Repressionen gegen Homosexuelle, wollen diesen jedoch Rechte wie Eheschließung oder die Durchführung von Schwulen- und Lesbenparaden, sowie den Zugang zu Berufen wie Priester oder Lehrer verwehren" (79).

Ihnen stehen nationalistische, antisemitische und äußerst konservative Laien und Priester gegenüber, die in der Forderung nach Toleranz gegenüber Homosexualität eine expansive Kampagne des Westens sehen, "eine Aggression der Europäischen Union, die sie ... als 'Eurosodom' bezeichnen" (79). Sie sprechen nie von 'Sünde' und begründen ihre homophoben Positionen nicht religiös. Einige Orthodoxe beteiligen sich an antischwulen Aktionen wie Gegendemonstrationen zu Gay Pride oder Überfällen auf Schwulen-Clubs resp. führen selbst Demonstrationen durch wie gegen das Adoptionsrecht von Ausländern oder für das Gesetz gegen 'Propaganda von Homosexualität'.

"Ein weiterer – scheinbar paradoxer – Grund für die homophobe Position der Kirchenführung ist, dass unter den [in der Regel unverheirateten] Mönchen und Bischöfen der ROK Homosexualität weit verbreitet ist. Dies liefert den einfachen [in der Regel verheirateten] Priestern, die in der Kirchenhierarchie praktisch machtlos sind, in ihrem Dauerkonflikt mit dem hohen Klerus ... immer wieder die Möglichkeit, Vorgesetzte anzugreifen: In den vergangenen 20 Jahren warfen Geistliche und Laien mehr als einem Dutzend der 300 Bischöfe der ROK öffentlich Homosexualität vor" (83).

Für die ROK ist Homophobie weniger theologisch als gesellschaftlich durch ihren Konservatismus begründet. Obwohl nur 0.5% der Russen regelmäßig in die Kirche gehen, ist sie einflussreich durch ihre Nähe zur staatlichen Macht und zu den staatlichen Medien. Für Putin, der kaum andere Verbündete hat, ist sie ein Symbol imperialer Größe. Selbst bei staatlicher Toleranz gegenüber Homosexuellen könnte die Kirche zu Diensten sein, sie kennt nämlich ein Ritual, das dem der Trauung entspricht: Zwei Männer werden als 'Brüderpaar', zwei Frauen als 'Schwesternpaar' eingesegnet[6] (85).

Konstantin Michajlov: 'Propaganda der Sünde'. Die ROK und die Rechte der sexuellen Minderheiten

Die Russisch-Orthodoxe Kirche setzt sich mit Sexualität und Genderfragen kaum auseinander. Stattdessen beruft sie sich auf diffuse Traditionen. Die im Jahr 2000 verabschiedete 'Sozialdoktrin' bezeichnet Homosexualität als Perversion. Diese Position hat mittlerweile der Staat übernommen. Ihm geht es noch weniger als der Kirche um Religion und Moral. Homophobie ist vielmehr Teil der antiwestlichen Propaganda. Dies schwächt auch jene Kreise in der Kirche, die auf eine Modernisierung der Theologie setzen (87).

Das 2013 verabschiedete 'Propaganda'-Gesetz bestraft die "Verbreitung von Informationen, die darauf zielen, dass Minderjährige nicht-traditionelle sexuelle Einstellungen entwickeln, dass ihnen nicht-traditionelle sexuelle Beziehungen attraktiv erscheinen und dass sie die irrige Vorstellung von einer Gleichwertigkeit traditioneller und nicht-traditioneller sexueller Beziehungen bekommen", sowie das "Aufdrängen von Informationen über nicht-traditionelle sexuelle Beziehungen, die Interesse an diesen wecken könnten" (87). Das war der Höhepunkt einer langen öffentlichen Debatte, zu deren Verschärfung die ROK beitrug.

Die moderne orthodoxe Kirche setzt sich mit Sexualität und Genderfragen deutlich weniger auseinander als die westlichen christlichen Kirchen. Auch gab es in der Sowjetunion keine mit dem Westen vergleichbare Frauenrechtsbewegung. Das mit der Perestrojka aufkommende Interesse an diesen Fragen traf die ROK völlig unvorbereitet. Die als Antwort konzipierten 'Grundlagen der Sozialdoktrin' wirken phrasenhaft (89): "Die Heilige Schrift und die Lehre der Kirche verurteilen eindeutig homosexuelle Beziehungen, in denen sie eine lasterhafte Verkehrung der gottgegebenen Natur des Menschen erblicken ... Die homosexuellen Neigungen sind, wie auch andere den abtrünnigen Menschen quälende Leidenschaften, zu überwinden durch die Sakramente, durch Gebet, Fasten und Buße, durch das Lesen der Heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter wie auch durch die christliche Gemeinschaft mit gläubigen Menschen, die geistige Hilfe zu leisten bereit sind" (90).

Hier taucht auch erstmals der Begriff der 'Propaganda' von Homosexualität auf: "Dies ist auch der Grund dafür, dass die Kirche jede Propaganda zugunsten der Homosexualität verurteilt. Ohne jemandem das Recht auf Leben, Achtung der persönlichen Würde sowie auf Teilhabe an den gesellschaftlichen Angelegenheiten abzusprechen, ist die Kirche gleichwohl der Ansicht, dass Personen, die eine homosexuelle Lebensführung

[6] Russ. pobratimstvo 'Wahl-, Kreuzbrüderschaft'. Vgl. John Boswell: Same-Sex Unions in Premodern Europe. New York 1994.

propagieren, keine Berechtigung zur Arbeit als Erzieher, Lehrer oder zu einer anderen Tätigkeit mit Kindern und Jugendlichen erhalten sollen und keine leitende Position in der Armee und in Strafanstalten innehaben dürfen" (90). Da die 'Sozialdoktrin' drei Jahre älter ist als das 'Propaganda'-Gesetz, liegt die Vermutung nahe, dass sie dem Gesetz als Grundlage diente.

Neben der Bibel und den Kirchenvätern spielt für die ROK und Russland überhaupt die Tradition eine wichtige Rolle, mit der die Ideen der Menschenrechte, der Toleranz und des Minderheitenschutzes als westliche Denkmodelle unvereinbar seien. "Die Rechte von Homosexuellen betrachtet die orthodoxe Kirche als Teilbereich der – solchermaßen kritisch betrachteten – allgemeinen Menschenrechte und interpretiert ihre Umsetzung als deutlichstes Indiz für den moralischen Verfall des Westens" (93).

In ihrer Einstellung gegenüber Homosexuellen lassen sich drei Gruppen ausmachen: die dem Patriarchat gegenüber bedingungslos loyalen 'Zentristen', die Modernisierer und die Fundamentalisten. Sie alle bewerten Homosexualität negativ, die Modernisierer zwar in gemäßigter Form, doch auch sie meinen, Homosexuelle trügen zur Verbreitung von HIV bei und schwule Paare dürften keine Kinder adoptieren. Die Fundamentalisten bringen Homosexualität in Zusammenhang mit der bevorstehenden Apokalypse und den angeblichen Machenschaften der Feinde Russlands. So verfasst Ol'ga Četverikova auf orthodoxen Internet-Seiten Beiträge wie 'Die neue Welt der Perversen als ökumenische sodomitische Antikirche'. Hier "kursiert auch eine Verschwörungstheorie von der sogenannten 'Schwulen-Lobby', einer angeblichen Gemeinschaft schwuler Bischöfe und Mönche, die sich gegenseitig auf der Karriereleiter weiterbringen" (94).

Kirche und Staat stimmen hier also offenkundig überein und gehen Hand in Hand: Die Parteien berufen sich auf die orthodoxe Tradition, die Kirche nennt die Vaterlandsliebe gern in einer Reihe mit Glaube und Moral. Doch "die Homophobie der politischen Führung Russlands ist kein Ergebnis von wachsendem orthodoxem Einfluss; vielmehr ist die Homophobie *sowohl* des Staats *als auch* der Kirche auf ähnliche oder identische Ursachen zurückzuführen, die mit Religion oder Theologie letztlich wenig zu tun haben" (96). Sie hat ihre Wurzeln zum einen in der Sowjetära, als Homosexualität kriminalisiert war, und zum anderen in den massenhaften Erfahrungen in den Lagern, Gefängnissen und Kasernen, wo bis heute der gewaltsame homosexuelle Akt dem höheren Ansehen des Täters und der maximalen Demütigung des Opfers dient (96).

Umfragen zeigen, dass die Schwulenhetze der letzten Jahre in den Medien die Homophobie in der Bevölkerung stark gefördert hat (97).

Katja Wiebe: Verordnete Verunsicherung. Homosexualität, Jugendschutz, Jugendliteratur

Eine Novelle des Jugendschutzgesetzes sorgt für Irritationen auf Russlands Kinder- und Jugendbuchmarkt. Das Reden und Schreiben über 'nichttraditionelle sexuelle Beziehungen' ist zu einem Straftatbestand geworden. Das Jugendbuch 'Šutovskij kolpak' (Die Narrenkappe), in dem der kleine Griška für den Puppenspielerstar Sèm schwärmt, ist geeignet, Verdacht zu erregen. Autorin und Verlag könnten der 'Homosexuellen-Propaganda' bezichtigt werden. Die russische Literaturkritik laviert (99).

Der 13-jährige Griška schwärmt für Sèm. "Sèm, homosexuell, hält es in seiner Heimat aufgrund seiner sexuellen Orientierung nicht mehr aus und zieht in die toleranteren Niederlande. Für Griška heißt es, bitter Abschied zu nehmen. Dieses Abschiednehmen beschleunigt es, dass sich Griška nach und nach über sich und seine Persönlichkeit bewusst wird" (100).

Das Buch wurde drei Tage vor der Novelle des 'Propaganda'-Gesetzes auf dem Internationalen Moskauer Buchfestival präsentiert. Die Verlegerin hatte lange gezögert, es herauszubringen aus Verunsicherung darüber, was dem Gesetzgeber als 'Propaganda' und nach dem Jugendschutz als moralisch verwerflich gilt. Wie sollte das obligatorische Alterslabel vergeben werden? Wie sollen Lehrer, Bibliotheken und Literaturkritik gesetzeskonform mit dem Titel umgehen?

Eine Kritikerin empfiehlt das Buch als Beispiel für die schwierige Zeit der Selbstfindung in der Pubertät, auch weil Sèm seine Veranlagung als "persönliche Angelegenheit belasse, niemandes Leben stört und niemandem die eigenen Vorlieben aufzwingt und vor allem nicht über dieses Thema mit Kindern spricht" (103). Dass sich das Buch auch als typische Coming-out-Geschichte lesen lässt, muss verschwiegen werden; es ist aber nicht verboten worden.

Yevgenia Belorusets: A Room of My Own.
LGBT-Familien in der Ukraine – Eine Geschichte in Bildern

Die Künstlerin und Literaturkritikerin Yevgenia Belorusets hat in mehreren Städten der Ukraine 14 gleichgeschlechtliche Paare aufgesucht und sie in ihrem Alltag hinter den Türen ihrer Wohung fotografiert. Einige dieser Fotos sind auf den Seiten 107–116 abgebildet. Die Menschen darauf sind vor allem eins: normal.

Politisch wider Willen.
Russisch in Berlin: queer + art = Quarteera

In Berlin hat sich eine Gruppe russischsprachiger Lesben, Schwuler, Bisexueller und Transgender im Verein 'Quarteera'[7] zusammengeschlossen. 'Quarteera' bietet Hilfe zur Selbsthilfe, kämpft mit Kunst und Wort gegen Homophobie in der Diaspora und in Russland. 'Quarteera' klärt wöchentlich über die Lage der queeren Bevölkerung in Russland und im postsowjetischen Raum auf. Zlata Bossina stellt 'Quarteera' vor, analysiert den Zweck der homophoben Mobilisierung in Russland, schildert, was diese für die Betroffenen bedeutet, und wagt einen pessimistischen und einen optimistischen Blick in die Zukunft (S.117).

Der Verein entstand vor dem Christopher Street Day 2010, als man sich verabredete, einen russischsprachigen Block zu bilden. Das russische Berlin zählt mehr als 300 000 Menschen, Russen, russischsprachige Juden, Russlanddeutsche. Unter ihnen ist Homophobie viel stärker als in der Durchschnittsbevölkerung, manche Eltern werfen ihre schwulen Kinder buchstäblich aus der Familie.

'Quarteera' hat Arbeitsgruppen und Gesprächskreise, produziert wöchentlich ein Rundschreiben mit den wichtigsten Nachrichten und tritt angesichts der staatlichen Schwulenhetze auch politisch auf: 2010 fand die erste Schwulendemo vor der Russischen Botschaft statt. 'Quarteera' ist auch Anlaufstelle für Schwule und Lesben, die Russland verlassen wollen und setzt sich dafür ein, dass ihre Verfolgung als Grund zur Gewährung von Asyl anerkannt wird.

Der Verein stellt Postkarten und Plakate her, die "berühmte homosexuelle russische Künstler wie Marina Cvetaeva oder Petr I. Čajkovskij zeigen. Ihnen ist der Mund zugeklebt, denn über die 'unaussprechliche Sünde' dürfen sie nicht reden" (124). Vier davon sind abgebildet. Natürlich arbeitet 'Quarteera' mit den deutschen Lesben- und Schwulenverbänden zusammen.

Franz Schindler: Blick durch die 'rosa' Brille.
Die Tschechen und die sexuelle Minderheit

Homophobie ist in Tschechien nur wenig verbreitet. Die Toleranz gegenüber sexuellen Minderheiten ist Teil einer liberalen Haltung zur Sexualität. Diese Liberalität speist sich aus dem tschechischen Antiklerikalismus und der fortgeschrittenen Säkularisierung. Moralische und sexualethische Vorstellungen der Kirche verhallen weitgehend ungehört. Gleichwohl waren homosexuelle Beziehungen bis 1961 strafbar. Doch auch danach blieb im Sozialismus das homosexuelle Leben ein Tabu. Erst der Umbruch von 1989 schuf die Voraussetzungen dafür, dass Homosexuelle sich offen zu Wort meldeten und für ihre rechtliche Gleichstellung eintraten. Heute sind Schwule und Lesben in der Mitte der tschechischen Gesellschaft angekommen (127).

Die relativ moderne Auffassung, Homosexuelle seien eine gesellschaftliche Minderheit, ist schon aus den 1930-er Jahren im Titel der ersten tschechoslowakischen Zeitschrift für Homosexuelle 'Hlas sexuálni menšiny' (Stimme der sexuellen Minderheit) belegt (130). Und anders als in den meisten Ländern Osteuropas sahen in den 1990-er Jahren 80% der Befragten Homosexualität nicht als Bedrohung an (132).

Das mag damit zusammenhängen, dass in kaum einem Land Europas die Säkularisierung der Gesellschaft so weit fortgeschritten ist wie in Tschechien[8]. Schon die tschechische Nationalbewegung definierte sich als antiklerikal in Abgrenzung von den deutschen, katholischen Habsburgern. Umso mehr berief man sich auf die Wissenschaft: "Diese Verbindung von Antiklerikalismus und Wissenschaftsoffenheit trug sicher dazu

---

[7] Russ. kvartira 'Wohnung'

[8] Beim Besuch des Klosters Ossegg/Osek sagte mir ein Mönch resigniert: Die Tschechen gehen nur noch in die Kirche um zu stehlen.

bei, dass in der Tschechoslowakei der Kirche die Deutungshoheit über Sexualität entzogen wurde und 1921 der weltweit erste sexualwissenschaftliche Lehrstuhl an der Karls-Universität in Prag gegründet wurde" (134).

In diesem Sinne fortschrittlich war auch der 1926 veröffentlichte Entwurf eines reformierten Strafgesetzbuchs, der aber nie zur Abstimmung gestellt wurde: Homosexualität blieb in der Ersten Republik strafbar. Das sexualwissenschaftliche Institut an der Karls-Universität stand in Verbindung mit Hirschfelds 1921 gegründetem Institut für Sexualwissenschaft. Nach langjährigen Bestrebungen erhielt 1932 die 'Československá liga pro sexuální reformu' (Tschechoslowakische Liga für Sexualreform) die staatliche Zulassung. "Die Liga engagierte sich im ganzen Land. So richtete der Brünner Sozialmediziner Josef Weisskopf noch im selben Jahre unter reger Berichterstattung der tschechoslowakischen Presse an der Masaryk-Universität in Brünn den 4. Kongress der Weltliga für Sexualreform aus. Er hatte ursprünglich in der Sowjetunion stattfinden sollen, was auf Grund der politischen Veränderungen in Moskau nicht mehr möglich war" (136).

Als während der Besetzung und des Krieges die jüdischen Sexualwissenschaftler flohen resp. wie Josef Weisskopf ermordet wurden, rettete Josef Hynie "die von den Nazis zerstörte mitteleuropäische Wiege der Sexualwissenschaft" (137): von 1935 an leitete er mehr als 40 Jahre das Institut und sicherte so eine personale Kontinuität zur Zwischenkriegszeit. Die Entkriminalisierung der 'einfachen Homosexualität' erfolgte 1961, der neue § 244 umfasste aber zusätzlich den Straftatbestand der Erregung öffentlichen Ärgernisses durch gleichgeschlechtliche Handlungen. Während nun in Westeuropa langsam eine schwule Emanzipationsbewegung aufkam, herrschte in der Tschechoslowakei das große Schweigen (138).

Doch nach der Samtenen Revolution konstituierte sich 1990 in Prag die Dachorganisation SOHO 'Sdružení organizací homosexuálních občanů' (Vereinigung der Organisationen homosexueller Bürger). "SOHO stieß im Gesundheitsministerium mit ihren Forderungen zur AIDS-Prävention auf offene Ohren und erhielt finanzielle Unterstützung" (140). Sie gab die Monatszeitschrift *SOHO revue* heraus. "Im Zuge der allgemeinen Auseinandersetzung mit der totalitären Vergangenheit ging es nun Schlag auf Schlag. 1990 wurde der § 244 gestrichen, 1991 die 'Schwulen'-Datei der Polizei gelöscht sowie Homosexualität aus der Liste der Krankheiten gestrichen" (140). Wenn auch der Kampf um die Anerkennung der registrierten Partnerschaft weitere 15 Jahre dauerte, ist inzwischen das Thema weitgehend enttabuisiert (141): seit dem ersten *Prague Pride* 2011 zeigen sich Schwule und Lesben öffentlich und viele Bürgerinnen und Bürger schließen sich aus Solidarität der Demonstration an.

Martin C. Putna: Von der Splendid Isolation zum Mainstream. Homosexualität in der tschechischen Literatur

Erste Spuren einer Verarbeitung homosexueller Erfahrung finden sich in der tschechischen Literatur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit sublimieren die Autoren ihre Gefühle, verstecken sich hinter Masken und senden allenfalls verborgene Signale. Noch Otokar Březina, der wichtigste Autor des tschechischen Symbolismus, und der Expressionist und Surrealist Richard Weiner wählen diesen Weg. Einen anderen Weg beschritt erstmals Jiří Karásek ze Lvovic, der Homosexualität nicht mehr maskiert, sondern stilisiert, indem er sie in die Antike projiziert. Für den zeitgenössischen Lyriker Jiří Kuběna sind die Antike und das Mittelalter keine Kulissen mehr, die es ermöglichen, das Unaussprechliche auszusprechen. Er thematisierte, wie auch Václav Jamek, bereits zu Zeiten des kommunistischen Regimes seine Homosexualität ganz offen. Erscheinen konnte beider Werk daher erst nach 1990, als auch eine literarisch eher zweifelhafte (Selbst)Befreiungsliteratur aufblühte (145).

Putna ist Literaturhistoriker und Literaturkritiker. Nachdem er am ersten *Prague Pride* mit einem provokanten Plakat teilgenommen hatte, verweigerte ihm Staatspräsident Zeman trotz erfolgreicher Habilitation die Ernennung zum Professor. Nach akademischen Protesten erhielt er schließlich die Urkunde aus der Hand des Bildungsministers (142 f.).

Der vorliegende Beitrag macht ein Viertel des gesamten Bandes aus und seine Besprechung würde die Rezension sprengen. Deshalb möchte ich es bei dem vorangestellten Auszug belassen.

Tomasz Kitliński, Pawel Leszkowicz: Bipolar. Homophobie und Toleranz in Polen

Sexuelle Minderheiten leben in Polen in einer paradoxen Situation. Einerseits wurden homosexuelle Beziehungen in Polen früher als in vielen anderen Ländern entkriminalisiert. Auch gibt es in Polen eine äußerst lebendige Szene von LGBT-Aktivisten und -Künstlern. Andererseits sind homophobe Ressentiments in der Gesellschaft weit verbreitet und es gibt kein spezifisches Verbot von Diskriminierung wegen der sexuellen Orientierung. Die gesetzliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften lässt auf sich warten. Doch gerade die heftigen Debatten tragen dazu bei, dass sich die Öffentlichkeit an 'queere' Themen und nicht-heterosexuelle Lebensformen gewöhnt (195).

Obwohl in Polen, soweit es unabhängig war, homosexuelle Beziehungen gesetzlich nie verboten waren, ist "Homophobie in der polnischen Gesellschaft weit verbreitet und wird durch einen erstarkenden Rechtsradikalismus noch befördert" (195). Straffreiheit muss eben nicht mit Emanzipation einhergehen: In Frankreich und Polen galt zwar der *Code Napoléon*, doch in Deutschland entstand das *Wissenschaftlich-humanitäre Komitee*.

Polen war auch das einzige Mitglied des Warschauer Pakts, das die sowjetische Kriminalisierung von Homosexualität nicht übernahm. "Doch dieser rechtliche Vorteil änderte nichts an der negativen Einstellung gegenüber Homosexuellen, die in der polnischen Gesellschaft, insbesondere innerhalb der Polizei, der sogenannten Bürgermiliz (*Milicja Obywatelska*, MO) vorherrschte ... Homosexualität war unter dem Kommunismus vor allem ein soziales Tabu, sie galt als pathologisches Verhalten, das in medizinischen oder strafrechtlichen Kontexten registriert und mit bestimmten subkulturellen, randgesellschaftlichen Milieus in Verbindung gebracht wurde. Die kommunistische Regierung und die MO nutzten diese Situation, um schwule Männer zu erpressen und zu drangsalieren und Massenfestnahmen an informellen Treffpunkten zu organisieren" (196). So wurden 1985–87 in der *Aktion 'Hyazinthe'* etwa 11.000 schwule Männer vorübergehend festgenommen, verhört und registriert (197).

Nach dem Beitritt Polens zur EU 2004 erreichte die Homophobie ihren Höhepunkt, es galt nun, das Land vor 'unpolnischen' westlichen Einflüssen zu schützen. "Regierungsnahe Medien agitierten massiv gegen Schwule: Die Religion verbiete Homosexualität, sie sei Sünde, krankhaft und unnatürlich. Schwule Männer seien grundsätzlich pädophil ... Insgesamt verließen zu jener Zeit Tausende nicht-heterosexueller Bürger das Land; infolge dieser Emigrationswelle gibt es heute insbesondere in Großbritannien eine große polnische LGBT-Community" (197–198).

Die Lage der Schwulen und Lesben ist in Polen (wie im übrigen Ostmitteleuropa) besser als in Russland und der Ukraine aber schlechter als in Westeuropa. Vor allem fehlen antidiskriminierende Gesetze gegen die Ungleichbehandlung von Homo- und Heterosexuellen. Seit etwa fünf Jahren finden zwar in den größten [illegible] Städten Queer-Kulturfestivals und Schwulenparaden statt, sie sind aber auf starken Polizeischutz [illegible] "Bei den Paraden trennt eine Absperrkette die Teilnehmer von ultranationalistischen Rassisten [illegible]en Mitgliedern antisemitischer Organisationen und Jugendgruppen" (200). Auch in den [illegible] und im Parlament tobt ein Kulturkampf, langsam kommt das Thema in der Mitte der Gesellschaft [illegible] wendigkeit, EU-Richtlinien umzusetzen, entstand 2011 ein Antidiskriminierungsgesetz, das [illegible]sexuelle Personen nur in arbeitsrechtlichen Fragen schützt, dennoch enormen Symbolwert [illegible]. Die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften liegt aber wohl in weiter Ferne (205).

Ungeachtet dessen erleben 'queere' Kultur und zivilgesellschaftliches Engagement in Polen seit mehr als zwanzig Jahren eine Blüte. Die ersten Gruppen entstanden um 1986, 1990 gründete der Journalist Andrzej Bulski in Posen die erste 'queere' Monatszeitschrift *Inaczej* (Anders), 1995 fand die erste kleine Schwulendemo in Warschau statt, 2010 hat Warschau erfolgreich den 'Europride' ausgerichtet. Heute sind drei wichtige LGBT-Organisationen in Polen aktiv, dazu kommt eine Reihe weiterer NGOs. Sie alle "haben im ganzen Land mit ihren pädagogischen, kulturellen, wissenschaftlichen, städteplanerischen, juristischen und therapeutischen Aktivitäten ein dichtes Netz geknüpft. Sie zeigen das Bild eines anderen Polen, das dem traditionellen, katholischen Polen gegenübersteht, mit ihm koexistiert und konkurriert" (206).

Eine wichtige Rolle im Kampf für Gleichheit und soziale Teilhabe spielt die zeitgenössische Kunst, z.B. Karolina Bregulas Fotoserie: Plakate mit schwulen und lesbischen Paaren auf städtischen Werbeflächen. Sie provozierten so viel Widerstand, dass die Aktion in Kunstgalerien ausweichen musste. Eine Serie mit

schwulen und lesbischen Hochzeitsfotos wurde während der Debatten um gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften im Parlament präsentiert.

"Queere und feministische Kunst bringt in Polen Ästhetik und Erotik, Ethik und Politik zusammen. Ähnliches lässt sich auch in anderen ostmitteleuropäischen Ländern beobachten, Polen spielt jedoch eine Vorreiterrolle" (212). Neben Ausstellungen entstehen einige wenige Spiel- und Dokumentarfilme, jährlich wird in mehreren großen Städten ein LGBT-Filmfestival veranstaltet. Auch in der Wissenschaft gibt es Erfolge: "An den wichtigsten Universitäten finden regelmäßig nationale und internationale Konferenzen und Seminare zu Themen der Homostudien und Frauenforschung statt" (216). Doch es gibt immer noch Gegenstimmen: An der Universität Posen unterzeichneten 2013 über 200 Professoren einen offenen Brief, in dem sie Homosexualität als Anomalie bezeichnen (218).

Kritische Anmerkungen

Die Auswahl der Länder scheint mir problematisch. Es fehlt ganz Südosteuropa, besonders Griechenland als Mutterland der Orthodoxie; es ist zwar seit dem Bürgerkrieg 1948 westlich, aber ungebrochen homophob. Es fehlen Regionen, an denen der konfessionelle Hintergrund von Homophobie exemplifiziert werden könnte wie das ehemalige Jugoslawien, wo jede Teilrepublik ihr eigenes Sexualstrafrecht hatte: In Slowenien, dessen nationale Kultur sich im Zusammenhang mit der Reformation herausbildete, gab es keine antischwulen Gesetze, im traditionell katholischen Kroatien galt das unterschiedliche 'Schutzalter' und im orthodoxen Serbien und Makedonien sowie im islamischen Bosnien und Kosovo waren homosexuelle Handlungen überhaupt verboten.[9]

Warum zwei Beiträge zur Russisch-Orthodoxen Kirche, die mehr oder weniger dasselbe aussagen, und kein Beitrag zu den homosexuellen Vergewaltigungen in den russischen Kasernen und Gefängnissen? Die von Kon erwähnte *Dedovščina* 'Kameradenschinderei' ist ein massenhaftes Phänomen, Rekruten erhängen sich mit Zetteln in den Taschen, auf denen sie die Namen ihrer Peiniger notiert haben. Es gibt inzwischen Gruppen von Eltern solcher Opfer, die versuchen, ihren Kindern wenigstens nach dem Tode Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Zu den Vergewaltigungen in den Gefängnissen und Lagern sagt der russische Schwulenkämpfer Wanja Kilber: "Das Gefängnis- und Straflagerleben, auch der Militärdienst, haben schon zu Sowjetzeiten, aber auch heute in Russland, eine Art Paralleluniversum geschaffen, mit dem ein Drittel der männlichen Bevölkerung im Laufe ihres Lebens in Berührung gekommen ist." Sie lernen da ein Wertesystem kennen, einem Kastensystem ähnlich, mit den Unberührbaren als unterster Kaste, Männer, die vergewaltigt worden sind und mit denen man deshalb nicht reden und ihnen nicht die Hand geben dürfe. "Wenn du einen solchen Mann berührst, machst du dich selbst zum Unberührbaren. Den Quantensprung von einem Mann zu einem Nichts schaffst du in Sekunden."[10] Diese Opfer nennt man *Petuchi* 'Hähne'[11]; selbst wenn sie in ein tausend Kilometer entferntes Lager verlegt werden, eilt ihnen ihr Ruf voraus und ihr Martyrium dauert an. Wenn es auch hierbei nicht um das Thema dieses Bandes – die einvernehmliche Homosexualität – geht, so doch darum, was die russische Gesellschaft resp. jeder Russe mit männlicher Homosexualität assoziiert.

Abgesehen davon, dass mir Putnas Beitrag mit fünfzig Seiten entschieden zu lang scheint, finde ich das Ganze hervorragend redigiert und gut aus dem Russischen, Čechischen und Englischen übersetzt. Ein großes Plus sind die Abbildungen und Karten. Fazit der 'Spektralanalyse' ist, dass sich die aufgeklärten Osteuropäer in ihrem Kampf gegen Homophobie vor allem auf die europäischen Institutionen stützen können. Das muss man angesichts der gegenwärtigen Europamüdigkeit hervorheben.

---

[9] Kurt Krickler: Strafrechtsvergleich zur Homosexualität in Europa. In: Lambda Nachrichten 3/1986, S. 14–15.
[10] Wanja Kilber: Gold für gleiche Rechte. In: Berliner Zeitung vom 30.1.14, Seite 3.
[11] Vgl. Tomas M. Mielke: Der homosexuelle Wortschatz im Russischen. Einvernehmliche und Lagersexualität zwischen Männern. Slavistische Beiträge 331. München 1995.

Manfred Herzer

Heinrich Heines Schwulenwitze. Die Bäder von Lukka

Ich möchte zeigen, dass die Witze, mit denen Heinrich Heine 1829 in seinen *Reisebildern II* den schwulen Dichter August von Platen verhöhnte, keineswegs, wie das speziell von schwulen Autoren im 20. Jahrhundert geglaubt wurde, einer „Gegenaufklärung" zugeschlagen werden sollten (Mayer 221; Derks 614). Derks erfindet zudem als Vorwurf gegen Heine das schöne aber deplazierte Wort „Aufklärungsverlust" (Derks 474). Der Hamburger Schriftsteller Max Kaufmann, der im Umkreis des Wissenschaftlich-humanitären Komitees[1] wirkte, sympathisierte zwar 1899 mit der „zündend-witzigen Form" der Platen-Polemik, nahm aber ähnlich wie seine heterosexuellen Zeitgenossen Anstoß an der „barbarisch-grobsinnlichen Kampfesweise" Heines (Kaufmann 1). Hubert Fichte diagnostiziert bei Heine „anale Regression" und sieht als mögliche Folge von Heines „Denunziation" den „gesellschaftlichen Tod" Platens (Fichte 1). Der unmögliche Germanistikprofessor Raddatz geht sogar so weit, einen Vergleich mit den Nazis zu ziehen, weil Platen von Heine „den rosa Winkel erhalten" habe (Raddatz 142).

Soweit ich sehe, ist Heine der erste, der in der deutschen literarischen Öffentlichkeit die komische Seite der gleichgeschlechtlichen Liebe zur Sprache bringt. Zwei Aspekte erwiesen sich schon damals in dieser Hinsicht als ergiebig: Der Analverkehr und die Vorstellung, dass ein männerliebender Mann eigentlich kein richtiger Mann ist, weil er nach Frauenart begehrt. Letzteres kann Heine im Platen-Zitat „Ich bin wie Weib dem Manne"[2] (BL 73) anklingen lassen, das er seinem Text als Motto voranstellt. Wenn aber ein Mann von sich behauptet, er sei wie Weib dem Manne, er würde Männer nach Frauenart begehren, bleibt ihm letztlich nur, mangels einer Vagina, das Verlangen nach analer Penetration. Daher ist in dem kleinen Satz, den Platen seinem lyrischen Ich in den Mund legt, das ganze Feld schwuler Komik abgesteckt, auf dem Heine mit Lorenzo da Ponte und August von Platen „ein Tänzchen wagen" will[3]: das Sehnen und Verlangen eines homosexuellen Mannes nach Analsex. Demnach wäre Marcel Reich-Ranicki zuzustimmen, nach dessen Eindruck Heine zwar als „der frivolste deutsche Dichter" gilt, aber „in Wirklichkeit der diskreteste" gewesen sei (Reich-Ranicki 1997). Jost Hermand argumentiert in eine ähnliche Richtung, wenn er über Heines Schwulenwitze schreibt: „Allerdings ging es ihm dabei nie um das Obszöne an sich, sondern stets um eine revolutionäre Aufmüpfigkeit, mit der er sich unter die Gegner der herrschenden ‚Aristokraten' einreihen wollte." (Hermand 43)

Die Tradition des Schwulenwitzes – weibische Männer, die anale Penetration begehren – wurde gewiss nicht von Heine begründet. Sie geht mindestens auf den altgriechischen Komödiendichter Aristophanes zurück, dessen Dichtkunst komischerweise von beiden, Platen wie Heine, als Ideal und Vorbild reklamiert wird.

Die Einzelheiten des Streits zwischen Platen und Heine werden hier als bekannt vorausgesetzt, denn sie wurden zahllose Male in der einschlägigen Fachliteratur mehr oder weniger kritisch referiert. Zuletzt hat sie Ruth Esterhammer im „Heine-Jahrbuch" von 2007 erfreulich faktenreich und sachgerecht zusammengestellt. Daher kann hier gleich mit der Nacherzählung der „Bäder von Lukka[4]" unter besonderer Berücksichtigung der Heineschen Schwulenwitze begonnen werden.

Mathilde. Die Tulpe

Soeben in Lukka angekommen, besucht „Doktor Heine" seine alte englische Freundin Mathilde, die sich als Kurgast in der Stadt aufhält. Sie sprechen scherzhaft über gute alte Zeiten, nennen sich gegenseitig Narren,

---

[1] Magnus Hirschfeld formulierte auffallend sachlich und neutral: „Der von Heinrich Heine auf ihn [d.i. Platen] gemünzte Spott in der Reise nach Lucca erregte großes Aufsehen." (Hirschfeld 669)

[2] Platens im altpersischen Stil verfasstes Gedicht, dem Heine sein Motto entnahm, lautet: „Ich bin wie Leib dem Geist, wie Geist dem Leibe dir; / Ich bin wie Weib dem Mann, wie Mann dem Weibe dir, / Wen darfst du lieben sonst, da von der Lippe weg / Mit ew'gen Küssen ich den Tod vertreibe dir? / Ich bin dir Rosenduft, dir Nachtigallgesang, / Ich bin der Sonne Pfeil, des Mondes Scheibe dir; / Was willst du noch? was blickt die Sehnsucht noch umher? / Wirf alles, alles hin: du weißt, ich bleibe dir!" (Platen 1968:33; das Gedicht ist datiert 11. April 1821.)

[3] Das zweite Motto nach dem Platen-Vers ist da Pontes Libretto zu Mozarts „Hochzeit des Figaro" entnommen und lautet aus dem Italienischen übersetzt: „Will der Herr Graf ein Tänzchen wagen, / So mag ers sagen, / Ich spiel ihm auf." (BL 73)

[4] In der 1830er Erstausgabe heißt die Stadt Lukka, erst später wurde die heutige Bezeichnung Lucca üblich.

Verrückte und Wahnsinnige und erinnern sich an die Freuden und Leiden der normalsexuellen[5] Liebe, die sie einst miteinander genossen haben. Dann meldete der Diener einen weiteren Besucher, „Seine Excellenz den Markese Christophoro di Gumpelino". Mathilde kündigt ihn an als „einen Pair unseres Narrenreichs", der vortreffliche Eigenschaften besitzt, „z.B. viel Geld, gesunden Verstand, und die Sucht alle Narrheiten der Zeit in sich aufzunehmen" (BL 76). Zu seinem höchsten Erstaunen erkannte Dr. Heine in dem neuen Gast seinen alten Freund aus der Hamburger Judengemeinde, den „Banquier Christian Gumpel", der „mit seinem wohlhabenden Lächeln und gottgefälligem Bauche hereinwatschelte […] – und in die Arme sanken sich die Freunde." (Ebd.)

Als Gastgeschenk zog Christian Gumpel nun eine wunderschöne Tulpe aus einer fließpapierenen Tüte, um sie Mathilden zu überreichen. „Kaum erblickte Mylady diese Blume, so schrie sie aus vollem Halse: Morden! morden! wollen Sie mich morden? Fort, fort mit dem schrecklichen Anblick!" (BL 77) Sie stürmte aus dem Haus, schwang sich aufs Pferd und ritt von dannen. Während Gumpelino vor Erstaunen bewegungslos verharrte, ergötzte Dr. Heine dieses Schauspiel über alle Maßen, denn er kannte Myladys „Idiosynkrasie" gegen Tulpen. Diese Episode ist offensichtlich als erster, kaum sexueller Platen-Witz zu verstehen, denn in Platens Band „Gedichte" von 1828, den Heine kannte, wird die Tulpe auffallend oft und positv erwähnt[6]. Eines der damals bekanntesten Gedichte Platens ist allein der Tulpe gewidmet: „Andre mögen andre loben, / Mir behagt dein reich Gewand, / Durch sein eigen Lied erhoben / Pflückt dich eines Dichters Hand. / In des Regenbogens sieben / Farben wardst du eingeweiht, / Und wir sehen, was wir lieben, / An dir zu derselben Zeit." (Platen 1968, S. 3) Es folgen noch vier Strophen; in der letzten wird erwähnt, dass die Tulpe eine Blume ohne Duft ist – „Du erfreust … die Augen" –, womit die Tulpe womöglich auch ein Sinnbild für die schönen jungen Männer ist, die für Platen eine bloße schmerzvolle Augenfreude gewesen sind.[7]

Da Gumpelino seine Tulpe bei Mylady Mathilde nicht losgeworden ist und er immerhin „fünf Paoli" dafür bezahlt hat, beauftragt er seinen Kammerdiener Hyazinth, sie der Lady Maxfield zu überreichen, die sich ebenfalls in Lukka aufhält und in die Gumpelino heftig verliebt ist. Wenn er die Blume der Lady gibt, soll Hyazinth ein kleines Gedicht aufsagen:

„Die Tulpe ist unter den Blumen / Was unter den Käsen der Strachino; / Doch mehr als Blumen und Käse / Verehrt Dich Gumpelino!" (BL 81).

Doktor Heine, der den Kammerdiener aus seiner Zeit in Hamburg gut kannte, unter anderm, weil er Hyazinth, der damals Herr Hirsch hieß, noch „sieben Mark neun Schilling" schuldet, erfährt, dass Hyazinth von seinem Herrn, der sich selbst als großen Kunstkenner bezeichnet, „Unterricht in der Bildung" erhält.[8] „Ich habe innerlich mein Vergnügen, wie sich der Mensch bey mir perfekzioniert." (BL 82) Diese Perfektionierung besteht vor allem darin, dass Hyazinth lernt, in den Gedichten die Versfüße ordentlich zu zählen und zu bestimmen.

Signora Laetizia, eine funfzigjährige junge Rose mit einem Geschwür an der Legitimität

Doktor Heine und Markese di Gumpelino besuchen nun den Salon der Signora Laetizia, die für den zweiten, gleichfalls noch nichtsexuellen Platenwitz herhalten muss. Wir nähern uns aber der analen Zone. Wie bei Mathildes Idiosynkrasie geht es wiederum um ein Gesundheitsproblem:

---

[5] Als der Heine-Zeitgenosse Karl Maria Kertbeny 1868 dabei war, in Hannover den Ausdruck „Heterosexualität" zu erfinden, benutzte er parallel dazu für dieses Phänomen den ebenfalls von ihm erfundenen Namen „Normalsexualität" (vgl. Herzer 1987).

[6] An seinen Freund Wolfgang Menzel schreibt Heine am 2.5.1828: „Lesen Sie doch sobald als möglich Cottas Grafen Platen, nemlich dessen eben erschienene Gedichte, er ist ein wahrer Dichter. Leider! leider oder besser, schrecklich! schrecklich! das ganze Buch enthält nichts als Seufzen nach Pedrastie. Es hat mich daher bis zum fatalsten Mißbehagen angewidert." (BLK 414) Hier bereits betont Heine die rein gefühlsbetonte Wertung der Platenschen Päderastie-Seufzer. Mit moralischer Verurteilung oder gar dem Ruf nach polizeilicher Verfolgung hat dies nichts zu tun.

[7] Ins Extrem wird diese Vorstellung in dem frühen Gedicht „Tristan" getrieben: „Wer die Schönheit angeschaut mit Augen, / Ist dem Tode schon anheimgegeben…" (Platen 1968, S. 23). Thomas Mann nimmt „Tristan" zum Ausgangspunkt für seinen Platen-Kommentar, auf den zurückzukommen ist.

[8] Die Kommentatorin weist zurecht darauf hin, dass sich Heine mit seinem Männerpaar Gumpelino-Hyazinth in eine literarische Tradition einschreibt, die bei Cervantes mit Don Quixote und Sancho Pansa beginnt. Die „geistige Signatur", „das Wesentliche", das bei diesem Paar für Heine „unter den verschiedenartigsten Verummungen überall wieder zu erkennen [ist], in der Kunst wie im Leben", hat aber bei Cervantes wie bei Heine nichts mit manifester Männerliebe oder gar „Pedrastie" zu tun; es ist die pure Homophilie, wenn beide „halb aus Anhänglichkeit, halb aus Eigennutz … durch Sonnenschein und Regen" wandern (nach BLK 386).

„Signora Laetizi entschuldigte sich bey mir, daß sie zu Bette liege und zwar bäuchlings, indem ein Geschwür an der Legitimität, das sie sich durch vieles Feigen-Essen[9] zugezogen, sie jetzt hindere, wie es einer ordentlichen Frau zieme, auf dem Rücken zu liegen. Sie lag wirklich ungefähr wie eine Sphinx; ihr hochfrisiertes Haupt stämmte sie auf ihre beiden Arme, und zwischen diesen wogte ihr Busen wie ein rothes Meer." (BL 86)

In Platens Lustspiel „Der romantische Oedipus", auf das Heine mit seinen „Bädern von Lukka" reagiert, wird natürlich auch die Begegnung des Ödipus mit der Sphinx parodiert. Anders als in der antiken Sage stürzt sich Platens Sphinx nicht in den Tod, sondern „in's Orchester" und hält von dort eine Rede an die Zuschauer. Darin lobt sie die Zustände bei den alten Griechen, wo man die „Natur" noch gewähren ließ und „ächte Männer", wenn sie schön waren, einen schönen Freund abkriegten:

„Gewähren ließ man, was Natur aus diesem Mann gemacht und dem, / Und ehrte jeden großen Trieb in diesem Weltsystem: / Im Aeschylus den hohen Trotz, den Duldersinn im Sokrates, / Die Weichlichkeit Anakreons, den Witz des Aristophanes; / Da nahm der Tänzer seinen Kranz, der Fechter seiner Fäuste Preis, / Dem Schönen ward ein schöner Freund, dem Weisen ward ein Schülerkreis: / Da wuchsen ächte Männer auf, und Frauen groß, wie Sappho war, / Holdselig wie Aspasia, wie Diotima wunderbar!" (Platen 1979, S. 146 f.)

Diesen Hinweis auf die Männerliebe der Griechen, der ganz dem Denken des Zeitgenossen Heinrich Hößli[10] entsprach, ignoriert[11] Heine zwar, aber mit einer umgedrehten Akzentuierung und der verrückten Behauptung, Platens Gedichte seien schlecht, weil ihnen „Naturlaute" fehlen,[12] kommt jene Griechenliebe als Römerliebe auch bei Heine vor; wie Platen Aeschylus verehrt, lobt Heine den altrömischen Satiriker Petron (BL 126), und beide, Platen und Heine, schwärmen, wie erwähnt, für den Athener Komödiendichter Aristophanes. Wenn Heine sich über Platens „Freundschaftsliebe" öffentlich lustig macht, dann legt er wert auf die Feststellung, dass er nichts weniger beabsichtigt als eine moralische Verurteilung jener „Liebhaberey", die er für „etwas Unzeitgemäßes" hält, für „die zaghaft verschämte Parodie eines antiken Uebermuths" (BL 125).

Im Salon der Lukkanischen Sphinx trifft Doktor Heine – quasi als Vorbereitung der Angriffe auf Platens unglückliches Geschlechtsleben, – eine 18-jährige Franscheska, die noch schöner ist als die Venus-Statue „des großen Canova" und die ihm schließlich das Glück des kompletten Heterosexgenusses gewährt. Auch die Andeutungen über die Liebesnacht unter dem toskanischen hellblauen Himmel mit großen silbernen Sternen wird mit einem aufklärerischen und von Antikensehnsucht aufgeladenen Seitenhieb auf die repressive Sexualmoral im christlichen Abendland versehen: Die „Nymphen des Appennins", die das liebende Paar „mit bräutlichen Tänzen" umschwebten, träumten sich zurück „in jene besseren Götterzeiten, wo es noch keine gothische Lüge gab, die nur blinde, tappende Genüsse im Verborgenen erlaubt und jedem freyen Gefühl ihr heuchlerisches Feigenblättchen vorklebt" (BL 95). Das ganze folgende Capitel VII ist philosophischen Betrachtungen über die Liebe gewidmet, die in eine Absage an alle asketisch-monotheistischen Religionen und in die Quasi-Stiftung einer irdischen aufgeklärten Liebesreligion der körperlichen Sinnengenüsse gipfelt:

---

[9] Derks behauptet ohne Begründung, das Geschwür am Gesäß der Signora sei kein Geschwür, sondern „Feigwarzen" (Derks 538 f.) Diese habe die Signora sich nicht durch Feigen-Essen, sondern durch anale Penetration zugezogen. Dass sie, um den Druckschmerz beim Sitzen zu vermeiden, „ungefähr wie eine Sphinx" bäuchlings liegen muss, hält Derks ebenfalls für einen Hinweis Heines auf den stattgehabten sexuellen Gebrauch des Schließmuskels („Sphinkter") der Signora. Der kontextuelle Sinn der vermeintlichen Feigwarzen der Signora deutet Derks als Hinweis darauf, „wohin die Reise geht" (Derks 539). Dass die Stelle auch mit Platens Anti-Heine-Komödie „Der romantische Oedipus" zu tun haben könnte, scheint Derks auszuschließen.

[10] Vgl. dazu Herzer 2014.

[11] Die Heine-Herausgeberin sieht in Hyazinths Bemerkung, „eine schiefe Köchin" sei ihm „lieber als der schönste Schönheitsfreund" (BL 115), eine Anspielung auf die zitierte Stelle in Platens Stück (BLK 415).

[12] „Der Mangel an Naturlauten in den Gedichten des Grafen rührt vielleicht daher, daß er in einer Zeit lebt, wo er seine wahren Gefühle nicht nennen darf, wo dieselbe Sitte, die seiner Liebe immer feindlich entgegensteht, ihm sogar verbietet, seine Klage darüber unverhüllt auszusprechen, wo er jede Empfindung ängstlich verkappen muß, um so wenig das Ohr des Publikums, als das eines ‚spröden Schönen' durch eine einzige Silbe zu erschrecken." (BL 127) Heine erklärt nicht, was er unter „Naturlaute" versteht, und inwiefern sie in Platens Liebesgedichten fehlen. Immerhin versteigt er sich nicht zu der Behauptung, Gedichte über unglückliche Männerliebe seien Widernatürlich. Dennoch scheint mir, Heine habe mit seinem abwegigen Naturlaute-Vorwurf den Tiefpunkt seiner Platen-Polemik erreicht.

„Ja, rief ich, der lachende Himmel küßt die geliebte Erde – O Franscheska, schöner Himmel, laß mich deine Erde seyn! Ich bin so ganz irdisch, und sehne mich nach dir, mein Himmel! So rief ich und streckte die Arme flehend empor, und rannte mit dem Kopfe gegen manchen Baum, den ich dann umarmte statt zu schelten, und meine Seele jauchzte vor Liebestrunkenheit" (BL 97).

Heine, in seiner Liebestrunkenheit, identifiziert sich selbst hier mit der Erde, die in fast allen Religionen dem Weiblichen zugeordnet ist (z.B. 1. Mose 1,28: Macht euch die Erde untertan), seine venusgleiche Geliebte aber mit dem männlichen Himmel. Die Geschlechtsumwandlung, die Heine hier gewissermaßen wertfrei und womöglich versehentlich an sich selbst vollzieht, setzt er an anderen Stellen ein, um die Betreffenden im Sinne des Platen-Mottos „Ich bin wie Weib dem Manne" lächerlich zu machen.

Savigny kein gelehrtes Frauenzimmer! Ich wäre selbst die Julia

Als „Doktor Juris" Heine in Signora Laetizias Salon mit einem Rechtsprofessor aus Bologna ins Gespräch kam und dabei die Namen einiger europaweit berühmter Fachgelehrter erwähnte, war auch von den beiden Antipoden der Berliner juristischen Fakultät die Rede, von Eduard Gans und Friedrich Karl von Savigny. Heine kannte beide aus seiner Zeit als Jurastudent in Berlin. Mit Gans war er seitdem über die gemeinsame Hegel-Begeisterung befreundet und ist mit ihm im Berliner „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" tätig gewesen (vgl. BLK 395). Savigny war ein Mitbegründer der antihegelianisch ausgerichteten Historischen Rechtsschule und beriet den preußischen König bei Reformen zur Sicherung seiner Militärdespotie.[13] Der Bologneser Gelehrte hat die Namen Gans und Savigny zwar vage vertraut, aber:

„Letzteren hielt der Professor für ein gelehrtes Frauenzimmer. So, so – sprach er, als ich ihn aus diesem leichtverzeihlichen Irrthum zog – wirklich kein Frauenzimmer. Man hat mir also falsch berichtet. Man sagte mir sogar, der Signor Gans habe dieses Frauenzimmer einst, auf einem Balle, zum Tanze aufgefordert, habe einen Refüs bekommen, und daraus sey eine literarische Feindschaft entstanden." (BL 88) Auch hier wieder Verweiblichung als Element polemisch-satirischer Rhetorik.

Die andre femininisierende Geschlechtsumwandlung betrifft den Freund Gumpelino und ist ähnlich wie bei Heines Identifizierung mit Mutter Erde ein von Leidenschaften getriebener Selbstversuch. Der Markese ist unsterblich und unglücklich verliebt in Julia Maxfield, eine Engländerin, die ebenfalls als Badegast in Lukka weilt. Die Liebe ist gegenseitig, wird aber von dem mitreisenden Schwager der Lady vereitelt, denn er hat von der Familie den Auftrag, Julias Keuschheit zu hüten; er „bewacht sie Tag und Nacht wie einen Diamant" (BL 105) Und nun Gumpelinos Rollentausch als Identifikation mit der entfernten Geliebten:

„O ich Unglücklicher – jammerte Gumpelino – ich liebe und bin wieder geliebt, wir drücken uns heimlich die Hände, wir treten uns unter'm Tisch auf die Füße, wir winken uns mit den Augen, und wir haben keine Gelegenheit! Wie oft stehe ich im Mondschein auf dem Balkon, und bilde mir ein ich wäre selbst die Julia, und mein Romeo oder mein Gumpelino habe mir ein Rendezvous gegeben, und ich deklamire, ganz wie die Crelinger [eine berühmte Schauspielerin, die in Shakespeares „Romeo und Julia" Erfolge feierte]: Komm Nacht! Komm Gumpelino, Tag in Nacht! / Denn du wirst ruhn auf Fittigen der Nacht, / Wie frischer Schnee auf eines Raben Rücken." (BL 105 f.)

Solche tragikomischen Geschlechtertauschfantasien gab es in der romantischen Literatur und wohl auch im Alltagsleben der Romantiker öfter. Heine, und übrigens auch Platen mit seinem Ich-bin-wie-Weib-dem-Mann-Ghasel, setzen hier eine literarische Tradition fort, die bereits in Friedrich Schlegels Roman „Lucinde" (Berlin 1799) ein „süßes Spiel" genannt wird (vgl. Herzer 1998, S. 54 ff.) Hierher gehört wohl auch die Figur des schönen Pagen Cherubino in Mozarts Oper „Hochzeit des Figaro" (1786); in Cherubino verlieben sich abwechselnd Frauen und Männer, je nach dem, ob er gerade als Mann oder als Frau kostümiert ist.

Die häufige Erwähnung und Zitierung von Shakespeare-Stücken in den „Bädern von Lukka" bezweckt neben anderem die Vorbereitung auf Platens Gedicht „Shakespeare in seinen Sonetten". Gleich zweimal (BL 115 & 129) dient es Heine zu polemischen Spitzen gegen den Grafen, wobei aber der Verdacht aufkommt, er kenne Shakespeares Sonette überhaupt nicht. Denn beide Male – einmal als Gumpelino, einmal als Doktor Heine – wundert er sich, darüber, dass ein junger Mann der Adressat der Sonette gewesen sei. Selbst

[13] Während Gans heute aus dem kollektiven Gedächtnis Berlins gelöscht ist, ließ Wilhelm I. für seine Verdienste um den königlichen Machterhalt 1887 einen Platz in Charlottenburg nach Savigny benenn. Zehn Jahre später erhielt der dort neu eröffnete S-Bahnhof Savignyplatz den Namen des verdienstvollen Professors.

bei flüchtigster Lektüre ist dies offensichtlich[14]; Heine aber wundert sich: „Von Shakespeares Sonetten weiß er, daß sie an einen jungen Mann und nicht an ein Weib gerichtet sind, und ob solcher verständigen Wahl preist er Shakespeare […]"; Heine hält dies für eine „Verirrung", die „dem großen Manne" Shakespeare „nachgeredet worden" (BL 129).

Glaubensalz

Gumpelinos Liebeskummer ist so heftig, dass der Diener Hyazinth sich erbarmt und ihm „Pulver" anbietet, die er oft schon bei sich selbst erfolgreich gegen „Gemüthsbeschwerden" angewendet hat. Hyazinth weiß auch den pharmazeutischen Namen für dieses Wundermittel: „sal mirabile Glauberi", was er infolge seiner intensiven Beschäftigung mit den diversen Religionen, die auf dem Markt in Hamburg um die verlorenen Seelen konkurrieren, mit dem Wort „Glaubensalz" übersetzt. Weil man über Dinge wie eine Darmverstopfung nicht indezent sprechen darf, nennt Hyazinth die abführende Wirkung von Glaubersalz Heilung von Gemütsbeschwerden; er verspricht, „den andern Morgen fühlen Sie sich leicht wie ein Engel mit weißen Flügeln, und Sie tanzen vor Gesundheitswohlsein" (BL 108). Gleich nachdem der Markese die Glaubersalzlösung getrunken hatte, brachte ein Bote ein Billet von Lady Maxfield, dessen Inhalt dem armen Gumpelino noch viel mehr Gemütsbeschwerden bereitete. Die Lady bittet ihn für heute Nacht zum Rendezvous. Leider geht das nur diese Nacht, weil die Lady am nächsten Morgen nach England abreisen muss und der Bewacher ihrer jungfräulichen Unversehrtheit schon vorausgereist ist, sie also nur heute Nacht unbeaufsichtigt ist. Als Gumpelino schließlich einsehen muss, dass er mit dem Abführmittel im Leib unmöglich der Einladung zur Liebesnacht folgen kann, kennt seine Verzweiflung keine Grenze: „Weh mir, ich Narr des Glücks!" (BL 109)

Am nächsten Morgen besucht Doktor Heine seine beiden Hamburger Freunde und hört den Bericht über die vergangene schlaflos verbrachten Nacht. Gumpel musste, getrieben vom Glaubersalz, „eilf mal aus dem Bette steigen", fand aber Tröstung bei der Lektüre der Gedichte Platens, „jedesmal ein Gedicht wenn ich aufstehen mußte, und eine solche Gleichgültigkeit gegen die Weiber war die Folge, daß mir mein eigener Liebesschmerz zuwider wurde. Das ist eben das Schöne an diesem Dichter, daß er nur für Männer glüht, in warmer Freundschaft; er giebt uns den Vorzug vor dem weiblichen Geschlechte, und schon für diese Ehre sollten wir ihm dankbar seyn." (BL 114 f.)

In diesem vorletzten Kapitel wimmelt es geradezu von Anspielungen auf die männliche anale Zone, von der Heine mit allen normalsexuellen Männern weiß, dass sie in der Liebe der „warmen Freunde" die Hauptrolle spielt. Wenn Gumpelino sich bei seinen elf nächtlichen Sitzungen auf dem Abort der Gedichte Platens bedient, um seine Seelenqualen zu lindern, und so von den Vorzügen der Männerliebe theoretisch überzeugt wird, das Gedichtbuch aber daraufhin „nach jenem seltsamen Parfum [roch], der mit Eau de Cologne nicht die mindeste Verwandschaft hat" (BL 114), dann ist dies die Vorbereitung auf den Analsex in Platens Poesien. Um die skeptischen Freunde, Doktor Heine und Hyazinth doch noch von der großen Schönheit der Platenschen Dichtungen zu überzeugen, rezitiert Gumpel unablässig aus dem Gedichtbuch, unter anderm das Ghasel, in dem von der Sitte und der Pflicht die Rede ist, die die Vereinigung des Dichters mit dem Geliebten verhindern („Die Seelen bluten, da getrennt die Leiber").

Hyazinth bemerkt, das sei „eine komische Poesie" und erinnert sich: „Mein Schwager, wenn er Gedichte liest, macht oft den Spaß, daß er am Ende jeder Zeile die Worte ‚von vorn' und ‚von hinten' abwechselnd hinzusetzt […] die Poesie davon wird gewiß zwanzig Prozent stärker." (BL 116)

Weiß Heine womöglich gar nicht, dass der Analverkehr genau wie der gewöhnliche Koitus sowohl von vorn wie von hinten gern genossen wird?

Der „Doktor Heine" in Lukka will aber zunächst auf den Geschlechtsrollentausch hinaus, jenen anderen Aspekt der schwulen Komik: Ihm kommt das lyrische Ich bei Platen wie ein „manntolles Mägdlein" vor. „Nur müßte es dann einigermaßen befremden, daß dieses Mägdlein beständig jammert, ihre Liebe sei gegen die ‚Sitte'" (BL 116).

Dann ein Lob für Gumpelinos Rezitationskunst mit einer analerotischen Pointe:

---

[14] „Die Sonette 1 bis 126 haben einen jungen Mann zum Adressaten und Gegenstand, und 127 bis 152 beziehen sich auf eine ‚dunkle Dame' (während die beiden Schlußsonette spielerische Variationen des alten conceit vom schlafenden Amor darstellen)." (Borgmeister 203)

„Ich muß dem Markese das Zeugniß ertheilen, daß er diese Gedichte gut vortrug, hinlänglich dabey seufzte, ächzte und auf dem Sopha hin und her rutschend gleichsam mit dem Gesäße kokettirte." (BL 116)

Es gibt noch viele weitere Analsex-Witze in den „Bädern" und einige davon sind extrem komisch. Hier soll aber ein Blick in eine Heilige Schrift der Schwulenbewegung der 1970er Jahre geworfen werden, denn dort ist ein Gedanke zum Thema zu finden, der in bester aufklärerischer Tradition steht und auf Heines Platenwitze erhellend angewendet werden kann; Witze zum Analverkehr verstanden Dannecker und Reiche als Billigung der analen Lust durch die „Volksmeinung":

„Ihr zufolge sind sie [die gewöhnlichen Homosexuellen] Arschficker, Spinatstecher, andersherum, und daß sie letzteres wirklich sein müssen, wird durch die vielen Witze bekräftigt, deren Pointe gerade von der – sprachlichen und assoziativen – Verdoppelung des ‚andersherum' lebt, so im Unterschied von den Kirchenmäusen und den warmen Brüdern, der darin besteht, daß die einen in die Orgel scheißen und die anderen in der Scheiße orgeln. Der Witz und die Volksmeinung über die Homosexuellen lassen diesen wenigstens ihre anale Lust; in der liberalen Verteidigung der Homosexuellen wird ihnen auch noch die anale Lust genommen [...] Die Formulierung ‚in der Scheiße orgeln' ist wahrhaftig nicht lustfeindlich zu nennen; sie lebt von der Koketterie mit der analen Lust." (Dannecker& Reiche 206)

Mehrmals betont Heine, dass er, seiner aufgeklärten hedonistischen Überzeugung gemäß, dem Ghaselendichter den Genuss analer Lust in seiner „Freundschaftsliebe" von Herzen gönnt und ihn keinesfalls „der Censorischen Wuth" der Polizeibehörden preisgeben möchte (BL 125). Die Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" hatten in einer Besprechung des neuesten Platenschen Gedichtbands indirekt eine solche Forderung erhoben (vgl. BLK 434). Heine setzt den Berlinern das Motto „Chacun à son goût" entgegen und spottet: „Aber so sind die Menschen, es wird ihnen sehr leicht, in Eifer zu gerathen, wenn sie über Sünden sprechen, die ihnen kein Vergnügen machen würden." (BL 125)

Der romantische Oedipus

Nicht jedoch die Gedichte, sondern Platens Lustspiel in fünf Akten „Der romantische Oedipus" mit seinem satirischen Spott gegen den Dichter Karl Immermann sowie tendenziell judenfeindlichen Witzen über Heine waren der Anlass für Heines Antiplaten-Satire. Im langen Schlusskapitel wird das Lustspiel gewissermaßen dekonstruiert und Platens Anspruch, mit seinem Lustspiel in der Tradition des antiken Komödiendichters Aristophanes zu stehen, bietet dafür die Hauptangriffsfläche. Platens Stück fehle alles, was Aristophanes auszeichnet: „Der arme Graf konnte nur einige Aeußerlichkeiten des Aristophanes nachahmen, nemlich die feinen Verse und die groben Worte" (BL 133). Heine macht Verbesserungsvorschläge wie etwa die Ödipus-Sage mit einigen Modifikationen wirklich komisch hätte werden können: Wenn Platen seinen Ödipus nicht den Vater hätte töten und seine Mutter heiraten lassen, sondern umgekehrt den Vater heiraten und die Mutter töten, dann hätte ihm diese „pDrastische" [= päderastische] Version meisterhaft gelingen müssen, weil ihm „seine eigene Gefühlsrichtung" beim Schreiben zustatten gekommen wäre (BL 134). Dann kommt ein Hinweis auf zwei prominente Schauspieler, Iffland und Wurm[15], die damals im Ruf einer ähnlichen Gefühlsrichtung wie Platen standen.

Bemerkenswert an Platens Lustspiel ist noch, dass *dort zuerst* Witze über die anale Zone gerissen werden; neu an Heines Analkomik war lediglich die Sexualisierung des Anus der Männer, die er zur Sprache brachte. Bei Platen geht es um Karl Immermanns „Privatgeschäft" hinter einer spanischen Wand, wobei ihm der Ödipus des Sophokles als „Purganz", also als Abführmittel dient, ähnlich wie das „Glaubensalz" dem unglücklichen Markese Gumpelino. Offensichtlich ist Heines Erzählung von der durch ein unzeitgemäßes Abführmittel verhinderten normalsexuellen Liebesnacht auch als ironischer Verbesserungsvorschlag für Platens Defäkationswitz gemeint. Heine ist auch hier „in Wirklichkeit der diskreteste"; Platen zeigt einen Reisenden namens „Publicum", der in die Lüneburger Heide kommt, um den Trauerspieldichter Nimmermann (= Immermann) zu besuchen, der ihm als der „deutsche Shakespeare" gilt:

„Publicum. [...] Ich flog hieher, dem Dichter selbst die Hand zu schütteln. Aber sprich, wo find' ich ihn? Chor. Er überlegt ein Trauerspiel.

---

[15] Der Berliner Fall des Schauspielers Albert Wurm von 1816 ähnelt dem Platens. Beide waren schwul und judenhasserisch. Der Unterschied zwischen dem Bayern und dem Preußen liegt in der sexuellen Praxis. Während Wurm wegen „Knabenschänderei" zu einem Jahr Gefängnis verurteilt, aber auf Veranlassung des Königs, der für ihn schwärmte, freigesprochen wurde, hatte Platen wohl überhaupt keinen schwulen Sex in seiner Heimat, in Venedig vermutlich doch einmal. Zu Wurm vgl.: Derks 559 ff.

Publicum. Schon wieder eins?
Chor. O zehn für eins! Leicht fertig sind Romantiker, die's laufen lassen, wie es läuft.
Publicum. Wo sitzt er denn?
Chor. Dort! Siehst du nicht die spanische Wand?
Publicum. Dort dichtet er?
Chor. Das eben nicht. Abthut er ein Privatgeschäft: Er las gerade den Oedipus des Sophokles, doch war derselbe keineswegs ihm homogen, und geht sogleich nun wieder als Purganz von ihm." (Platen 1979: 108)

Heine kommentiert die Stelle und verkneift sich auch hier nicht die einschlägige Bemerkung, dass Platen sogar seine Feinde von hinten belauscht:

„Am unzartesten ist er gegen Immermann. Schon im Anfang seines Gedichts, läßt er diesen hinter einer spanischen Wand Dinge thun, die ich nicht nennen darf, und die dennoch nicht zu widerlegen sind. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, daß Immermann schon solche Dinge gethan hat. Es ist charakteristisch, daß die Phantasie des Grafen Platen sogar seine Feinde a posteriori zu belauschen weiß." (BL 133 f.)

„Platen-Tristan-Don Quichotte"

Im Oktober 1930 hielt Thomas Mann auf der Jahrestagung der Platen-Gesellschaft in Ansbach die Festrede. Dies ist die gültigste, schönste und tiefgründigste Würdigung Platens, die ich kenne, denn sie erörtert umfassend die wichtigsten Aspekte von Leben und Werk des Dichters: die vollkommene Handhabung traditioneller Formen, des persischen Ghasels, des Renaissancesonetts, der Pindarschen Ode; „die lebensentscheidende Tatsache seiner exklusiv homoerotischen Anlagen" und sein damit zusammenhängender „Irrtum darüber, daß seine Liebe durchaus keine höhere, sondern eine Liebe wie jede andere, nur – wenigstens zu seiner Zeit – mit selteneren Glücksmöglichkeiten"; seine „heillose Verbitterung über die Verachtung und Mißhandlung, die seine glühende Hingabe bei fast jeder Gelegenheit erfuhr"; der Vorwurf leerer Prahlerei, den nicht nur Heine gegen ihn erhob und der „seine selbstbefeuernden Ankündigungen von Dichtertaten" betraf, die nicht eingelöst wurden; schließlich sein Leben in Armut, das ihn auf Spenden und Renten seines Verlegers Cotta und des bayerischen Königs Ludwig I. angewiesen sein ließ. (Mann 1931: 85 ff.)

Mit der analen Zone der Päderasten geht Mann noch viel diskreter als Heine um. Sie wird angedeutet, als er Heine vorwirft, dieser habe Platens Anlage „ein wenig mechanisch im Sinn eines aristokratischen Lasters" ausgenutzt (Mann 1931: 90). Andrerseits gelingt es ihm, Heine an Witzigkeit zu übertreffen, wenn er wie dieser eine missglückte Strophe über Engel, die sich aneinanderschmiegen, zum Anlass für einen Scherz über die sodomierten Engel in Sodom nutzt und seinen Platen-Don Quichotte-Vergleich erklärt:

„Er hat zuweilen romantisiert auf eine Weise, die man gerade in seinem Falle nicht loben kann. So sang er:

‚Doch diese Liebe möchte' ich nie besiegen,
Und weh dem Tag, an dem sie frostig endet!
Sie ward aus jenen Räumen uns gesendet,
Wo selig Engel sich an Engel schmiegen' –

und Heine fügte hinzu, das helfe nichts, wir dächten doch gleich an die Engel, die zu Lot kamen, und an die Erfahrungen, die sie vor seiner Türe machten. Nun, er dachte daran. Wir denken eher an [Don Quichotte und sehen in Platen einen] Don Quichotte der Liebe, illusioniert auf eine viel groteskere Weise, als sonst die Liebe zu illusionieren vermag, hat Platen [...] über die Nichts-als-Geradegewachsenheit einiger mittelmäßiger Jungen eine vielsinnige Klage geführt – eine Klage, die, das wollen wir nicht vergessen, zuweilen höchste und geheimnisvollste Schneegipfel des Dichterischen berührt." (Mann 1931: 90; vgl. Heines Sodom-Witz in BL 126 f.)

Tristan und der Tod in Venedig

Die geheimnisvollsten Schneegipfel sind natürlich Anklänge an eine Nietzsche-Rhetorik, ebenso wie Nietzsche als Autorität zu Manns Überzeugung zitiert wird, dass Platens Vorliebe für überlieferte lyrische Formen eine „kunstpsychologische Affinität zu seinem Eros" aufweise: „‚Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen', sagt Nietzsche, ‚reichen bis in die höchsten Gipfel seiner Geistigkeit.'" (Mann 1931 90) Das klingt beinahe wie der Glaube an eine „schwule Ästhetik"...

Mann lokalisiert Platens Dichtung literaturhistorisch auf dem weiten Feld der „Romantik", zwischen Goethe und Nietzsche, und er sieht das große romantische Thema „Liebe und Tod" bei Platen viel besser aufgeho-

ben als bei allen andern Romantikern, zum Beispiel bei Heine. Das wird für ihn besonders deutlich in Platens Tristan-Gedicht:

„Man kennt die spielerisch makabre und pointenhafte Verkoppelung der Begriffe Liebe und Tod, wie die Romantik und wie noch Heine in seinen romantisierenden Liedchen und Romanzen sie dichterisch praktizierte. Hier, in Platens Gedicht, sind diese Ideen auf eine Weise aneinander gebunden, die weit über das äußerlich und sentimental Romantische hinausführt in eine Seelenwelt, für die eben diese geheimnisvollen Verse ‚Wer die Schönheit angeschaut mit Augen, Ist dem Tode schon anheimgegeben' die Ur- und Grundformel bilden, eine Welt, in welcher der Lebensbefehl, die Gesetze des Lebens, Vernunft und Sittlichkeit nichts gelten, eine Welt trunken hoffnungsloser Libertinage, die zugleich eine Welt der stolzesten Form und der Todesstrenge ist […] Schönheit und Tod, und daß der Pfeil des Schönen der des Todes und ewigen Sehnsuchtsschmerzes ist, erst darin vollendet sich's." (Mann 1931: 86)

Der Witz im Tristan-Gedicht und in Manns Auslegung ist, dass dort *alle* Menschen gemeint sind und nicht bloß die, für die der Mann „das schöne Geschlecht ist" (BL 133); denn ausnahmslos alle Menschen sind dem Tode schon anheimgegeben, und nur die Blindgeborenen haben niemals die Schönheit angeschaut mit Augen. Wenn man aber nicht glaubt, Platen wolle die Trivialität der Sterblichkeit und Schönheitssehnsucht aller Menschen besingen, dann bleibt eigentlich auch bloß der Todeswunsch infolge unglücklicher Liebe, dem bereits Goethe in Vorwegnahme aller Romantik im „Werther"-Roman gültigen Ausdruck verliehen hat. Dass Platens verlorene Liebesmühen nicht schönen Damen, sondern schönen Herren galten, betrifft keineswegs die Form des Gedichts, sondern allein den im Fall „Tristan" verhüllten Inhalt. Es betrifft auch nicht die Frage, ob Platens Dichten und Trachten mehr einer Komödie oder einer Tragödie gleicht; gleichwohl beantwortet sie Manns für Platen geprägte Formel „donquichotteske Komik" (Mann 1931 91) recht elegant. Nur weil das Geschlecht des begehrten Objekts für die dichterische Gestaltung der unglücklichen Liebe gleichgültig ist, funktioniert der Vergleich Platens mit dem Ritter von der traurigen Gestalt, der, wie Mann richtig bemerkt, „die Schönheit einer Stallmagd" (Mann 1931 90) begehrt und die schönen Körperrundungen Sancho Pansas mit kalter Gleichgültigkeit anschaut.

Obwohl Mann erkennt, dass Platens „Homoerotik" auch nur „eine Liebe war wie jede andere" (Mann 1931 89) ist, will er nicht von dem Einfall lassen, dass hier eine spezielle Todesnähe vorliegt, die er bei der Normalsexualität nicht sieht. Zwanzig Jahre vorher hat er diese Vorstellung in seiner Novelle „Der Tod in Venedig" ausgemalt und einen alternden deutschen Dichter, adelig wie Platen, in Venedig an der Cholera sterben lassen, nachdem der sich hoffnungslos in einen hübschen 16-Jährigen verliebt hatte. Im Festvortrag erzählt er, dass er Platens Tristan-Gedicht „von früh an auswendig" (Mann 1931 84) wußte; möglicherweise war es eine Inspirationsquelle für die homoerotische Venedig-Novelle. Dass die Gedankenverbindung von schwulem Begehren und dem Tod einiges über das gestörte Verhältnis Manns zu dieser Begehrensweise aussagt, die für ihn eben doch keine Liebe wie jede andere war, hat Kurt Hiller, ein führender Aktivist der damaligen Schwulenbewegung schon früh erkannt; zum „Tod in Venedig" bemerkt er:

„Thomas Mann, seine Technik in Ehren, gibt in diesem Stück ein Beispiel moralischer Enge, wie ich sie von dem Autor der ‚Buddenbrooks' […] niemals erwartet hätte. Die ungewohnte Liebe zu einem Knaben, die in einem Alternden seltsam aufspringt, wird da als Verfallssymptom diagnostiziert und wird geschildert fast wie die Cholera." (Hiller 338)

1922, als Thomas Mann im Berliner Beethovensaal seine Rede „Von deutscher Republik" hielt, zeigte sich, wieviel komplexer er das Verhältnis von „Homoerotik", Liebe und Tod denkt, als es im „Tod in Venedig" und im „Festvortrag" den Anschein gehabt hat. Indem er die drei Dichter Platen, Novalis und Walt Whitman in einer Perspektive der „Humanität" zusammenstellt, zeigt er, wie allein Whitman in seinen Calamus-Gesängen auf der Grundlage der „Liebe von Kameraden" dieses Spannungsverhältnis im Gedanken der Demokratie versöhnt:

„Das mächtigste moderne Gegenbeispiel ist der Dichter der Calamus-Gesänge, Walt Whitman, der,

‚Entschlossen, keine andern Lieder heute zu singen als die von männlicher Freundschaft, / Sie auszusenden in dieses leibhaftige Leben, / Vorbild zu schaffen athletischer Liebe',

mit diesen Liedern, dieser leidenschaftlich-athletischen Liebe ‚den Kontinent unzertrennlich machen, göttlich magnetische Länder' schaffen wollte, ‚unentzweibare Städte, die die Arme einander um den Nacken schlingen, – durch die Liebe von Kameraden'" (Mann 1956: 528)

Die romantische Verbindung von Liebe und Tod wird mit Whitmans Gesang über „den Leib, den elektrischen" nahe an Heinrich Heines oben angedeutete irdisch aufgeklärte Liebesreligion der körperlichen Sinnengenüsse herangerückt:

„Das Interesse für Tod und Krankheit, für das Pathologische, den Verfall ist nur eine Art von Ausdruck für das Interesse am Leben, am Menschen, wie die humanistische Fakultät der Medizin beweist; wer sich für das Organische, das Leben, interessiert, der interessiert sich namentlich für den Tod; und es könnte Gegenstand eines Bildungsromanes sein zu zeigen, daß das Erlebnis des Todes zuletzt ein Erlebnis des Lebens ist, daß es zum Menschen führt." (Mann 1956: 531)

Doch ist es unmöglich, „jene Zone der Erotik [...], in der das allgültig geglaubte Gesetz der Geschlechtspolarität sich als ausgeschaltet, als hinfällig erweist und in der wir Gleiches mit Gleichem [...] zu leidenschaftlicher Gemeinschaft verbunden sehen [...], grundsätzlich der Sphäre des Verfalles" zuzuweisen (Mann 1956: 527).

Anders als bei Aristophanes und Heine ist es Thomas Mann genau so wenig wie Platen oder Hiller möglich, die anale Zone in solchen leidenschaftlichen Gemeinschaften literarisch beim Namen zu nennen.[16] Dies gelingt erst zwei Generationen später dem französischen Romancier Jean Genet.

Literatur

Borgmeier, Raimund (1974): Nachwort, in: William Shakespeare, The Sonnets/Die Sonette. Englisch und in ausgewählten deutschen Versübersetzungen hrsg. von Raimund Borgmeier. Stuttgart, S. 201 ff.

Dannecker, Martin & Reimut Reiche (1974): Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik. Frankfurt/M.

Derks, Paul (1990): Die Schande der heiligen Päderastie. Homosexualität und Öffentlichkeit in der deutschen Literatur 1750-1850. Berlin.

Esterhammer, Ruth (2007): Heine und die Folgen. Die Platen-Attacke als ein Skandal mit Langzeitwirkung, in: Heine-Jahrbuch, 46. Jahrgang. S. 1 ff.

Fichte, Hubert (1984): http://www.zeit.de/1984/48/i-cant-get-no-satisfaction/seite-1 (gesehen am 5.8.13).

Heine, Heinrich (1986; zuerst 1830): Die Bäder von Lukka, in: Heine: Säkularausgabe. Band 6: Reisebilder II 1828-1831. Berlin (DDR), S. 73 ff. (zitiert als BL)

Heine, Heinrich (2003): Die Bäder von Lukka, in: Heine: Säkularausgabe. Band 6: Reisebilder II 1828-1831 Kommentar. Bearb. Christa Stöcker. Berlin, S. 296 ff. (zitiert als BLK)

Hermand, Jost (2007): Heinrich Heine. Kritisch. Solidarisch. Umstritten. Köln u.a.

Herzer, Manfred (1987): Ein Brief von Kertbeny in Hannover an Ulrichs in Würzburg, in: Capri Nr 1, S. 25 ff.

Herzer, Manfred (1998): Hirschfelds Utopie, Hirschfelds Religion und das dritte Geschlecht der Romantik, in: Mitteilungen der Magnus Hirschfeld-Gesellschaft Nr. 28, S. 45 ff.

Herzer, Manfred (2014): Drei Hößli-Studien: Knabenschändung. Johann Gottfried Herder. Platonismus, (unveröff. Ms., im Druck)

Hiller, Kurt (1914): Wo bleibt der homoerotische Roman? in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 14, S. 338 ff.

Hirschfeld, Magnus (1914): Die Homosexualität des Mannes und des Weibes. Berlin.

Kaufmann, Max (1899): Heine und Platen, eine Revision ihrer literarischen Prozeßakten, in: Züricher Diskußionen, Nr.16-17, S. 1 ff.

Mann, Thomas (1931): Platen-Tristan-Don Quichotte, in: Die neue Rundschau, Jg. 42, Bd. 1, S. 83 ff.

Mann, Thomas (1956; zuerst 1923): Von deutscher Republik, in: Mann: Gesammelte Werke, Band 12, Berlin (DDR), S. 491 ff.

Mann, Thomas (1979): Tagebücher 1918-1921. Hrsg. von Peter de Mendelssohn. Frankfurt.

Mayer, Hans (1975): Außenseiter. Frankfurt.

Platen, August von (1968): Gedichte. Auswahl und Nachwort von Heinrich Henel. Stuttgart.

Platen, August von (1979): Die verhängnißvolle Gabel. Der romantische Oedipus. Neudruck der Erstausgaben. Mit Karl Immermanns „Der im Irrgarten der Metrik umhertaumelnde Cavalier". Hrsg. von Irmgard & Horst Denkler. Stuttgart.

Raddatz, Fritz J. (1997): Taubenherz und Geierschnabel. Heinrich Heine. Eine Biographie. Weinheim & Berlin.

Reich-Ranicki, Marcel (2013; zuerst 1997): Die alte Geschichte, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.9.2013, S. 31.

[16] Als Mann die Übersetzung des Gedichtzyklus „Hombres" von Paul Verlain erhielt, in dem explizit die zwischen Männern üblichen Sexpraktiken besungen werden, notiert er verstört im Tagebuch: „Bedenkliche Tage. Sehr müde, arbeitsunfähig, fast Gefühl des krank werdens [...] Las gestern mit Erschütterung Gedichte von Verlaine ‚Frauen' und ‚Männer', die der Verlag Steegemann gesehickt. Ungeheuere Unzucht. Gedanken darüber. – Schlief nervös, im Bette." (Mann 1979: 459)

Vorbemerkung zu Wegners „Der Knabe Hüssein“ Der Dichter und politische Publizist Armin Theophil Wegner, 1886 in Elberfeld geboren, 1978 in Rom gestorben, ist durch seine Berichte über den Genozid an der armenischen Bevölkerung im Osmanischen Reich bekannt geworden. „Der Dreißigjährige wurde Augenzeuge des Völkermordes, den das Jungtürkische Regime, an der Seite Deutschlands und der sogenannten Mittelmächte in den ersten Weltkrieg verstrickt, unter direkter Verantwortung Enver Paschas und seines Innenministers Talaat zwischen 1915 und 1917 an der vor allem in Anatolien und im Zweistromland ansässigen armenischen Minderheit beging. Am Rande der mesopotamischen Wüste entdeckte Wegner, der 1916/17 an der Bagdad-Expedition des deutschen Feldmarschalls von der Goltz teilnahm, elende Flüchtlingskarawanen und Deportationslager, deren Existenz Talaats Orakel ‚Das Ziel der Verschickung ist das Nichts‘ als grausamen Liquidationsbefehl entlarvten. Fast eine Million Westarmenier wurden damals umgebracht, 600 000 in die Wüste getrieben, nur etwa 300 000 entkamen nach Ostarmenien. Die Überlebenden fanden später in der jungen Armenischen Sowjetrepublik eine neue Heimstatt.“[1]

Die Göttinger Theologen Tamcke und Grebenstein haben neuerdings Wegners Kriegstagebuch von 1916 untersucht und herausgegeben. Neben vielen Fotografien waren diese Aufzeichnungen Wegners wichtigste Quelle für seine Publikationen zur türkischen Armenierverfolgung. Die beiden Theologen fanden im Tagebuchfragment Hinweise auf Wegners Homosexualität:

„Der ohnehin der Verklärung der Homosexualität angeklagte Wegner hatte gute Gründe, seine eigenen Erlebnisse hierzu, die er dem Tagebuch anvertraute (aber wiederum nur mehr angedeutet, also wie versteckt vor sich selbst), nicht zu publizieren und sich damit weiter zu belasten.“[2] Leider bleibt es nur bei der Behauptung, Wegner sei der Verklärung der Homosexualität angeklagt gewesen, was damit gemeint ist und wer angeklagt hat, wird nicht erläutert.

Angedeutet findet sich im Tagebuch nur einen homosexuellen Erlebnisbericht:

„Der Taubstumme, schlank, schön gewachsen, mit einem Lumpen um. Seine ungeheure Fähigkeit sich durch Gesten verständlich zu machen u. selbst zu verstehen, schneller als ein Sprechender. Seine Gurgellaute. Abends nach dem Essen. Als er Wasser holen geht folge ich ihm nach dem Fluß. Er versteht gleich was er will, nachdem ich beim Baden schon Andeutungen machte. Wir treffen uns im Dunkel hinter der Mauer des Chan. Die bronzene Süße seines Körpers. O Gazelle! Als ich dann Abends im Bett liege sehe ich wie er im Schein der Laterne einem Araber mit ungeheuer lebendigen Gesten alles erzählt, das Geldstück zeigt, die Bewegung nachmacht mit der ich ihm die Brust geküßt. Der andere lächelt und kann nicht genug hören. Das Ganze ungeheuer dramatisch. Die hohe Mauer … der Araber in den Hof … Phantastische Szene.

[Dienstag, 26.9.1916]

4. Tag der Heimreise. Romadi (Panne einen u. einen halben Kilometer vor der Stadt). – Es war mir doch ein wenig un[heimlich], ob wohl noch ein Erpressungsversuch kommen würde. Aber es war wohl nur Prahlerei des Taubstummen: Und die Spannung seiner dramatischen Erzählung zu zuhören überwog bei weitem.“[3]

In der hier folgenden Erzählung, die erstmals 1921 gedruckt wurde, geht Wegner in der Andeutung des Homosexuellen auch nicht weiter als im Tagebuch. Es gelingt ihm aber an manchen Stellen, eine quasi homoerotische Atmosphäre von großer poetischer Kraft zu erzeugen, die eine Lektüre fast hundert Jahre später rechtfertigt.

Wegners schwule literaturbeflissene Zeitgenossen scheinen aber seine Dichtung ignoriert zu haben. In den vielen Schwulenzeitschriften der Zwanzigerjahre, die normalerweise auch die zarteste schwule Andeutung in den literarischen Neuerscheinungen registrierte, bleibt Wegner unerwähnt. Lediglich mit Kurt Hiller, dem führenden Mitglied des Wissenschaftlich-humanitären Komitees hat es politische Verbindungen gegeben. So arbeiteten beide in der Novemberrevolution im von Hiller gegründeten „Politischen Rat geistiger Arbeiter“ zusammen, später auch in der Friedensbewegung.

Herzer

---

[1] Ruth Greuner: „Deshalb sterbe ich im Exil“, in: Armin T. Wegner: Am Kreuzweg der Welten. Berlin (DDR) 1982, S. 415.
[2] Martin Tamcke / Sven Grebenstein: „Vor den letzten Spuren eines untergegangenen Volkes“: Armin T. Wegners Kriegstagebuch vom 23. September bis 31. Oktober 1916, in: Tamcke (Hrsg.:) Orientalische Christen und Europa. Wiesbaden 2012, S. 243.
[3] Ebd., S. 247.

Armin T. Wegner

Der Knabe Hüssein

Ja, der Mensch ist wider sich selber ein Zeugnis.
Muhammed

Zwei Tage nach der Schlacht von Lüle Burgas fanden flüchtende Soldaten in einem verlassenen Bauerndorf, dessen Minarett den verstümmelten Finger über die Steppe erhob, einen elfjährigen türkischen Knaben. Seine blaue Sackhose reichte bis zu den Fersen, unter der roten Filzkappe wanderten die lang geschnittenen Augen in starrem Entsetzen. Vor ihm, in der Mitte des Hofes, hing, an einen Baum gefesselt, die Leiche eines Bauern. Zu seinen Füßen stand ein Kalb und leckte mit schlürfenden Geräuschen das Blut, das aus der zerschlagenen Stirn auf die Erde tropfte.

Das Dorf brannte. Aus den hölzernen Wänden fuhren Flammen und schlugen wie flatternde Segel in der Luft. Die Soldaten fingen einen Esel, setzten den Knaben darauf; sie trieben ihn die Heerstraße entlang, die von Regengüssen aufgeweicht, von den Hufen der Maultiere zerstampft war. Die kaiserliche Armee befand sich in völliger Auflösung. Verlassene Geschütze mit durchschnittenen Zugriemen steckten im Schlamm; die Soldaten, die sich seit drei Wochen von verschimmeltem Brot nährten, durchrannten in zügellosem Laufe die Dörfer, deren Wege sie mit zerbrochenen Wagen, mit Munition und dem Gepäck der Offiziere besäten. Verhungerte, Verwundete, Fieberkranke lagen zu den Seiten der Straße. „Wie sie schlafen", dachte der Knabe und blickte auf ihre Leiber, die in den Schmutz gestreckt lagen. Hartes Donnern erscholl. Er hob den Kopf, als suchte er das Gewitter; aber die Luft war von eisiger Klarheit. Dunkle Wolken flüchteten vorüber wie Züge schnarrender Vögel.

So kamen sie in das Lager von Tschataldscha. Ein Offizier trat an ihn heran, um nach seinem Namen zu fragen; aber der Knabe, von Angst und Müdigkeit gequält, begann zu weinen. Da zählten sie die Reihe der großen Propheten auf, und als sie den Namen Hüsseins nannten, neigte er den Kopf beiseite. Hüssein blieb bei den Soldaten. Er fütterte die Tragtiere, trug Holz an das Lagerfeuer und nährte sich von den Brocken, die sie ihm zuwarfen. Als im Frühling das Gras der Steppe einen süßen Geruch ausströmte, kam er nach Stambul. Die Soldaten, die in ihre Dörfer zurückkehrten, nahmen Abschied von ihm.

Zwanzig Monate blieb Hüssein in Stambul. Er wohnte bei den jungen Rekruten der Taximkaserne, hinter dem Stadtteil „Fürstensohn". Mit den Stiefelputzern lief er durch das graue Gebirge der Straßen, seine Taschen waren mit Kieselsteinen gefüllt, er trug eine kleine Schleuder aus Schuhriemen am Gürtel und jagte die Tauben vom Brunnenrand, die Aprikosen von den Bäumen herab. Mit Obsthändlern und Zeitungsverkäufern irrte er durch die große Öde der Stadt, in der die Menschen, eng wie das Vieh in seinen Ställen, wohnten, und auch seine Stimme rief auf den Plätzen: „Kauft den Morgen! Das schwarze Auge!" Hinter der Kaserne befand sich ein Friedhof, auf den der Mist der Pferde hinausgetragen wurde. Aus dem Schatten der Bäume klang das Geflüster der Soldaten, die sich mit einem griechischen Mädchen vergnügten. Träumend schaute Hüssein über die schwarze Wand der Zypressen auf das Meer. Büffel weideten zwischen den Gräbern.

Eines Morgens kehrten die Soldaten aus Anatolien zurück. Sie kamen in ihren bunten Hosen, mit nackten Knien, mit ihren erdigen Kleidern, in denen noch der Duft der gemahlenen Gerste und der herbe Geruch des Windes hing. Es waren die alten Gesichter, die den Rest ihres verschimmelten Brotes mit ihm geteilt hatten, hart und verwittert wie das Leder eines ausgewaschenen Ziegenschlauches. Ihre Bündel waren mit Reis, Käse und Oliven gefüllt, sie faßten ihn an der Schulter und riefen:

„Gott zum Gruß, kleiner Bruder."

Ein schwarzes Tier, lehnte der Dampfer an der Mauer des Goldenen Horns. Von der Höhe des Decks griffen Krane und Winden in die bewegte Menge, die ihn seit Stunden umdrängte. Die eisernen Zungen der Ketten leckten klirrend über die aufgehäuften Stapel an der Schiffswand herab, deren gefräßiger Bauch sich mit dem Summen Tausender von Soldaten füllte. Hüssein kroch durch die finsteren Gänge der Kajüten, über die schlafenden Leiber, die zusammengerollt am Boden lagen, brachte ihnen Wasser, eine Zigarette, und er war so leicht, daß sie seinen Körper nicht fühlten, wenn er im Dunkel über sie hinwegstieg. Das Schiff rauschte mit abgeblendeten Lichtern durch die Nacht. Aus der großen Stille schwankten Sterne durch das Takelwerk des Dampfers.

Weiß flammte der Rücken der Halbinsel in der Frühe des Morgens auf, als Hüssein aus seinen Kleidern den Dung der Büffel schüttelte, auf dem er geschlafen hatte. Ihn fror. Noch immer trug er die Sackhose, in der sie ihn auf dem Hof seines Vaters fanden, aber sie war grau und mit bunten Flicken besetzt. Die rote Filzkappe mit ihrer abgerissenen Troddel hatten Schmutz und Regen geschwärzt, und der kleine Stumpf der Quaste zitterte auf seinem Kopf wie das abgehauene Schwänzchen einer Katze. Er schwankte, als er an Land ging; denn ihm war übel; er spukte aus und erbrach sich. Hinter den Bergen schlugen Geschütze an, Wasserstrudel hoben sich aus der Bucht, fielen in sich zusammen. Aber es erschreckte ihn nicht. Der dumpfe Donner, den er einen Winter lang in den Gräben von Tschataldscha gehört hatte, klang ihm vertraut wie einst die Stimme der Mutter, die nach dem Brunnen ging, oder das

Klappern des Getreideschlittens, mit dem sein Vater über den Hof fuhr. Doch diese Erinnerung war ein finsteres Zimmer, in das er hineinlief, ohne wieder herauszufinden. Er öffnete den Mund und atmete mit vollen Lungen.

Vom Abhang der Hügel hob sich das spitze Zelt des Kommandanten. Das kleine Lager, das sie die „Bucht des weißen Kopfes" nannten, lag, vor den feindlichen Schiffen verborgen, in der tiefen Schlucht. Die schwarzen Küstenfahrer schütteten ihren Hausrat, Säcke voll Reis und Getreide über das Ufer, vor deren aufgetürmten Mauern die Kamele, eine Reihe folgsamer Schulknaben, knieten. Hüssein kletterte über das Gebirge der Kisten, stieß mit dem Fuß nach einem Hunde, der im Sande schlief, und trat in die Küche der Offiziere. Er half dem Koch die Teller reinigen, holte Wasser aus der Quelle, und sie gaben ihm die Reste, die von der Mahlzeit kamen. So blieb Hüssein im Zelte des Kommandanten.

Ali Reschad Bey war ein junger arabischer Hauptmann, unter dessen verwitterter Lammfellmütze schwarzseidene Haare glänzten. Seine buschigen Brauen verbargen zwei heiße Augen, die voll Unruhe über die Gesichter der Menschen glitten, ein fremdes Tier im Gesträuch, immer bereit, sich im Sprung auf ein unbekanntes Geschehen zu stürzen. Um seinen weichen Mund lag ein wehmütiger Zug; denn der Skorbut hatte ihm im Hedschas die Zähne zerfressen. Hüssein bediente den Kommandanten, trug die Stiefel an das Bett, das im Hintergrunde des Zeltes stand und zum Schutz vor den Fliegen mit einem weißen Laken umhüllt war. Sobald Ali Reschad die Augen aufschlug, rief er seinen Namen. Lautlos erschien der Knabe in der Öffnung der Zeltwand. Er deckte den Tisch, an dem sie zu fünf aus einer Schüssel aßen. In der Mitte saß Reschad Bey, an seiner Seite die Polizeioffiziere; Hüssein trug das Gericht auf, weiße Bohnen in Fett gebacken, mit Fleisch gefüllte Gurken, gebratene Eierfrüchte. Sie tauchten ihre Löffel in den Topf, während auf dem weiten Wege vom Eßnapf zum Munde die Suppe über den Rand zu Boden tropfte. Fünf gelbe Straßen bildeten sich auf dem weißen Tischtuch, allmählich wurde es ein bunter Stern, in dessen eingetrockneten Strahlen die Gerichte der Woche ihre grünen und roten Spuren zurückließen. Dann lief Hüssein mit dem Tuch an den Strand hinunter, um es im Meere zu waschen.

Ali Reschad saß auf der Düne unter einer Laube von Kiefernzweigen und hielt Gericht ab. Die Polizeioffiziere schrieben in ihren Akten. Vor ihnen standen in langer Reihe die verhafteten Soldaten der Arbeiterbataillone, Juden, Armenier und Griechen, die vor Furcht zitternden Hände in den schmutzigen Gürteln vergraben.

Die Verurteilten traten vor, um ihre Pantoffeln auszuziehen, ließen sich in ihren staubigen Sackhosen auf die Erde nieder und streckten die Füße durch einen Tragriemen des Gewehrs, das von zwei Gendarmen gehalten wurde.

„Wieviel?"

„Zwanzig Schläge!" sagte der Hauptmann.

Der Polizeioffizier ergriff den Knüppel, um auf die Sohlen zu Schlagen, die nackt und vom Staub geschwärzt waren oder in schweißigen Strümpfen steckten, durch deren Löcher das Fleisch hervorsah.

„Mein Herr, das tut weh!" rief der Verurteilte und weinte.

Der Polizeioffizier schlug von neuem, indem er auf die Mitte der Sohlen zielte.

„Gnade! Gnade! ... Erbarmen!"

Der Soldat, dessen Stimme laut wurde wie der Schrei eines Tieres, krümmte sich auf der Erde.

Die Sonne stand heiß auf dem Platz. Hüssein blickte verächtlich beiseite. Der Kommandant winkte ihm, sie traten in das Zelt. Ali Reschad war ein frommer Mann, dessen Leben sich zwischen den fünf Gebetzeiten des Tages bewegte wie zwischen fünf Gerichten, die seine Seele speisten. Eine tiefe Demut vor der Gewalt Gottes erfüllte ihn, vor dem selbst die Schatten der Dinge niederknieten und sich in den Sand warfen. Sobald Ali Reschad aus dem Schlaf erwachte, richtete er sich in seinem Bette auf, um die vorgeschriebenen Worte zu sprechen. Wenn er sich schlafen legte, breitete er das Bett in der Gebetsrichtung und schlief auf der rechten Seite, wie der Tote in seinem Grabe ruht. Das Testament lag zusammengefaltet unter seinem Haupte. Dreimal am Tage ließ er sich Wasser in das Zelt tragen, um die heiligen Waschungen vorzunehmen. Sorgfältig wusch er sich die Füße, reinigte mit dem linken kleinen Finger die Zehen, indem er mit der rechten Zehe begann, mit der linken aufhörte, und wenn er den Abort betrat, achtete er darauf, daß er nichts Geschriebenes in der Tasche trug und sprach beim Hineingehen: „Im Namen Allahs! Ich nehme meine Zuflucht zu Gott vor dem Schmutz, der Unreinheit, dem Abscheulichen, dem gesteinigten Satan!"

Hüssein breitete den Teppich auf die Erde und kniete neben dem Hauptmann nieder. Ali Reschad lehrte ihn das Gebet, er zeigte ihm, wie man sich den Kopf wäscht, indem man die Fingerspitzen der rechten und der linken Hand zu einer Haube aneinanderdrückt, um damit bis zum Nacken zu fahren, und wie man das Wasser an die vier Stellen bringt, an denen die Haare wachsen. Er lehrte ihn die neunundneunzig schönen Namen Gottes, wie man sich mit einem Stäbchen die Zähne reinigt, und daß dieses Gebet mehr wert ist als siebzig Gebete, bei denen man sich nicht den Mund spült.

Hüssein erhob seine Arme, seine schlanken Hände krochen aus den schmutzigen Ärmeln der Bluse, er streckte die Finger aus, indem er mit dem Daumen die Ohrläppchen berührte, und sprach zum ersten Male die Worte:

„Gott ist groß!"

Dann faltete er die Arme über der Brust, legte die gespreizten Hände auf die Knie, verbeugte sich zehnmal hintereinander:

„Gepriesen sei Gott am Morgen und am Abend!"

Langsam richtete er sich auf. Seine mageren Arme sanken schlaff herab, es war heiß, der Schweiß rann ihm von den Schläfen. Ali Reschad hob die Filzmütze auf, die Hüssein vom Kopfe gefallen war, und fuhr ihm mit der Hand durch die Haare. Das Gesicht des Knaben war von Sonne gebräunt. Ali Reschad beugte sich und küßte ihn auf den Mund. Einen Augenblick sahen die dunklen Augen des Knaben ihn an, dann schlug er die Blicke nieder. Die feinen Flügel seiner gebogenen Nase zitterten leise.

Hüssein begann über die Halbinsel zu streifen.

Schmale Schluchten mit Steineichen und Dorngestrüpp zogen sich durch das hügelige Land, in dessen Tiefe die leeren Häuser einsamer Griechendörfer lagen. Eines Tages schenkte ihm ein Verwundeter eine alte Soldatenhose, er schnitt die Enden ab, band zwei Gamaschen um seine Beine. Unter den Trümmern der Kirche von Maidos fand er einen alten Kapalak, sein schmales Gesicht versank unter dem hohen Helm, den die Sonne gebleicht hatte. An den Wänden hingen Fetzen von verbranntem Menschenfleisch. Hüssein wandte die Toten beiseite, um ihre Gesichter zu betrachten; aber sie entsetzten ihn nicht, wie in jener Stunde, da er seinen Vater an einen Baum gefesselt sah. Drei Tage später entdeckte er in einer verlassenen Schlucht einen frischen Leichnam. Er knöpfte ihm die Brust auf, aber die steif gewordenen Arme wollten den Rock nicht hergeben, bis er dem Toten das Kleid über den Kopf riß. Das Futter fühlte sich kalt an, seine schmale Gestalt ertrank in den weiten Falten.

Als ihn die Arbeiter des Hafens in seiner neuen Uniform erblickten, riefen sie laut:

„Gott zum Gruße, Soldat!"

Der Knabe hob den Ärmel, aus dem die Spitzen seiner Finger hervorsahen, um ihn mühsam bis an die Stirn zu bringen:

„Möge Euer Morgen glücklich sein!"

Immer weiter irrte er mit durstenden Lippen über kahle Hochebenen, auf deren verhungertem Grasboden die Kamele der Proviantkolonnen weideten. Schwärme kleiner Heuschrecken erhoben ihren blutigen Schleier vor seinen Blicken. Das heisere Bellen türkischer Batterien ertönte dicht unter ihm. In stachligem Gebüsch verborgen, sah er mit keuchendem Atem in den Golf von Saros hinab. Das reglose Meer dehnte weit unter der Sonne seine blauen Wiesen. Hinter den Ufern erhob die seltsame Stadt der Schiffe ihre ehernen Mauern, eine Schar eiserner Inseln, und kleine Küstenboote, flache Schildkröten, mit den gelben Uniformen englischer Soldaten gefüllt, krochen zwischen den Schlachtschiffen umher.

Die Erde erbebte. Aus dem sumpfigen Schwemmland hoben sich Säulen von Sand und Steinen, rauschte ein Wald gelber Erdbäume empor, um vom Sturme geknickt, wieder zusammenzustürzen. Die Augen Hüsseins weiteten sich. Er hatte die Finger in den Sandboden gekrallt, sein Herz schlug in Erwartung hart gegen die Erde. Dumpfes Brüllen riß ihn zurück. Aus der Tiefe der Gräben hoben sich die heiseren Rufe der Soldaten und trugen den Namen Gottes an sein Ohr. Mit geballten Fäusten blickte er auf das zerwühlte Feld, bis die Dämmerung kalt über die Schluchten kroch. Nun begannen die Schiffe mit runden Augen zu funkeln, Laternen, bunt wie die Lampen der Moscheen, schaukelten sich im Netzwerk der Maste. Plötzlich traf ihn die Flamme eines Scheinwerfers in das Gesicht.

Es wurde Nacht, ehe Hüssein in das Lager zurückkehrte. Er war hungrig, und seine erdigen Kleider hingen voll Dornen.

„Wo warst du, Hüssein?"

Ali Reschad stand an der Tür des Zeltes. Der Knabe schlug die furchtsamen Augen zu Boden, seine Schläfen waren blaß vor Begierde und Erregung. Er lief in die Küche und stürzte sich auf das Essen.

Im Zelte des Hauptmanns brannte das Windlicht. Der Koran lag aufgeschlagen auf dem Tisch, die schwarz-umränderten Nägel des Knaben irrten über das gelbe Papier, um die verschlungenen Buchstaben zu entziffern, deren ringelnde Schlangen sich vor seinen Augen bewegten. Hüssein las mit stolpernder Stimme, aber er verstand den Sinn der Worte nicht:

„Die Pochende, was ist die Pochende? Und was lehrt dich, was die Pochende ist? An dem Tage, da die Menschen sind wie die schwärmenden Motten und die Berge zerzupfte Wolle, wird der, dessen Gewichte schwer wiegen, in einem angenehmen Leben sein."

Schmetterlinge mit gelben Beinen taumelten durch den Lichtkreis, ihre gläsernen Flügel fielen auf die Seiten des Buches. Hüssein blickte auf. Ali Reschad reichte ihm eine Zigarette, die er selbst gedreht hatte, und Hüssein spitzte die Lippen, um den Rauch in die Flamme zu blasen. Seine rote Zunge leckte über den Rand der Lippen.

Ein Windstoß bewegte die offene Zelttür. Der Knabe horchte hinaus, die große Stille der Nacht lag auf dem Lager. Da begannen die türkischen Batterien von Fort Hamidie durch das Dunkel zu rufen, es antworteten ihnen die Batterien vom Sandschloß, vom Schlüssel des Meeres, von Ari Burnu und von Vater Lala; unermüdliche treue Hunde, riefen sie durch die Nacht. Die Strahlen der Scheinwerfer glitten auf ihren weißen Füßen über das Meer und durchschnitten mit schmalen Messern das Dunkel.

In der kommenden Nacht war Hüssein verschwunden.

Ali Reschad saß vor dem Zelt, um auf seine Rückkehr zu warten. Der Wind blätterte in den Seiten des Koran, der aufgeschlagen auf dem Tisch lag und dessen Papier von den Händen Hüsseins an den Ecken verbogen war. Er lauschte in die Nacht, auf das leise Wirbeln des Sandes, der vom Strande herübertrieb. Der dumpfe Schritt der Wachtposten klang die Zeltgasse herauf.

Fern durch die schwarze Schlucht der Hügel schleppte sich ein Zug von Geschützen. Neben den keuchenden Stieren, denen das Joch knarrend gegen den Nacken stieß, schritt Hüssein, und wie auf den Feldern des Vaters schlug er mit der Rute auf ihre gespannten Schenkel:

„Vorwärts, mein Mekkapilger, meine alte Großmutter, zieh!"

Die Soldaten an seiner Seite schritten schweigend dahin. Zuweilen griffen sie in die Speichen der Räder, die in dem aufgewühlten Sande zu versinken drohten. Im Finstern irrten sie durch ein verlassenes Dorf, dessen hölzerne Gitterfenster zerbrochen waren. Der Schatten eines Feigenbaumes bewegte sich an ihnen vorüber. Über der Leiche eines Pferdes funkelten die glühenden Augen wilder Hunde.

Dämmerung kroch fahl durch die rostigen Blätter der Steineichen, als sie in einer verlassenen Mulde hielten. Hüssein schlich durch den zerfallenen Gang, den der Nachtwind verweht hatte, über einen mit Wasser besprengten Platz, auf dem das Zelt eines Offiziers, sorgfältig an seine Pflöcke gebunden, schlief, bis in die Schützengräben der Soldaten, die ihre Zeltbahnen vor der aufgehenden Sonne über die Böschung spannten. Er suchte die alten Gesichter wieder, mit denen er auf dem Hof der Kasernen, auf dem Deck der Schiffe gelebt hatte; und er fand sie im Graben knieend bei ihrem Morgengebet, vor einem Topf voll Reis, den sie in einer kleinen Erdgrube wärmten.

„Wunder Gottes! Wie geht es, mein Sohn?"

Er hockte neben ihnen auf den Fersen nieder, während sie ihm vor Freude auf die Schenkel schlugen. Die Feldwebel kamen, er schob die zerrissenen Sohlen seiner Sandalen zusammen, streckte die Finger aus dem weiten Ärmel an die Stirn und sagte:

„Bei meinem Kopf!"

Hüssein kehrte nicht wieder in das Lager zurück. In einem Ziegenschlauche trug er den Soldaten Trinkwasser in den Graben und schleppte keuchend die mit Patronen gefüllten Kästen. Mit den Füßen eine Stufe in den Sand grabend, lehnte er sich über die Brüstung. In der Tiefe lag die Ebene von Ana-Forta, aus der drei zerbrochene Windmühlen die zerrissenen Segeltuchflügel zum Himmel streckten. Gelb ragte der Bauch des Vaters Lala in die Sonne.

Aber Hüssein hatte keine Waffe, und die Schleuder aus seiner Tasche ziehend, schnellte er einen Stein den Abhang hinunter; ein leichter Staubstreifen verflog in der Sonne. In einem Winkel des Grabens fand er einen Haufen alter Fleischbüchsen, die man mit Pulver und Eisenstücken gefüllt hatte. Die Soldaten banden eine Schnur daran und warfen sie über die Böschung. Eine Hand voll Sand spritzte auf, während die Büchse mit gellendem Lachen zerplatzte.

Ein arabischer Soldat an seiner Seite sank plötzlich um. Hüssein kroch unter dem Sterbenden hervor, dessen Mund sich schweigend öffnete und schloß. Er beugte sich über ihn, um aufmerksam die schwarzen Augensterne zu betrachten, die immer weiter wurden, wie man einem Menschen zusieht, der sich die Hände wäscht oder ein Stück Brot verzehrt.

Als es Nacht wurde, packte er drei Bomben in seine Tasche. Langsam schob er sich auf dem Bauch vor. Im grünen Schimmer des abnehmenden Mondes dehnte sich die Ebene hell wie die seidene Fahne des Propheten. Die dürren Halme vertrockneter Grasbüschel streiften sein Gesicht. In einem Granattrichter sah er einen schottischen Posten stehen, der schweigend zu ihm hinüberblickte. Eine Stunde lag Hüssein flach zwischen die stacheligen Zweige eines Dornstrauches gebückt, bis der Schotte den Kopf wandte, die Büchse im Dunkel seiner Hand entglitt. Es wurde still. Mit klopfendem Herzen hörte er das Singen der Grasmücken im Sande. Langsam ließ er sich in die Grube fallen. Das warme Blut, das dem Halse des Toten entquoll, rann ihm über die Finger, während er im Dunkel seine Kleider durchsuchte.

Als Hüssein gegen Morgen in den Graben kam, waren seine Taschen mit Schokolade und englischen Goldstücken gefüllt. In seinem Bauchgurt klapperten die Patronen, in der blutigen Hand hielt er eine Browning-Pistole, die schwarz wie Schiefer glänzte.

Vergeblich wartete Ali Reschad im Hafen auf seine Rückkehr. Jeden Abend, wenn das Lied der Gebetsrufer verstummt war, trat er an den Tisch seines Zeltes. Er schlug den Koran auf und begann die neunzigste Sure zu beten, bis er zu der Stelle kam: „Wahrlich, wir erschufen den Menschen zum Kummer." Da schaute er auf und blickte auf die graue Leinewand des Zeltes, die im heißen Wind erbebte. Dies war das enge Haus, in dem er gelebt hatte, sieben Jahre hindurch. Sieben Jahre hatte kein festes Dach über seinem Haupte gestanden, Kleider und Töpfe lagen auf der Erde umher, der Wind füllte seinen Koffer mit Sand. Immer schwebte das graue Tuch über seinen Augen, das sein Maultier durch die fiebernden Stürme des Yemen, die Regennächte der babylonischen Wüste geschleppt hatte, schlief er in diesem niederen Bett, das in seinen verrosteten Stiften im Sande quietschte, aus dem im Dunkel Tausendfüßler und Skorpione krochen. Eine tiefe Einsamkeit überkam ihn. Die weiche Sehnsucht nach Liebe, nach den wiegenden Schritten Hüsseins, wenn er auf lautlosen Sohlen in sein Zelt trat. Ali Reschad ging in die Küche hinüber, um das Lager aus trockenen Feigenblättern zu betrachten, auf dem der Kanbe zusammengerollt wie ein Hund im Winkel geschlafen hatte. Wieder sah er sein schüchternes Gesicht vor sich, wenn er, den Rauch durch die Zähne blasend, die Lippen wie zum Kusse spitzte.

Eines Tages erzählte ihm ein Dolmetscher, man hätte Hüssein in den Gräben von Ana-Forta gesehen. Da sandte ihm Ali Reschad einen Boten. Eine schmerzliche Eifersucht quälte ihn, während seine Hände voll Unruhe den Rosenkranz durch die Finger gleiten ließen. Hüssein würde auf dem Lager der Soldaten schlafen, ja vielleicht teilten fremde Offiziere ihre Mahlzeit mit ihm und legten zärtlich den Arm um seinen Hals. In haltloser Erwartung blickte der Hauptmann die staubige Spur hinauf, die in den Schluchten der Hügel versank. Aber Hüssein kehrte nicht wieder.

Da nahm er ein Papier, schrieb mit roter Tinte in seinen kleinen krausen Buchstaben:

„Hauptmann Ali Reschad an Hüssein, seinen kleinen Bruder!

Ali sendet Dir einen Gruß des Friedens. Er ist traurig, daß ihn sein Bruder verlassen hat. Du wirst das Feuer der Feinde vor Deinen Augen leuchten sehen, und ich bin stolz, daß Du tapfer bist; denn wer auch nur so lange kämpft, als das säugende Kamelfüllen aussetzt, um Atem zu holen, dem ist das Paradies erworben. Aber wisse, daß Gott diejenigen straft, die das Schicksal versuchen. Kehre bald in das Lager zurück! Ich habe eine neue Decke über Dein Bett gebreitet, und ein Beutel mit süßem Helwa ist gestern aus Stambul gekommen. Ich küsse Dich auf Deine beiden Augen.

Von Deinem Freund und Bruder
Ali Reschad."

Als Hüssein den Brief erhalten hatte, ging er zu dem Hodscha des Regiments, der vor einem kleinen Kompaß in seiner Erdhöhle kniete, um die Richtung nach Mekka zu suchen. Er hörte mit geschlossenen Lippen die Worte an, die der Priester ihm vorlas, steckte den Brief in den Waffenrock und lief in den Graben zurück.

Täglich ging Hüssein auf Beute aus. Ein gelbes Wiesel, kroch er zwischen den Stacheldrähten hindurch, an denen die Fetzen zerrissener Uniformen wehten. Lautlos tauchte er über den feindlichen Stellungen auf. In finsteren Nächten, unter der weißen Sonne, vor deren glühendem Atem die Erde erzitterte, fand er seine Opfer, englische Offiziere, die über eine Karte gebeugt saßen, Wasserträger, die im Dunkel zur Tränke gingen, indische Soldaten, die im Schatten einer Klippe träumten. Als er den Hals eines schlafenden Negers durchschnitt, öffnete der Sterbende mit ächzendem Geräusch die Lippen, aber Hüssein warf ihm Sand in den Mund, bis er erstickte. Hinter den Gräben hatte er seine Schätze in der Erde verscharrt, englische Feldstecher, Taschenmesser, goldene Achselstücke, Schuhwichse, den Rest einer französischen Fahne. Seine Taschen waren mit Süßigkeiten gefüllt, und im Schatten der Büsche auf dem Rücken liegend, rauchte er die Zigaretten erschlagener Soldaten.

Eines Morgens traf er in einer einsamen Schlucht vier australische Schützen, die das Gewehr nach den Hügeln gerichtet, an der Brüstung lehnten. Sie bewegten sich nicht. Ihre Gesichter starrten schwarz vor Fliegen. Da erkannte er, daß sie tot waren, und hockte sich zwischen sie, deren Augen ihn ansahen, mit der Kälte von Fischen. Ihre Brust öffnend, durchsuchte er den kleinen ledernen Beutel, der von Schweiß verklebt war. Er fühlte ihre Nähe wie eine Gesellschaft fremdartiger Wesen, die ihm dienstbar waren und deren Sprache er verstand.

Die anatolischen Soldaten liebten ihn. Wenn sie von Hitze ermattet in ihren Gräben lagen, brachte er ihnen Tabak und Zigaretten. Schläfrig öffneten sie die Augen und gossen, noch eben vom Durst verzehrt, den Rest ihrer Feldflasche zu den heiligen Waschungen über die von Erde beschmutzten Füße. Hüssein stieg in die schmalen Gänge der Minengräber, und, auf dem Bauche kriechend, trug er die mit Pulver gefüllten Beutel bis an die Spitze der Stollen. Des Nachts schlief er an ihrer Seite in den engen Höhlungen, aus deren schmaler Öffnung der Lichtschein wie aus dem Munde der Backöfen glühte.

Im Dunkel erhob er sich. Die Sterne standen weiß über der Ebene. Als er den Graben verließ, rief eine Stimme aus dem Finstern ihn an. Auf dem Boden krümmte sich ein armenischer Soldat. Sie hatten ihn zur Strafe gefesselt vor die Brustwehr gelegt, weil er sich selber die Finger verstümmelt hatte.

„Deine Hand blutet, was hast du getan?"

„Ich habe ein Weib und zwei Kinder. Wir wohnen in Adabassar. Wir waren glücklich, und der Fluß strömte an unserem Hause vorbei."

„Du bist feige!"

„Binde mich los", bat der Soldat.

Eine Kugel strich scharf wie ein Windhauch an ihnen vorüber; aber Hüssein preßte die Lippen zusammen:

„Warte..."

Lautlos schlich er einer türkischen Patrouille nach, das Messer mit den Zähnen umklammernd. Aus den vertrockneten Blättern gähnte der feindliche Schacht, das dumpfe Aufschlagen eines Körpers tönte herauf. Sie reichten ihm ein Scherenfernrohr, die Teile eines Feldtelephons nach oben, um sie Hüssein auf den Rücken zu binden.

Geduldig schleppte er sich auf den Händen nach dem Graben zurück, vor dem noch immer der Armenier ruhte. Hüssein tastete nach seinen Knien, um die Fesseln zu lösen. Sein Leib war kalt.

Plötzlich schlugen die Trommeln an. Eine graue Spinne, kroch der Morgen am Himmel herauf. Die englischen Schlachtschiffe, roten Rauch aus den Nüstern blasend, hatten sich vor der Sulva-Bucht gesammelt. Der Rumpf eines Kohlendampfers trieb ohne Maste und Schlote, ein toter Fisch, an das Land, um eine Flut gelber Soldaten aus den Kiemen zu schütten. An das Ufer watend, verstrickten sich ihre Füße in den Drähten, die unter dem Wasser verborgen waren: ein Knäuel, der zuckend zusammenfiel. Die Sonne begann mit hundert kleinen Flämmchen auf dem Meere zu tanzen, das von den Mützen der Ertrunkenen bedeckt war. Vom Haupte des Vater Lala schrien die Batterien. In unabsehbaren Zügen krochen die Massen fremder Soldaten die Küste herauf. Unter den breitkrempigen Hüten glänzten die gebräunten Gesichter australischer Schützen, schwarze Schlangen von Armen ringelten sich aus den fahlen Gewändern der Sikhs, die fettigen Lippen der Neger funkelten breit über grünen Röcken. Aus dem Sande wuchs eine Stadt weißer Zelte empor, durch deren Falten das gebrochene Auge des Salzsees starrte.

In den dunklen Spalten der Berge harrten die Anatolier des Angriffs. Sie hatten die Tornister vor sich auf die Erde gelegt. Mit vor Erregung zerrissenem Gesicht kniete Hüssein in ihrer Mitte. Eine Granate schrie auf, heulend hinkte ein Kamel auf drei Beinen beiseite. Die Leiber der getöteten Maultiere dampften wie ein heißes Gericht, während der glühende Atem der Geschütze durch die sandigen Schluchten der Hügel fegte, durch die von Fieber erfüllten Zelte der Verwundeten, bis in die finsteren Höhlen der Soldaten, die zitternd an die Erde geschmiegt lagen und sich die Ohren mit Gras verstopften. Die klaren Lüfte rauschten. Das Meer siedete auf. Die Berge, von Beben erfüllt, schienen sich zu bewegen und zu tanzen. Ein ungeheurer Knall brüllte von der Küste herüber, als eine rauschende Wassergarbe wie die weiße Säule eines Tempels aus dem Deck eines Dampfers sprang. Das Schiff neigte sich, knirschte und brach auseinander.

In diesem Augenblick stürzten die dünnen Schützenzüge der Anatolier die Böschung hinab. Durch die gelben Schwaden der Gasgeschosse flatterten ihre Gestalten, kleine Rebhühner, die über die Ebene sprangen. In ihrer Mitte flammte der dunkle Mantel des Hodschas, das rotseidene Feldzeichen mit der kaiserlichen Tugra in der Hand. Mit aufgepflanztem Bajonett schrien sie in dem Sturm:

„Gott! Gott! Gott! Gott! Im Namen Gottes! Gott ist der Größte!"

Auf der braunen Stirn Hüsseins glänzte der Schweiß, als er atemlos hinter ihnen her stürzte. Flintenkugeln tropften schwer neben ihm in den Sand. Seine Füße stolperten über die Leiber der Gefallenen. Zuweilen blieb er stehen, um ihre Tornister zu durchsuchen; Seife, Tabakbeutel und Unterwäsche flatterten über den Boden. Er hatte ein Bajonett aus dem Gewehr gezogen, um es über sich in der Luft zu schwenken, und seine helle Knabenstimme schrie über den Acker:

„Gott! Gott! Gott ist der Größte!"

Plötzlich wandte er sich, eine Fahne im Wind, schlug mit dem Gesicht auf die Erde.

Im Süden von Ari-Burnu erreichten die Anatolier das Meer. Ein einsames Boot schaukelte über der Brandung, in dem vier Tote aufrecht saßen. Die Soldaten knieten nieder, berührten mit den Händen das Ufer und rissen die Sandalen von ihren Füßen, um die heiligen Waschungen zu beginnen.

Als die Nacht ihren schwarzen Atem sandte, trugen zwei Schützen Hüssein in einer Zeltbahn nach den Gräben hinauf. Schaum zitterte vor seinen Lippen. Die Anatolier ergriffen die Gefangenen, die sich im Schatten der Schlucht zusammendrängten, zogen ihnen das Messer mit gurgelndem Laut durch den Schlund und schnitten ihnen die Schuhe von den Füßen. Die blonden Leiber zwei englischer Knaben leuchteten durch das Dunkel, die sie in wollüstiger Umarmung auf die Erde geworfen hatte. Der Nachtwind kam aus der Ebene, eine tastende Hand, über die Glieder der vor Erschöpfung Entschlafenen zu fahren, mit dem süßen Geruch des Schweißes und der Verwesung aus den offenen Gräbern.

Als der Zug der Verwundeten sich dem Lager näherte, trat Ali Reschad aus seinem Zelte und ging den Wagen entgegen. Er zündete seine Laterne an, um die Karren abzuleuchten, bis er das Gesicht Hüsseins gefunden hatte. Fünfmal hatten sie durch seinen schmalen Körper geschossen wie durch ein dünnes Tuch. Er trug ihn nach dem Zelte hinüber, während der zerbrochene Leib in seinen Armen wimmerte. Im Schreiten küßte er ihn auf die schweißige Stirn:

„O Hüssein, mein Lämmchen, meine kleine Gazelle!"

Unter dem Dach der Kiefernlaube hatte Ali Reschad sein Feldbett aufgestellt. Er streute zerstoßenen Rübensamen in die Wunden, preßte Maulbeerblätter darauf und kniete an seiner Seite nieder:

„Im Namen deines Herrn, der dich erschaffen hat, der die Menschen aus einem Blutklümpchen gebar. Du läßt leben und sterben; ich bitte dich um alles Gute, von dem du Kenntnis hast. O Gott, verleihe dem, was du uns bestimmtest, einen guten Ausgang!"

Ali Reschad legte die ausgestreckten Finger auf die Stirn des Knaben, tastete mit der Hand über sein Gesicht, über die Brust, bis hinab zu den Fersen. Er legte die Finger in die offenen Wunden, um mit gespitzten Lippen über den blutenden Leib zu blasen, und wiederholte zum zweiten Male: „Im Namen deines Herrn, der dich erschaffen hat, der die Menschen aus einem Blutklümpchen gebar..."

Der Arzt kam. Vier Tage lag Hüssein in wildem Fieber. Sobald Ali Reschad die Zelttür öffnete, zog er die Schuhe von den Füßen, um mit lautlosen Schritten an das Lager zu treten. Aber in der fünften Nacht schlug der Kranke die Augen auf. Man hatte das Feldbett auf eine niedere Düne vor dem Lager gestellt, wo es die Nachtluft berührte.

„Was ist das?"

Schweigend blickte der Knabe über sich in den Himmel. Die weißen Augen der Sterne zitterten in der Luft.

„Es sind die Seelen der Toten, die im Kampfe fielen", sprach Ali Reschad.

Hüssein wandte den Kopf. Seine magere Hand deutete nach der Milchstraße.

„Das ist der Schützengraben von Gallipoli, den hat Gott zum ewigen Andenken über den Nachthimmel gezeichnet!"

Das schläfrige Rauschen der Brandung tönte vom Meere. Der Knabe schloß die Augen. Schwarzes Schweigen lag auf den Ufern. Unter dem offenen Hemd leuchtete sein Fleisch wie die zarte Brust einer Taube, und sein Atem seufzte, ein loses Blatt, das der Nachtwind bewegt. Der Hauptmann blickte auf die weiche Linie seiner Schultern, aus denen die schmalen Spangen der Schlüsselbeine sich hoben. Voll zärtlicher Bewegung über die vom Fieber gespannte Haut streichend, neigte er sich durch den Schleier seiner heißen Augen und küßte ihn mit inbrünstigen Lippen auf die Brust.

Am Morgen wurde Hüssein auf dem Dampfer nach Tekir-Dagh gebracht. Die kleine Stadt stieg grau am Ufer empor. Durch die offenen Fenster des Lazarettes klang das Lachen der Wäscherinnen, Griechenmädchen trugen ihm Blumen ans Lager.

Nach vier Wochen begann er an zwei Krücken zu gehen. In seinem buntgemusterten Schlafmantel, die weiße Kappe auf dem Kopf, hüpfte er wie ein Floh durch die Reihe der Betten. Kaufleute und Kaffeewirte schenkten ihm Melonen und gezuckertes Sultansbrot, wenn er an den hellen Herbsttagen auf einer Matte am Strande lag, um den Rauch in die Sonne zu blasen. Der Ramasan kam. In den lauen Nächten stahl er sich zu den Märchenerzählern auf die Straße, die von den Maultrommeln der Schattenspieler erklang. Am Tage des Bairam schmückten die Wärter sein Bett, und Süßigkeiten lagen auf seiner Decke.

Ali Reschad besaß einen Freund in Tekir-Dagh, dessen Sohn das gleiche Alter hatte wie Hüssein. Die Farm seines Freundes lag am Tor der Steppe, seine Herden zählten dreihundert Schafe. Die beiden Knaben sollten am selben Tage beschnitten werden, während die Söhne von achtzig armen Familien der Stadt zu Gaste geladen waren, um auf seine Kosten die Weihe zu empfangen.

Man hatte die Halle mit Fahnen und bunten Teppichen behängt. In zwei langen Reihen waren auf einer Wiese die Betten aufgestellt, in denen die Knaben in ihren sauberen Hemden schliefen. Die Wege des Gartens waren mit Salz bestreut. Unter einer Laube von Weinranken und Feigenblättern lag auf einer Terrasse der Sohn des Hauses; aber das Bett Hüsseins bedeckte ein Mantel von blauer Seide.

Der Beschneider kam. Er breitete die Instrumente auf den Stuhl, das hölzerne Rohr und eine Büchse mit blutstillendem Pulver, während zwei Diener vor das Bett eine Decke hielten, über deren Rand hinweg Hüssein durch die zusammengebissenen Zähne lachte:

„Gott ist der Größte! Es gibt keinen Gott außer ihm!"

Der Beschneider wischte das Rasiermesser ab und legte das Häutchen auf die mit Sand gefüllte Schale. Die Frauen klatschten in ihre Hände, Kinder tanzten auf der Wiese und sangen:

„Schneide, o Schneidender,

Tue nicht weh dem Hüssein,
Gib acht auf das Rohr, o mein Liebling,
Gib acht auf das Rohr!"

Als es Abend wurde, brannten Laternen über allen Türen der Stadt. Hüssein wurde auf einem teppichbehängten Esel in die Moschee geführt, der Hodscha betete vor der Versammlung. Zwei bändergeschmückte Lämmer wurden vor dem Hause geschlachtet. Das Volk drängte auf die Wiese hinaus. Fechtkünstler und Gaukelspieler sammelten sich um die Laube, vor der zwei Lastträger, als Gendarmen verkleidet, ihre kupferne Glocke schwangen. Die Soldaten tanzten, rollten ihren Bauch und wackelten mit den Schenkeln. Mütter hoben ihre Kinder an das Gitter, um ihnen Hüsseins Bett zu zeigen:

„Das ist er, der so viele getötet hat."

Die Frauen drängten ihr Gesicht voll Neugier zwischen die grünen Stäbe. Sie flüsterten hinter ihrem Schleier, während sie Makronen und gezuckerte Mandeln knackten:

„O mein Tiger, mein kleiner Löwe!"

Hüssein aber kaute an seinem Sultansbrot und blickte schläfrig aus seinem Bett auf die Menge der Zuschauer. Neben ihm stand der Tisch mit den Geschenken, auf dem zwei silberne Leuchter brannten und zwischen einem Tintenfaß und einer neuen Lammfellmütze, in grüne Seide gebunden, ein Gebetbuch lag, das ihm Ali Reschad geschenkt hatte.

Als Hüssein nach Gallipoli zurückkehrte, keuchte der Wintersturm über die Berge. Die See, in grauer Wut schäumend, machte einen Buckel wie eine Katze und sprang an das Ufer. Aus der Tiefe brannten die zerstörten Lager der Feinde, die die Halbinsel verlassen hatten. In den zerfallenen Erdhöhlen schrien die Ratten.

Hüssein stürmte über die Hügel, die Ebene hinab, durch das von Schrecken zerfleischte Land, das geduckt unter dem grauen Himmel lag und mit gierigem Munde das Wasser schluckte. Mit dem Fuß in die Augen der Leichen tretend, die der Regen aus ihrem Schlaf gespült hatte, sprang er über verschüttete Gräben, deren Erde die Soldaten mit ihren Messern durchwühlten, um Fleischbüchsen, faulende Speckseiten heraufzuwerfen. Auf der Höhe blieb er stehen und blickte mit zitternden Nasenflügeln auf das Ufer. Seine trotzige Knabenstirn hatte der Wind gerötet.

An diesem Tage wurde Hüssein vierzehn Jahre alt. Auf den Schulterklappen seiner Uniform, unter der sich die Glieder zu strecken begannen, trug er die Abzeichen des Unteroffiziers. Seine Mutter, die Erde, die ihn aus harter Wiege hob, hatte ihm eine braune Rinde geschenkt und Arme wie die starken Äste von Bäumen, seit die menschliche Mutter in dunkler Nacht unter flammenden Balken versank. Aber das Heer des Sultans hatte ihm tausend Väter gegeben, bärtige Männer mit dem Rost von Wunden, die Leiber von Jünglingen, in Sporenstiefeln, mit Pelzwerk und goldenen Schnüren, und verwitterte Greise mit der erdigen Haut von Tieren. Wenn der Frühling sein zartes Auge aufschlug, wollte Ali Reschad ihn auf die Militärschule nach Adrianopel senden. Alle Offiziere der Akademie würden sich in ihn verlieben. Ein feiner Flaum blühte auf seinen Lippen, hell wie die schmalen Wimpern, unter denen die Augen in schwarzem Verlangen schliefen. Sein Mund war reif und voll wie ein Frauenmund.

Geschrieben im Sommer und Herbst 1917.

Aus: Wegner: Der Knabe Hüssein. Türkische Novellen. Dresden 1921, S. 3 – 44.

Buchbesprechungen

Marita Keilson-Lauritz: Kentaurenliebe. Seitenwege der Männerliebe im 20. Jahrhundert. Essays 1995 – 2010. Männerschwarm Verlag, Hamburg 2013. 184 Seiten.

Neun Aufsätze aus letzter Zeit über deutschsprachige schwule – oder dem Verlag angemessener: männerschwärmerische Schriftsteller des frühen 20. Jahrhunderts enthält der vorliegende Band. Es geht um den ganz und gar vergessenen Autor Eduard Kulke, den unvergessenen Stefan George, den seinerzeit nicht unbekannten Romancier Henry Benrath, um den Germanisten Hans Dietrich Hellbach, den Historiker und Religionswissenschaftler Hans-Joachim Schoeps, den Kulturpolitiker Carl Heinrich Becker, ferner um Feminismus und Antifeminismus im frühen Kampf gegen den § 175, um homoerotische Goethe-Rezeption, um das Motiv Tod und Sterben in der Zeitschrift *Der Eigene* und schließlich um die beiden holländischen Autoren mit deutschem Migrationshintergrund Frommel und Cordan. Der Aufsatz über die beiden ist der längste im Sammelband; er ist in einer früheren Fassung in *Capri* Nr. 42 erschienen.

Zwar geht es um „Männerliebe", doch mehr um die ideelle als um die physische Seite der Angelegenheit, die dezent mit „erotische Aspekte" und „Realisationen" umschrieben und zu bedenken gegeben wird: „Und die Frage ist, ob es wesentliches hinzufügt." (109) Wenn man es für unwesentlich hält, ob ein Mann in den goldenen Zwanzigerjahren unter der Schreckensherrschaft des § 175 widernatürliche Unzucht betrieb oder nur saubere Männerfreundschaften pflegte, ob er geschickt oder glücklich genug war, nicht erwischt zu werden, oder ob er vor lauter Angst dem schwulen Sex entsagte und sich der einsamen Onanie hingab, dann könnte hier ein Mangel an Einfühlungsvermögen in die Not der Homoeroten in Zeiten der Verfolgung und Unterdrückung vorliegen. Oder es wurde allzu leichtgläubig die Selbstdarstellung der Männerschwärmer für bare Münze genommen, die unentwegt beteuerten, im schönen Jünglingskörper nur die goldene Seele und den männlichen Geist anzubeten und Schmutzereien (Eulenburg) zu perhorreszieren. Der böse Dr. Moll hat sich 1926 auf seinem internationalen Kongress für Sexualforschung im Berliner Reichstag mit den damals modernen homoerotischen Theorien von Wyneken, Spranger und Barthel befasst; er erzählt, er habe einige Edeluranier gefragt: „Wie steht es eigentlich mit der Erektion und Ejakulation bei Ihnen?" An die Antwort: „Ja, die sind da", schließt Moll die Fragen an: „Warum also hier von einem Eros sprechen, statt von der Sexualität? Worin unterscheidet sich dieser Eros von dem, was wir bisher unter die Erscheinungen der Liebe oder des Geschlechtstriebes eingereiht haben?" (Verhand.d.1.Int.Kongr.f.Sexualforsch. Bd. 3, 1928, S.144)

In dem autobiografischen Vorwort werden die beiden rätselhaften Begriffe im Buchtitel „Kentaurenliebe" und „Seitenwege" zwar nicht erläutert, aber immerhin erfährt man, dass die Amsterdamer Zeitschrift *Castrum Peregrini* und der gleichnamige Verlag „kentaurisch" sind (10). Im Frommel-und-Cordan-Aufsatz lesen wir schließlich, dass die beiden Dichter ihre Schwulität ganz ähnlich ihrem Vorläufer Wyneken mit der griechischen Antike rechtfertigten und in dem mythischen Pferdmenschen ein homoerotisch-pädagogisches Symbol sahen, mit dem sie sich schmückten (vgl. 141). Was aber die nicht näher erklärten Seitenwege betrifft, so könnte man fragen, ob es in Sachen „Männerliebe" nicht überhaupt nur Seitenwege gab und gibt und ob es nicht für jeden Liebenden nur einen Weg gibt, der allein für ihn da ist, so wie es für den Mann vom Lande, der in Kafkas kleiner Erzählung um Eintritt in das Gesetz bittet, einen Eingang gibt, der, wie der Türhüter ihm am Lebensende ins fast ertaubte Ohr brüllt, *nur für dich bestimmt* war.

Herzer

Magnus Hirschfeld: Testament. Heft II. Hrsg. und annotiert von Ralf Dose. Hentrich & Hentrich Verlag, Berlin 2013. 240 Seiten.

Es war nicht nur außerordentliches Finderglück, als Ralf Dose im Jahr 2002 mittels Internetrecherche in Kanada Teile des Nachlasses von Magnus Hirschfelds chinesischem Liebhaber Tao Li entdeckte; hinzukam eine hartnäckig befolgte und fantasievolle Suchstrategie, die diesen Glücksfund letztlich ermöglichte. Das interessanteste Stück daraus ist gewiss ein 93-seitiges tagebuchartiges Manuskript Hirschfelds aus den Jahren 1929 bis zum Februar des Sterbejahrs 1935, das hier faksimiliert, annotiert und mit Dokumenten aus dem zeitlichen Umfeld versehen in einem schönen Buch vorliegt.

In Hirschfelds zu Lebzeiten veröffentlichte Schriften finden sich ja sehr oft autobiografisch erzählende Einschübe. Hier im Tagebuch aber, das als „Testament" nur für die nächsten Freunde und Angehörigen bestimmt war, spürt der heutige Leser noch etwas anderes, das Hirschfeld selbst als das „Lebensgefühl" bezeichnet hat und das hier, bei der Reflexion über mehr oder weniger extreme Erfahrungen so intensiv zum Ausdruck kommt, wie sonst nirgendwo. Extrem war beispielsweise die Freude über den erfolgreichen Abschluss seines monumentalen Hauptwerks „Geschlechtskunde" 1930, die Freude über die Schönheit der Menschen, Städte und Landschaften der Vereinigten Staaten und über das angenehme Leben in Nizza mit den nie ermüdenden und nie langweiligen Anregern „Meer u. Sonne"

sowie der hübschen 5-Zimmerwohnung mit Meeraussicht, die er „nach eigenem Geschmack eingerichtet" hatte. Extrem war aber auch das Leid, das ihm sein Mitarbeiter Linsert zugefügt hatte, als er ihn verleumderisch aus dem Wissenschaftlich-humanitären Komitee hinausintrigierte; das Entsetzen über die Nachrichten von der nazistische Schreckensherrschaft in der Heimat und Raub und Zerstörung des Instituts für Sexualwissenschaft; der Kummer über die allmählich dämmernde Einsicht, dass es niemanden gab, der sein Werk nach seinem Tod weiterführen würde.

Der Fall Linsert, der auch heute noch einigermaßen rätselhaft erscheint, wird von Hirschfeld in einem Rückblick auf das Jahr 1929 recht plausibel gedeutet: „Meines Erachtens handelte es sich im letzten Grunde um eine kommunistische Sprengung Linserts nach der jetzt von den Kommunisten ausgegebenen u. überall (z.B. bei der Freidenkerbew., sozial. Ärztevereinen, Gewerkschaften u. vielen kleinen Verbänden) [angewandten] Taktik, die Organisationen zu erobern."

Die Wechselfälle und Katastrophen des Alltagslebens werden zusätzlich geprägt vom schwankende, sich allmählich lebensbedrohlich verschlechternden Gesundheitszustand, den Hirschfeld aber mit beeindruckender ärztlicher Nüchternheit protokolliert und hinnimmt. Ähnlich nüchtern charakterisiert er seine beiden jungen Intimfreunde Karl Giese und Tao Li, von denen er bis zuletzt hofft, sie würden sein Lebenswerk fortführen. Beide waren nicht wissenschaftlich qualifiziert. Giese plante, sein Abitur zu machen, um Medizin studieren zu können; ohne wissenschaftliche Ausbildung war auch für Hirschfeld ein Sexualwissenschaftler nicht recht denkbar. Tao Li hatte bereits in China mit dem Medizinstudium begonnen, aber: „Noch komplizierter liegt die Sache mit meinem chinesischen Schüler u. Freund T.L. [... Seine Familie, von der er finanziell abhängig ist, drängte ihn zur Rückkehr] ich würde höchst ungern auf seine treue Anhänglichkeit u. seine meist sehr reizende Gesellschaft [...] Andererseits glaube ich (u. glaubt er es wohl selbst) dass ein Examen für ihn in Frankreich schon aus sprachlichen Gründen äusserst schwierig wäre." Schließlich sieht er seelisch-charakterliche Probleme: Tao Lis reizende Gesellschaft und treue Anhänglichkeit wird „nicht selten" von „ziemlich launischer, fast hysterischer Bockigkeit unterbrochen". Hirschfeld tröstet sich mit dem Gedanken, dass die mehr als dreitausend Seiten umfassende „Geschlechtskunde" sein sexologisches Wissen für die Nachwelt aufbewahren wird. Und die teils schweren Gesundheitskrisen, werden doch immer wieder unterbrochen von der Rückkehr der alten Vitalität und Schaffensfreude, die zahlreiche Aufsätze und mehrere Buchpublikationen zeitigt. Der Tod ereilt ihn völlig überraschend am Tag seines 67. Geburtstags. Noch im Dezember 1934 hatte er zuversichtlich notiert, er wünsche sich in der relativ komfortablen Lage in Nizza „noch 10 Jahre zu leben (vielleicht sogar das Verschwinden des Hitlerspukes zu erleben) wenn möglich von einigen Reisen unterbrochen: Mehr brauchte ich wirklich nicht. Meine Mittel gestatten es mir."

Äußerst nützlich sind in diesem Buch die Annotationen des Herausgebers, die sich streng positivistisch auf die Mitteilung von akribisch recherchierten Fakten beschränkt. Schade nur, dass die Register lediglich das Hirschfeld-Manuskript erschließen, nicht aber die Hirschfeld-Briefe und anderen Dokumente aus dem Anhang. Das schmälert aber in keiner Weise das Verdienst, dieses zentrale Dokument zum Verständnis der Persönlichkeit Hirschfelds öffentlich zugänglich gemacht zu haben; die wichtigste Leistung dafür war die nahezu fehlerfreie Transkription der teils sehr schwer lesbaren Handschrift.

Herzer

Sascha Schneider. Ideenmaler & Körperbildner. Visualizing Ideas through the Human Body. Hrsg./Ed. Silke Opitz. Bauhaus-Universität Weimar Verlag, Weimar 2013. 159 Seiten, 84 teils farbige Illustrationen.

Dieser Katalog ist wie die dazugehörige Ausstellung ein sozusagen interkontinentales Gemeinschaftsunternehmen eines schwulen Museum in USA mit einer heteronormativen Einrichtung in Thüringen. Das schwule Museum ist aber genaugenommen kein bloß schwules Museum. Es ist das *Leslie Lohmann Museum for Gay and Lesbian Art* in New York, und die Weimarer *Künsthalle Harry Graf Kessler* ist schon deshalb nicht 100% hetero, weil es der namengebende Graf Harry in keiner Weise gewesen ist.

Die Kunst des deutsch-russischen Malers und Bildhauers Sascha Schneider (1870-1927) wurde in der Schwulenbewegung schon früh wahrgenommen wegen der softpornografischen realistischen Darstellung halbnackter und nackter Männer. Die beiden amerikanischen Autoren des Grußworts (O'Hanian und Dr. Katz) vertreten aber die Ansicht, dass Schneiders Männer erst „uns" Heutigen „als erotisch erscheinen" und uns so „einen Hauptaspekt ihrer damaligen sozialen Bedeutung" „verschleiert": „Wie schon der Begriff des Jugendstils oder ‚Jugend-Stils' [?] verdeutlicht, wurde der Ephebe zum kulturellen Symbol für all das, was modern und neu war." (11) Der Wert des Katalogs besteht in den reproduktionstechnisch einwandfreien Abbildungen vieler der heute noch erhaltenen Kunstwerke Schneiders, was dem Betrachter ermöglicht, die „erotische" Anmutung in den Abbildungen zu spüren, die auch amerikanischer Auffassung Schneiders Zeitgenossen nicht gesehen haben. – Neben den Kunstwerken gibt es Fotos von Schneiders Atelier und seinem „Kunst-Sport-Studio", das er gleich nach dem Weltkrieg in Dresden eröffnete, damit dort gutgewachsene junge Männer unter Aufsicht und Anleitung des schwulen Künstlers ihre Körper trainieren können; sehr eindrucksvoll auch das Foto „Einweihung des Deutschen Stadions in Berlin am 8. Juni 1913", auf dem Schneiders Skulptur „Gürtelbinder" erkennbar ist. Ferner eine schöne Interieur-Aufnahme von Marcel

Breuers 1931er „Haus für einen Sportsmann", ein Foto von 1993 aus einer Parfum-Reklame sowie eine Fotoarbeit von Pierre et Gilles aus dem Jahr 2006. Der Sinn der drei letztgenannten Katalogbilder erschließt sich nicht, sie sollen vermutlich illustrieren, dass es in Schneiders Leben und Schaffen „Ansätze" gab, „die ihn heute interessant und modern erscheinen lassen" (23) und weil sich die Menschen schon immer für ihren Körper interessieren, heute aber in einem „damals schwer vorstellbaren Ausmaß", soll Schneiders Werk „an Aktualität gewonnen" haben (31). Ausführungen zu den fotografischen Darstellungen heutiger Spitzensportler wie David Beckham und Rafael Nadal sowie das erwähnte neuere „Phänomen Metrosexualität" sollen ebenfalls Schneiders Aktualität erahnen lassen (143). Die Aufsätze des Katalogs, von drei Kunst- resp. Kulturwissenschaftlerinnen mittleren Alters verfasst, hinterlassen beim Leser leider nur Unbehagen, denn es gelingt den Autorinnen nicht, mehr als gedankenarme Feuilletonplauderei abzuliefern. Man erfährt zwar, dass die Stilbegriffe Neoklassizismus und Symbolismus irgendwie auf Schneiders Kunst anwendbar seien und dass solche Einordnungen zu kurz greifen würden (23). Was aber darüberhinaus nottut, erfährt man nicht. Schneiders Selbstbezeichnung als „Ideenmaler" wird unablässig wiederholt, ohne ihn zu explizieren. Es wird lediglich festgestellt, dass Schneiders ideenmalerische Männerdarstellungen sich von Leni Riefenstahls NS-Filmen unterscheiden, weil letztere nicht Ideen zeigen, sondern bloße „ideologisierte Großinszenierungen" sein sollen. Das erwähnte Foto eines Anonymus von 1913, das zwei Katalogseiten füllt, halten die Autorinnen anscheinend nicht für eine ideologisierte Großinszenierung, sondern für irgendetwas Ideologiefreies, Marke „Ideenmalerei".

Eher unerfreulich wird es, wenn von Schneiders Biografie die Rede ist. Zwar wird er öfter als „homosexuell" bezeichnet und O'Hanian und Katz sehen sein Werk als „Zeugnis einer frühen schwulen Kunstauffassung" (10). Letzteres wird aber ebenso wenig erläutert (was unterscheidet eine schwule Kunstauffassung von einer nichtschwulen, die ebenfalls nackte männliche Körper porträtiert?) wie gezeigt wird, was Homosexualität in Schneider Leben bedeutete und bewirkte. Immerhin wird die dramatische Episode von 1908, als Schneider sich vor der Erpressung durch seinen ehemaligen Schüler und Freund Jahn nach Italien flüchtete,benannt (29, 91, 99, 151), doch bleibt der Informationsgehalt gering und geht kaum über das hinaus, was 1997 im Ausstellungskatalog des Schwulen Museum („Goodbye to Berlin?") hierzu ausgeführt worden ist. Dass „Goodbye to Berlin?" im Literaturverzeichnis fehlt, obwohl das Buch offensichtlich als Quelle benutzt wurde, ist ein bedauerlicher Lapsus, zumal eine eigenständige biografische Schneider-Forschung der Ausstellungsmacherinnen offensichtlich unterblieb.

Herzer

Frank Töpfer (Hrsg.) Verstümmelung oder Selbstverwirklichung? Die Boss-Mitscherlich-Kontroverse. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012. XXXVII, 140 Seiten.

Im Juni 1950 referierte der Schweizer Psychiater Medard Boss auf der „66. Wanderversammlung der südwestdeutschen Psychiater und Neurologen" in Badenweiler über eine „mit seiner Einwilligung durchgeführte partielle operative Geschlechtsveränderung" an einem „biologischen Mann, verheirateter Vater von zwei Kindern". Dem Patienten „wurden auf eigenes Verlangen Penis und Hoden entfernt, die restliche Skrotalhaut anschließend zu künstlichen weiblichen Labien geformt" (IX u.ö.)

Der damals in der BRD führende Psychoanalytiker Alexander Mitscherlich kritisierte in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Psyche* sowohl die Diagnose – konstitutioneller Transvestitismus – als verfehlt und die zwecks Therapie verordnete Operation als „Verstümmelung". Boss habe „seine Kompetenz als Arzt überschritten" (13) und zeige „pragmatische Kälte": „Ein solcher, das materialistisch Funktionelle überschätzender Eingriff widerspricht einem psychosomatischen Denken, dem es um die Integrität der Person geht. Wenn diese pragmatische Kälte von der materialistisch-funktionalistischen Grundposition der naturwissenschaftlichen Medizin her verständlich erscheinen kann, so doch kaum von der eines psycho-somatisch denkenden Therapeuten." (11 f.)

Der Entscheidung zum Eingriff war eine 50-stündige ergebnislose Psychotherapie nach der Methode der von Boss und Binswanger in Nachfolge der Philosophie Heideggers entwickelten „Daseinsanalyse" vorausgegangen, in deren Verlauf der Patient schließlich nur noch eine Alternative sah: entweder operative Verweiblichung der Geschlechtsorgane oder Suizid. Daraufhin wurde der Eingriff erfolgreich und zur Zufriedenheit des Patienten vollzogen.

Das abstrakte ideale Therapieziel war bei beiden Ärzten dasselbe, in der Sprache der Daseinsanalyse: den Weg zum eigentlichen Selbst-Sein dem Patienten freilegen (vgl. 25). Auch die Psychoanalyse hat als therapeutisches Ziel „die Selbsterhellung des Patienten. Er soll seine letzten Ziele erkennen und sich ihnen entsprechend verhalten können." (XXIII) Den scharfen Widerspruch Mitscherlichs erregt jedoch die Ansicht, der Verweiblichungswunsch des Patienten erweise ihn als „Konstitutionsvariante"; dies sei ein Mythos, der die wahre Ursache, „eine im tiefsten gestörte Beziehung zur Mutter" verdeckt (13). Dagegen verweist Boss auf die Resultate der psychotherapeutischen Bemühungen, die dem chirurgischen Eingriff vorhergingen: die Analyse der Träume und das Ergebnis eines Rorschach-Tests hätten das „Fehlen eines jeden auch noch so verborgenen Leidens an einer neurotisch verhinderten Persönlichkeitsreifung und Wesensentfaltung" gezeigt; der „Patient litt im Gegenteil ausschließlich an der Unmöglichkeit, seiner ihm innewohnenden Weiblichkeit zureichend außerweltliche Gestalt geben zu dürfen und zu können. In welchem

unerträglichen Ausmaße solche Menschen darunter zu leiden pflegen, darüber scheint sich Mitscherlich keine Rechenschaft zu geben. Er sei deshalb zum Beispiel auf eine Arbeit von F. Abraham verwiesen, die schon aus dem Jahre 1931 stammt, von zwei in ähnlicher Weise operierten Transvestiten berichtet und ihre grauenhafte Not vor der Operation hervorhebt." (21 f.)

Dieses unbefangene Anknüpfen Boss' an sexologische Einsichten, die vor der Naziherrschaft Magnus Hirschfeld und seinem Mitarbeiter Felix Abraham gewonnen hatten, konnten westdeutsche Ärzte, einschließlich dem grundsätzlich nazikritschen Mitscherlich nicht nachvollziehen. Wenn nicht von der NS-Ideologie geprägt, standen sie doch normalerweise unter dem Einfluß der in der Vorkriegszeit vorherrschenden konservativen, diffus anti-materialistischen Anschauungen. Hinzu kam der Drang, die Abweichler zu normalisieren. Mitscherlich war überzeugt, dass das Therapieziel nur zu erreichen war, wenn es gelang, Transvestiten, Homosexuelle und Perverse an die gesellschaftlich geltende Normalität anzupassen. Krankheit war für ihn Abweichung von der herrschenden Norm (vgl. 14). Zum vorliegenden Fall meint er sogar, Boss hätte das Selbsttötungsrisiko inkauf nehmen und versuchen sollen, den Patienten „auf die vielleicht unausweichliche Tragik seines Daseins hinzuführen, der gegenüber es nicht die Aufgabe des Arztes sein kann, opportunistische oder pragmatische Gesichtspunkte in den Vordergrund zu rücken" (14).

Im zweiten Teil der Kontroverse veranstaltete Mitscherlich eine Umfrage unter Psychotherapeuten aus dem deutschen Sprachgebiet, ob sie einen Eingriff wie den von Boss vorgenommenen für ärztlich und psychotherapeutisch zulässig halten. Besonders beeindruckend ist hier die Darlegung des Psychiaters Jürg Zutt, der sich mit „Verwunderung und Abscheu" an seine Gutachtertätigkeit im Jahr 1934 erinnerte. Er hatte damals einen Transvestiten zu begutachten, dem „aus psychotherapeutischen Gründen vom Magnus-Hirschfeld-Institut" eine geschlechtsumwandelnde Operation indiziert worden war und der eine Änderung seines Vornamens beantragte, woraufhin das Gericht ihm erlaubte, sich künftig „Toni" zu nennen. Dies war für Zutt eine „groteske[] Affäre", die ihn mit „Abscheu" erfüllte (93).

Auch hier zeigt sich eine paradoxe Eigentümlichkeit der sexologischen Debatten in der frühen BRD, die schon an der Person des einstigen Nationalsozialisten und nach Kriegsende führenden Sexualforschers Hans Giese studiert werden konnte. Kaum ein anderer Arzt, von den damaligen Psychoanalytikern ganz zu schweigen, nahm damals so entschieden Partei für die geächteten und verfolgten sexuellen Minderheiten wie Hans Giese. Nun hat der schweizerische Psychotherapeut Boss, anders als Giese, vermutlich nie den Nazis nahegestanden, so dass das gemeinsame Dritte zwischen Boss und Giese, das sie zu ihrer schwulen- und minderheitenfreundlichen Gesinnung veranlasste, womöglich in der Begeisterung beider für die Philosophie Heideggers zu suchen ist. Während die ganze Boss-Binswangersche Daseinsanalyse, mit ihrem Bemühen um eine wert- und moralfreie Haltung gegenüber nichtheterosexuellen Lebensformen, sich allein auf Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit" von 1927 berief, hatte Giese noch 1944 als Nationalsozialist in der Freiburger Universität unter Berufung auf Heideggers Philosophie öffentlich eine Apologie der Homosexualität vorgetragen („Untersuchung zum Wesen der Begegnung", nachgedruckt in *Capri* 2/1991, S. 3 ff.)

Heidegger war übrigens bei der Badenweiler Tagung anwesend und ergriff das Wort in der Diskussion zu Boss' Vortrag. In einem Brief, in dem er auf die Tagung zurückblickt und der der Dokumentation beigefügt ist, betont er, dass er sich „grundsätzlich zu dem ganzen ‚Fall' nicht äussern könne, weil er ausschließlich von Ärzten – ja von Fachärzten beurteilt werden muss." (119). An der Tagung und speziell an Boss' Vortrag bemängelte er bloß, „dass das, was nur als ontologischer Horizont fungieren kann, als apriorische Instanz einer Rechtfertigung des ontisch Gesagten genommen wird oder wenigstens sich so darstellt." (Ebd.) Den Ärzten habe er, laut Mitscherlichs Referat, die höflich kühl wirkende Mahnung erteilt: „Philosophieren Sie nicht zuviel" (17).

Herzer

WEIGHTY TOMES DEPT.:

A KLASSIC KOMIC

BY R. CRUMB
©1985

PSYCHOPATHIA SEXUALIS

DR. R. VON KRAFFT-EBING
PROFESSOR OF PSYCHIATRY, UNIVERSITY OF VIENNA

EXCERPTS FROM THE TWELFTH GERMAN EDITION, PUBLISHED IN 1906.

NOTE: THE ARTIST HAS CHOSEN FOR ILLUSTRATION FROM THIS VAST WORK ONLY A FEW OF THE 238 CASES CITED BY DR. KRAFFT-EBING. I HAVE PURPOSELY NOT EXTRACTED ANY OF THE MORE DAVESOME LUST-MURDER OR SMILLATING CASES, IN ORDER NOT TO OVERLY HORRIFY OR TURN THE STOMACH OF THE GENERAL READER. — R. CRUMB, MARCH 85

"FEW PEOPLE ARE CONSCIOUS OF THE DEEP INFLUENCE EXERTED BY SEXUAL LIFE UPON THE SENTIMENT, THOUGHT AND ACTION OF MAN IN HIS SOCIAL RELATIONS TO OTHERS."

PREFACE:

"SCHOPENHAUR CONSIDERS IT PECULIAR THAT LOVE HAS HITHERTO OFFERED MATERIAL TO THE POET ONLY AND NOT ALSO TO THE PHILOSOPHER, THE SCANT RESEARCHES BY PLATO, ROUSSEAU AND KANT ALWAYS EXCEPTED..."

"WHATEVER SCHOPENHAUER, AND AFTER HIM E. VON HARTMANN, THE PHILOSOPHER OF THE UNKNOWN, DISCUSS ABOUT SEXUAL RELATIONSHIP IS SO THOROUGHLY INCORRECT AND ILLOGICAL THAT, SO FAR AS SCIENCE IS CONCERNED, EMPIRICAL PSYCHOLOGY AND THE METAPHYSICS OF MAN'S SEXUAL EXISTENCE ARE SIMPLY VIRGIN SOIL..."

"THE AUTHOR APPEALS TO MEN ENGAGED IN SERIOUS STUDY IN THE DOMAINS OF NATURAL PHILOSOPHY AND MEDICAL JURISPRUDENCE. A SCIENTIFIC TITLE HAS BEEN CHOSEN, AND TECHNICAL TERMS ARE USED THROUGHOUT THE BOOK IN ORDER TO EXCLUDE THE LAY READER. FOR THE SAME REASON CERTAIN PORTIONS ARE WRITTEN IN LATIN."

GENERAL PATHOLOGY:

CASE 2. SENILE DEMENTIA AND EROTIC DELIRIUM; MR. X, AGED 80, OF A HIGH SOCIAL STANDING, BORN OF A FAMILY WITH HEREDITARY TAINT. HE WAS ALWAYS VERY SENSUAL, AND A CYNIC, OF UNCONTROLLABLE TEMPER, AND, ACCORDING TO HIS OWN CONFESSION, AS A YOUNG MAN PREFERRED MASTURBATION TO COITUS.

THE PATIENT'S TEMPER HAD FOR YEARS BEEN GROWING MORE VIOLENT. HE HAD BECOME EXCEEDINGLY SUSPICIOUS, AND SLIGHT OPPOSITION TO HIS WISHES INDUCED ATTACKS OF ANGER WHICH TURNED AT TIMES INTO ACTUAL RAVING...

FOR A YEAR THERE HAD BEEN UNMISTAKABLE SIGNS OF INSIPIENT SENILE DEMENTIA.... IT WAS NOTICED THAT HE MANIFESTED AFFECTION FOR CERTAIN MALE SERVANTS, ESPECIALLY FOR A GARDENER'S BOY.

OTHERWISE RUDE AND OVERBEARING TO SERVANTS, HE SURFEITED HIS FAVORITE WITH FAVORS AND PRESENTS, AND COMMANDED HIS FAMILY AND HIS HOUSE OFFICIALS TO TREAT THE BOY WITH THE GREATEST RESPECT.

THE AGED PATIENT AWAITED THE HOUR OF RENDEZVOUS IN TRUE SEXUAL EXCITEMENT. HE SENT HIS FAMILY AWAY, THAT HE MIGHT BE WITH HIS FAVORITE UNDISTURBED, AND REMAINED SHUT UP WITH HIM FOR HOURS. ....AND WHEN THE DOORS WERE OPENED AGAIN, HE WAS FOUND LYING ON THE BED EXHAUSTED.

NOT TO BE CONTINUED. NOT THE END


Capri
Nr. 49 Sept. 2015
Zeitschrift für schwule Geschichte
ms

Capri 49

MännerschwarmVerlag

Capri

Zeitschrift für schwule Geschichte
Nr. 49 | Sept. 2015

Männerschwarm Verlag
Hamburg 2015

Redaktion: Manfred Herzer
Mohrenstraße 1
10117 Berlin
14mh@~~arcor.de~~
gmx.de

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

Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte
Nr. 49 I2015

Herausgegeben vom Schwulen Museum*
Lützowstraße 73
10785 Berlin

© Männerschwarm Verlag GmbH
Hamburg 2015

Druck: Sowa Sp. z o.o., Polen
1. Auflage 2015
ISBN: 978-3-86300-200-8
ISSN: 1431-8024

Männerschwarm Verlag
Steindamm 105 – 20099 Hamburg
www.maennerschwarm.de

Inhalt

Hans P. Soetaert: Hirschfelds Fackelträger in der Tschechoslowakei (und in der Schweiz?) 7

Karl Giese: Die Homosexuellenmorde (1934) 33

Magnus Hirschfeld: Stand der Bewegung im geistigen Befreiungskampf der Homosexuellen (1934) 37

Kurt Hiller: Der Fall des Tennisspielers Cramm (1938) 41

J. Edgar Bauer: ‹Athwart›: Zu Harry Hays Konzept eines ‹Third Gender folk› und Giordano Brunos Natur-Begriff 45

J. Edgar Bauer: Die entnervte Gottheit. Über Gloria Anzaldúas Lob des Körpers und die Beendigung des Patriarchats 79

Manfred Herzer: Extreme Schwulenemanzipation und extreme Schwulenverfolgung. Homosexuelle Männer im Deutschland der Zwischenkriegszeit 103

Manfred Herzer: Redl, die Sterne und der Homosexuellenhass 115

Karl von Kenyeres: Generalstabsoberst Alfred Redl, der Verräter der Oesterr.-Ung. Monarchie (1931) 118

Buchbesprechungen

Hans Scholls religiöse und sexuelle Entwicklung. Zu: Robert M. Zoske: Sehnsucht nach dem Lichte. Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl. (Manfred Herzer) 123

Über Sexualität forscht doch nur, wer damit Probleme hat. Zu: Ralf Dose: Das verschmähte Erbe. Magnus Hirschfelds Vermächtnis an die Berliner Universität. (Manfred Herzer) 133

Hans P. Soetaert

Hirschfelds Fackelträger in der Tschechoslowakei (und in der Schweiz?)

Ich werde hier drei Texte vorstellen, die im deutschen Sprachraum so gut wie unbekannt sind. Karl Giese ist der Autor des ersten und Magnus Hirschfeld der des zweiten Textes. Beide erschienen 1934 in der tschechoslowakischen Schwulenzeitschrift *Nový Hlas*.[1] Den dritten Text hat Kurt Hiller verfasst. Er erschien im September 1938 in *Hlas Přírody*, der letzten tschechoslowakischen Schwulenzeitschrift vor dem Krieg. Ich möchte hier zeigen, dass diese tschechoslowakischen Schwulenzeitschriften *zugleich* als Teil der deutschen und europäischen Schwulengeschichte anzusehen sind. Giese, Hirschfeld und Hiller versuchten diese Zeitschriften als auswärtige Plattformen für den schwulen Widerstand gegen Nazideutschland zu nutzen. Dies geschah bis zum bitteren Ende, 1938, als die Souveränität der Tschechoslowakei den Deutschen in der Hoffnung geopfert wurde, den Krieg zu verhindern.

Vermutlich hat Giese bei seinem ersten längeren Aufenthalt in der tschechoslowakischen Stadt Brno (Brünn) von August bis Dezember 1933 mit den Männern um die Schwulenzeitschrift *Nový Hlas: list pro sexuální reformu* (Neue Stimme: Zeitschrift für Sexualreform) Verbindung aufgenommen.[2] Giese war nach Brünn gereist, um zu erkunden, ob möglicherweise Restbestände aus dem zerstörten Institut für Sexualwissenschaft zurückgekauft werden können, dessen Büchersammlung am 10. Mai 1933 auf dem Berliner Opernplatz von den Nationalsozialisten größtenteils verbrannt worden war.[3]

Die monatlich erscheinende *Nový Hlas* bildete die Nachfolge der zweiwöchentlichen *Hlas Sexuální Menšiny* (Stimme der sexuellen Minderheit), die seit 1931 erschienen war. Im Mai 1932, einen Monat nach Gründung der «Ceskoslovenská liga pro sexuální reformu na sexuálně vědeckém podkladě» (Tschechoslowakische Liga für Sexualreform auf sexualwissenschaftlicher Grundlage), erschien *Nový Hlas* erstmals. Wenn Giese in der zweiten Jahreshälfte 1933 mit den Machern von *Nový Hlas* in Verbindung stand, bedeutet das keineswegs, dass man sich nicht bereits vorher gekannt hätte. Wie Harald Hartvig Jepsen gezeigt hat, war Magnus Hirschfeld intensiv beteiligt an den

tschechoslowakischen Bemühungen zur Streichung des § 129b, dem Pendant zum deutschen § 175. Die erwähnte «Ceskoslovenská liga pro sexuální reformu na sexuálně vědeckém podkladě» sollte als tschechoslowakische Filiale der «Weltliga für Sexualreform» (WLSR) tätig sein, war aber tatsächlich nur eine Schwulenorganisation.[4] Daher ist anzunehmen, dass Giese, vermittelt über Hirschfelds Aktivitäten und Bekanntschaften, wenigstens einige Männer aus dieser Sexualreform-initiative bereits vor seinem ersten langen Aufenthalt in der Tschechoslowakei gekannt hat.

Von Anfang an war Hirschfeld für die Herausgeber dieser frühen tschechoslowakischen Schwulenzeitschriften eine Art Held. Bereits in der zweiten Ausgabe von *Hlas* vom 15. Mai 1931 erschien ein Artikel über Hirschfeld und im März 1932 plante die Redaktion eine Busreise nach Berlin, um dort das Institut für Sexualwissenschaft zu besuchen.[5] Doch erst im Nachfolgeblatt von *Hlas*, in *Nový Hlas* sollte Hirschfelds Name quasi allgegenwärtig werden. Beinahe in jeder Ausgabe wurde Hirschfelds Name erwähnt. Es gab Interviews mit dem Sexologen und mehrere von Hirschfeld verfasste Artikel. Eine tschechische Fassung seines «Psychobiologischen Fragebogens» erschien in der Februar-Ausgabe von 1932 als «Psychobiologický dotazník» und für die WLSR-Konferenz, die im September des gleichen Jahrs in Brünn stattfand, wurde viel Reklame gemacht und nach Konferenzende ausführlich darüber berichtet.[6] Selbst Hirschfelds 65. Geburtstag und sein neues Exil in Paris waren einen Bericht wert.[7] So zeigt auch der tschechoslowakische Fall in welche hohem Maß Hirschfeld die Inspirationsquelle für die sich entwickelnde europäische Schwulenbewegung gewesen ist und warum er, meiner Ansicht nach zurecht, als der (Groß)vater – manche nennen ihn lieber die Großmutter – der modernen LGBT-Bewegung gilt.[8]

* * *

Gieses Text, der hier präsentiert wird, «Die Homosexuellenmorde» (Vraždění homosexuelních) erschien in der 1934er Januarausgabe von *Nový Hlas* in tschechischer Sprache und wurde hier ins Deutsche rückübersetzt.[9]

Giese berichtet in seinem kurzen Artikel über den homosexuellen Pariser Theaterdirektor Oscar Dufrenne, der 58-jährig, am 25. September

1933 ermordet wurde. Man fand den toten Dufrenne am späten Abend in seinem Büro im Palace Theater, dessen Eigentümer und Leiter er gewesen war; seine halb nackte Leiche war in einen Teppich eingerollt; als Todesursache wurden viele Schläge mit einem Billardqueue ermittelt, die den Schädel zertrümmerten. Dufrenne, Sohn eines Tapezierers aus der nordfranzösischen Stadt Lille, hatte eine glänzende Karriere in der Welt der Revuetheater durchlaufen. Er begann als Impresario und endete als Besitzer des Palace Theaters. Zugleich war er Manager weiterer Pariser Theater, darunter das Casino de Paris, in dem neben anderen Josephine Baker und Mistinguett auftraten. Zudem saß er als Abgeordneter der Radikalsozialistischen Partei im Pariser Stadtrat. Als der Mord mit seinen pikanten Details bekannt wurde, wirkte das als Sensation, da Dufrenne eine bekannte Persönlichkeit der Pariser Gesellschaft war. Zudem erfuhr man einiges über den homosexuellen Lebenswandel einiger Prominenter. In der Presse blieb der Fall noch bis Ende 1935 ein Thema, als im Prozess gegen den mutmaßlichen Mörder Laborie neue Details zur Sprache kamen. Obwohl der Fall letztlich nicht aufgeklärt wurde und viele Frage unbeantwortet blieben, hielt man es für wahrscheinlich, dass Dufrenne im Zusammenhang mit seinen Sexaktivitäten umgebracht wurde. Trotz ziemlich klarer Hinweise auf den Täter konnte man ihn zunächst nicht fassen. Dufrennes Angestellte sagten der Polizei, dass sie einen Seemann oder ein Mann, der wie ein Seemann gekleidet war, an den Tagen vor der Tat und auch noch am Tatabend in der Umgebung des Theaters gesehen hätten. In der Presse wurde nun spekuliert, ob nicht vielleicht von einflussreicher Seite Druck ausgeübt wurde, um die Feststellung des Mörders zu verhindern. Denn schließlich war die Zahl der Seeleute überschaubar, die sich zur Tatzeit in Paris aufhielten und auf die die Personenbeschreibung der Zeugen passen könnte. Womöglich, so ging ein Gerücht, fürchtete man, die Ermittlungen könnten ein Netzwerk prominenter Pariser in der Öffentlichkeit bekannt machen, die Kunden von bezahlten sexuellen Dienstleistungen waren. Diese Spekulationen in der Presse und einige Gestalten aus der Pariser Unterwelt, die angeblich Wichtiges zur Aufklärung des Falles erzählen konnten, brachten neue bizarre Details über den Fall ans Tageslicht. So soll Dufrenne am eregierten Penis seines mutmaßlichen Mörders gesaugt und ihn dabei gebissen haben. Erst daraufhin sei Dufrenne erschlagen worden.[10]

Ein Jahr später wurde ein Seemann mit einer schweren kriminel-

len Karriere namens Paul Laborie, der als «pédéraste professionnel» bezeichnet wurde und nach Barcelona geflüchtet war, an Frankreich ausgeliefert. Der Verdächtige wurde jedoch nach einem Verfahren aus Mangel an Beweisen frei gelassen. Schließlich waren Gerüchte zu hören, der Mord könnte einen politischen Hintergrund haben, da wenige Monate später die Stavisky-Affäre folgte. Serge Alexandre Stavisky (1886-1934) war ein Gewohnheitsbetrüger, der sich anscheinend für gewisse Dinge interessierte, die mehrere französische Politiker betraf. Bald nachdem der Skandal ausbrach starb Stavisky; vermutlich war es Selbstmord. Dass Dufrenne mit Stavinsky bekannt war und ihm ein Theater verkauft hatte, genügte um eine Verbindung zwischen beiden Affären herzustellen. Die Stavisky-Affäre verursachte in Frankreich eine schwere politische Krise: Die Regierung trat Anfang 1934 deshalb zurück.[11]

Das Pariser Palace Theater (8, rue du Faubourg Montmartre, IXième arr.) war an einigen Tagen der Woche ein Revuetheater, an anderen, wie am Abend des Mordes an Dufrenne, war es ein Kino. Das Promenoir (schlecht beleuchteter Teil des Zuschauerraums mit ausschließlich Stehplätzen) war unter den Pariser Schwulen als Treffpunkt beliebt und Dufrenne hielt sich dort ebenfalls gern auf. Zwischen 1978 und 1983 erlebte das Palace Theater eine zweite Blüte als bevorzugter Veranstaltungsort für Parties. Der Leiter war Fabrice Emaer (1935-1983), ein bekannter stilprägender Schwuler im Pariser Nachtleben. Er machte das Palace Theater zur beliebtesten Pariser Schwulen-Disco, die mit ihrem internationalem Flair dem New Yorker Studio 54 Konkurrenz machen sollte. Schwule Berühmtheiten wie Roland Barthes und Andy Warhol, sowie die damals noch kaum bekannte Madonna und Grace Jones waren unter den Gästen und trugen zum Kultstatus des Clubs bei.[12]

Unwahrscheinlich ist, dass Giese seinen Artikel Ende Dezember 1933 geschrieben hat, nachdem er aus Brünn kommend in Frankreich eingetroffen war[13], vielmehr wurde er noch in der Tschechoslowakei verfasst, denn er erschien in der 1934er Januarnummer – wann genau im Januar das Heft erschien, wissen wir allerdings nicht – von *Nový Hlas*. Als Dufrenne im September 1933 ermordet wurde, war Giese in der Tschechoslowakei und gewiss hat die spektakuläre Neuigkeit des französischen Sexskandals auch in tschechoslowakischen Zeitungen für Schlagzeilen gesorgt. Es war mir zwar nicht möglich, die deutschsprachige Presse in der Tschechoslowakei daraufhin durchzusehen,



Karikatur Oscar Dufrenne von Adrien Barrère (1874-1931):
«Qui veut voir mon nu ?» (Wer will meine Nackten sehen?)
In: Fantasio. magazine gai (Paris), Jg. 22, Nr. 501, (15. Dezember 1927).

doch fand ich immerhin in zwei tschechischsprachigen Zeitungen einschlägige Meldungen.[14] Die Nachricht fand ich beispielsweise auf der ersten Seite von *Lidové noviny* (Volkszeitung) vom 3. Oktober 1933.[15]

Der erste Satz in Gieses Artikel scheint darauf anzuspielen, dass die Nachrichten über die Pariser Affäre sogleich die Tschechoslowakei erreicht hatten, dann heißt es: «Wieder einmal war die Weltpresse voll von Berichten über die Ermordung eines homosexuellen Mannes.» (S. 9) Natürlich ist es auch möglich, dass Magnus Hirschfeld, der sich zur gleichen Zeit in Paris aufhielt, Giese über die Gerüchte, die sich in der französischen Hauptstadt zu dem Fall verbreiteten, auf dem Laufenden hielt.

Giese betont in seinem Artikel, dass der Fall vom ersten Tag an rätselhaft und undurchschaubar zu sein schien, dennoch aber der wahre Tathergang zu erraten wäre. Typisch für viele seiner Texte galt auch hier wieder Gieses Hauptinteresse der verborgenen (homo)sexuellen Seite der Angelegenheit, die manche sonst rätselhaften Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens erklären sollte. «Ich mag es natürlich nicht für einen Zufall halten, dass ich schon beim ersten Zeitungsbericht, bevor diese Zusammenhänge bekannt waren, den Verdacht hatte, dieser Mord könnte eine homosexuelle Grundlage haben.» (S. 9) Giese glaubte, ein sicheres Gespür verborgene Homosexualität unter der scheinbar heterosexuellen Oberfläche der Dinge zu besitzen. Das eigentlich Rätselhafte des Falles lag, anders als Giese vermutete, gerade nicht in dem nur allmählich enthüllten schwulen Aspekt dieses Pariser Mordfalls. Denn es stand schon am Anfang der Ermittlungen fest, dass Dufrenne allgemein als schwul galt und dass er den verdächtigten Seemann im Promenoir des Kinos engagiert hatte, um ihn für sexuelle Dienstleistungen zu gebrauchen. In der Presse waren auch diese Männer, die sich als Matrosen verkleideten, um ihren Marktwert auf dem Strich zu erhöhen, von Anfang an erwähnt worden. An dieser Stelle ist zu bemerken, dass der Bericht in *Lidové noviny* mit einer schier unglaublichen Menge von Zweideutigkeiten und Anspielungen durchsetzt war.[16] Dass Dufrenne schwul war deutete das Blatt an, indem es ihn «très Parisienne» (sehr pariserisch im Femininum) nannte, und zwar ganz anders als Paul Valéry, der gewiss nicht «très Parisienne» sei. Dennoch wurden in dem tschechischen Zeitungsartikel fast alle Details erwähnt, die zu der Zeit bekannt waren, so etwa, dass Dufrenne einen Seemann mit großer Nase und goldenem Gebiss in seinem Büro empfangen hatte. Auf diese Weise hätte Giese, als er seinen Artikel verfasste, einige Verschleierungen in den tschechischen Zeitungen als Verschweigen der schwulen Aspekte missverstehen können.

In seiner Darstellung des Mordfalls zog Giese einen Vergleich mit ähnlichen Fällen, die er während seiner Tätigkeit in Hirschfelds Berliner Institut kennengelernt hatte. Bei vielen Morden an Homosexuellen hatte man den der Tat Verdächtigten außerhalb der gewöhnlichen Umgebung des Opfers gefunden und oft waren es die Nachbarn, die «ungewöhnliche» Personen bei dem Opfer unmittelbar vor der Tat gesehen hatten. Giese erwähnt den Fall des Berliner Bankiers Hans Friedmann (1887-1923), der eine sexuelle Vorliebe für sportliche junge Männer hatte und dann von einem Sportler und dessen Komplizen umgebracht wurde. Friedmanns Sammlung von Sportlerfotos hatte es ermöglicht, den Täter zu identifizieren.[17] Es ist interessant, dass Giese auch einen ungeklärten Mordfall erwähnt, der sich «im letzten Winter» (1932/33?) in Berlin-Tegel ereignet haben soll; ein Schwuler war ermordet worden, und kurz darauf galten alle Gäste einer Schwulenparty, die in der Nähe des Instituts für Sexualwissenschaft («In den Zelten») stattfand, als verdächtig. Giese erwähnt ferner den Mord an dem Begründer der Kunstwissenschaft Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), den er aus der Lektüre zweier literarischer Bearbeitungen kennt, und nennt schließlich als ein allen genannten Fällen gemeinsames Detail, «[...] dass die Milieus des Mörders und des Ermordeten einen großen Unterschied aufweisen [...] Oft kennt der Ermordete seinen Mörder kaum.» (S. 10) Hier sieht er eine Ähnlichkeit zu Morden an weiblichen Prostituierten. Giese behauptet, Schwule und Huren wüssten, dass ihre potentiellen Mörder vielleicht niemals gefasst würden. Das sei der Preis, den sie für ihr gesellschaftliches Außenseitertum zu zahlen hätten. Es ist auffällig, wie stark sich Gieses Schlussfolgerung sich mit denen in *Lidové noviny* deckt. Dort heißt es an Schluss und in der Überschrift, Mörder schwuler Männer seien privilegiert («vrazi privilegovaní»), da sie oft nicht ermittelt werden.

Giese wollte in Zusammenarbeit mit Vladimír Vávra, dem Chefredakteur und Übersetzer des Artikels, regelmäßige Beiträge für das tschechoslowakische Schwulenblatt schreiben. Er plante sogar, das deutschsprachige Supplement der Zeitschrift in eine eigenständige Abteilung umzuwandeln, die helfen könnte, Leser von außerhalb der Tschechoslowakei für *Nový Hlas* zu gewinnen.[18] Seit April 1934 unternahm man einen zweiten Versuch, eine deutschsprachige Beilage mit wenigen Seiten Umfang zu produzieren. Insgesamt erschienen 1934 fünf deutsche Beilagen für *Nový Hlas*: Nr. 4, April (S. 1-4); Nr. 5, Mai

(S. 5-8); Nr. 6, Juni (S. 9-12); Nr. 7/8, Juli-August (S. 13-16), und Nr 10, Oktober (S. 17-19), die letzte Ausgaben, (Nr. 9 war die ohne deutsche Beilage erschienene Gide-Sondernummer).[19]

* * *

Es war Magnus Hirschfeld, der den ersten Beitrag für die Serie der deutschen Beilagen verfasste. Sein im neuen Pariser Exil verfasster, kurzer aber gehaltvoller Artikel erschien unter dem Titel «Stand der Bewegung im geistigen Befreiungskampf der Homosexuellen» in der 1934er Aprilausgabe von *Nový Hlas*. Der Artikel war eine deutliche Stellungnahme zu der nazistischen Machtübernahme in Deutschland, zu der Zerstörung seines Berliner Instituts und zu seinem erzwungenen Exil in Frankreich. Das geschriebene Wort wird schließlich über die Waffengewalt siegen, heißt es darin, wie es auch seinen Worten und Taten über Jahrzehnte hinweg zu verdanken sei, dass einige der neuen deutschen Machthaber offen homosexuell sein dürfen – eine deutliche Anspielung auf die Schwulen in der SA und auf Röhm, ihrer herausragenden Symbolfigur:

> «Wenn heute in Deutschland, ja in der Welt niemand oder kaum jemand etwas dabei findet, dass Personen in hohen leitenden Stellungen allgemein als homosexuell gelten, so haben die Herren diese Toleranz im wesentlichen den Männern zu verdanken, die sie jetzt, zum Teil nur deshalb, weil sie nicht in ihr Rassenschema passen, verleugnen und verjagen.» (S. 1)

Ferner zitiert Hirschfeld längere Passagen aus einem Brief, den ihm jemand aus Deutschland geschickt habe, der der NSDAP nahegestanden hatte, als sie noch nicht an der Macht war. Der Briefschreiber erzählt, wie schwer es für Röhm sei, in Nazideutschland als Homosexueller seine Position zu verteidigen; weiterhin beklagt er die Zerstörung von Hirschfelds Lebenswerk und das generelle Verbot aller sexualwissenschaftlicher Werke. Schließlich fragt er Hirschfeld direkt, ob er da nicht irgendwie eingreifen könne.

Erwähnt werden in dem Brief ebenfalls die homosexuellen Bekenntnisse Röhms von 1928, die 1932 Helmut Klotz veröffentlicht hatte.[20] *Nový Hlas* brachte sie in tschechischer Übersetzung in der März- und April-Ausgabe auf den Seiten 33-35 und 49-50. Wahrscheinlich waren

Hirschfeld und Giese auch an dieser Veröffentlichung beteiligt. Hirschfeld versuchte offensichtlich die Nationalsozialisten vom Ausland her anzugreifen, indem zwiespältige Haltung hinwies, die sie einerseits ihre mehr oder weniger offen schwulen Mitglieder dulden ließ, sie zum anderen aber völlig intolerant gegen Hirschfeld und sein Lebenswerk zur Befreiung der (Homo)sexualität agieren ließ.

Hirschfelds Text erschien, wie erwähnt, in der deutschsprachigen Beilage zum April-Heft von *Nový Hlas*. Im gleichen Heft erschien auch der zweite Teil der übersetzten Röhm-Bekenntnisse. Röhm und Genossen wurden bekanntlich beim so genannten Röhm-Putsch Ende Juni, Anfang Juli 1934 umgebracht. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, dass Hirschfelds verbale Attacke in *Nový Hlas* und der Neuabruck der Röhm-Briefe an Heimsoth bei dem Entschluss der Nationalsozialisten zu ihrer Mordaktion eine mehr oder weniger kleine Rolle gespielt haben könnte.[21] Tatsächlich ist die zeitliche Abfolge bemerkenswert, so dass ein mehr als nur zufällige Zeitgleichheit nicht ausgeschlossen werden kann. Hirschfeld reagierte auf die Ereignisse in Bad Wiessee mit mehreren Kommentaren.[22] Hat er sich vielleicht selbst gefragt, ob seine eigenen Schriften aus letzter Zeit bei den Morden eine Rolle gespielt haben könnten? Diese Schriften Hirschfelds sowie die anderer Exilanten zum Thema ‹Stereotyp des homosexuellen Nazis› hat Alexander Zinn extensiv untersucht. Immerhin ist es bemerkenswert, dass Zinn einen Artikel zum Thema, der im *Pariser Tageblatt* vom 5. Juli, also wenige Tage nach dem so genannten Röhm-Putsch, erschienen war, nicht in seiner Untersuchung berücksichtigt: «Die Probe aufs Exempel: Roehm und die Rassentheorie» (H. 1934). Der Artikel war mit den Initialen «H.M.» unterzeichnet und es ist ungewiss, ob diese Initialen für «Hirschfeld Magnus» stehen. Ich habe anhand der Register bei Peterson (1987) und Roussel/Winckler (2002) überprüft, welche Namen außerdem zu dem Akronym «H.M.» passen könnten, und fand Heinrich Mann oder, wenn wir die Reihenfolge der Buchstaben vertauschen: Max Hochdorf, Max Herrmann (-Neiße), Manuel Humbert (alias Kurt Caro).[23] In dem Artikel geht es um zwei von Hirschfelds Interessengebieten, Sexologie und die Ursprünge der NS-Rassenideologie. Das letztgenannte Thema hat er damals intensiv bearbeitet.[24] Das stärkste Indiz, wenn auch kein Beweis, für Hirschfeld als Autor könnte man in dem Zitat aus Nietzsches *Zarathustra* sehen («Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf!»), das Hirschfeld kurz vorher in einem

Aufsatz für Klaus Manns Zeitschrift *Die Sammlung* verwendet hatte.[25] Aus den letzten Jahrzehnten von Hirschfelds Leben kennen wir kein Veröffentlichungen, die er mit seinen Initialen unterzeichnet hat; die Verwendung von Nietzsche-Zitaten war wohl nicht allein für Hirschfeld charakteristisch; sie war damals so beliebt, dass man fast von einer intellektuellen Mode sprechen könnte.

Wenn Hirschfeld, wie Zinn nahelegt, oder jemand aus seinem Umfeld, wie Dose vermutet, tatsächlich den Expertus-Artikel verfasst hat, dann hielt Hirschfeld es hier anscheinend für erforderlich, ungenannt zu bleiben. War es erst *nach* dem Röhm-Putsch, dass Hirschfeld aus Vorsicht seinen Namen manchmal nicht genannt wissen wollte? War es Angst oder Vorsicht im Spiel, als klar wurde, dass die Nationalsozialisten bereit waren, bekannte Oppositionelle zu ermorden? Und falls das zutrifft: welche Textteile der pseudonymen Texte sind in den mit Klarnamen versehenen Artikeln zum Thema Röhm-Putsch *nicht* enthalten? Ich möchte die Klärung dieses Sachverhalts gern anderen überlassen. Selbst wenn man dann zu den Schluss kommen sollte, dass die «M.H.»-Texte im *Pariser Tageblatt* nicht von Hirschfeld stammen, meine ich doch, dass diese Texte und Hirschfelds Artikel in *Nový Hlas* in jenen Textkorpus gehören, die seinerzeit von Zinn untersucht worden sind.

Wir wissen, dass Hirschfeld von der Plünderung seines Instituts schwer getroffen war und dass er verständlicherweise gern einen Gegenangriff gegen die Nationalsozialisten vom Ausland her unternehmen wollte. Zinn (1997, S. 112) vermutet ebenfalls, dass tatsächlich «Verbitterung» über die Zerstörung seines Lebenswerks im Spiel war. Die Entscheidung, den Kampf vom Ausland mittels des deutschsprachigen Supplements einer tschechoslowakischen Schwulenzeitschrift aufzunehmen, kann in dieser Sicht als eine kleine Widerstandstat gewertet werden. Beide Parteien, Hirschfeld (und Giese) sowie die Herausgeber von *Nový Hlas* verstanden dies als eindeutige schwulenemanzipatorische Haltung gegenüber dem Dritten Reich, das die Schwulenbewegung und alle ihre Publikationen gleich nach der nationalsozialistischen Machtübernahme aus Deutschland hinausgesäubert hatte. Anscheinend hoffte Hirschfeld mit der deutschsprachigen Beilage vor allem die deutschen schwulen Männer zu erreichen, die in die dreisprachige Tschechoslowakei geflohen waren. Es klingt recht dramatisch, wenn Hirschfeld in seinem Einleitungsaufsatz schreibt:

> «Gerade die Tatsache, dass sich nach der Zerstörung unserer Arbeit in unserer deutschen Heimat, in der benachbarten Tschechoslowakei, in der wir so oft und gern weilten,[26] Persönlichkeiten zusammenfanden, die ihrerseits im gleichen Sinne wie wir arbeiten wollen und schon gearbeitet haben, ist ein Beweis für die Unzerstörbarkeit dieser ebenso wichtigen wie nötigen Kulturaufgabe: Der Befreiung unglücklicher Menschen von unverdienter Schmach.» (S. 3)

In jener Zeit stand die Tschechoslowakei tatsächlich für eine deutschsprachige Demokratie, in die seit 1933 mehrere deutsche Demokraten und Linke geflohen waren. Einer von ihnen war Kurt Hiller. Seine Ankunft in Prag wurde 1934 in der Dezember-Ausgabe von *Nový Hlas* erwähnt. Hirschfeld hoffte anscheinend, seine «deutsche Beilage» könnte sich zu einem weiteren Organ der Exilpresse entwickeln, die von der Tschechoslowakei aus operierend Kritik am nationalsozialistischen Deutschland übten und die tschechoslowakischen Kollegen würden die Fackel der (homo)sexuellen Reform weitertragen, die Hirschfeld entzündet hatte. Eines Tages würde das inspirierende Licht auf Deutschland zurückstrahlen:

> «Die Flamme, die im Lande Goethes, Kants und Nietzsches erlosch, wird im Lande eines Huss, Comenius und Masaryk in neuem Glanze aufleuchten und ihre Strahlen einst wieder dorthin zurückwerfen, wovon das Licht seinen Ausgang nahm. Dank Euch, tschechoslowakische Kameraden und Fackelträger!» (S. 3)

Harald Hartvig Jepsen hat in seinem ausgezeichneten Text über die frühe tschechoslowakische Emanzipationsbewegung der Homosexuellen gezeigt, dass es tatsächlich die Tschechoslowakische Sozialistische Republik (ČSSR) war, die das Licht zurückwarf und den Kreis schloss. Die dortige Initiative von 1961, homosexuelle Handlungen zwischen über 18-Jährigen straffrei zu lassen, beeinflusste die Deutsche Demokratische Republik (DDR), den berüchtigten Überlebenden des Krieges, den § 175, 1968 zu reformieren.[27]

Die Leute von *Nový Hlas* verfolgten offensichtlich mit ihrem deutschsprachigen Supplement die gleichen recht hoch gesteckten Ziele wie Hirschfeld (und Giese). *Nový Hlas* sollte die Führung in einem weltweiten schwulen Befreiungskampf übernehmen:

> «Heute sind diese [schwulen] Zeitschriften [in Deutschland] eingestellt, mancher von denen, die an der homosexuellen Bewegung aus welchem Grunde immer interessiert sind, weilen in der Fremde [...] Wir haben mit deutschen kulturellen Arbeitern in dem Bestreben Fühlung genommen, dass der *Nový Hlas* als einzige homosexuelle Zeitschrift auf der Welt den ersten Schritt dazu tue, ein Weltblatt zu werden.»[28]

Und in der dritten deutschen Beilage zu *Nový Hlas* wiederholt Hans Holm den Führungsanspruch im globalen Befreiungskampf; die neue politische Lage und das Verschwinden einer schwulen Presse in Deutschland habe *Nový Hlas* de facto dazu geführt, «die einzige Zeitschrift auf der ganzen Welt [zu sein], welche die Abschaffung der veralteten Bestimmungen des Strafgesetzes gegen die Homosexualität in den verschiedenen Staaten anstrebt und verficht.»[29]
Der Anspruch, *Nový Hlas* sei nun weltweit die einzige Zeitschrift für Schwulenemanzipation war offensichtlich falsch. Das *Schweizerische Freundschafts-Banner*, der Vorgänger von *Der Kreis/Le Cercle* erschien 1934 bereits im zweiten Jahr. Bemerkenswerter ist jedoch, dass Rolf (Karl Meier, 1897-1974) seine Mitarbeit in der Schweizer Zeitschrift einen Monat, nachdem Hirschfelds Eröffnungsartikel in *Nový Hlas* erschienen war, begann. Für das *Schweizerische Freundschafts-Banner* vom 15. Mai 1934 hatte Karl Meier seinen ersten Text, «Appell an Alle!» unter dem Pseudonym Rudolf Rheiner verfasst.[30] Es ist bemerkenswert, dass sich Karl Meier eindeutig an der «Eros-Schule» Adolf Brands und seiner Zeitschrift *Der Eigene* orientierte und sich von der anderen damals wichtigen Strömung in der Schwulenkultur, dem «Sexus-Lager» um den Naturwissenschaftler Hirschfeld, absetzte. War diese Option für die «kulturelle» – im Gegensatz zur «sexuellen» – Strömung die Fortsetzung der Fehde in der deutschen Schwulenbewegung im Ausland?[31] Bekanntlich hat Rolf in Deutschland gewohnt und gearbeitet, war häufig in Berlin und hat mehrere Beiträge zu Brands *Der Eigene* geliefert, bis er 1932 in die Schweiz zurückkehrte.[32]

Aus einem anonymen Text im *Schweizerischen Freundschafts-Banner*, wo es um die satirische Exilzeitschrift *Simplicus* geht, erfährt man, dass der Herausgebergruppe (und Karl Meier?) *Nový Hlas* gut bekannt war, denn der kurze Text war ein wörtlicher Nachdruck der zweiten deutschen Beilage zur Prager Schwulenzeitschrift vom Mai 1934.[33] Somit

ist es durchaus möglich, dass Rheiner Hirschfelds *Nový Hlas*-Text vom April 1934 – «Stand der Bewegung im geistigen Befreiungskampf der Homosexuellen» – ebenfalls gekannt hat. Während Hirschfeld die Homosexuellen unglückliche Menschen nennt («Befreiung unglücklicher Menschen»), sind die Homosexuellen in Rheiners erstem Text die «mutlosen Menschen unserer Art»; während die Überschrift bei Hirschfeld vom «geistigen Befreiungskampf der Homosexuellen» spricht, könnte Rheiner davon inspiriert worden sein, wenn er formuliert: «Eines aber ist für jeden Menschen wichtig, für jeden Homoeroten besonders: **Nur der geistig Kämpfende gestaltet das Leben!**» (Herv. im Orig.) Kurz danach schreibt Rheiner/Meier/Rolf über die entsetzliche Situation der schwulen Subkultur in Deutschland, sie sei «mit einem Federstrich» ausgelöscht worden.[34] Er wird noch deutlicher, wenn er in der Schweizer Schwulenzeitschrift vom 1. Juni 1934, jetzt unter dem Namen «Gaston Dubois» schreibt, «das reine Bild eines **Lebensgefühls**» (Herv.im Orig.) könne «die platte Bezeichnung ‹Homosexualität›» nicht angemessen bezeichnen.[35] Trotz dieser mehrfach geäußerten Opposition zu Hirschfeld, wurde sein Name in dem Schweizer Blatt keinesweg tabuiert: Hirschfelds Umzug nach Paris und sein Versuch, dort sein Institut neu zu gründen, wurden registriert[36] und zu seinem Tod 1935 schrieb die Gründerin Anna Vock einen Nachruf für die erste Seite der Zeitschrift.[37]

Karl Meiers zweiter Text «Das falsche Bild» beginnt ebenfalls etwas dunkel: «Die internen Ereignisse der letzten Wochen machen eine Feststellung notwendig.» Worauf dieser Satz anspielt, ist nicht bekannt. Hat der ideologische Konflikt – «Eros» vs. «Sexus» – zu einer Kontroverse innerhalb des Schweizerischen Freundschafts-Verbandes geführt? Wie aber kam es so plötzlich zum Streit um diese Frage? Fast könnte man meinen, dass Hirschfeld womöglich Kontakt zu Meier (oder umgekehrt) gesucht habe und damit die Unversöhnbarkeit der ideologischen Gegensätze zutage trat.

Um aber alles auf die Spitze zu treiben, erschien Meiers «Das falsche Bild», allerdings ohne den gerade zitierten ersten Satz in der fünften und letzten deutschen Beilage von *Nový Hlas*. Karl Meier verwendete hier sein Pseudonym Rudolf Rheiner.[38] Denkbar wäre, dass die Hirschfeld/Giese-Kooperation mit *Nový Hlas* endete, weil Meiers Text dort erschien. Welche Einflüsse auch immer zwischen den Texten Meiers und Hirschfelds bestanden haben mögen, so steht doch fest, dass es das

Schweizerische Freundschafts-Banner und sein Nachfolger *Der Kreis* gewesen sind, die für einige Zeit als einzige Schwulenzeitschrift Hirschfelds (oder Adolf Brands) Fackel bis zum Kriegsende weitertrugen.[39] Nach dem Krieg verstärkte sich die Tendenz zu einer immer internationaleren Verbreitung der Züricher Zeitschrift, womit man dem alten Traum der *Nový Hlas*-Leute und Hirschfelds von einer Wirkung in der ganzen Welt näher kam. So wurden viele in der Nachkriegszeit entstandene Schwulenzeitschriften, wie *Arcadie* in Frankreich und *One* in den USA vom Vorbild *Der Kreis/Le Cercle/The Circle* in ihrer Arbeit inspiriert.[40] Die Vorstellung erscheint reizvoll, dass Rolf, trotz aller ideologischen Differenzen auch einer der Hirschfeldschen Fackelträger war, wobei es gleichgültig erscheint, ob ihn Hirschfeld positiv inspiriert oder negativ angespornt hat.

* * *

Doch zurück zu *Nový Hlas*, dessen Herausgeber ihrerseits Schwierigkeiten bei der Zusammenarbeit mit Hirschfeld und Giese hatten. Es gab zu wenige tschechoslowakische Abonnenten, um die Zeitschrift zu finanzieren. Die Erwartung der Herausgeber, zusätzliche deutsche Leser für ihr Blatt zu gewinnen und es so vor der Pleite zu retten, sollte sich nicht erfüllen.[41] Das Scheitern des Experiments mit der deutschen Beilage nach nur wenigen Monaten zeigte sich auch in dem Mangel an deutschsprachigen Autoren, die in der Lage waren, die Fackel der Aktivisten im Sinne Hirschfelds weiterzutragen. Seit der dritten Beilage, Juni 1934, beschränkte man sich darauf, sie mit gekürzten und übersetzten tschechischen Artikeln aus dem aktuellen oder aus früheren Heften zu füllen. Zudem fiel Karl Giese, der Autor, dem die größten Erwartungen galten, wegen Krankheit aus, wie die *Nový Hlas*-Redaktion mitteilte. In der fünften und letzten deutschen Beilage hieß es: «Der Sekretär Dr. M. Hirschfelds, Karl Giese ist erkrankt und konnte daher seinen zugesagten Beitrag ‹Kastrierte Biographien› nicht verfassen.»[42] Das stimmte wahrscheinlich, war aber nicht die ganze Wahrheit. Giese saß seit April 1934 für drei Monate in Frankreich im Gefängnis, also zur Zeit des Erscheinens der ersten deutschen Beilage. Wenn Giese der Redaktion von *Nový Hlas* Beiträge versprochen hatte, dann konnte er diese wohl nicht im Gefängnis schreiben. Möglicherweise war Giese krank, als man ihn im Juli 1934 aus der Haft entließ, und konnte aus

diesem Grund seine «Kastrierten Biographien» nicht rechtzeitig abliefern. Es bleibt die Frage, ob nicht vielleicht Meiers «Das falsche Bild» in der letzten deutschen Beilage zu *Nový Hlas* der eigentliche Grund für Hirschfeld/Giese gewesen ist, die Zusammenarbeit mit der tschechischen Zeitschrift zu beenden. Möglicherweise wurde Meiers Text nur aus Mangel an deutschsprachigen Texten in die Beilage eingerückt und trug erst im Nachhinein zum Bruch zwischen Hirschfeld/Giese und der Redaktion bei.

Dass tatsächlich Giese und Hirschfeld ein großes Interesse an der deutschsprachigen Beilage hatten, könnte man unter anderm aus Gieses (und wenig später auch Hirschfelds) in der zweiten Jahreshälfte 1934 erfolgter Abreise aus Paris schließen, die etwa zu der Zeit geschah, als die letzte deutschsprachige Beilage zu *Nový Hlas* erschien. Von Giese und Hirschfeld könnten auch die Idee stammen, die ganze *Nový Hlas*-Ausgabe vom September 1934 dem französischen Dichter André Gide zu widmen. Es ist denkbar, dass es zwischen Hirschfeld und Gide eine Übereinkunft gegeben hat, nach der Gide die französische Ausländerbehörde veranlasst, Giese nicht aus Frankreich auszuweisen, und Hirschfeld im Gegenzug für eine Vorstellung der Werke Gides in *Nový Hlas* sorgt. Wir wissen aber nicht, ob Gide wegen Giese bei den französischen Behörden erfolglos intervenierte oder ob er das gar nicht erst versucht hat.

Einige Monate später, im Dezember 1934, sollte die allerletzte Ausgabe von *Nový Hlas* erscheinen. Es war nicht gelungen, auch nicht unter den deutschen Exilanten, genügend Abonnenten zur Deckung der Herstellungskosten zu gewinnen.

* * *

Nach weiteren vier Jahren, im September 1938, unternahm man den dritten und letzten Versuch, in der Tschechoslowakei eine Schwulenzeitschrift zu etablieren: es erschien die erste und einzige Ausgabe von *Hlas Přírody: organ Ligy pro sexuální reformu* (Stimme der Natur: Organ der Liga für Sexualreform). Und wieder erging ein Aufruf an die deutschsprachigen «Kameraden und Artgenossen», das Blatt zu abonnieren. Bei ausreichend vielen deutschen Abonnenten werde es wieder eine deutsche Beilage geben und sogar eine «deutsche Extra-Ausgabe des Blattes» wurde versprochen. (S. 2) Kurt Hiller stellte einen Text zur

Verfügung, der vor der Übersetzung ins Tschechische bereits in der Pariser Exilzeitschrift *Sozialistische Warte* erschienen war.[43]

Einleitend erinnert Hiller an Magnus Hirschfeld, dessen 70. Geburtstag in diesem Jahr 1938 zu feiern sei. Wie schon in seinem Nachruf auf Hirschfeld von 1935 stellt Hiller auch hier die rhetorische Frage, ob Hirschfelds Lebenswerk vergeblich war: «Hat er umsonst gelebt?» (Zil nadarmo?).[44] Bringt Hiller hier womöglich, nach bereits vier Jahren im Prager Exil, Zweifel auch am Sinn des eigenen Lebenswerks zum Ausdruck? Im weiteren Text wird Hirschfeld nicht mehr erwähnt, so dass man sich fragen könnte, warum überhaupt Hirschfeld in der Einleitung vorkommt. Wollte Hiller damit sagen, dass er die Weiterführung des Hirschfeldschen Lebenswerks, den Kampf für (homo)sexuelle Emanzipation auch 1938 *nicht* für vergeblich hält?

In Hillers Artikel geht es vor allem um den homosexuellen Tennisspieler Gottfried von Cramm (1909-1976)[45]. Die Gestapo hatte von Cramm nach seiner Rückkehr von einer Weltreise im März 1938 verhaftet. Am 14. Mai, dem Tag von Hirschfelds 70. Geburtstag, wurde er zu einem Jahr Gefängnis wegen homosexueller Handlungen nach § 175 verurteilt. Als Beweis für von Cramms Tat galt die Aussage des Erpressers Otto Schmidt (ca. 1907-1942). Schmidts Name war aber noch nicht öffentlich genannt worden, als Hiller seinen Artikel schrieb.[46] Er weiß von einem namentlich nicht genannten Schauspieler, der von Cramm erpresst haben soll, und spekuliert, ob womöglich nicht der Schauspieler, sondern ein Berliner Polizeipräsident von Cramm erpresst haben könnte.

Kurz nachdem Hillers Artikel erschienen war, wurde Cramm aus dem Gefängnis entlassen. Sarkastisch bemerkt Hiller, er könne nicht verstehen, warum die intellektuellenfeindlichen Nationalsozialisten gerade einen jungen und hübschen Sportler wie Cramm – ein Muster ihres Männerideals – ins Gefängnis warfen.[47] Als weiteres Beispiel für seine überraschende Feststellung erwähnt Hiller den Namen eines anderen deutschen Sportlers, Otto Peltzer (1900-1970)[48], der wegen Sex mit zur Tatzeit noch sehr jungen Männern verurteilt wurde. Schließlich prangert Hiller, vier Jahre nach der Liquidierung Röhms, die «Heuchelei» an, die er in der Verfolgung gewöhnlicher homosexueller Bürger sieht und deren Beginn er nach Zinn (1997, S. 191 und 205) auf den Dezember 1934 datiert. Jetzt nennt er diese heuchlerische Politik «stinkende Verlogenheit», da hochrangigen Homosexuellen in der Hierar-

chie des Dritten Reiches solche Verfolgung erspart geblieben ist. Als Beispiel nennt Hiller zwei Fälle. Er deutet an, dass der damalige Berliner Polizeipräsident auf den Posten gesetzt wurde, *weil* er schwul und ein alter Freund des Führers sei. Hillers zweites Beispiel ist der ebenfalls nicht beim Namen genannte homosexuelle Schauspieler Gustaf Gründgens (1899-1963), der im Dritten Reich zum Generalintendanten der Preußischen Staatstheater aufgestiegen war.[49]

Hiller bekräftigt hier seinen Gedanken von 1934 über die Bedeutung der Homosexuellen sowie ihre paradoxe Lage im Dritten Reich. Er sieht auch noch 1938 in Anlehnung an Blühers Konzept eines «Typus inversus neuroticus» den Sinn «einer Differenzierung zwischen ihre homosexuelle Veranlagung verdrängenden Verfolgern und nicht verdrängenden Verfolgten».[50] Und hat nicht auch Hirschfeld, dessen Name Hiller an den Anfang seines Artikels stellt, sein Leben lang für die Brechung des Tabus der männlichen Homosexualität und die Befreiung von Verfolgung und Selbstverleugnung gekämpft?

Zwei Monate nachdem *Hlas Přírody* erschienen war, wurde mit dem Münchener Abkommen vom November 1938 das Todesurteil für die Tschechoslowakei unterzeichnet. Das Verbot der «Ceskoslovenská liga pro sexuální reformu na sexuálně vědeckém podkladě» erfolgte im April 1940 aufgrund einer Verordnung der Nationalsozialisten von 1939.[51] Kurt Hiller floh im Dezember 1938 nach London.

Übersetzung aus dem Englischen von der Capri-Redaktion.

Hans P. Soetaert

Literatur

Anonym (1933): Vrazi privilegovaní, in: Lidové noviny [Volkszeitung], 3.10.1933, S. 1-2.

Anonym (1934a): Die Zeitschrift Simplicus, in: Schweizerisches Freundschafts-Banner, Jg. 2 (15.9.1934) Nr. 18, S. 3.

Anonym (1934b): Ein Sexualinstitut, in: Schweizerisches Freundschafts-Banner, Jg. 2, Nr. 18, S. 3.

Beachy, Robert (2014): Gay Berlin: birthplace of a modern identity. New York.

Bringuier, Paul (1934) : Septembre 33 - septembre 34 : la patience, in: Détective, Jg. 7, Nr. 307, S. 7.

Dose, Ralf (Hrsg. 2013): Magnus Hirschfeld. Testament. Heft II. Hrsg. und annotiert. Berlin.

Dose, Ralf (2014): Magnus Hirschfeld: The origins of the gay liberation movement. New York.

Dubois, Gaston (Karl Meier) (1934): Das falsche Bild, in: Schweizerisches Freundschafts-Banner, 2. Jg. (1.6. 1934) Nr. 11, S.1-2

Expertus [Magnus Hirschfeld?] (1935): Die «Ausrottung» der Homosexuellen im Dritten Reich, in: Pariser Tageblatt, Jg. 3 (1.1.1935), S. 1-2

Fisher, Marshall (2009): A terrible splendor: three extraordinary men, a world poised for war, and the greatest tennis match ever played. New York.

Franke, Konrad (1991): Uhse, Bodo, in: Killy, Walther u.a. (Hrsg.): Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, Band 11. Gütersloh u.a.

Frischknecht, Beat (2009): «Der Racismus – ein Phantom als Weltgefahr»: Der Fund eines verschollenen Typoskripts als Auslöser umfangreicher Recherchen, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 43/44, S. 21-34

Garcia, Daniel (1999): Les années Palace. Paris.

Giese, Karl (1934): Vraždění homosexuelních [Die Homosexuellenmorde], in: Nový Hlas, Jg. 2 (Januar 1934) Nr. 1, S. 9-10

H., M. [Magnus Hirschfeld?] (1934): Die Probe aufs Exempel: Roehm und die Rassentheorie, in: Pariser Tageblatt, Jg. 2 (5.7.1934) Nr. 205, S. 2

H., M. [Magnus Hirschfeld?] (1935): Bodo Uhse: ‹Söldner und Soldat› in: Pariser Tageblatt, Jg. 3 (28.4.1935), Nr. 502, S. 4.

Hergemöller, Bernd-Ulrich (2010a): Cramm, Gottfried von, in: Hergemöller (Hrsg.): Mann für Mann. Biographisches Lexikon zur Geschichte von Freundesliebe und mannmännlicher Sexualität im deutschen Sprachraum. Berlin, Band 1, S. 241-2.

Hergemöller, Bernd-Ulrich (2010b): Friedmann, Hans, in: Hergemöller (Hrsg.): Mann für Mann. Biographisches Lexikon zur Geschichte von Freundesliebe und mannmännlicher Sexualität im deutschen Sprachraum. Berlin, Band 1, S. 355.

Hergemöller, Bernd-Ulrich (2010c): Gründgens, Gustaf, in: Hergemöller (Hrsg.): Mann für Mann. Biographisches Lexikon zur Geschichte von Freundesliebe und mannmännlicher Sexualität im deutschen Sprachraum. Berlin, Band 1, S. 453-55.

Hergemöller, Bernd-Ulrich (2010d): Helldorf, Wolf Heinrich von, in: Hergemöller (Hrsg.): Mann für Mann. Biographisches Lexikon zur Geschichte von Freundesliebe und mannmännlicher Sexualität im deutschen Sprachraum. Berlin, Band 1, S. 515-6.

Hergemöller, Bernd-Ulrich (2010e): Peltzer, Otto, in: Hergemöller (Hrsg.): Mann für Mann. Biographisches Lexikon zur Geschichte von Freundesliebe und mannmännlicher Sexualität im deutschen Sprachraum. Berlin, Band 1, S. 913-4.

Hergemöller, Bernd-Ulrich (2010f): Schmidt, Otto, in: Hergemöller (Hrsg.): Mann für Mann. Biographisches Lexikon zur Geschichte von Freundesliebe und mannmännlicher Sexualität im deutschen Sprachraum. Berlin, Band 2, S. 1066.

Herzer, Manfred (1990): Egon Steinkamp: Gottfried von Cramm der Tennisbaron. Eine Biographie mit 171 Abbildungen und Dokumenten, in: Capri, Jg. 4, S. 44-45.

Herzer, Manfred (1991): Die Strafakte Gottfried von Cramm, Berlin 1938, in: Capri, Jg. 4, Nr. 1, S. 3-14

Herzer, Manfred (1997): Schweizerisches Freundschafts-Banner, in: Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin, S. 130-134.

Herzer, Manfred (1999): Dr. Otto Peltzer - Ein Pädophiler überlebt den Nazi-Terror, in: Capri, Nr. 27, S. 32–47.

Herzer, Manfred (2000a): Buchbesprechung. Volker Kluge: Otto der Seltsame. Die Einsamkeit eines Mittelstreckenläufers Otto Peltzer (1900-1970), in: Capri, Nr. 28, S. 44-47.

Herzer, Manfred (2000b): Otto Peltzer in Schweden. Ein Nachtrag zu Capri 28, Seite 45ff, in: Capri, Nr. 29, S. 48.

Hiller, Kurt (1950, zuerst 1935): Der Sinn eines Lebens: in memoriam Magnus Hirschfeld (zugleich dem Andenken meines Freundes Richard Linsert, 1899-1933), in: Kurt Hiller: Köpfe und Tröpfe. Profile aus einem Vierteljahrhundert. Hamburg u.a., S. 253-258

Hiller, Kurt (1938): Případ tenisty Cramma, in: Hlas Přírody, Jg. 1, Nr. 1, S. 5-6. (*Übersetzung von: Kurt Hiller: Strafrecht: Cramm, in: Sozialistische Warte, Jg. 13, Nr. 22 (3.6.1938), S. 520-521.)*

Hirschfeld, Magnus (1934a): Das Erbgericht. Betrachtungen zum deutschen Sterilisationsgesetz, in: Die Sammlung, Jg. 1, Heft 6, S. 309-319.

Hirschfeld, Magnus (1934b): Stand der Bewegung im geistigen Befreiungskampf der Homosexuellen, in: Nový Hlas, 1. deutsche Beilage D. Z. N. H., Jg. 2, Nr. 4, S. 1-3.

Hirschfeld, Magnus (1934c): Die Gemordeten und ihre Mörder: eine sexualkritische Studie, in: Der Aufruf, Jg. 4, S. 512-515.

Hirschfeld, Magnus (1934d): Männerbünde: Sexualpsychologischer Beitrag zur Roehm-Katastrophe, in: Pariser Tageblatt, Jg. 2, Nr. 220, S. 1.

Holm, Hans (1934): Der deutschen Beilage zum Geleite! In: Nový Hlas, deutsche Beilage, Jg. 2, Nr. 6, S. 10-11

Huebner, Karla Tonine (2008): Eroticism, Identity, and Cultural Context: Toyen and the Prague avant-garde. Unpublished PhD dissertation. Pittsburgh.

Huebner, Karla (2010): The whole world revolves around it: sex education and sex reform in First Republic Czech print media, in: Aspasia, vol. 4, S. 25-49.

Jepsen, Harald Hartvig (1998): Stimmen aus dem schwulen Prag 1918-1938: Der Kampf der tschechoslowakischen Sexualreformbewegung gegen das Homosexuellenstrafrecht, in: Herzer, Manfred (Hrsg.): 100 Jahre Schwulenbewegung: Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste. Berlin, S. 111-128.

Keilson-Lauritz, Marita (1997): Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung. Berlin.

Keilson-Lauritz, Marita (2008): «Ein Rest wird übrig bleiben ...»: Hirschfelds Gästebuch als biographische Quelle, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 39-40, S. 36–49.

Kluge, Volker (2000): Otto der Seltsame: die Einsamkeit eines Mittelstreckenläufers ; Otto Peltzer (1900-1970). Berlin.

Lishaugen, Roar (2007): Nejistá sezóna jiné literatury: osudy časopisu Hlas sexuální

menšiny, in: Dějiny a současnost, Jg. 29, Nr. 12, S. 33-35.

Maas, Lieselotte, Lämmert, Eberhard (Hrsg. 1976-1990): Handbuch der deutschen Exilpresse 1933-1945. München.

Peterson, Walter F. (1987): The Berlin liberal press in exile: a history of the Pariser Tageblatt-Pariser Tageszeitung. Tübingen.

Rheiner, Rudolf [Karl Meier] (1934a): Appell an Alle! In: Schweizerisches Freundschafts-Banner, Jg. 2, Nr. 10, S. 1-2.

Rheiner, Rudolf [Karl Meier] (1934b): Das falsche Bild, in: Nový Hlas, deutsche Beilage, Jg. 2, Nr. 10, S. 17-19.

Roussel, Hélène, Winckler, Lutz (2002): Rechts und Links der Seine: Pariser Tageblatt und Pariser Tageszeitung 1933-1940. Tübingen.

Salathé, André (1997): «Rolli»: Karl Meier (1897-1974) ; Schauspieler, Regisseur, Herausgeber des «Kreis». Frauenfeld.

Schindler, Franz (1999): Prager Besuch am Institut für Sexualwissenschaft im Jahre 1929, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 29-30, S. 81-86.

Schindler, Franz (2000): Prager Besuch in Berlin und Wien im Jahre 1931, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 31-32, S. 51-53.

Seidl, Jan (2007): Úsilí o odtrestnění homosexuality za první republiky. Brno.

Soetaert, Hans P. (2013): Karl Giese, Magnus Hirschfeld's Archivist and Life Partner, and his Attempts at Safeguarding the Hirschfeld Legacy, in: Sexuologie, Band 20, Heft 1-2, S. 83-88.

Soetaert, Hans P. (2014): Succession Hirschfeld: The Handling and Settlement of Magnus Hirschfeld's Estate in Nice (France), 1935–1936, In: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft, Nr. 50-51, S. 13-77.

Steinkamp Egon (1990): Gottfried von Cramm: der Tennisbaron. Eine Biographie. München.

Steinle, Karl-Heinz (1999): Der Kreis: Mitglieder, Künstler, Autoren. Berlin.

Tamagne, Florence (2006) : Le crime du Palace: homosexualité, médias et politique dans la France des années 1930, in: Revue d'histoire moderne et contemporaine, Nr. 53-54, S. 128-149.

V. [Anna Vock] (1935): † Dr. Magnus Hirschfeld, in: Schweizerisches Freundschafts-Banner, Jg. 3, Nr. 11, S. 1.

V., V. [Vladimír Vávra] (1934a): Zum Erscheinen einer deutschen Beilage, in: Nový Hlas, deutsche Beilage, Jg. 2 , Nr. 4, S. 4.

V., V. [Vladimír Vávra] (1934b): Die Zeitschrift Simplicus, in: Nový Hlas, deutsche Beilage, Jg. 2, Nr. 5, S. 7.

Lützenkirchen, Harald (1992): Vorläufige Gesamt-Bibliographie der Schriften Kurt Hillers, in: von Bockel, Rolf, Lützenkirchen, Harald (Hrsg.). Kurt Hiller: Erinnerungen und Materialien. Hamburg.

Walther, Klaus (1984): Bodo Uhse: Leben und Werk. Berlin.

Zinn, Alexander (1995): Zur sozialen Konstruktion des homosexuellen Nationalsozialisten: der «Röhm-Putsch» und Homosexuellenverfolgungen 1934/1935 im Spiegel der Exilpresse, in: Capri, Nr. 18, S. 21-48.

Zinn, Alexander (1997): Die soziale Konstruktion des homosexuellen Nationalsozialisten: zu Genese und Etablierung eines Stereotyps. Frankfurt am Main u.a.

Anmerkungen

1 Ich habe in meinem Berliner Vortrag über Karl Gieses letzte fünf Lebensjahre, den ich am 6. Mai 2013 bei der Fachtagung «Das Erbe der Berliner Sexualwissenschaft» hielt, die beiden Texte kurz erwähnt. Bei der Tagung, die die Forschungsstelle Archiv für Sexualwissenschaft am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität veranstaltete, ging es um Organisationsprobleme sexualwissenschaftlicher Archive. Mit der Wahl des Veranstaltungsdatums wollte man an die Zerstörung des Instituts für Sexualwissenschaft am 6. Mai 1933 erinnern. Nach dem Vortrag bat mich Manfred Herzer um eine Kopie der beiden kaum bekannten Texte, um sie in *Capri* zu veröffentlichen. Ich erklärte mich einverstanden und schlug vor, eine Einleitung zu den beiden Artikeln zu verfassen. Zudem möchte ich Manfred Herzer für seine Anmerkungen und kritischen Hinweise danken, mit denen er zur Verbesserung des vorliegenden Textes beigetragen hat.

2 Gieses zweiter und letzter längerer Aufenthalt in Brünn begann im Juni 1936 und dauerte bis zu seinem Tod im März 1938.

3 Eine Übersicht über meine Forschungen zu Gieses Leben ist, zusammen mit den anderen Beiträgen zur oben erwähnten Fachtagung in der Zeitschrift *Sexuologie* erschienen (Soetaert 2013). Eine größere Arbeit über Gieses Leben und Aktivitäten zwischen 1933 und 1938 wird von mir demnächst vorgelegt.

4 Jepsen 1998, S. 117-124.

5 Schon 1929 und 1931 hatte der tschechoslowakische Arzt und Begründer der Sexologie in diesem Land, Josef Hynie (1900-1989) zwei solche Berlinreisen unternommen, was nicht mit dem Reiseplan der Redaktion verwechselt werden sollte (vgl. Schindler 1999 und 2000).

6 *Nový Hlas*, August 1932, Nr. 4 und November 1932, Nr. 7-8.

7 *Nový Hlas*, Mai 1934, Nr. 5, deutschsprachige Beilage, S. 8.

8 Ralf Dose charakterisierte diesen Sachverhalt in seinem neuesten Buchtitel als «the origins of the gay liberation movement» (Dose 2014), während Robert Beachy noch genereller das schwule Berlin die Geburtsstätte einer modernen sexuellen Identität nannte (Beachy 2014).

9 *Nový Hlas*, Januar 1934, Nr. 1, S. 9-10. Die Übersetzung ins Tschechische stammt von Vladimír Vávra, unter dem Originaltext abgekürzt als «V.l.V.» Freundlicherweise ins Deutsche rückübersetzt von Siegfried Tornow.

10 Tamagne 2007, S. 133 f. Tamagnes Aufsatz behandelt zwar vor allem die öffentliche Wahrnehmung des Falles (und der Homosexualität generell) in der französischen Presse der 1930er Jahre, schildert den Mordfall selbst ungewöhnlich detailliert. Neben ihrem Aufsatz berücksichtigte ich die beiden Pariser Unterhaltungszeitschriften *Voilà* und *Détective*. Bringuier (1934, S. 7) deutet dezent das Gerücht vom Biss in den Penis an: «Man erzählte bald in Paris, dass zehn Zeugen bei dem Mord anwesend waren. Es war ein extremes Sexdrama, bei dem der Körper des Mörders verstümmelt worden sei.»

11 Tamagne 2007, S. 141 f.

12 Garcia 1999.

13 Soetaert 2013, S. 85.

14 Meine Stichproben in belgischen Tageszeitungen ergaben, dass auch hier über die Affäre auf der ersten Zeitungsseite berichtet wurde.

15 Anonym 1933. - Der Artikel erschien am 3.10.33, war aber auf den 30.9.33 datiert. Dem Einwand, Giese konnte kein Tschechisch, kann man mit dem Hinweis begegnen, dass Gieses bester schwuler Freund in

Brünn, Willi Bondi, mindestens zweisprachig gewesen ist.

16 Tamagne (2006, S. 132 f.) erwähnt das französische Zensurgesetz von 1881 (Loi sur la liberté de la presse), das die Zeitungen zwang, so genannte obszöne Details nur anzudeuten, weil sie andernfalls wegen Verletzung der guten Sitten (l'outrage aux bonnes mœurs) bestraft werden konnten. Leider war es mir aus sprachlichen Gründen nicht möglich, das tschechoslowakische Presserecht der Zwischenkriegszeit auf Bestimmungen zu Obszönität und Unsittlichkeit zu prüfen. Ich danke Katka Linhartová für ihre Übersetzung des Artikels aus *Lidové noviny* während einer Skype Sitzung im August 2014.

17 Näheres zu Friedmann bei Hergemöller (2010b, S. 355). Hergemöller nennt Friedmann einen Börsenmakler und nicht Bankier.

18 Seidl 2007, S. 138: «Vladimír Vára měl v úmyslu učinit ve spolupráci s Giesem z konceptu německojazyčné přílohy pravidelnou a autonomní součást časopisu, díky níž by mohl *Nový Hlas* oslovit i nečeskoslovenskou veřejnost.»

19 Im *Nový Hlas*-Exemplar in der Tschechischen Nationalbibliothek in Prag wurden alle deutschen Beilagen separat und nicht bei den einzelnen Heften eingebunden, so dass eine Zuordnung zu den Heften und eine genaue Datierung schwierig war. Mit Hilfe unvollständiger Inhaltsverzeichnisse auf den Umschlägen der Hefte war es dennoch möglich, die Beilagen den Heften zuzuordnen. Da aber eine der deutschen Beilagen versehentlich im Heft belassen und nicht mit den anderen am Schluss des Bandes zusammengebunden wurde, war zu erkennen, dass die deutschen Beilagen immer lose in die tschechischsprachigen Hefte eingelegt worden waren. Nicht in allen Fällen war es aber möglich, tschechischsprachige Artikel einer bestimmten Ausgabe zuzuordnen, da auch sämtliche Umschläge von den Heften getrennt am Bandende eingebunden sind. Ich werde gleich zeigen, warum ich die genaue Bestimmung des Erscheinungsdatums der deutschen Beilagen für wichtig halte.

20 Zu den Röhm-Briefen Zinn 1997, S. 46.

21 Alexander Zinn behauptet (1997, S. 105), dass die Exil-Presse den Verlauf des Röhm-Putsches beeinflusst hat: «Tatsächlich scheinen die sich nur in der Exilpresse verbreitenden Vorstellungen über einen hohen Verbreitungsgrad der Homosexualität unter den NS-Führern zu den Ereignissen des sogenannten Röhm-Putsches beigetragen zu haben.»

22 Hirschfeld 1934c, 1934d. Zinn reproduzierte in *Capri* (Februar 1995, Nr. 18, S. 29) einen Artikel von einem pseudonymen «Expertus» im *Pariser Tageblatt* vom 1.1.1935. Verfasser dieses Textes könnte Hirschfeld gewesen sein (Zinn 1997, S. 127-128 und 166-167), was Ralf Dose bezweifelt und aufgrund von Stilvergleichen Karl Giese als «Expertus» vermutet (Dose 2013, S. 186).

23 In ihrem Verzeichnis der Autoren im *Pariser Tageblatt / Pariser Tageszeitung* verweisen Maas/Lämmert (1976-1990, S. 441 und 444) von «H.M.» auf Kurt Caro bzw. Max Hochdorf. Der Verweis geht jedoch ins Leere, der Autor von «Die Probe aufs Exempel» wird nicht identifiziert. Auch die deutschen Beilagen zu *Nový Hlas* und *Hlas Přírody* sind im Verzeichnis der Exilperiodika nicht enthalten. Streng genommen könnte man sagen, eine Beilage ist kein selbständiges Periodikum.

24 Sein Buch über den NS-Rassismus war erst 1938 in englischer Übersetzung unter dem Titel *Racism* erschienen. Eine Variante von *Racism* war 1934/35 in der deutschsprachigen Prager Zeitschrift *Die Wahrheit* als Fortsetzungsserie mit dem Titel «Phantom Rasse. Ein Hirngespinst als Weltgefahr» erschienen (Frischknecht 2009, S. 32).

25 Hirschfeld 1934a. – Einen weiteren mit H.M. unterzeichneten Artikel findet sich im *Pariser Tageblatt* vom 28.4.1935. Es *ist eine Besprechung des Romans Söldner und Soldat*

von Bodo Uhse (1904-1963), der 1935 im Verlag Editions du Carrefour, dem Verlag des *Braunbuchs*, erschienen war. Auch hier gibt es keinerlei Beweise oder Indizien für Hirschfelds Autorschaft. Hirschfeld hätte sich jedoch für den autobiografischen Roman interessieren können, weil er die Geschichte eines Nazis erzählt, der sich 1930 der kommunistischen Partei zugewandt hatte, zugleich wird die Geschichte der Nazibewegung zwischen 1921 und 1930 erzählt. Uhse lebte seit 1933 in Paris (vgl. Franke 1991 und Walther 1984, S. 51) und verkehrte dort mit Egon Erwin Kisch. Kisch und Hirschfeld kannten einander von der gemeinsamen Tätigkeit in der Pariser «Freiheitsbibliothek» und die Hirschfeld-Akte im Archiv des deutschen Auswärtigen Amts erwähnt Kisch als zugehörig zu Hirschfelds Pariser Bekanntenkreis («Hirschfeld, Magnus u. Genossen» Unterstreichung im Orig.) Der Rezensent erwähnt auch kurz das homosoziale Element im Roman: «Im Freikorps Oberland such er [d.i. Uhse] eine jugendlich-männliche Romantik und findet eine rauhe Kameradschaft.» Die Tatsache, dass Hirschfeld so gut wie nie Belletristik und Autobiografisches rezensiert hat, spricht hier jedoch eindeutig gegen Hirschfeld als Autor der Uhse-Rezension. Vergleicht man zudem den sachlich-neutralen Stil dieser Besprechung mit dem anderen, weitaus aggressiver formulierten H.M.-Text, dann kann man beide Texte kaum dem selben Autor zuordnen. Wäre die Uhse-Rezension tatsächlich von Hirschfeld verfasst, dann wäre dies eine der letzten vor Hirschfelds Tod publizierten Arbeiten.

26 Hirschfelds gutes Verhältnis zur Tschechoslowakei wird manchmal nicht beachtet. Vor allem wird für ihn der junge Staat, der von Präsident Tomáš Garrigue Masaryk geführt wurde, eine vorbildliche Demokratie gewesen sein. Das Land verkörperte viele Aspekte der Moderne wesentlich besser als das reaktionäre Deutschland. Wenn er hier Vorträge hielt, wurde dies weitaus weniger feindselig aufgenommen als in Deutschland, und nicht zuletzt reiste er nach Karlsbad und Marienbad zur Kur. So wird Magnus Hirschfeld in der «Karlsbader Kurliste» am 4.7.1907 und 15.8.1916 als Kurgast genannt, vgl. Dose 2014, S. 64 und Soetaert 2014, S. 38.

27 Vgl. Jepsen 1998, S. 126. – Jepsen zitiert ebenfalls Hirschfelds Fackelträger-Passus (S. 123-124), nennt aber diesen wichtigen Text nicht in seiner angefügten Bibliografie.

28 Vávra 1934a, S. 4.

29 Holm 1934, S. 11.

30 Rheiner 1934a. – Ich danke Jens Dobler vom Schwulen Museum Berlin dafür, dass er mir Rheiners Text zugänglich machte.

31 Vgl. aber Salathé 1997, S. [8], wo Rolf die Vorstellung, er sei ein Schüler Adolf Brands strikt zurückzuweisen scheint.

32 Keilson-Lauritz 1997, S. 442.

33 Anonym 1934a; vgl. Vávra 1934b. – Zinn (1997, S. 124) zitiert den Text und bemerkt, «dass der anonyme Autor mit vielen deutschen Emigranten zumindest in Kontakt stand, wenn er nicht selbst sogar Emigrant war». Ich danke Alexander Zinn für seine freundliche Hilfe bei der Beschaffung des kleinen Textes aus dem *Schweizerischen Freundschafts-Banner*. Tatsächlich erschien der Text in der Schweizer Fassung anonym. Die Fassung in *Nový Hlas* nennt aber zweifellos Vladimír Vávra als Autor. Der deutschsprachige Text ist zudem nur die Zusammenfassung eines längeren tschechischen Textes in der gleichen April-Ausgabe von *Nový Hlas* (S. 62-63). Interessanterweise kommen die beiden Wörter «von Homosexuellen» in dem betreffenden Satz in der Schweizer Version nicht mehr vor – weil Karl Meier sie perhorreszierte?: «Mit dieser Art des Kampfes sollte endlich einmal Schluss gemacht werden, insbesondere wenn man sich bei dieser tschechisch-deutschen, angeblich emigrantischen Zeitschrift dessen bewusst würde, welcher Prozentsatz [weggelassen: von Homosexu-

ellen) gerade in den Reihen der Emigranten vorhanden ist.»

34 Rheiner 1934, S. 1. – Ich danke Danny Halim vom IHLIA Amsterdam für die Überlassung einer Digitalkopie dieser Ausgabe.

35 Dubois 1934, S. 1.

36 Anonym 1934b.

37 Vock 1935. – Anmerkung des Übersetzers: Selbst bei der Totenehrung wird Kritik an Hirschfeld nicht vermieden. So behauptet Vock, Hirschfeld sei «nicht ganz ohne Fehler gewesen». Eine Spezifizierung dieses Vorwurfs wird unterlassen. Der schon von Adolf Brand sattsam bekannte Hass auf die effeminierten Schwulen, die damals so genannten «Tanten», kommt in dem vergifteten Kompliment zum Ausdruck, Hirschfeld habe Tausenden von Unglücklichen und sexuell Anormalen» dem Fluche der Lächerlichkeit entzogen und durch seine aufklärende Forscherarbeit Spott und Hohn in Mitleid verwandelt» – kein Wort zu Hirschfelds lebenslangen Kampf gegen Kriminalisierung, Erpressung und Verfolgung der «Homoeroten», als ob es nur um Beleidigung durch Schwulenwitze gegangen wäre!

38 Rheiner 1934b. – Die große Bedeutung, die Meier seinen beiden Texten, «Appell an Alle!» und «Das falsche Bild», beimaß, zeigt sich in der Tatsache, dass er 1957 in der Ausgabe zum 25. Jubiläum der Organisation und der inzwischen dreisprachigen Zeitschrift beide Artikel erneut abdruckte (*Der Kreis* Nr. 9, September 1957, S. 6-8.)

39 Vgl. Herzer 1997, S. 134.

40 Zum internationalen Einfluss des *Kreis* nach dem Krieg vgl. Steinle 1999, S. 12-16.

41 Holm 1934.

42 *Nový Hlas*, deutsche Beilage, Oktober 1934, S. 19.

43 Die deutsche Originalfassung war schon bekannt. Ich danke Siegfried Tornow, der mich darauf hinwies. Vgl. auch Lützenkirchen 1992, S. 175. In Lützenkirchens Hiller-Bibliografie fehlt die tschechische Version aus *Hlas Pirody*.

44 In seinem Hirschfeld-Nachruf «Der Sinn eines Lebens» fragt Hiller 1935: «War unsre Arbeit, war seines Lebens Arbeit vergeblich?» (Hiller 1950, S. 258) Auch dieser Text fehlt in Lützenkirchens Hiller-Bibliografie, er wurde nachgedruckt aus Anlass von Hirschfelds zehntem Todestag im *Kreis* Nr. 6 aus 1945, S. 2-5.

45 Mehr über von Cramm findet man bei: Steinkamp 1990, Fisher 2009, Hergemöller 2010a.

46 Zu dem berufsmäßigen Erpresser Schmidt vgl. Hergemöller 2010f; zu Cramm vgl. Herzer 1991.

47 «Jene, die in ihrer Metaphysik den Sportler über den Wortler stellen (...)» (Hiller 1938, S. 521). In einem Artikel in der *Neuen Weltbühne* von 1935 erwähnt Hiller ebenfalls den nationalsozialistischen Antiintellektualismus: «Der Intellekt hat während des Dritten Reiches Ferien.» (Nach Zinn 1997, S. 185)

48 Mehr über Peltzer bei Hergemöller 2010e, Herzer 1999 und 2000, Kluge 2000.

49 Zinn schreibt, dass der Journalist Heinz Pol (1901-1972) in einem Artikel in der *Neuen Weltbühne* von 1935 Helldorf als hochrangigen homosexuellen Nationalsozialisten bezeichnete. Bereits im *Braunbuch* von 1933 war Helldorf erwähnt worden, was Hillers Abneigung, den Namen zu nennen, sonderbar erscheinen lässt. Mehr über den vermeintlich homosexuellen Helldorf bei Hergemöller 2010d.

50 Dies eine prägnante Formulierung Zinns (1997, S. 184; vgl. auch S. 196-197 und 210). Eine mehr generelle Analyse der Vorstellungen Hillers über Nationalsozialismus und Homosexualität siehe: ebd., S. 177-182. Anscheinend kann dieser Hiller-Text ebenfalls dem von Zinn untersuchten Textkorpus hinzugefügt werden, selbst wenn er Zinns

Grundannahme einer «kognitiven Dissonanz» nicht zu modifizieren vermag. Zinn behauptet, die Presse der Exilanten vertrat – in graduellen Abstufungen – die Überzeugung vom Nationalsozialismus als Brutstätte der Homosexualität, sowie von der Funktion der realen Schwulenverfolgung unter anderm als Nebelwand (vgl. ebd., S. 191 und 205). Hätte Zinn Hillers Text von 1938 in seine Untersuchung miteinbezogen, dann wäre kaum seine These, «dass Hiller der Rolle der homosexuellen Nationalsozialisten im NS-System des Jahres 1936 keine große Bedeutung mehr zuschrieb» (ebd., S. 191) kaum haltbar.

51 Národní archiv České republiky Praha [National archives Czech Republic Prague], *MV I-NR, Ministerstvo vnitra [Interior ministry) I - nová registratura 1936-1953*, Praha, karton 5059, folder Československá liga pro sexuální reformu na sexuálně vědeckém podkladě v Praze.

Karl Giese

Die Homosexuellenmorde

Wieder mal war die Weltpresse voll von Berichten über die Ermordung eines homosexuellen Mannes. Der bekannte Pariser Theaterregisseur Dufrenne wurde in seiner Wohnung ermordet aufgefunden. Während der Mord anfangs rätselhaft schien, verdichteten sich die Indizien immer mehr und man musste zugeben, dass der auch als Homosexueller bekannte Theatermann Opfer seiner Begierden geworden war. Und zwar war der Tat stark verdächtig ein dem Aussehen, nicht jedoch dem Namen nach bekannter Mann in Seemannsuniform, der überhaupt kein Seemann war, sondern dieses Kostüm als Reizmittel trug, gewissermaßen als Arbeitskleidung in diesem Gewerbe, wohl wissend, dass die Seemannsuniform ein besonders starkes Sexappeal auf weiblich fühlende Menschen ausübt, also auch auf einen großen Teil der homosexuellen Männer.

Ich mag es natürlich nicht für einen Zufall halten, dass ich schon beim ersten Zeitungsbericht, bevor diese Zusammenhänge bekannt waren, den Verdacht hatte, dieser Mord könnte eine homosexuelle Grundlage haben. Die Begleitumstände waren nämlich allzu typisch. In verschiedenen derartigen Mordfällen, die ich im Laufe meiner Tätigkeit am Institut für Sexualwissenschaften untersuchen konnte, war das Bild ähnlich. So wurde der ledige Bankier Friedmann in seiner Junggesellenwohnung in Berlin-Schöneberg erwürgt aufgefunden. Ein echter Raubmord kam anfangs nicht in Betracht, denn der oder die Mörder hatten die Wohnung nachts offensichtlich mit Einverständnis des Ermordeten betreten. Aus der Gesellschaftsschicht, in der sich der Ermordete bewegte, kam niemand als Mörder in Betracht und erst durch Befragungen der Nachbarn wurde ermittelt, dass Herr Friedmann oft nächtliche Besuche hatte, die eigentlich seinem sozialen Milieu nicht entsprachen und die er auch nach Möglichkeit zu verheimlichen suchte. Vor allem lieferte eine hinterlassene Sammlung von Sportlerfotos – der Verstorbene war weder Sportler, noch direkt sportinteressiert – sehr beachtenswerte Hinweise, in welcher Richtung der Mörder zu suchen sei. Tatsächlich wurden auch zwei Individuen ausfindig gemacht, die man in der Mordnacht mit Friedmann gesehen hatte und die man

auch durch verschiedene andere Umstände für tatverdächtig hielt. Obwohl der Tote erdrosselt worden war, konnten Hände und Finger des Mörders nicht agnosziert werden, denn er trug Glacéhandschuhe. Beide Mörder wurden des Mordes an Friedmann für schuldig befunden, auch wenn sie bis zum Schluss leugneten. Ich erinnere mich ganz deutlich, dass ein homosexueller Journalist, der über den Prozess berichten sollte, in dem Dr. Hirschfeld als Sachverständiger fungierte, dieser Handschuhe wegen einen solchen Schock erlitt, dass er nie mehr mit Leuten verkehren konnte, die solche Handschuhe trugen. Ja, es entwickelte sich bei ihm allmählich ein Anti-Fetischismus gegen Glacéhandschuhe.

Ein anderer Fall ereignete sich letzten Winter in Tegel bei Berlin. Auch hier löste sich das Problem erst auf Grund von ‹Beobachtungen›, die Nachbarn anstellten. Allerdings wurde der Mörder bis heute nicht entlarvt, obwohl die Polizei viele verdächtige Spuren verfolgte. Auch hier waren es die Mörderhände, die im Zentrum der Ermittlung standen. Der Mord wurde eben an dem Samstag entdeckt, an dem in Berlin in den Zelten einer der interessantesten homosexuellen Bälle stattfand. Leicht kann man sich die Aufregung vorstellen, als die Polizei den Ballsaal betrat, nach einem Tusch den Mord bekanntgab und schließlich die Festteilnehmer aufforderte, an ihren Tischen sitzen zu bleiben, denn die Beamten wollten ihre Hände untersuchen. Der Mörder hatte sich nämlich im Kampf mit seinem Opfer die Finger ziemlich schlimm verletzt. Außerdem ging die Polizei davon aus, der Mörder habe auch das Billet gestohlen, das sich der Ermordete für den Ball gekauft hatte, und habe sich dorthin begeben. – Wie gesagt, wurde der Mord aber bis heute nicht aufgeklärt.

Ein historischer Fall ist in dieser Hinsicht der Mord an dem großen Erforscher der antiken Kultur Johann Joachim Winckelmann, der sich auf der Rückreise von Italien nach Deutschland in einen italienischen Hotelangestellten in Triest verliebte. Der junge Mann, dem Winckelmann seine Sammlung antiker und römischer Münzen aus seinen Ausgrabungen zeigte, war von diesen Münzen, die er für ‹wertvoll› hielt, so fasziniert, dass er ihn deshalb umbrachte. Das tragische Ende dieses berühmten Mannes fand verschiedene künstlerische Bearbeitungen. Die bekannteste ist die im vorigen Jahrhundert von Baron Ungern-Sternberg in seiner Novellenreihe *Künstlerbilder* erschienene. Vor etwa zehn Jahren schrieb dann Meyer-Eckhardt in seiner auch sonst hochin-

teressanten Novellensammlung *Die Gemme* durchaus gleichrangig mit Ungern-Sternbergs Novelle über den Fall.

Man könnte noch verschiedene Mordfälle dieser Art nennen, denen gemeinsam ist, dass die Milieus des Mörders und des Ermordeten einen großen Unterschied aufweisen und die Täter schon aus diesem Grunde dem Umfeld nicht bekannt sind. Oft kennt der Ermordete seinen Mörder kaum. In dieser Hinsicht erinnern diese Taten an die Morde an Prostituierten. Beide nehmen das Individuum in gewissem Vertrauen mit, beide legen größten Wert darauf, dass es möglichst heimlich vor sich gehe, die Prostituierte eher im Interesse des Freiers, der Homosexuelle in seinem eigenen Interesse. Beide setzen sich dieser Gefahr aus, soweit die Notwendigkeit sie dazu zwingt, sie sind bis zu einem gewissen Grade darauf bedacht, dass ihr eventueller Mörder unbekannt bleibe, denn beide sind Parias, ‹Abschaum› der Gesellschaft.

(Für *Nový Hlas*, Jg. 3, Heft 1, Januar 1934 verfasst von Karl Giese, übersetzt ins Čechische von Vl. V., rückübersetzt ins Deutsche von Siegfried Tornow.)

Magnus Hirschfeld

Stand der Bewegung im geistigen Befreiungskampf der Homosexuellen

Von dem Stand einer Bewegung zu sprechen erscheint zunächst als ein Widerspruch in sich, denn Stand bedeutet doch Ruhe, während Bewegung im Gegenteil Ruhelosigkeit ausdrückt. Dennoch hat in dem vorliegenden Fall diese Bezeichnung leider ihre Berechtigung, da tatsächlich die intensive, und wie wir anerkennen müssen, von gutem Erfolg begleitete Bewegung, die die Erlösung der zu Unrecht verfolgten und verfehmten Menschenklasse der Homosexuellen zum Ziele hatte, vorläufig an dem Sitz ihres Ausgangs und ihrer stärksten Betätigung lahmgelegt und nahezu zum Stillstand gekommen ist.

Wie äußerte sich diese geistige Bewegung? Sie bediente sich derselben Waffen wie jeder andere Geisteskampf. Kein geringerer als Napoleon hat das berühmte Wort gesprochen, dass in der Geschichte der Völker und Kultur sich am Ende der Geist noch immer stärker erwiesen hat als das Schwert. Wir selbst formulierten diesen Gedanken einmal in den Satz: Schriftblei vermag mehr als Kugelblei!

Die Geisteswaffen sind neben der gesprochenen Rede (vor allem in Versammlungen und Vorträgen) das geschriebene und gedruckte Wort. Wenn wir uns erinnern, dass allein in Deutschland in einem Jahrzehnt (von 1900 – 1910) über tausend Bücher und Schriften über das homosexuelle Problem erschienen, so kann man sich von dem Umfange der Arbeit, von der außerordentlichen Ausdehnung der Aufklärung auf diesem Gebiet wohl einen Begriff machen. Wenn heute in Deutschland, ja in der Welt niemand oder kaum jemand etwas dabei findet, dass Personen in hohen leitenden Stellungen allgemein als homosexuell gelten, so haben die Herren diese Toleranz im wesentlichen den Männern zu verdanken, die sie jetzt, zum Teil nur deshalb, weil sie nicht in ihr Rassenschema passen, verleugnen und verjagen.

Wir erhalten in unserem Exil oft Briefe aus dem jetzigen Deutschland, die – gewiss heutzutage ein Zeichen ganz besonderen Mutes – uns versichern, wie tief sie gerade das Zerstörungswerk bedauern, dem das von uns in vier Jahrzehnten aufgerichtete Werk zum Opfer gefallen ist. Wir wollen hier die Stellen aus einem Briefe wiedergeben,

der uns gerade heute erreichte. Ein der nationalsozialistischen Partei in Deutschland schon vor der Machtergreifung Hitlers nahestehender Herr versichert uns in seinen Zeilen, die mit den Worten schließen: «Wenn man doch helfen könnte», seines «treuen Gedenkens». Er fügt die Abschrift eines Briefes bei, den er vor kurzem an einen Bekannten Röhms richtete; in diesem Schreiben heißt es: «Als ich Sie vor ca. 1 Jahre mit ... besuchte, erwähnten Sie, dass Röhm häufig bei Ihnen sei. Wir streiften auch ganz kurz die von Dr. Klotz faksimiliert veröffentlichten Briefe Röhms an Dr. Heimsoth. Sie meinten dazu, dass er die homosexuelle Komponente seiner Bisexualität überwunden habe. Diese aber hat er bei seiner Vernehmung der Polizeidirektion München am 7.4.31 (in seiner Wohnung!) ehrlich zugegeben. Er brauchte sich dieser Veranlagung ja auch nicht zu schämen, da er mit ihr sich in sehr guter Gesellschaft befindet wie ... d.h. in der der Genies. Ein Genie ist eben sehr häufig bisexuell. Also loswerden konnte Röhm die Neigung zu schönen Jünglingen nicht, aber er kann sich schließlich körperlich beherrschen wie so viele andere, und das tut er wohl auch im Interesse der Bewegung, nachdem alles von ihm ruchbar geworden und er sozusagen im Scheinwerferlicht dasteht. Ein Verdränger und Hasser ist er aber dabei nicht geworden, wie leider so viele, die gegen den Stachel im eigenen Fleisch löcken, das beweisen seine verschiedenen Appelle an die ‹S.A.›, sich vom Schnüffeln zurückzuhalten (Goebbels sagte am 30. I. abends im Sportpalast sogar, es würde ihm speiübel, wenn er überall die Bettschnüffelei der 110%igen früher anders Gefärbten sähe).

Röhm wird daher die wahnwitzige Unterdrückung der gesamten Sexualwissenschaft und die Vernichtung einer übermenschlichen ungeheuren 40jährigen Arbeit, die in Hirschfelds *Geschlechtskunde* gipfelt, sehr peinlich sein. In welcher Person dieser Wahnwitz wütet, wird Herr Röhm wissen und ich bitte Sie, der Sie ihn genau kennen, ihn im Kampfe gegen den frevelhaften Wahnwitz beizustehen. Vorige Woche bekam ich eine Liste der verbotenen Bücher und ersah, dass alles restlos von Hirschfeld, und alles, was die Homosexualität berührt, verboten, ja zum Einstampfen verdammt ist. Ebenso ganz allgemein alle sexualwissenschaftlichen Werke.»

Was bedeuten solche Zuschriften und weshalb geben wir sie hier wieder? Wirklich nicht aus einem Sensationsbedürfnis, geschweige denn als Gegengewicht gegenüber von Lügen und Verleumdungen

strotzenden Angriffen gegen meine Person und uneigennützige Arbeit in mehr als vier Jahrzehnten.

So gern ich mich gegen Anschauungen wehre, die den unsrigen entgegenstehen, so sinn- und zwecklos erscheint es mir, mich gegen Hirngespinste und niemals vorgenommene Dinge zu verteidigen. Wer auch nur einen Bruchteil der von mir veröffentlichten Schriften (über 190) gelesen hat, wird es ebenso absurd finden wie ich selbst, wenn ich erklären wollte: ich habe niemals Schulkindern die Wochenendehe empfohlen (wie es tatsächlich in mir übersandten Wahlflugschriften der Nazis zu lesen war), ich hätte die Homosexualität nicht als «orientalisches Laster in Deutschland» eingeführt, ich habe mir weder Uhren noch silberne Löffel angeeignet noch aus dem Institut für Sexualwissenschaft ein Bordell gemacht. Wer solche Idiotismen glaubt, vor allem nachdem er mein Werk nur einigermaßen kennen gelernt hat, auf dessen Anerkennung und Gefolgschaft verzichte ich gern. Auf diese Leute und Lügen kommt es nicht an.

Aber auf solche Menschen kommt es an, die wie der Schreiber obigen Briefes unter allen Umständen Gerechtigkeit walten lassen. Denn sie bieten eine Gewähr dafür, dass die homosexuelle Bewegung wohl vorübergehend, aber nie mehr dauernd zum Stillstand gebracht werden kann. Dafür sorgt in erster Linie die Natur selbst. Die Natur wird nach der ihr innewohnenden Gesetzlichkeit immer wieder sexuelle Übergangstypen: homosexuelle und bisexuelle Männer und Frauen schaffen. Und so lange die Natur dies tut und tat, und sie wird es tun, so lange es Menschen gibt, werden immer wieder Personen auferstehen, die einmal geschmiedete Waffen nicht verrosten lassen und nicht rasten, bis der Sieg errungen ist: Veritas vincit!

Mag man auch die Bücher über die Sexualwissenschaft und insbesondere auch über die homosexuelle Frage verbrennen und verbieten, mag man sie auch als Makulatur einstampfen und sie in Hetzschriften umwandeln, wir halten uns an das Wort der Bibel: «Ein Rest wird bleiben!» Ja ein Rest wird bleiben, ein Keim, aus dem wieder neues Leben erblüht.

Gerade die Tatsache, dass sich nach der Zerstörung unserer Arbeit in unserer deutschen Heimat, in der benachbarten Tschechoslowakei, in der wir so oft und gern weilten, Persönlichkeiten zusammenfanden, die ihrerseits im gleichen Sinne wie wir arbeiten wollen und schon gearbeitet haben, ist ein Beweis für die Unzerstörbarkeit dieser ebenso

wichtigen wie nötigen Kulturaufgabe: Der Befreiung unglücklicher Menschen von unverdienter Schmach.

Die Flamme, die im Lande Goethes, Kants und Nietzsches erlosch, wird im Lande eines Huss, Comenius und Masaryk in neuem Glanze aufleuchten und ihre Strahlen einst wieder dorthin zurückwerfen, wovon das Licht seinen Ausgang nahm. Dank Euch, tschechoslowakische Kameraden und Fackelträger!

(Zuerst erschienen in: Nový Hlas, 1. deutsche Beilage D. Z. N. H., Jg. 2, 1934, Nr. 4, S. 1-3.)

Kurt Hiller

Der Fall des Tennisspielers Cramm

Am 14. Mai hätte Magnus Hirschfeld seinen siebzigsten Geburtstag gefeiert; es war sein dritter Sterbetag. Hat er umsonst gelebt? Am selben 14. Mai ist in Berlin der Tennismeister Gottfried von Cramm wegen gleichgeschlechtlicher Betätigung in fast geheimer Verhandlung verurteilt worden. Übrigens ging es um jahrelang zurückliegende Fälle, und die Affäre war ins Rollen gekommen durch irgendeinen Lumpen von «Schauspieler», der Cramm toll erpresst hatte. Ob der Erpresser bestraft worden ist, in welcher Höhe, oder ob er vielleicht zu Belohnung zum Polizeipräsidenten ernannt worden ist, haben wir durch das DNB nicht erfahren.

Der Prozess gäbe an sich kaum Anlass zu spezifisch antinazistischer Entrüstung, sintemal die sogenannt demokratische Welt in dieser Frage keineswegs durchweg vernünftiger, freiheitlicher, humaner handelte als Hitlerdeutschland, vielmehr sowohl in England (trotz des Falles Oscar Wilde) wie in den Vereinigten Staaten, in der Mehrzahl der mittel- und nordeuropäischen Länder, den meisten Kantonen der Schweiz und seit 1934 sogar in der Sowjet-Union ein Strafgesetz gilt, das in dieser Hinsicht der modernen psychologischen Erkenntnis und aller ethischen Einsicht ins Gesicht schlägt. Frankreich dagegen, unter Napoleon I., war hier vorbildlich und ihm folgten die meisten lateinischen Staaten; erst 1889 Italien. Als Ende der zwanziger Jahre das faschistische Strafgesetzbuch verfasst wurde und ein übereifriger Fachmann-Mucker das italienische Recht auch in dieser Hinsicht rückwärtsrevidieren wollte, soll Mussolini selber ihn zurückgepfiffen haben. Jedenfalls werden die Menschenrechte der alle Nationen mit 1-2 % durchsetzenden andrototropen Minderheit heute in Italien und auch in den halbfaschistischen Staaten Polen und Jugoslawien gewahrt, in den germanischen und slawischen «Demokratien» mit verschwindenden Ausnahmen nicht. Es bleibt aber uneinsehbar, warum einer psycho-biologische Minderheit (eine Varietät, die von Sokrates über Michelangelo bis Stefan George der Menschheit wohl weniger, aber gleich erhabene Werte geschenkt hat wie die Mehrheits- und Normgruppe) geringere Menschenrechte zugestanden werden sollen als nationalen oder rassischen Minderhei-

ten. «Dafür» können jene ebenso wenig wie diese; und «minderwertig» ist die androtrope Minderheit, als solche, so wenig wie beispielsweise die jüdische. Es gibt für den durch das Gebräuchliche nicht getrübten, den unverschleierten Blick kein ekelhafteres Schauspiel als: Homosexuelle in der Hetze gegen die Juden vorneliegen zu sehn oder Juden in der Hetze gegen die Homosexuellen. Beides ist an der Tagesordnung.

Für beide und alle Minderheiten gilt: Die Verfolgung ist es, die die weniger widerstandsfähigen Exemplare unter ihnen entnervt oder demoralisiert; ihre Lage macht manche minderwertig – nicht ihr Blut noch ihre Anlage.

Cramm ist ja, ebenso wie der aus gleichem Grund verurteilt gewesene und erst kürzlich aus dem Kerker entlassene Langstreckenläufer Peltzer, gerade ein schlagender Beweis für die Lächerlichkeit der These von der «biologischen Minderwertigkeit» der dem Manne zugewandten Männer. Beide Entehrte: Typen der straffen Eleganz und sportlicher Kraft. Olympische Typen; Gesundheits-, Übergesundheitstypen; Weltmeistertypen. Wer in diese Zeitschrift hier schreibt, ist vor dem Verdachte sicher, einen Läufer, einen Tennisspieler, der nichts ist als das, zu wichtig zu nehmen; immerhin bietet ein vollkommener Sportsmann dem äußeren Auge ein erquicklicheres Bild als dem inneren ein mittelmäßiger Schriftsteller. Doch auch wer den Schmock, weil er Hirn hat, allemal dem Champion, welcher nur Nerv und Muskel sei, vorzieht, wird anerkennen müssen, dass bei einem Cramm, einem Peltzer von biologischer Inferiorität, von Degeneration nicht die Rede sein kann. Am groteskesten, wenn Jene, die in ihrer Metaphysik den Sportler als solchen über den Wortler stellen, einen in der Welt führenden Sportler wegen Minderwertigkeit ins Gefängnis werfen, welche dadurch bewiesen sei, dass er an gutgebauten jungen Männern körperliche Freude hatte. Unter diesem Betracht haben Berufene die braune Psyche noch viel zu wenig analysiert.

Aber man muss kein Analytiker von Beruf sein, um die stinkende Verlogenheit festzustellen, die einem System innewohnt, das missliebige Sportsleute verfolgt, ihrer Freiheit beraubt, entehrt und bürgerlich vernichtet, wegen derselben Veranlagung und ihrer Betätigung, die einen schlau anschmiegsamen Bühnenvirtuosen nicht hindert, unter diesem Regime Schauspielintendant, und einen in die Verbrechen des

Anfangs verstrickten Komplizen der Führer, Polizeipräsident von Berlin zu sein.

(Für *Hlas Přírody* 1938 verfasst von Dr. Kurt Hiller, übersetzt ins Čechische von N.N., rückübersetzt ins Deutsche von Siegfried Tornow.)

J. Edgar Bauer

‹Athwart›: Zu Harry Hays Konzept eines ‹Third Gender folk› und Giordano Brunos Natur-Begriff

–Vtriusque sexus ergo deum dicis, o Trismegiste?
–Non deum solum, Asclepi, sed omnia animalia et inanimalia.
Corpus Hermeticum[1]

1. Präludium

In seiner 1990 erschienenen Biografie des Gay-Rights-Aktivisten Harry Hay (1912-2002) hob Stuart Timmons hervor: «Many of his achievements, theories, and opinions – and opinions are something Harry is never without – await another examination; after all, he has not stopped moving, thinking, or agitating.»[2] Ungeachtet der perspektivischen und begrifflichen Verschiebungen in Hays Schrifttum blieben die Variationen zum Thema der «New Minority»[3] nicht-heterosexueller Dissidenten ein zentrales Leitmotiv seines emanzipatorischen Denkansatzes. So prägte Hays Konzeption einer getrennten Dritt-Gender-Minderheit[4] sowohl seine Bemühungen um die Gründung gegen Ende der 1940er Jahre der «homophilen» *Mattachine Society* als auch seine Aktivitäten als Mit-Initiator der Post-Stonewall-Bewegung der Radical Faeries.[5] Auch wenn Hay seine Erörterungen über das, was er ursprünglich als die «Androgynous Minority»[6] bezeichnete, stets vor dem Hintergrund einer spezifischen Sicht von Natur und Körperlichkeit vortrug, ist es augenfällig, dass er sich auf den italienischen Renaissance-Philosophen Giordano Bruno (1548-1600) nicht bezieht,[7] den wohl ersten neuzeitlichen Denker, der das Verhältnis zwischen einer allumfassenden, aber nicht-essentialistischen Natur-Auffassung und sexueller Devianz thematisierte. In Anbetracht der Bedeutung Brunos in diesem Zusammenhang werden einige seiner Grundeinsichten mit den tragenden Thesen von Hays Programmatik skizzenhaft kontrastiert, um die Konturen und Ziele seiner spätmodernen Demarche besser würdigen zu können. Unbeschadet der Tatsache, dass das vorliegende *close reading* von Hays Texten Anlass zur Kritik an seiner Konzeption von Sexual- und Genderdifferenz geben wird, ist nichts gegen Timmons Einschätzung

einzuwenden, wenn er in Anspielung auf den Titel seiner Biografie behauptet: «The trouble with Harry Hay was his refusal to adapt to a reality he found unacceptable.»[8] Die Art und Weise wie dieser Charakterzug Hays seinen Niederschlag im Œuvre fand, verleiht eine besondere Plausibilität zu Paul Russells Bemerkung, dass «the shadow Harry Hay casts is a long and distinguished one.»[9]

2. *Athwart*: Opposition und Demut

Entsprechend der Annahme, dass der Non-Konformismus des Individuums mit seiner eigentlichen schöpferischen Kraft korreliert, betrachtete Hay seine eigene «spiritual neitherless» als die Voraussetzung dafür, «to invent in the very teeth of nullifying rules and regulations.»[10] Hays Standpunkt gewinnt an inhaltlicher Präzision, wenn er in einem Beitrag von 1970 mit Bedacht auf den Ausdruck «athwart»[11] rekurriert, um die axiologische Opposition von abweichlerischen homophilen Minoritäten gegenüber der vorherrschenden Weltsicht reproduktiver Heteronormativität zu verdeutlichen. Hays Verwendung der präpositionalen und adverbialen Form *athwart* in unmittelbarem Zusammenhang mit sexueller Dissidenz scheint dazu geeignet, in Erinnerung zu rufen, dass die Wurzel *thwart* (im Sinne von *across*) mit dem deutschen Wort *quer* (im Sinne von *transversal, schräg* und darum auch: *seltsam*) korrespondiert, einem Adverb, das wiederum mit dem englischen Begriff *queer* etymologisch verwandt ist. In Einklang mit der oppositionellen Valenz, die *thwart/quer* konnotiert, zielen Hays kritische Bemühungen generell darauf ab, die dichotomen Kategorialsubsumptionen des Wirklichen im Namen einer epistemischen «humility»[12] zu destabilisieren, welche die Risiken und Ungewissheiten jeglicher befreienden Erkenntnis voll im Auge behält. Wie Hay diesbezüglich anmerkt, impliziert eine solche Demut durchaus «a willingness to live in doubt»[13] bis der Erkenntnisdrang sachgerecht befriedigt wird. Unter diesen Voraussetzungen ist die von Hay umrissene Gestalt des «benevolent Troublemaker»[14] den «queasy creatures»[15] zuzurechnen, die sich exemplarisch von ihrem angestammten Lebenskreis dis-assimilieren, um dessen Scheingewissheiten umso wirkungsvoller bloßzustellen und zu demontieren.

3. Organisierte Religion und anti-patriarchalische Geschichtlichkeit

Hays persönlicher Werdegang lässt vermuten, dass er ein tief empfundenes Misstrauen gegenüber den dogmatischen Ansprüchen religiöser Weltanschauungen hegte, bevor er sich zum Marxismus und zu den von ihm inspirierten Formen der Religionskritik bekannte. So ist es bezeichnend, dass Hay schon als Fünfzehnjähriger die Katholische Kirche verließ,[16] in der er erzogen wurde. Seine religionskritische Haltung kam erneut zum Vorschein, als er sich 1938 – nach mehrjähriger Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei – entschied, seine jüdische Verlobte in einer Zeremonie zu heiraten,[17] in der der unitarische Geistliche dem Wunsch von Braut und Bräutigam nachkommen musste, «to omit any ‹God stuff.›»[18] Hays immer stärker werdende Ablehnung der heilsgeschichtlichen Grundprämissen sowie der damit zusammenhängenden, schöpfungsmäßigen Sanktion der Mann/Frau-Dichotomie führte letztendlich zu einer Konzeption von historischer Periodisierung und geschichtsimmanenter Sinngebung, die dem westlich-zentrierten, theologisch ausgerichteten Diskurs von welthistorischer Erfüllung antithetisch war. Maßgeblich in dem Zusammenhang war Hays lebenslanges Interesse an alternativen Weltanschauungen und Religiositätsformen, das sich schon in der 1925 stattgefundenen Begegnung mit einem «sacred man» der Paiute-Volksgruppe der nordamerikanischen Ureinwohner ankündigte, welcher – wie Hay berichtet – ihn nicht nur segnete, sondern ihm auch prophezeite, dass er «will be a friend.»[19] Erst vier Jahrzehnte später realisierte Hay, dass der ältere Mann, dem er einst begegnete, tatsächlich Wovoka war, der visionäre Initiator einer Erweckungsbewegung, die unter dem Namen von *Ghost Dance Religion* in die Geschichte einging.[20] Als sich Hay dieser Tatsache bewusst wurde, hatte er aber schon längst damit begonnen, «the Story of Adam»[21] als Teil einer von ihm herausgearbeiteten, universell angelegten Berdache-Tradition zu betrachten, sowie eine neue Konzeption von Geschichtlichkeit aus der anti-patriarchalischen Perspektive der «Great Mother Nature»[22] zu entwerfen.

4. Parteitreue und marxistischer Revisionismus

Um «the long-hidden outline of truth»[23] der Gay-Geschichte aufzudecken und die Entwicklung der sozialen Gay-Rollen vor allem im Zu-

sammenhang mit den «medieval-Renaissance French Societés Joyeux [sic]»[24] und der Berdache-Institution zu erforschen, rekurrierte Hay – der sich einmal als «a well-sought-after teacher of Marxist principles»[25] beschrieb – auf marxistische Theorie als ein privilegiertes theoretisches Instrumentarium.[26] Obgleich Hays prinzipielle Option für den Marxismus aus methodischer Sicht sich als vorteilhaft erwies, auch längst nachdem er die Kommunistische Partei verlassen hatte, brachte seine ursprüngliche Übernahme der offiziellen marxistisch-kommunistischen Parteilinie eine Reihe persönlicher und philosophischer Konflikte und Verwicklungen mit sich. So musste sich Hay bald eingehend damit auseinandersetzen, dass sein Lebensstil homosexueller Promiskuität keineswegs mit dem von der Partei vertretenen, öffentlichen Image eines Kommunisten in Einklang gebracht werden konnte.[27] Zudem ist anzunehmen, dass Hay die Spannungen zwischen dem parteiideologischen Verständnis vom marxistischen Materialismus und seinem eigenen Interesse an spirituellen Fragen immer deutlicher wahrnahm. Nicht von ungefähr bekannte sich Hay in der Zeit zu der Ansicht, dass Marx und Engels «had been born too soon to reorient their theories in the light of twentieth century discoveries»[28] und dass folglich «Marxism needs to be revised, based on new scientific knowledge, particularly of human behavior.»[29] Der künftige «spiritual godfather»[30] der gegenkulturellen Bewegung der *Radical Faeries* fing mit derartigen revisionistischen Thesen an, sich theoretischen Raum zu schaffen, um für die «espiritment of gay politics»[31] bzw. für eine «Fairy Spirituality»[32] als Quelle befreiter Sexualität eintreten zu können. Die Grenzen von Hays kritischer Einstellung gegenüber der marxistischen Orthodoxie werden jedoch deutlich erkennbar, wenn man bedenkt, dass er – im Gegensatz zu seiner jüngeren Zeitgenossin Monique Wittig (1935-2003)[33] – nie die folgenreiche Unfähigkeit des Mainstream-Marxismus beanstandete, sich mit der ihm eigenen kruden Logik klassenmäßiger Unterwürfigkeit von Frauen zugunsten vermeintlich endgeschichtlicher Ziele auseinanderzusetzen.

5. Gender-Rollen und der sexuierte Körper

Hay setzte die gängige Unterscheidung zwischen Sex und Gender voraus, als er seine programmatische Revision und Rekonfiguration des distributiven Schemas von Gender durchzuführen suchte. Wie Hay un-

terstrich, war er von der Absicht geleitet, ein Korrektiv zur «nineteenth century emphasis on sex and sexual behavior» zu bieten, das das Herausarbeiten der «cultural, community roles implicit in the word *gender*»[34] voraussetzte. Beim Skizzieren einer gleichgeschlechtlichen Minoritätsalternative, welche als «supplement»[35] der vorherrschenden heteronormativen Rollen-Kombinatorik fungieren sollte, entfaltete Hay eine breite Palette lexikalischer Äquivalenzen. Entsprechend seiner «obsession with homosexual semantics»,[36] gebrauchte Hay Bezeichnungen wie «homophile», «gay», «androgynous» und «fairie», um die Mitglieder vom «Third Gender Folk»[37] als historischer Formation näher zu charakterisieren. Hays Konzentration auf die gesellschaftlichen und historischen Erscheinungsformen der Dritt-Gender-Dissidenz war aber von keinem systematischen Interesse an der übergeordneten Frage begleitet, ob das allgemein geltende Schema binärer Sexualität, das Sex und Gender einschließt, einer strikten Prüfung nach wissenschaftlichen Kriterien standhält. So begnügte sich Hay mit der Annahme, dass «Marvelous Mother Nature»[38] den Fortbestand der non-konformen «Fairies» und ihrer sozio-kulturellen Welt garantiert. In eindeutigem Gegensatz zu seinen jüngeren Zeitgenossinnen Audre Lorde (1934-1992),[39] Gloria Anzaldúa (1942-2004)[40] oder der schon erwähnten Monique Wittig,[41] vermied Hay, sich mit der Tragweite und Relevanz derjenigen körperlichen Komplexitäten zu befassen, welche grundsätzlich der Subsumption sexuierter Individuen – selbstverständlich einschließlich derjenigen, die sich zum «fairy-gendered folk» zählen – unter die dichotome Sexualkategorialität von Mann und Frau entgegenwirken.

6. Charles Darwin und die Universalisierung des Hermaphroditismus

Hays Auffassung der Rolle, die das Dritt-Gender-Volk in der Kulturentwicklung der Menschheit spielte, wurde von Charles Darwins evolutionstheoretischen Prämissen maßgeblich beeinflusst.[42] Dessen ungeachtet übersah Hay aber Darwins bahnbrechende Ausführungen zum Hermaphroditismus als einem fundamentalen biologischen Faktor, der die Sexualkonstitution aller Menschen und gerade nicht nur die einer oft als pathologisch angesehenen Minderheit prägt. Davon ausgehend, dass der Embryo «a sort of picture, preserved by nature, of the ancient and less modified condition of each animal»[43] darstellt, postulierte Darwin in seinem 1871 erschienenen Werk *The Descent of Man*,

and Selection in Relation to Sex, dass Individuen in ihrem körperlichen Dasein ihre Abstammung von «some extremely remote progenitor of the whole vertebrate kingdom [that] appears to have been hermaphrodite or androgynous»[44] replizieren. Diese These hatte Darwin in seinen *Notebooks* schon angekündigt, als er gegen 1838 formulierte, dass nicht nur «[e]very animal surely is hermaphrodite»,[45] sondern, noch expliziter, dass «[e]very man & woman is hermaphrodite.»[46] Auch wenn Darwins Universalisierung der körperlichen Bisexualität freilich nicht impliziert, dass alle Individuen den gleichen Grad von Hermaphroditismus aufweisen, ermöglicht die Durchgängigkeit seines unterschiedlich modulierten Vorhandenseins,[47] eine Brücke über den gemeinhin angenommenen Hiatus zwischen Männern und Frauen zu schlagen. Da Hay nicht zur Kenntnis nahm, dass Darwins Naturgeschichte der Menschheit grundsätzlich die Prämisse der körperlichen Geschlechter-Binarität ins Wanken gebracht hatte, beschränkte er sich darauf, ein Schema von Sexualitätsformen zu entwerfen,[48] welches – unter Voraussetzung der Mann/Frau-Dichotomie – bei der Diversität der Sexualorientierung und deren sozio-kulturellen Implikationen ansetzt und, wie er anmerkt, aus «at least four [genders]» besteht.[49]

7. Magnus Hirschfeld und die Kritik am Sexualbinomium

In der Nachfolge von Charles Darwin vertrat auch Magnus Hirschfeld (1869-1935) eine nicht-binäre Auffassung des sexuierten Körpers. Dass sie Hay unbekannt blieb, ist umso mehr zu bedauern, als Hirschfelds Rolle bei der Organisation der frühen Emanzipationsbewegung der Homosexuellen in Deutschland durchaus mit der Hays in Amerika nach dem 2. Weltkrieg verglichen werden kann.[50] Diesbezüglich ist anzunehmen, dass Hay über die Wirkung von Hirschfelds sexualemanzipatorischen Bestrebungen in Europa vor allem durch den in Österreich geborenen, jüdischen Flüchtling und Modedesigner Rudi Gernreich (1922-1985) erfuhr, der zu einem von Hays Liebhabern wurde. Zudem stand Gernreich in enger Verbindung zu Hay bei der Gestaltung einer der frühesten Gay-Organisationen in den Vereinigten Staaten,[51] der *Mattachine Society*,[52] deren Gründung für Hay zu «a call [...] deeper than the innermost reaches of spirit, a vision-quest more important than life»[53] wurde. Es scheint jedoch unwahrscheinlich, dass Gernreich, der in späteren Jahren Berühmtheit durch die Einführung

der Unisex-Bekleidung und des sogenannten *topless monokini* erlangte,[54] in der Lage gewesen ist, die epistemischen Prämissen adäquat zu beschreiben, auf welchen Hirschfelds Kritik am Sexualbinomium und die daraus folgende Postulierung der sexuellen Zwischenstufigkeit aller Menschen beruhten.[55] Zu diesem Zweck hatte Hirschfeld nicht nur auf Darwins These zurückgegriffen, nach der die Ontogenese des Individuums die Phylogenese der menschlichen Spezies rekapituliert, sondern auch auf seine Annahme einer ursprünglichen bisexuellen Anlage, deren Spuren auf der organisch-physiologischen Ebene der Sexualbeschreibung eindeutig festzustellen sind.[56] In diesem Zusammenhang ist es charakteristisch, dass Hirschfeld schon in seiner ersten sexologischen Abhandlung, die den vielsagenden Titel *Sappho und Sokrates* (1896) trug, auf die unaufhebbar doppelgeschlechtliche Grundbeschaffenheit der menschlichen Spezies eingeht, wenn er u. a. präzisiert: «Jeder Mann behält seine verkümmerte Gebärmutter, den *Uterus masculinus*, die überflüssigen Brustwarzen, jede Frau ihre zwecklosen Nebenhoden und Samenstränge bis zum Tode.»[57] Auf der Basis dieser und ähnlicher Feststellungen konnte Hirschfeld postulieren, dass ohne jede Ausnahme «alle Menschen [...] intersexuelle Varianten»[58] sind, die eine unwiederholbare Mischung von Männlichkeit und Weiblichkeit aufweisen. In Anbetracht der Tragweite von Hirschfelds nicht-binärer Rekonzeptualisierung der Sexualdifferenz fällt umso mehr ins Gewicht, dass sie von Hay nicht rezipiert werden konnte.

8. Sex-Dichotomie und Gender-Triangulation

Im Gegensatz zu Darwin und Hirschfeld sanktionierte Hay die dichotome Auffassung der biologischen Geschlechtlichkeit und bahnte somit den Weg zur Postulierung der in Korrespondenz zu den zwei körperlichen Geschlechtern stehenden, sogenannten ersten (d. h. männlichen) und zweiten (d. h. weiblichen) Gender-Formen, deren angenommene reziproke Anziehungskraft und psychologische Ergänzung dazu beitragen, das physische Überleben der Spezies zu sichern. Aufgrund dessen, dass die durchgängige Gültigkeit, die dem biologischen Sexualbinomium zugesprochen wird, im Prinzip die Möglichkeit eines dritten körperlichen Geschlechts oder eines biologischen Kontinuums von individualisierten Sexual-Variationen ausschließt, entbehrt Hays «third gender» jegliche Korrespondenz zu einer Alternativ-Form sexuierter

Körperlichkeit und darum kann es lediglich als Teil einer der zwei möglichen Kombinationsformen gleichgeschlechtlicher Anziehung in konkrete Erscheinung treten. Da das Dritt-Gender als psycho-soziale Konfiguration kein Merkmal einer rein körperlichen Unterschiedlichkeit aufweist,[59] begnügt sich Hay mit der Annahme eines nicht-physischen, wenn auch natürlichen Ursprungs der homophilen Gender-Formen, welcher die Möglichkeit bietet, «Gayness» als ein «Great Mother Nature's gift» zu betrachten.[60] Zur naturwissenschaftlichen Unterstützung der von ihm angestrebten Gender-Triangulation verweist Hay bemerkenswerterweise darauf, dass schon um 1900 die neue Physik demonstriert hatte, dass «Nature *could not be fitted into the Binary system which governs the workings of our brain in its normal state.*»[61] Hay zufolge kündigt der resultierende Paradigmenwechsel im Natur-Begriff eine grundlegende Transformation des menschlichen Selbstverständnisses an, die zuletzt die Verwerfung der «social stereotype that humanity is either male or female» fordert. Insofern als Hay faktisch die Validität des disjunktiven Subsumptionsschemas von sexuierten Körpern unangetastet lässt, verkennt er die Notwendigkeit, mit der die von ihm begrüßte Kritik am binarischen Denken zur grundsätzlichen Demontage der Männlich/Weiblichen-Dichotomie führt, die er selbst einst als eine «hetero's primitive over-simplification» beschrieb.[62]

9. Die Ausweitung des distributiven Gender-Schemas

Da das Regime der männlich/weiblichen Binarität gegenwärtig die Bereiche von Sex und Gender reguliert, ist seine grundsätzliche Auflösung zwingend mit der Suche nach gesellschaftlichen Organisationsformen verbunden, die auf einer wesentlich komplexeren Auffassung von körperlicher und psycho-kultureller Geschlechtlichkeit gründen. Obschon Hays allgemeine Kritik an binären Denk-Modellen impliziert,[63] dass sich sexuierte Körper prinzipiell der Subsumption unter dichotome Sexualkategorien entziehen, vermied er, die Frage nach den weitreichenden theoretischen Konsequenzen der zuletzt unvermeidlichen Aufhebung des Mann/Frau-Schemas zu stellen. Statt darüber nachzudenken, wie eine menschliche Gesellschaft jenseits nicht-binärer Kriterien von Sex und Gender zu gestalten sei, setzt Hay das Sexualbinomium als Grundlage eines Gender-Entwurfs voraus, der eine taxonomische Nische für die suppletorischen Gender-Alternativen bie-

tet. Auch wenn die zur Debatte stehende Supplementierung in Hays Schriften vorwiegend in Gestalt des mann-männlichen Dritt-Genders erscheint, wies er gelegentlich darauf hin, dass neben dem lesbischen Gender auch diejenigen Gender-Formen zu berücksichtigen sind, die in nicht-abendländischen Kulturkreisen entstehen (oder entstehen werden).[64] Da Hay die Ausweitung nicht des sexualdistributiven, sondern ausschließlich die des genderdistributiven Schemas – und dies nur mittels Ad-hoc-Ergänzungen – vorsah, stand sein programmatischer Entwurf im krassen Gegensatz zu der grundsätzlichen Entgrenzung von Sexualitäts-Taxonomien, die von französischen Philosophen wie Gilles Deleuze,[65] Felix Guattari[66] und Monique Wittig[67] anvisiert wurde. Dem Denken nach Klassen-Mustern verhaftet, das er vom Marxismus übernahm, sanktioniert Hay die Anwendbarkeit des männlich/weiblichen Schemas bei der Gender-Bestimmung gesellschaftlicher Mehrheiten, indem er dem Ausnahme-Status des Dritt-Genders gerecht zu werden suchte. Um seine Postulierung des «Third Gender folk» aufrechterhalten zu können, war Hay bereit, die prinzipielle Validität binarischer Grundstrukturen innerhalb seiner Sexualitätstopologie anzuerkennen und die Frage nach der kategoriell nicht-reduzierbaren Variabilität der Gender-Formen aus seinem eigenen Denkhorizont zu verbannen.

10. Das Dritt-Gender als ein «window on the world»

Gender allgemein indiziert nach Hay eine einzigartige Positionalität im sozialen Gefüge, welche die Art und Weise konditioniert, wie das Individuum Zugang zur Realität gewinnt und somit ein Verständnis seiner eigenen Subjektivität erlangt. Bezüglich des mann-männlichen Dritt-Genders hebt Hay hervor, dass seine Spezifität als Klasse oder Gruppe vornehmlich darin besteht, ein «gay window on the world»[68] zu öffnen, das zuletzt eine welt-verändernde Transformierung des menschlichen Selbstbewusstseins einleitet. Möglicherweise in Anlehnung an das Erwählungs-Theologumenon des עַם סְגֻלָּה[69] beschreibt Hay diese eine radikale Veränderung anstrebende, kollektive Gruppe von Dritt-Gender-Agenten als ein «separate people»,[70] dessen menschheitliche Aufgabe darin zu sehen ist, die verobjektivierenden Wissensmuster zu überwinden, die auch und vor allem in der dichotom strukturierten Sexual-Organisation der Gesellschaft reflektiert werden. Gegen den herrschenden epistemischen Reduktionismus, der auf der Grundlage

von sich gegenseitig ausschließenden Alternativen – «with nothing in between according to the Aristotelian ‹Law of the Excluded Middle›«[71] – operiert, befürwortet Hay «the ANALOG thinking process of map-making, of model-making, where you keep *putting in* as much data as possible – *not taking it out*.»[72] Wie Hay des Weiteren erklärt, gründet eine solche kognitive Einstellung auf einer Form von Empathie, die ermöglicht, «*to become the problem* (subjectively)», mit dem man sich auseinandersetzt, und «to feel in the very tissue of one's intuitions the generative processes that will birth the problem's resolution.»[73] Vor diesem Hintergrund verwirklicht der von Hay geschilderte, selbstbewusste Agent der «*un*-Hetero ways of perceiving»[74] seine evolutionäre Bestimmung, indem er einen epochalen «leap»[75] von der binären Verobjektivierung der Welt zur analogiemäßigen Strukturierung inter-subjektiven Denkens vollzieht.

11. «Gay nature» und die Geschichtlichkeit des Dritt-Genders

Während Hays Erforschung der historischen Vorgänger der heutigen «Gay people» eine dem Essentialismus verpflichtete Vorgehensweise suggeriert, scheint die von ihm angestrebte Gründung eines Dritt-Gender-Volkes im Zeichen eines vom Konstruktivismus beherrschten Projekts zu stehen.[76] Bezeichnenderweise sprach Hay in einer Rede von 1984 von der Aufgabe, «to discover, or rediscover, who we Gay People *were*»,[77] bei gleichzeitigem Hinweis auf die Notwendigkeit, «to invent[] a new Minority»,[78] die nachweisen sollte, «that we Gay and Lesbian folk were indeed everywhere.»[79] In seinen Ausführungen vermeidet Hay jedoch, auf die begriffliche Opposition zwischen Essentialismus und Konstruktivismus zu rekurrieren, wenn es darum geht, seine eigene Demarche näher zu beschreiben. Da Hay eindeutig von einem sexuell a-normativen «people» ausging, dessen geschichtliche Präsenz «over the millenia»[80] erkennbar war, ist es nicht überraschend, dass der Titel seines nie fertiggestellten magnum opus lautete: *The Homosexual in Search of Historical Contiguity*.[81] Somit wird ersichtlich, dass Hay seine eigenen Bemühungen, dem «Gay people» politische Sichtbarkeit und Macht in der feindlichen «Hetero Society»[82] zu verleihen,[83] als Teil der ununterbrochenen Geschichte sexuellen Dissidententums verstanden wissen wollte. Es wäre also eine unzulässige Vereinfachung von Hays geschichtsbewusstem Standpunkt anzunehmen, dass sein Werk aus

der ausschließlichen Sicht der «mid-twentieth-century construction of homosexuality»[84] gedeutet werden könnte. Nicht von ungefähr erinnert Hay daran, dass die «invention» der Gay-Minderheit eine zeitgenössische Antwort auf eine Herausforderung darstellt, die so alt wie die menschliche Gattung selbst ist, und verweist zudem auf «Great Mother Nature»,[85] die eine Dritt-Gender-Alternative vorsieht, ohne den sexuellen Mann/Frau-Hiatus zu leugnen. Hays eigentümliche Zusammenfügung von Sexualbinarismus und Gender-Triangulation resultiert aus seiner Postulierung einer «gay nature»,[86] die zwar dem historischen Erscheinen des «Third Gender folk»[87] zugrunde liegt, aber von einer wesentlichen Instabilität markiert wird, welche auf die fehlende Verankerung in einer unverwechselbaren Sex-Form zurückzuführen ist. Im Eifer, die Konturen des Alternativ-Genders gegen die Übergriffe von «hetero-imitative conformity»[88] zu schärfen, versäumte Hay aber, sich mit den schon erwähnten Positionen auseinanderzusetzen, die die theoretische Stichhaltigkeit des Sexualbinarismus in Frage stellen. Besonders krass kommt Hays Vernachlässigung zum Vorschein, wenn er unter Verzicht auf jegliche Beweisführung die Behauptung aufstellt, dass «the notion of all persons being only varying combinations of male and female is simply a Hetero-male-derived notion suitable only to Heteros and holding nothing of validity insofar as Gay people are concerned.»[89]

12. Der Sex-Hiatus und die Dritt-Gender-Alternative

Hays Gender-Topologie verkörpert paradigmatisch, was sein jüngerer amerikanischer Zeitgenosse Gore Vidal (1925-2012) kritisierte, als er schrieb:

> «The American passion for categorizing has now managed to create two nonexistent categories – gay and straight. Either you are one or you are the other. But since everyone is a mixture of inclinations, the categories keep breaking down; and when they break down, the irrational takes over. You *have* to be one or the other.»[90]

Obwohl Hay die Dritt-Alternative von ihren beiden anderen (männlichen und weiblichen) Gegenparts auf der Gender-Ebene strikt trennte, nahm er keine entsprechende Absonderung im Hinblick auf Sex vor, weil er an der Fiktion des biologischen Hiatus zwischen Mann und

Frau festhielt. Unter dieser Voraussetzung wird verständlich, dass Hay kein systematisches Interesse daran hatte, einen Dritt-*Sex* zu postulieren, und noch weniger das Geschlecht des Individuums als eine einzigartige Modulation des konstitutiven (d. h. weder pathologischen noch teratologischen) Hermaphroditismus der menschlichen Spezies zu konzeptualisieren. Denn jegliche Diversifikation jenseits des Sex-Binomiums hätte die biologische Grundlage der normativen Gender-Formen untergraben, von denen er ausgehen musste, um die Plausibilität seiner Postulierung eines supplementorischen Genders aufrechtzuerhalten, das nicht auf biologische Reproduktion, sondern auf kulturelle Kreativität ausgerichtet ist. Insofern als Hays Sanktionierung der unüberbrückbaren Sexualdifferenz zwischen Mann und Frau die dichotome Struktur der heteronormativen Gender-Formen präfiguriert, wird sie zur Voraussetzung der Annahme eines Genders, das sich ohne Bezug auf spezifisch körperliche Eigenschaften konstituiert. Nach Hay tritt ein solches Gender in die Geschichte als ein Volk ein, das aufgrund seiner Unabhängigkeit von reproduktiven Zwängen und von den damit zusammenhängenden binären Denkmustern sich vornehmlich der Aufgabe der Kulturkreativität widmen kann. Hätte Hay von Anfang an auf das dichotome Schema der Sexual-Distribution zugunsten der Prämisse verzichtet, dass die Anzahl der Sexualformen mit der Anzahl der sexuierten Individuen koextensiv ist, so würde das Dritt-Gender in der Konsequenz seinen oppositionellen Grundcharakter verlieren und die soziokulturelle Sonderrolle des «Third Gender folk» ihre *raison d'être* einbüßen.

13. Heteronormativität und das Intersubjektivitäts-Paradigma

Die Trennungslinie, die Hay zwischen den beiden *reproduktiven* Gender-Formen einerseits und dem *kreativen* Dritt-Gender andererseits zieht, korreliert mit der von ihm vorgenommenen Differenzierung zwischen dem Bezug eines Subjektes auf ein Objekt und dem Bezug eines Subjektes auf ein anderes Subjekt. Von der negativen Konstatierung ausgehend, dass «Men and Women are – sexually, emotionally, and spiritually – *objects* to one another»,[91] schildert Hay das Dritt-Gender als das Agens von nicht alienatorischen, egalitären und inter-subjektiven Verhältnissen zwischen Menschen jenseits «the total Hetero-Male-oriented-and-dominated world of Tradition and of daily envi-

ronment.»[92] Obgleich Hay im Allgemeinen einräumt, dass Männer und Frauen, die den zwei ersten Gender-Formen zugehören, fähig sind, die Nachteile ihres verobjektivierenden «Fensters» zur Welt und zueinander zu überwinden, geht er nicht auf die entscheidende Frage ein, ob und inwiefern das vom Dritt-Gender zur Entfaltung gebrachte Intersubjektivitätsparadigma dazu beitragen kann, die auf Objekt-Fixierung angewiesene Mann-Frau-Bezüglichkeit in ein befreiendes Heterosexualitäts-Verhältnis zu transformieren. Da Hay diesbezüglich sich auf die Feststellung beschränkt, dass heteronormative Menschen bislang nicht der Herausforderung gewachsen waren, ihre eigene Befreiung von den Verwicklungen dichotomer Denkmuster herbeizuführen, ist anzunehmen, dass sie höchstens zu passiven Nutznießern des nicht-binären Bewusstseins werden könnten, welches das Dritt-Gender geschichtlich verkörpert und implementiert. In Anbetracht dessen, dass die heteronormativen Gender-Formen bei der eigentätigen Überwindung ihrer Objekt-Bezogenheit zu anderen Menschen versagen, betont Hay umso nachdrücklicher, dass das inter-subjektive Befreiungs-Paradigma dem *gesonderten* Dritt-Gender-Volk zu verdanken ist. Insofern als diese Charakterisierung der menschheitsgeschichtlichen Aufgabe des Dritt-Genders ohne Berücksichtigung der körperlichen Sexualkomplexitäten, die bei jedem Menschen und nicht nur bei den sogenannten Intersexuellen sichtbar werden,[93] erfolgt, überrascht es nicht, dass Hays Topologie von Sex-Binarität und Gender-Triangulation in der Konsequenz just diejenigen arbiträren Kategorisierungsschemata bekräftigt, welche die evolutionstheoretische Prämisse des individuell modulierten Hermaphroditismus aller Menschen aufzulösen sucht.

14. Die Dritt-Gender-Absonderung und die biotechnologische Herausforderung

Hays argumentative Demarche läuft nicht nur der Kritik an geschlossenen sexualdistributiven Schemata zuwider, die auf Charles Darwin und Magnus Hirschfeld zurückgeht. Mit seinem Versuch, die Absonderung eines nicht-prokreativen, obgleich kreativen Dritt-Genders theoretisch zu legitimieren, steht Hay auch im Widerspruch zu den Bemühungen innerhalb der Bio-Wissenschaften und -Technologien, das Verhältnis von Sexualität und Reproduktion neu zu konfigurieren. So ist nicht zu übersehen, dass Hay in seinen Ausführungen die immer

deutlicher sich abzeichnende Tendenz unter sexuell a-normativen Paaren und Individuen ignoriert, dass sie sich bei ihrer Lebensgestaltung auf die sublimatorische Praxis kultureller Kreativität nicht beschränken, sondern vielmehr ihr Recht auf medizinisch-assistierte Zeugung einfordern. In Anbetracht dessen, dass Gen-Technologien, IVF, Samenspender und -banken, Leihmütter und sogar die realistische Möglichkeit männlicher Schwangerschaften[94] immer mehr an gesellschaftlicher Relevanz gewinnen, wird Elternschaft derart neu konzeptualisiert, dass Hays Annahme des Selbstausschlusses des Dritt-Genders von der Möglichkeit prokreativer Sexualität von Grund auf erschüttert wird. Abgesehen davon, dass die biotechnologische Entwicklung die theoretische Haltbarkeit der Dritt-Gender-Kategorialität untergräbt, stellt sie die herkömmliche Sicht der dichotomen Sexualdifferenz in Frage, indem vielfach davon ausgegangen wird, dass Männlichkeit und Weiblichkeit konstituierende Elemente der Genitalität und Sexualität eines jeden menschlichen Individuums sind und nicht bloß sexualdistributive Kategorien repräsentieren, mittels derer die Einteilung der Menschheit in zwei sich gegenseitig ausschließende Gruppen erfolgen sollte. Unbeschadet der unleugbaren wissenschafts-historischen Bedeutung, die der Evolutionstheorie bei der kritischen Entgrenzung der traditionellen Sexualitäts-Topologien zukommt, ist darauf aufmerksam zu machen, dass schon der italienische Renaissance-Philosoph Giordano Bruno (1548-1600) ein neues, nicht-binäres Verständnis von Sexualität auf der Grundlage seiner nicht-essentialistischen Natur-Auffassung ankündigte. Dieser geschichtliche und genealogische Bezug scheint umso wichtiger, als Brunos Postulierung einer unerschöpflichen «natura naturante»[95] entscheidend auf das materialistische Denken Marx'scher Prägung einwirkte, auf dem Hays eigene Geschichtsauffassung gründete.[96]

15. Giordano Bruno und die Supplementierung des Gender-Schemas

Dass die sexualtheoretischen Überlegungen von Giordano Bruno und Hay in Anspruch und Durchführung sich erheblich voneinander unterscheiden, braucht nicht eigens betont zu werden. Es ist jedoch beachtenswert, dass beide Autoren, ihren Differenzen zum Trotz, eine kritische Haltung gegenüber der kreationistischen Weltsicht insofern teilten, als sie – mit unterschiedlicher Konsistenz – die Uniformierung

menschlicher Geschlechtlichkeit verwarfen. Vor diesem Hintergrund ist es umso überraschender, dass Hay keine Aufmerksamkeit der geistesgeschichtlichen Tatsache schenkte, dass Brunos Philosophie eine der frühesten und folgenreichsten Infragestellungen des herkömmlichen Einteilungsschemas von Sexualität in der abendländischen Moderne darstellt.[97] Auch wenn es oft übersehen wird, konstituieren Brunos kritische Ausführungen zur Naturwidrigkeit der binären Sexualordnung die eigentliche Grundlage für die heutige Bewertung des Philosophen und Häretikers als ein «queer hero.»[98] Diese Herausstellung wird nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass *Candelaio* – d. h. «Kerzenhalter» –, eine Komödie, die Bruno im Jahre 1582 veröffentlichte, schon im Titel die Symbolik von Licht und Aufklärung mit der umgangssprachlichen Bezeichnung für Sodomiten im neapolitanischen Sprachgebrauch der Renaissance verbindet.[99] Als Emblem und Scherzname der Hauptfigur der Komödie markiert *Candelaio* den theoretischen Ort, an dem das Aufkommen einer neuen Philosophie mit dem kritischen Topos einer nicht binären Sexualitätsauffassung konvergiert. Da Bruno die homoerotische Veranlagung des abweichlerischen Candelaio als eine durchaus legitime Entfaltung sexueller Komplexität im Rahmen einer a-theologischen, unerschöpflich produktiven Natur erscheinen lässt, macht das Paradigma der Sexualdifferenz, das Bruno annahm, die Postulierung eines platonisch inspirierten, supplementorischen τρίτον γένος in letzter Instanz überflüssig.[100] Von daher fällt Hays eigener Versuch, die Mann-Frau-Dichotomie durch die alternative Konfiguration eines Dritt-Genders zu ergänzen, im Prinzip unter das Verdikt der von Bruno skizzierten Kritik an den geschlossenen sexualdistributiven Schemata zugunsten potentiell unendlicher Geschlechtsdiversifikation.

16. Brunos Naturdiversität und die Auflösung des Mann/Frau-Bimembrums

Brunos Stellung zur Geschlechter-Differenz ist – anders als bei Hay – in einer umfassenden Philosophie der materiellen Veränderung verankert. In einem seiner auf Italienisch verfassten Dialoge gewährt Bruno Einblicke in diese Frage, wenn Asino – ein akademischer Esel – jubelnd den göttlichen Cillenio – einen fliegenden Esel – begrüßt, dessen Name allein schon seine merkurische Herkunft verrät. Dabei hebt Asino die Verwandlungskünste des himmlischen Besuchers hervor und lobpreist

ihn unter anderem als «uomo tra gli uomini, tra le donne donna.»[101] Wie die eselsmäßige Doxologie ferner suggeriert, ist Cillenio die überirdische Verkörperung der Veränderlichkeit, welche den ganzen Kosmos durchdringt und die Möglichkeit von überraschenden sexuellen Transmutationen einschließt. Da Cillenio letztlich «tra tutti tutto»[102] ist, wird er zum Symbol von Brunos Philosophem, dem zufolge jeder Pol eines Gegensatzes aus seinem jeweils direkten Gegenpol *entsteht*, und nicht – wie die Aristotelische Theorie der στέρησις (*privatio*) lehrte – diesen lediglich ersetzt.[103] So resultieren Cillenios merkurische Transmutationen aus den unendlichen Gradierungen, durch welche die voneinander abhängigen Gegensätze das Werden aller Dinge und Individuen gestalten. Unter der Voraussetzung, dass Brunos hylozoistische Natur generell keine Uniformierung der von ihr hervorgebrachten Welten zulässt, müssen die sich wiederholenden Muster der Sexualdichotomie – oder, in Brunos Terminologie, des *Bimembrums* von Mann und Frau[104] – letztlich der Annahme von einzigartig nuancierten Individualsexualitäten weichen, die sich aus den spezifischen Konjunktionen von männlich/weiblichen Gegensätzen ergeben. Obgleich Brunos Ontologie im Prinzip die Demontage aller finiten Schemata sexueller Distribution zur Folge hat, zielt seine Kritik vornehmlich auf das kulturell vorherrschende Modell der Sexualbinarität ab. Dass eine solche Kritik im Hinblick auf Hays geistigen Horizont besonders brisant ist, lässt sich nicht leugnen. Denn die binäre Sexualauffassung wurde von allen Formen des Mainstream-Marxismus – anders als bei marxistischen Revisionisten wie Monique Wittig[105] oder Guy Hocquenghem[106] – übernommen und erlangte ausgerechnet bei Hay den Rang einer essentiellen Voraussetzung seiner Gender-Triangulation.

17. «Enspiritment» als Aufgabe des Dritt-Genders

Da Bruno davon ausgeht, dass Sexualität einen Index der gesteigerten Komplexität darstellt, mit der menschliche Körper die immanenten Dispositionen der Materie verwirklichen, widerspricht sein Denkansatz in der Konsequenz der angeblichen Selbst-Evidenz der Sexualbinarität im Namen einer kontraintuitiven Konzeption von potentiell unendlichen Sexualitätsformen. Eine solche Auffassung von nicht abschließbarer Sexualvariabilität steht im Gegensatz zu Hays Postulierung eines «third gender»[107] oder zu Karl Heinrich Ulrichs' These eines

«dritten Geschlechts»[108] als Fortführungen der gleichen taxonomischen Willkür, die der Prämisse der Mann/Frau-Dichotomie zugrunde liegt. Auch wenn Hay gelegentlich sein Wissen um die unerschöpflichen Möglichkeiten der physischen Natur im Allgemeinen erkennen lässt, rechnet er in seinen systemischen Überlegungen mit dem sexualemanzipatorischen Potenzial, das Brunos de-essentialisierender Natur eigen ist, nicht. So merkt Hay zum Beispiel an:

> «Spirit is the distillation arising from the rich and bubbly brew in the pot, out of which new possibilities keep emerging. The world of spirit is made up of an ever-expanding continuum that finds new ways to touch and enhance the human world.»[109]

Diese Einsichten hindern Hay aber nicht daran, die menschheitliche Aufgabe von «espiritment» bzw. «enspiritment»[110] ausschließlich dem Dritt-Gender innerhalb seiner Gender-Triangulation zuzuweisen. Da Hay offensichtlich nur in den höheren Sphären des Geistes das Kontinuum findet, das er in der prosaischen Welt von Materie und Körperlichkeit zu suchen versäumt hatte, fixiert er die Wesenskonturen der zwei Gender-Formen, die zur Vermehrung der Gattung prädisponieren, um die eigentliche kreative Kraft nur der dritten Sexualalternative als derjenigen zuzusprechen, die vorgeblich von den Einengungen von binärer Sexualkomplementarität und Zeugung befreit. Während Hay die von ihm angenommene, partielle Gültigkeit der Gender-Binarität keiner prinzipiellen Prüfung unterzieht, bleibt die Frage nach der intrinsischen Variabilität des körperlichen Individualgeschlechts gänzlich jenseits des Kompetenzbereiches seines Denkansatzes.

18. Geistige Evolution und taxonomische Virulenz

Obwohl Hay im Allgemeinen darauf verzichtet, sich mit den körperlichen Komplexitäten des Geschlechts auseinanderzusetzen, verweist er überraschenderweise in seinem Essay über «Christianity's First Closet Case» auf eine im *Nashim*-Abschnitt der *Mishna* artikulierte Differenzierung,[111] der zufolge Individuen von «doubtful sex» – d. h. אַנְדְרוֹגִינוֹס / *androgynos* [112] – von denjenigen zu unterscheiden sind, die dem «double sex» (*hermaphroditos*) zugehören.[113] Hays diesbezügliche Erörterungen führen jedoch zu keiner sachlichen Einschätzung der systematischen Relevanz von Individualfällen fraglicher Sexualbestimmung

und körperlicher Bisexualität für die von ihm vertretene Sexualitäts-Auffassung. Obwohl Hay eindeutig die Frage nach der körperlichen Verankerung von Sexualität generell vernachlässigt, nimmt er aber auf evolutionstheoretische Gesichtspunkte Bezug, wenn er die «Fairy Spirituality» innerhalb der Geschichte des Lebens zu kontextualisieren sucht und darauf aufmerksam macht, dass

> «[...] the term ‹spiritual› represents the accumulation of all experiential consciousness from the division of the first cells in the primeval slime, down through all biological-political-social evolution to your and to my latest insights through Gay Consciousness just a moment ago.»[114]

Hays sexual-emanzipatorische Programmatik[115] und sein Bekenntnis zur «Great Mother standing by the Cauldron of Life»[116] reflektieren seine Abwehr der strukturellen Gewalt gegen das Individuum, die bei der Anwendung des binären Schemas sexueller Distribution zum Vorschein kommt. Trotzdem stellt die von Hay angestrebte «total deviation of consciousness»[117] eine kontraproduktive Replikation der Gewalt dar, die er durchweg denunzierte. Denn eine solche Abweichung zielt nicht auf die schlechthinnige Auflösung sexualtaxonomischer Kompartimentierungen ab, sondern beschränkt sich darauf, für die Implementierung von «quite other *classifications*»[118] zu plädieren. Hays Diagnose, dass Gay-Menschen sich der Subsumption unter «*either* of [the Hetero male's] Man/Women categories» entziehen, führt also zu keiner prinzipiellen Kritik am Verfahren geschlechtlicher Kategorisierungen von Individuen, sondern nur zur Ablehnung eines spezifischen Kategorialschemas, die er durch den Einbezug des suppletorischen Dritt-Genders berichtigen wollte. Entgegen Hays eigenen Warnungen vor der Nachahmung heterosexueller Denk- und Verhaltens-Muster wiederholt die von ihm vertretene Gender-Triangulation die Art taxonomischer Virulenz, die er in der herkömmlichen Postulierung des Gender-Binomiums von Mann und Frau aufdeckt. In Unkenntnis der Tatsache, dass der nomoklastische Sexualentwurf Magnus Hirschfelds aufgrund seiner Universalisierung der sexuellen Zwischenstufigkeit letztendlich jegliche Nachahmung heteronormativer Kategorisierungen vermeidet, lässt sich Hay zu der ziemlich anmaßend klingenden Behauptung verleiten: «I conform to no Image [...].»[119] Unter Verwendung einer vergleichbaren alt-testamentarischen Diktion erklärt Hay darüber hinaus, dass «[t]o a people who would be free images are irrelevancies.»[120] Ohne das ei-

gentliche Ausmaß der intellektuellen Herausforderung zu ermessen, welche die Erfassung der Sexualdifferenz jenseits der Schranken kategorialer «images» impliziert, geht Hay – trotz seiner «theory-oriented mind»[121] – einen Schritt weiter und verkündet: «[W]e gay people – the people of the paradox – know how to live in doubt.»[122]

19. Kategorisierung und Individuation

Hays Ausführungen überzeugen meist dann, wenn er – eingedenk des Geistes des Paradoxons[123] – das Gebiet allgemeingültiger Theoriebildung verlässt, um sich – dem Vorbild der sokratischen «gadflies»[124] folgend – auf die Prüfung und Kritik tradierter Vorstellungen zu konzentrieren. In einer Passage, die den üblichen Rahmen seiner klassenorientierten Analysen zu sprengen scheint, hebt Hay mit Bezug auf das Dritt-Gender hervor, dass «[w]e are essentially a group of *individuals* that have been forced together by society.»[125] Diese überraschende Aufwertung der Rolle der Individualität wird in einem anderen Zusammenhang unterstrichen, wenn Hay prinzipiell konstatiert: «[T]he one freedom that is transcendent [is] individuation.»[126] Derartige Grundeinsichten konnten freilich nie die Oberhand gegenüber Hays Vorliebe für eindeutig hypostasierte Sozialkonstrukte gewinnen. Dennoch sind derartige Verweise auf Individuation deswegen signifikant, weil sie eine tiefer greifende und dem sexologischen Wissensstand gerechtere Dimension emanzipatorischen Engagements erkennen lassen, als diejenige, die im Zusammenhang mit der sozio-politischen Konstitution eines gesonderten Dritt-Gender-Volkes bemüht wird. Aus der Sicht der Individuations-Problematik lässt sich tatsächlich eine mögliche Überwindung der willkürlichen Gewalt, die Hays eigene Gender-Triangulation – wie jede endliche Taxonomie des Geschlechtlichen – in Kauf nimmt, anvisieren. Über die explizit formulierte Zielsetzung seiner emanzipatorischen Programmatik hinaus können Hays sporadische Verweise auf Individualität als eine rudimentäre Realisierung der Tatsache gedeutet werden, dass sein Entwurf eines gesonderten Dritt-Genders letztlich der nüchternen Feststellung der in jedem Individuum vorhandenen, bisexuellen Anlage weichen muss. Auch wenn Hay in seinen publizierten Schriften nicht mit einer künftigen Aufhebung des politisch erst zu konstituierenden Dritt-Gender-Volkes rechnet, ist die Denkform des dialektischen Aufhebens dem marxistisch Geschulten

freilich bestens bekannt. So schildert Hay in einer bezeichnenden Passage den τέμενος (d. h. *sanctum*, *Heiligtum*) – ein proto-griechischer Begriff abgeleitet «from the archaic word *temnos*, ‹cut off›»[127] – als «an ‹off-limits-except-on-special-consecrated-occasions-place›». Damit bringt Hay die grundlegende Einsicht zur Geltung, dass Separation nicht als endgültiger Zustand im dialektischen Prozess fungieren kann, sondern seine eigene Negation durch integrative Versöhnung hervorruft. Wenn man davon ausgeht, dass die räumliche Separation des τέμενος zu vorgesehenen «consecrated occasions» – d. h. in Erfüllung ihrer eigentlichen religiösen Bestimmung – außer Kraft gesetzt wurde, so wäre *mutatis mutandis* vorstellbar, dass die Dritt-Gender-Gesondertheit – in Erfüllung ihrer eigentlichen emanzipatorischen Funktion – zugunsten der Anerkennung der intersexuellen Beschaffenheit aller Menschen einst aufgehoben wird. Aus der gleichen inneren Dynamik heraus, die zu Hays Absonderungsprogrammatik des Dritt-Genders führte, lässt sich das Ende der Gewalt antizipieren, die jeglicher Kategorialsubsumption sexuierter Individuen innewohnt.

20. Addendum: Forrest Bess und der hermaphroditische Körper

Die aufgezeigten Voraussetzungen und Implikationen von Hays emanzipatorischem Entwurf mahnen an die dringliche Frage nach der Legitimation geltender Sexualitätsschemata, die durch die ganze Geschichte hindurch das unerschöpfliche Spektrum von individuellen Sex-und-Gender-Formen geleugnet oder ausgeblendet haben. Falls eine bedeutende Figur aus der jüngsten Vergangenheit als Inspiration für ein neues Verständnis der bisexuellen Komplexitäten, die der menschlichen Spezies innewohnen, herausgehoben werden müsste, dann dürfte es wohl keine bessere Wahl als die des großen amerikanischen «visionary painter»[128] Forrest Bess (1911-1977) geben. Sorgfältig vermeidend, seine sexuelle Dissidenz als eine Frage von bloß psychologischer oder geistiger Androgynität anzusehen, strebte Bess danach, die gemeinsame körperliche Verwurzelung aller männlich/weiblichen Verflechtungen im Individuum auszuloten, und entschied, sichtbare Kennzeichen der hermaphroditischen Anlage des Menschen in seine eigenen Genitalien einzuschreiben. Als ein «believer in the literal»,[129] der sich dazu bekannte, dass eine lebenswürdige Existenz «only by breaking completely away from society»[130] zu erlangen sei, wurde Bess vielleicht

das erste Individuum in der Geschichte, das die heilsmäßige Valenz der Hermaphroditismus-Vorstellung mit Hilfe eines chirurgischen Eingriffs umzusetzen versuchte.[131] Sowohl die schöpfungstheologisch sanktionierte Sexualdichotomie des post-lapsarischen Menschen[132] als auch die triadischen Gender-Topologien platonischer Abkunft hinter sich lassend, scheint Forrest Bess – fraglos eine beunruhigende «queasy creature[]»[133] im Sinne Hays – den Anfang einer bisher beispiellosen Sexualgeschichte anzukündigen, in der die emanzipatorischen Potenziale des doppelgeschlechtlichen Körpers die Schranken finiter Kategorialschemata von Sex und Gender ein für alle Mal sprengen.

* * *

(Der Beitrag basiert auf der englischen Fassung des Vortrages «*Athwart*: On Harry Hay's Concept of a ‹Third Gender folk› and the Brunian Grasp of Nature», der im Rahmen der *Centennial Conference: Radically Gay – The Life and Visionary Legacy of Harry Hay* gehalten wurde. Die Konferenz wurde vom *Center for Lesbian and Gay Studies (CLAGS)*, City University of New York am 27.-30. September 2012 organisiert.)

Anmerkungen

1 Hermès Trismégiste: *Corpus Hermeticum*. Tome II. Traités XIII-XVIII. *Asclepius*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière. Cinquième tirage revu. Paris (FR) 1992, S. 321 [Asclepius 21].

2 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay. Founder of the Modern Gay Movement*. Boston (MA) 1990, S. xvii.

3 Hay, Harry: «Unity and More in '84 (Boston, Massachusetts, 1984).» In: Daley, James (Hg.): *Great Speeches on Gay Rights*. Mineola (NY) 2010, S. 72 [71-77].

4 Hay, Harry: «Radical Faerie Proposals to the ‹March on Washington› Organizing Meeting.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay. Gay Liberation in the Words of its Founder. Harry Hay*. Edited by Will Roscoe. Boston (MA) 1996, S. 270 [265-274].

5 Zum Verhältnis der Periode nach dem Stonewall-Aufstand in New York Ende der 60er Jahre zur «homophile movement» siehe: D'Emilio, John: *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*. Chicago (IL) and London (GB) 1983, S. 1-3.

6 Hay, Henry [d. i. Harry Hay]: «Founding the Mattachine Society. ‹A call to me… more important than life.›» In: Katz, Jonathan: *Gay American History. Lesbians and Gay Men in the U.S.A. A Documentary*. New York (NY) 1976, S. 409 [406-420].

7 Da sich die vorliegenden Überlegungen in der Hauptsache auf die veröffentlichten Schriften Hays beziehen, scheint angebracht, auf eine Einschätzung des Umfangs seines Nachlasses vom Herausgeber der bisher einzigen Hay-Anthologie aufmerksam zu machen: «in archives in San Francisco, Los Angeles, and elsewhere, and in private collections who knows where, lies a vast trove–thousand of pages of notes and manuscripts, research materials, letters, documents, and photographs, and more. And as is fitting for a man who was one of the great raconteurs of all time, there are hundreds of hours of oral history, interviews, videotapes, and film. Here is where the legacy of Harry [Hay] waits to be found.» (Roscoe, Will: «Radical Love, Visionary Politics: The Adventure of Harry Hay.» In: *Will Roscoe's Home Page: http://www.willsworld.org/HHConfTalk-FINAL.pdf, S. 22 [1-26] (Stand: 15.* Februar 2015).)

8 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. xv.

9 Russell, Paul: *The Gay 100. A Ranking of the Most Influential Gay Men and Lesbians, Past and Present*. New York (NY) 2002, S. 92.

10 Hay, Harry: «A Separate People Whose Time Has Come.» In: Mark Thompson (Hg.): *Gay Spirit: Myth and Meaning*. New York (NY) 1987, S. 284 [279-291].

11 Hay, Harry: «Western Homophile Conference. Keynote Address.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 191 [190-200].

12 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two. Serving Social/Political Change through our Gay Window. A position Paper.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 206 [202-216].

13 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 206 [202-216].

14 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. xvii.

15 Hay, Harry: «Christianity's First Closet Case. A Study in the Application of Gay Consciousness» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 221 [218-237].

16 Siehe Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 36-37.

17 Es ist nicht zu übersehen, dass Hays Ablehnung der Autoritätsansprüche organisierter Religionen mit seiner ausgeprägten Bereitschaft kontrastiert, die Richtlinien und Anweisungen der Kommunistischen Partei auch in persönlichen Angelegenheiten zu befolgen. Diese Haltung kommt besonders deutlich zum Vorschein im Zusammenhang mit seinen Heiratsgründen und der späteren Scheidung seiner Ehe. Die Vorkommnisse, die zu seiner Eheschließung führten, werden von John D'Emilio folgendermaßen geschildert: «Unable to reconcile his sexual and political identities, Hay revealed his homosexuality to party superiors, who counseled him to repress it. He accepted their advice and in 1983 married another party member, Anita, with whom he had worked closely for a long time. As he described it years later in a letter, ‹I determined that I would simply close a book and never look back. For fourteen years I lived…in an exile world.›» (D'Emilio, John: *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, op. cit., S. 59.) Wie D'Emilio des Weiteren erklärt, waren die Gründe für seine Entlassung aus der Kommunistischen Partei mit seiner Ehescheidung eng verbunden: «He [Hay] reported to his party superiors that he was leading an organization of homosexuals and […] recommended that he be released from membership in order not to place further onus on the party in southern California. Since the party had little sympathy for homosexuality, there was probably never any doubt that they would do so. The revelation also provoked the breakup of Hay's marriage of thirteen years.» (D'Emilio, John: *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, op. cit., S. 69.)

18 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 104.

19 Hay, Harry: «How did he know?» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 25 [17-33].

20 Siehe Hay, Harry: «How did he know?» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 30-31 [17-33].

21 Hay, Harry: «Christianity's First Closet Case.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 218 [218-237].

22 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 209 [202-216].

23 Hay, Harry: «The Homosexual and History ... An Invitation to Further Study.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 94 [94-119].

24 Hay, Henry [d. i. Harry Hay]: «Founding the Mattachine Society. ‹A call to me…more important than life.›» In: Katz, Jonathan: op. cit., S. 412 [406-420].

25 Hay, Henry [d. i. Harry Hay]: «Founding the Mattachine Society. ‹A call to me…more important than life.›» In: Katz, Jonathan: op. cit., S. 410 [406-420].

26 Siehe Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 195.

27 Wie Timmons hervorhebt, «[t]he mix of Communism and homosexuality may be [Hay's] most volatile contradiction, and it is at the core of his existence.» (Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. xiv).

28 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 256.

29 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 295.

30 Hogan, Steve und Lee Hudson: «Hay, Harry.» In: Hogan, Steve und Lee Hudson: *Completely Queer. The Gay and Lesbian Encyclopedia*. New York (NY) 1999, S. 274 [273-274].

31 Hay, Harry: «Spiritual Conference for Radical Faeries: A Call to Gay Brothers.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 240 [239-241].

32 Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision ... subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 254 [254-264].

33 Wittig zufolge konstituiert Subjektivität die dynamische Kraft jenseits der Klassensolidarität, welche als das eigentliche Agens der Geschichte begriffen werden muss. So argumentiert Wittig dahingehend, dass sowohl die Klasse der unterworfenen «Frauen» als auch die Klasse der unterwerfenden «Männer» dereinst verschwinden werden, weil «there are no slaves without masters.» (Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays*. Boston (MA) 1992, S. 15.) Bis dahin werden aber Subjektivitäten für die Anerkennung der nicht bloß metaphorisch zu verstehenden Wahrheit kämpfen müssen, dass es schon jetzt und eigentlich weder Männer noch Frauen gibt. Zu dieser Einsicht führt Wittigs Auffassung des Lesbianismus, insofern als sie «opens onto another dimension of the human.» (Wittig, Monique: «Paradigm.» In: George Stambolian and Elaine Marks. *Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts / Critical Texts*. Preface by Richard Howard. Ithaca (NY) and London (GB) 1979, S. 117.) Es handelt sich dabei um eine Dimension, in welcher die Sexualkomplexität der Subjektivitäten ohne Rekurs auf das dichotome, triadische oder ansonsten finite Schema der Sexualdifferenz erfasst wird.

34 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul. Interviews and Photographs by Mark Thompson. Finding the Heart of Gay Spirit and Nature with Sixteen Writers, Healers, Teachers, and Visionaries*. San Francisco (CA) 1994, S. 90 [79-96].

35 Roscoe, Will: «Radical Love, Visionary Politics: The Adventure of Harry Hay.» In: *Will Roscoe's Home Page: http://www.willsworld.org/HHConfTalk-FINAL.pdf, S. 18* [1-26].

36 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 251.

37 Hay, Harry: «Remarks on Third Gender.»

In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 299 [295-300].

38 Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision...subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 256 [254-264].

39 Siehe Bauer, J. Edgar: «Audre Lorde: Die *Poietik* des lesbischen Körpers und die westafrikanischen Mythen zweigeschlechtlicher Muttergottheiten.» In: *Capri* 48 (April 2014), S. 2-15.

40 Siehe in diesem *Capri*-Heft: Bauer, J. Edgar: «*Die entnervte Gottheit*. Über Gloria Anzaldúas Lob des Körpers und die Beendigung des Patriarchats.»

41 Siehe Bauer, J. Edgar: «*Mêmeté* und die Kritik der Sexualdifferenz: Zu Monique Wittigs Dekonstruktion der symbolischen Ordnung und dem Ort des Neutrums.» In: *Capri* 47 (Mai 2013), S. 9-21.

42 Siehe zum Beispiel: Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 208-209 [202-216].

43 Darwin, Charles: *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Edited with an Introduction by J. W. Burrow. London (GB) 1985, S. 338.

44 Darwin, Charles: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. With an Introduction by John Tyler Bonner and Robert M. May. Princeton (NJ) 1981, Band I, S. 207. Darüber hinaus verweist Darwin in seinen Werken durchgehend auf eine Reihe von mit der Hermaphroditismus-Problematik zusammenhängenden Phänomenen, die von den *mammae erraticae* in der subhumanen Tierwelt bis zum seltenen Vorkommen von Milch produzierenden Männern reichen. (Siehe Darwin, Charles: *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, op. cit., S. 428-429; Darwin, Charles: *The Descent of Man*, op. cit., Band I, S. 125, 130, 209)

45 [Darwin, Charles:] *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*. Transcribed and edited by Paul H. Barrett, Peter J. Gautrey, Sandra Herbert, David Kohn and Sydney Smith. [London (GB)] / Ithaca (NY) 1987, S. 380 [Notebook D (1838), No. 154].

46 [Darwin, Charles:] *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, op. cit., S. 384 [Notebook D (1838), No. 162].

47 Zur Kontextualisierung der Hermaphroditismus-Problematik in Darwins Evolutionismus siehe: Bauer, J. Edgar: «Darwin, Marañón, Hirschfeld: Sexology and the Reassessment of Evolution Theory as a Non-Essentialist Naturalism.» In: Da Silva, Sara Graça, Fatima Vieira und Jorge Bastos da Silva (Hg.): *(Dis)Entangling Darwin: Cross-Disciplinary Reflections on the Man and his Legacy*. Newcastle upon Tyne (GB) 2012, S. 85-102.

48 Neben den ersten und zweiten «procreative» Gender-Formen fügt Hay die männlich/männlichen und weiblich/weiblichen Kombinationen als drittes und viertes Gender hinzu. (Siehe Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 91 [79-96].)

49 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 91 [79-96]. In diesem Zusammenhang hebt Hay hervor: «People have said to me, ‹Why don't we just put the four together and say that's human nature?› To which I answer, ‹What about the others we haven't discovered yet: five and six, seven and eight, and so on?› Humility is what is required here, not the arrogance of the hetero male who says there is either his way of seeing or none at all. [...] The nonlinear mindsets coming to us from Africa, Indonesia, and Asia have many ways of perceiving. And until we are open to them all we're not going to be able to hear the actual marvelous world of stars and wind that is coming to us from all kinds of different places.» (Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 91 [79-96].)

Die systematische Relevanz von Alternativen neben den Gay- und Lesben-Genderformen scheint für Hay vor allem darin zu bestehen, dass ihre Bestimmung auf Kriterien basiert, die über die vierfache Gender-Kombinatorik des Männlichen und Weiblichen hinausgeht. Leider erörtert Hay in den bisher publizierten Werken die andersgeartete Beschaffenheit dieser Kriterien nicht. In Hinblick auf die Frage nach einem Gender ohne Bezug auf die tradierten Einteilungen scheint angebracht, darauf hinzuweisen, dass die in den letzten Jahren unternommenen Versuche, die Genese und Konfiguration eines «Asexual»-Genders zu artikulieren, tatsächlich einen Beitrag zur Erfassung dessen leisten, was Hay ein weiteres, alternatives «window» in die Komplexitäten des Sexuellen hätte nennen können. Siehe zu dieser Sachfrage die Webseite von *AVEN (Asexual Visibility and Education Network): http://www.asexuality.org/home/.*

50 Zu Hirschfelds organisatorischen Aktivitäten siehe: Dose, Ralf: *Magnus Hirschfeld. The Origins of the Gay Liberation Movement.* Translated by Edward H. Willis. New York (NY) 2014, S. 40-57. Es handelt sich dabei um eine aktualisierte Fassung eines ursprünglich auf Deutsch erschienenen Buches: Dose, Ralf: *Magnus Hirschfeld. Deutscher–Jude–Weltbürger.* Berlin (DE) 2005.

51 Hay berichtet ausführlich über die Gründung der Organisation in dem schon zitierten Interview von 1974: Hay, Henry [d. i. Harry Hay]: «Founding the Mattachine Society. ‹A call to me…more important than life.›» In: Katz, Jonathan: op. cit., S. 406-420.

52 Um Gernreichs Zugehörigkeit zur Gründungsgruppe der *Mattachine Society* geheim zu halten, bezeichnet Hay ihn als «X» im Interview von 1974 (Hay, Henry [d. i. Harry Hay]: «Founding the Mattachine Society. ‹A call to me…more important than life.›» In: Katz, Jonathan: op. cit., S. 411 [406-420]). D'Emilio verwendet die Abkürzung «R», wenn er auf Gernreich verweist (D'Emilio, John: *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970,* op. cit., S. 62-63, 80).

53 Hay, Henry [d. i. Harry Hay]: «Founding the Mattachine Society. ‹A call to me…more important than life.›» In: Katz, Jonathan: op. cit., S. 413 [406-420].

54 Siehe Thomas, Joe A.: «Gernreich, Rudi (1922-1985).» In: *glbtq: An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer Culture: http://www.glbtq. com/arts/gernreich_r.html, 2002 (Stand:* 10. Februar 2015).

55 Für eine kurze Zusammenfassung der Hauptprämissen von Hirschfelds kritischer Sexologie siehe: Bauer, J. Edgar: «Hirschfeld, Magnus (1868-1935).» In: glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture. General Editor: Claude J. Summers. Drei Seiten. www.glbtq.com/social-sciences/hirschfeld_m.html, 2004.

56 Im Allgemeinen unterscheidet Hirschfeld vier Ebenen der Sexualbeschreibung: (1) die Geschlechtsteile, (2) die übrigen körperlichen Eigenschaften, (3) der Geschlechtstrieb und (4) die sonstigen seelischen Eigenschaften. (Siehe Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung bearbeitet. I. Band: Die körperseelischen Grundlagen.* Stuttgart (DE) 1926, S. 547 und 595.)

57 Ramien, Th. [d. i. Magnus Hirschfeld]: *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?* Leipzig (DE) 1896, S. 10.

58 Hirschfeld, Magnus: *Von einst bis jetzt. Geschichte einer homosexuellen Bewegung 1897-1922.* Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Manfred Herzer und James Steakley. Berlin (DE) 1986, S. 49.

59 Ungeachtet dieser Annahme entwickelt Hay zuweilen Argumente unter Rekurs auf eindeutig biologistische Diktion, wenn er z. B. auf die «bio-cultural inheritance» von Gays verweist (Hay, Harry: «Gay Liberation: Chap-

ter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 215 [202-216]). Diese rhetorische Tendenz wird fortgesetzt, wenn Gays als «a species variant» (Hay, Harry: «A Separate People Whose Time Has Come.» In: Mark Thompson (Hg.): *Gay Spirit*, op. cit., S. 280 [279-291]) oder sogar als «a separate Sub-species» (Hay, Harry: «What Gay Consciousness Brings, and Has Brought, to the Hetero Left!» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 288 [285-293]) charakterisiert werden, entsprechend der Tatsache, dass sie die Merkmale von «gay flesh and brains» erkennen lassen (Hay, Harry: «A Separate People Whose Time Has Come.» In: Mark Thompson (Hg.): *Gay Spirit*, op. cit., S. 286 [279-291]). Hays Formulierungen sind nicht bloße Anzeichen einer terminologischen Ungereimtheit, sondern indizieren ungelöste Spannungen im Kern seiner Konzeptualisierung homophiler Gender-Formen und deren Bezug zur naturbedingten Körperlichkeit des Geschlechtlichen.

60 Hay, Harry: «A Separate People Whose Time Has Come.» In: Mark Thompson (Hg.): *Gay Spirit*, op. cit., S. 284 [279-291].

61 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 205 [202-216].

62 Hay, Harry: «Homosexual Values versus Community Prejudices.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 84 [84-86].

63 Siehe Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 205-208 [202-216].

64 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 91 [79-96].

65 In ihrem nunmehr klassischen Werk *L'Anti-Œdipe* führen Gilles Deleuze und Félix Guattari aus: «[N]on pas un ni même deux sexes, mais n ... sexes. La schizo-analyse est l'analyse variable des *n* ... sexes dans un sujet, par-delà la représentation anthropomorphique que la société lui impose et qu'il se donne lui-même de sa propre sexualité. La formule schizo-analytique de la révolution désirante sera d'abord: à chacun ses sexes.» (Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Œdipe. Nouvelle édition augmentée*. Paris (FR) 1999, S. 352.)

66 Im gleichen Jahr, in dem Deleuze und Guattari *L'Anti-Œdipe* veröffentlichten, editierte Félix Guattari ein Werk unter Mitwirkung von Gilles Deleuze und Guy Hocquenghem mit dem Titel: *Trois Milliards de Pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités* (Paris (FR) 1973). Jenseits der historischen Variabilität von Statistiken und Veranschlagungen war Guattari von der gleichen fundamentalen Prämisse geleitet, auf der die schon erwähnte *sexuelle Zwischenstufenlehre* Magnus Hirschfelds basiert: «*Die Zahl der denkbaren und tatsächlichen Sexualtypen ist unendlich* [...].» (Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet*. Bd. I: *Die körperseelischen Grundlagen*. Stuttgart (DE) 1926, S. 599. Hervorhebung im Original.) Um den Titel von Guattaris Werk in historische Perspektive zu rücken, ist daran zu erinnern, dass Hirschfeld in seinem *magnum opus* die Existenz von «43,046,721 *Sexualtypen*» auf der Grundlage von sehr konservativen Schätzungen sexueller Varianten ermittelte (siehe Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde*, op. cit., Bd. I, S. 594-599). Die Problematik wurde ausführlich erörtert in: Bauer, J. Edgar: «‹43 046 721 Sexualtypen.› Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter.» In: *Capri* 33 (Dezember 2002), S. 23-30.

67 Bezeichnenderweise erwähnt Monique Wittig in einem philosophischen Essay mit dem Titel «Paradigm»: «For us there are, it seems, not one or two sexes, but many (cf. Guattari/Deleuze), as many sexes as there *are* individuals.» (Wittig, Monique: «Paradigm.» In: Stambolian, George and Elaine Marks: *Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts / Critical Texts*. Preface by Richard Howard. Ithaca (NY) and London (GB) 1979, S. 119 [114-121].) Der Text, auf den «Guat-

tarl/ Deleuze» verweisen, wurde schon in der vorhergehenden Endnote über Deleuze and Guattaris *L'Anti-Œdipe* zitiert.

68 Hay, Harry: «A Separate People Whose Time Has Come.» In: Mark Thompson (Hg.): *Gay Spirit*, op. cit., S. 287 [279-291].

69 Siehe Exodus 19, 5; Deuteronomium 7, 6; Psalm 135, 4. Martin Buber übersetzt den Text im Deuteronomium mit «Sonderguts-Volk [...] aus allen Völkern.» (*Die Schrift. Die fünf Bücher der Weisung.* Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Heidelberg (DE) 1981, S. 496-497.)

70 Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Konzeption eines «abgesonderten Volkes» siehe: Bauer, J. Edgar: «Erwählung.» In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, Band II. Stuttgart (DE) 1990, S. 330-341.

71 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 205 [202-216].

72 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 206 [202-216]. Großschreibung und Unterstreichungen wie im Original.

73 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 208 [202-216].

74 Hay, Harry: «What Gay Consciousness Brings, and Has Brought, to the Hetero Left!» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 290 [285-293].

75 Hay, Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 207 [202-216].

76 Siehe dazu: Roscoe, Will: «Radical Love, Visionary Politics: The Adventure of Harry Hay.» In: *Will Roscoe's Home Page: http://www.willsworld.org/HHConfTalk-FINAL.pdf*, S. 14-20 [1-26].

77 Hay, Harry: «Unity and More in '84 (Boston, Massachusetts, 1984).» In: Daley, James (Hg.): op. cit., S. 72 [71-77]. Hervorhebung vom Verfasser.

78 Hay, Harry: «Unity and More in '84 (Boston, Massachusetts, 1984).» In: Daley, James (Hg.): op. cit., S. 71 [71-77].

79 Hay, Harry: «Unity and More in '84 (Boston, Massachusetts, 1984).» In: Daley, James (Hg.): op. cit., S. 73 [71-77].

80 Hay, Harry: «Unity and More in '84 (Boston, Massachusetts, 1984).» In: Daley, James (Hg.): op. cit., S. 72 [71-77].

81 Siehe die Auskunft von Will Roscoe in seinem Beitrag: «Radical Love, Visionary Politics: The Adventure of Harry Hay.» In: *Will Roscoe's Home Page: http://www.willsworld.org/HH ConfTalk-FINAL.pdf*, S. 21 [1-26].

82 Hay, Harry: «Unity and More in '84 (Boston, Massachusetts, 1984).» In: Daley, James (Hg.): op. cit., S. 73 [71-77].

83 Im schon zitierten Interview von 1974 insistiert Hay darauf, dass seine eigenen Bemühungen in Kontinuität mit der Menschheitsgeschichte stehen: «I realized that we had been very contributive in various ways over the millennia, and I felt we could return to being contributive again.» (Hay, Henry [d. i., Harry Hay]: «Founding the Mattachine Society. ‹A call to me...more important than life.›» In: Katz, Jonathan: op. cit., S. 410 [406-420].)

84 D'Emilio, John: *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, op. cit., S. 10.

85 Hay, Harry: «Unity and More in '84 (Boston, Massachusetts, 1984).» In: Daley, James (Hg.): op. cit., S. 73 [71-77].

86 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 90 [79-96].

87 Hay, Harry: «Remarks on Third Gender.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 299 [295-300].

88 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 84 [79-96].

89 Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision ... subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 260-261 [254-264].

90 Vidal, Gore: «Pink Triangle and Yellow Star» (1985). In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*. Donald Wise (Hg.). San Francisco (CA) 1999, S. 116 [115-132] (Hervorhebung im Original). Vidal variiert das Thema des Zitats in einer weiteren Passage: «I have often thought that the reason no one has yet been able to come up with a good word to describe the homosexualist (sometimes known as gay, fag, queer, etc.) is because he does not exist.» (Vidal, Gore: «Sex Is Politics» (1979). In: Vidal, Gore: op. cit., S. 110 [97-114].) Letztlich scheint Vidal sich auf Alfred Kinseys anti-identitarische Argumente zu stützen, wenn er präzisiert, dass «there is no such thing as a homosexual or a heterosexual person. There are only homo- or heterosexual acts.» (Vidal, Gore: «Pink Triangle and Yellow Star» (1985). In: Vidal, Gore: op. cit., S. 138 [115-132].) Auch wenn Vidal zugibt, dass Kinsey «revealed for the first time the way things are. Everyone is potentially bisexual» (Vidal, Gore: «Doc Reuben» (1970). In: Vidal, Gore: op. cit., S. 53 [42-56]), befürwortet er nicht die konsequente Auflösung des Mann/Weib-Hiatus, auf dem die binäre Strukturierung von Sex und Gender basiert. So betont Vidal: «The human race is divided into male and female.» (Vidal, Gore: «Sex Is Politics» (1979). In: Vidal, Gore: op. cit., S. 110 [97-114].) Zu Kinseys behavioristischer Sexualtaxonomie, auf die sich Vidal bezieht, siehe: Bauer, J. Edgar: «The Female Phallus: On Alfred Kinsey's sexual vitalism, the theo-political reinstatement of the male/female divide, and the postmodern de-finitization of sexualities.» In: *Anthropological Notebooks (Slovene Anthropological Society)*. Guest Editor: Gregor Starc. Ljubljana (SI) Nr. XIII/1 (2007), S. 8-14 [5-32]. Online-Fassung der Encyclopaedia Britannica: http://www.britannica.com/bps/additionalcontent/18/26979144/THE-FEMALE-PHALLUS-On-Alfred-Kinseys-sexual-vitalism-the-theopolitical-reinstatement-of-the-malefemale-divide-and-the-postmodern-definitization-of-sexualities, 2009.

91 Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision ... subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 258 [254-264].

92 Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision ... subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 258 [254-264].

93 Für einen geschichtlichen Überblick zum Verhältnis zwischen den sexuellen Zwischenstufen und dem Dritten Geschlecht siehe: Bauer, J. Edgar: «Third Sex.» In: *glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. General Editor: Claude J. Summers. 3 Seiten. www.glbtq.com/social-sciences/third_sex.html, 2004.

94 Siehe dazu das Kapitel «Challenging Techniques» in: Winston, Robert: *The IVF Revolution. The Definitive Guide to Assisted Reproductive Techniques*. London (GB) 1999, S. 187-207.

95 Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*. Commento di Giovanni Aquilecchia. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Torino (IT) 2002, Bd. I, S. 702.

96 Auch wenn marxistische Denker in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – allen voran Ernst Bloch (siehe z. B. Bloch, Ernst: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*. In: Bloch, Ernst: *Gesamtausgabe in 16 Bänden*. Frankfurt am Main (DE) 1977, Bd. 12, S. 188-206 [Kap.: «Giordano Bruno»]) – auf die Tragweite und Relevanz von Brunos Einfluss auf den historischen Materialismus aufmerksam gemacht haben, waren sie generell wenig geneigt, im

Lichte dieses genealogischen Bezugs die kritiklose Haltung des historischen Marxismus gegenüber dem Sexualbinarismus oder der Unterdrückung geschlechtlicher Minderheiten zu thematisieren. Auch die sexualwissenschaftliche Anhängerschaft der Frankfurter Schule scheint die Signifikanz von Brunos Sexualkritik in den italienischen Werken für sich noch nicht entdeckt zu haben. Es kann als symptomatisch gelten, dass Giordano Bruno in Volkmar Siguschs *Geschichte der Sexualwissenschaft* (Mit 210 Abbildungen und einem Beitrag von Günter Grau. Frankfurt am Main (DE) / New York (NY) 2008) nicht einmal erwähnt wird.

97 In Hays publizierten Werken gibt es keine Anzeichen dafür, dass er sich mit Brunos lateinischem und italienischem Œuvre auseinandergesetzt hat. In seiner Biographie von Haye erwähnt Stuart Timmons weder Bruno noch dessen Werke. Diese wirkungsgeschichtliche Sachlage ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass Michel Foucault (1926-1984) seine dreibändige *Histoire de la sexualité* schrieb, ohne auf die eminente Signifikanz von Brunos Sexualauffassung einzugehen, obwohl sein Fokus auf die «(p)rolifération des sexualités par l'extension du pouvoir» und die damit zusammenhängende «explosion visible des sexualités hérétiques» (Foucault, Michel: Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir. Paris (FR) 1976, S. 66, 67) programmatisch gerichtet war.

98 Staebler, Mark: «Bruno, Giordano (1548-1600).» In: *glbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. General Editor: Claude J. Summers. http://www.glbtq.com/social-sciences/bruno_g.html, 2007 (Stand: 10. Februar, 2015).

99 Sofern *candelaio* nicht bloß auf die phallische Sicht der Kerze, sondern auf die anale metaphorische Konstellation des *Kerzenträgers* verweist, kündigt die sodomitische Perversion die Nähe des Teuflischen an, das in Gestalt des *lichttragenden* Luzifers tatsächlich an die Aufgabe und Funktion der Begrifflichkeit von *Aufklärung/Lumières/Enlightenment* mahnt. Siehe dazu: Bauer, J. Edgar: «Giordano Bruno: Das Mann/Frau-*Bimembrum* und die Definitisierung der Geschlechter.» In: *Capri* 46 (Mai 2012), S. 5-6 [3-23].

100 Zu Platos Lehre vom *triton genos*, siehe Plato: *Symposion* 189 d-e. In: Platon: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. Sonderausgabe. Herausgegeben von Gunther Eigler. Dritter Band: *Phaidon – Das Gastmahl – Kratylos*. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt (DE) 1990, S. 266-269.

101 Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*. Commento di Nicola Badaloni. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni, Giorgio Barberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Torino (IT) 2002, Bd. II, S. 483. («Mann unter den Männern, Frau unter den Frauen.»)

102 Bruno, Giordano: *Cabala del cavallo pegaseo*. Commento di Nicola Badaloni. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*, op. cit., Bd. II, S. 483. («Alles unter allen.»)

103 Siehe dazu Sophias Lehre in *Spaccio de la bestia trionfante*: «[...] in ogni cosa è ogni cosa, e massime è l'uno dove è l'altro contrario, e questo massime si cava da quello.» (Bruno, Giordano: *Spaccio de la bestia trionfante*. Commento di Maria Pia Ellero. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*, op. cit., Bd. II, S. 279). («In jedem Ding ist jedes Ding, und vor allem ist der eine [Gegensatz], wo der andere Gegensatz ist, und dieser wird vor allem von jenem abgeleitet.»)

104 Die alternativ sexuierten Menschen in Brunos Italienischen Werken untergraben den logischen Grundsatz, dass «*Omnis divisio debet esse bimembris, vel reducibilis ad bimembrem.*» (Bruno, Giordano: *La cena de le ceneri*. Commento di Giovanni Aquilecchia. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*. Commento di Giovanni Aquilecchia, Nicola Badaloni,

Giorgio Bàrberi Squarotti, Maria Pia Ellero, Miguel Angel Granada, Jean Seidengart. Torino (IT) 2002, Bd. I, S. 480.) Brunos Kritik an dem *Bimembrum*-Prinzip, die sich auf eine Passage in *Summulae de dialectica* vom Philosophen und Aristoteles-Kommentator Johannes Buridanus (ca. 1300 - ca. 1378) zurückverfolgen lässt (siehe Buridanus, Johannes: *Summulae de demonstrationibus*. Introduction, critical edition and indexes by L. M. de Rijk. Groningen – Haren (NL) 2001, S. 24 [B.1.8. De divisionibus minus proprie dictis]), steht am Anfang einer argumentativen Strategie, die darauf abzielt, die vorgebliche Selbst-Evidenz der vollständigen Sexualdisjunktion mittels der kontraintuitiven Idee von sexuell einmaligen Individuen zu demontieren. Brunos radikalisierte Auffassung von individualisierten Geschlechtlichkeiten, die aus seiner Ontologie der Materie folgt, stellt aber nicht nur den Gültigkeitsanspruch des Sexualbinomiums, sondern auch den jeder anderen geschlossenen Kategorialeinteilung der Sexualität insofern in Frage, als derartige Schemata *reo-liter* leere Setzungen bleiben. Die aus Brunos Perspektive anvisierbare, unabschließbare Diversität der Sexualitäten folgt tatsächlich aus seiner Prämisse, «[...] che non si dà equalità puntuale nelle cose naturali [...]» (Bruno, Giordano: *De gli eroici furori*. Commento di Miguel Angel Granada. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*, op. cit., Bd. II, S. 708). Wie schon angedeutet, rührt die Annahme der durchgreifenden Unterschiedlichkeit der Dinge von Brunos Theorie über «[...] la diversità delle disposizioni della materia [...]» her. (Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno*. Commento di Giovanni Aquilecchia. In: Bruno, Giordano: *Opere italiane*, op. cit., Bd. I, S. 663.) Dazu siehe Bauer, J. Edgar: «Giordano Bruno: Das Mann/Frau-*Bimembrum* und die Definitisierung der Geschlechter.» In: *Capri* 46 (Mai 2012), S. 3-23, insbesondere S. 14-15.

105 Zu Wittigs Kritik am Marxismus in Verbindung mit der Problematik der Sexualdifferenz, siehe: Bauer, J. Edgar: «*Mémeté* and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter.» In: *Ctheory*. Editors: Arthur and Marilouise Kroker. http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=498, 2005, insbesondere §§ 8-10.

106 In Hinblick auf Brunos prinzipielle Entgrenzung sexualdistributiver Schemata ist darauf hinzuweisen, dass Guy Hocquenghem in einer Passage seines Werkes *Race d'Ep* den Kern von Magnus Hirschfelds Einsichten in die sexuelle Zwischenstufigkeit aller Menschen prägnant zusammenfasst. Die Passage referiert einen Dialog mit der fiktiven Hélène – vermutlich Hirschfelds früherer Sekretärin und tatsächlich Hocquenghems *alter ego* –, in welchem die ältere Dame Hirschfelds Auffassung der Sexualdifferenz wie folgt wiedergibt: «[...] le docteur pensait que nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre, des degrés intermédiaires entre l'homme et la femme, et il avait entrepris de le prouver. ‹De vous à moi, Hélène, il me disait souvent, quelles sont les vraies différences? J'ai un clitoris plus développé et perforé, vous un bassin plus large, c'est tout, questions de nuances, en somme.›» (Hocquenghem, Guy: *Race d'Ep, Un siècle d'images de l'homosexualité*. Avec la collaboration iconographique de Lionel Soukaz. Paris (FR) 1979, S. 147-148.) Trotz der Kürze der Passage wird deutlich, dass das, worauf Hélène abzielt, nichts weniger als eine approximative Wiedergabe der Hauptprämisse Hirschfelds zur «sexuellen Zwischenstufenlehre» ist, der zufolge die zwei dichotomisch konzipierten Geschlechter samt dem zwischen ihnen angenommenen Hiatus aufzulösen sind. Die grundlegende Fluidität, die die Betrachtung des Penis als eine Art Klitoris (und umgekehrt) offenbart, eröffnet einen konzeptuellen Horizont, in dem es möglich wird, Sexualdifferenz als eine vielfältige Konfiguration individueller Nuancen innerhalb der biologischen Kontinuitäten der Natur zu begreifen.

107 Hay differenziert zwischen «third sex» und «third gender» folgendermaßen: «The nineteenth-century projection of a third sex

was a groping for the metaphor we now recognize as a third gender. But in the nineteenth century, the emphasis was on sex and sexual behavior, not on cultural, community roles implicit in the word *gender*.» (Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 90 [79-96].) Hays diesbezügliche Ausführungen lassen den Eindruck entstehen, als könne das heutige Verständnis von Geschlechtlichkeit weitestgehend auf die Erforschung und Theoretisierung von Sex als dem biologischen und verhaltensmäßigen Aspekt des Sexuellen verzichten. Die Art und Weise, wie diese Annahme sich auf Hays argumentative Strategien auswirkt, können als Warnung davor dienen, die u. a. von Darwin und Hirschfeld vertretenen Einsichten in die körperliche Verwurzelung der geschlechtlichen Differenz und deren irreduzibler Vielfalt zu ignorieren. Die vor allem in Gender- und Queer-Studies verbreitete Unterscheidung zwischen Sex und Gender geht u. a. auf das einflussreiche Werk von Robert J. Stoller: *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity* (New York (NY) 1968) zurück, wo er eingangs unterstreicht: «If the first main finding of this work is that gender identity is primarily learned, the second is that there are biological forces that contribute to this.» (S. xiii).

108 Siehe Kennedy, Hubert: Ulrichs: *The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs. Pioneer of the Modern Gay Movement*. Boston (MA) 1988, S. 91-97.

109 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 94 [79-96].

110 Hay, Harry: «Spiritual Conference for Radical Fairies: A Call to Gay Brothers.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 240 [239-241].

111 Hay, Harry: «Christianity's First Closet Case.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 232-233 [218-237]. Hay geht davon aus, dass «androgynos» im Sinne von «doubtful sex» und «hermaphroditos» im Sinne von «double sex» zu verstehen ist. Es gibt jedoch talmudische Quellen, welche die griechische Bezeichnung «androgynos» auf diejenigen anwenden, die von «double sex» sind. Bezeichnenderweise erwähnt *Midrash Bereshit Rabba* 8, 1 in Verbindung mit der Exegese von *Genesis* 5, 2, dass Adam, der erste Mensch, als «androgynos» erschaffen wurde. Zu der von Hay angeschnittenen Problematik siehe: Fonrobert, Charlotte Elisheva: «Gender Duality and its Subversions in Rabbinic Law.» In: Kashani-Sabet, Firoozeh und Beth S. Wenger (Hrsg.): *Gender in Judaism and Islam: common lives, uncommon heritage*. New York (NY) 2015, S. 106-125.

112 Eine kurze Übersicht zum Thema in der rabbinischen Literatur bietet das Lemma «Androgynos» in: [Lerner, Bialik Myron:] *Encyclopedia Judaica*. Corrected edition. Jerusalem (IL) 1996, Bd. II, S. 949.

113 Für eine Zusammenfassung der Diskussion über sexuell undifferenzierte Menschen in der rabbinischen Literatur siehe: [Cohen, Marcus]: «Tumtum.» In: *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden* [1927]. Frankfurt am Main (DE) 1987, Bd. IV/2, S. 1070-1071.

114 Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision ... subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 254-255 [254-264].

115 Wie Hay zugesteht, wurde sein Konzept einer historischen, wieder erkennbaren «contributive minority culture» von Queers durch Vladimir Lenins Verständnis von Nation beeinflusst (Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision ... subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 259 [254-264]). Darüber hinaus schien Hay Josef Stalins Konzeption einer «minority», die auf einer gemeinsamen Sprache, einem gemeinsamen Territorium, einer gemeinsamen Ökonomie und einer gemeinsamen Psychologie und Kultur basiert, zum Teil anwendbar auf den Fall von Gay-Menschen, so dass er daraus folgert: «I felt

we had two of the four, the language and the culture, so clearly we were a social minority.» (Hay, Harry: «Western Homophile Conference Keynote Address.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 197 [190-200].)

116 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 95 [79-96].

117 Hay, Harry: «Radical Faerie Proposal to the ‹March on Washington› Organizing Meeting» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 270 [265-274].

118 Hay, Harry: «Toward the New Frontiers of Fairy Vision ... subject-SUBJECT Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 259 [254-264] (Hervorhebung vom Verfasser).

119 Hay, Harry: «Western Homophile Conference Keynote Address.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 197 [190-200].

120 Hay, Harry: «Western Homophile Conference Keynote Address.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 197 [190-200].

121 Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 93.

122 Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 96 [79-96].

123 Siehe Hay, Harry: «Reinventing Ourselves.» In: Thompson, Mark: *Gay Soul*, op. cit., S. 96 [79-96].

124 Harry: «Gay Liberation: Chapter Two.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 213 [202-216].

125 Hay, Harry: «Social Directions of the Homosexual.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 83 [81-83] Hervorhebung vom Verfasser.

126 Zitiert in: Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 229.

127 Hay, Harry: «Christianity's First Closet Case.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 221 [218-237]. In einem weiteren Essay hebt Hay die genealogische Relevanz des geweihten Raumes für seine eigene Auffassung der Dritt-Gender-Trennung hervor: «The Homosexuals' ‹outside place› has always been a special, though proscribed-for-the-unconsecrated section, of the village space ... a space to be inhabited by what might be seen as one of pre-history's early non-productive Specialists.» (Hay, Harry: «The Homosexual's Responsibility to the Community.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 164-165 [162-166].) Siehe auch: Timmons, Stuart: *The Trouble with Harry Hay*, op. cit., S. 285.

128 Schapiro, Meyer: «Forrest Bess.» In: *Forrest Bess (1911-1977). Here Is a Sign*. Exhibition & Catalogue: Alfred M. Fischer. Museum Ludwig Köln. 28.1.-27.3.1989. Köln (DE) 1989, S. 14 [14].

129 Yau, John: «On the Life and Art of Forrest Bess.» In: *Forrest Bess (1911-1977). Here Is a Sign*, op. cit., S. 27 [24-30].

130 Zitiert in: Yau, John: «On the Life and Art of Forrest Bess.» In: *Forrest Bess (1911-1977). Here Is a Sign*, op. cit., S. 25 [24-30].

131 In diesem Zusammenhang erklärt Alfred M. Fischer: «[Bess] was not the type to content himself with the hermaphrodite as a mere idea, as a mere metaphor. After all, he did not consider himself an artist, but an alchemist. [...] In 1960, he took the ultimate step. Following the manhood rite of the Australian aborigines, Bess cut open a hole underneath his penis at the base of the scrotum to connect up with the urethra. Through this operation, which was supposed to make sexual intercourse and the experience of a female orgasm possible, Bess [...] hoped to arrest aging and put an end to death.» (Fischer, Alfred M.: «Forrest Bess. Outsider Against his Will.» In: *Forrest Bess (1911-1977). Here Is a Sign*, S. 141 [136-145].) Was die chirurgische Prozedur betrifft, präzisiert Fischer: «Whether Bess carried out the operation himself or a physician paid by him, as Bess maintained, is not fully clear. The physician probably came

afterwards; he undertook further operations on Bess (till 1961; he died shortly after).» (Fischer, Alfred M.: «Forrest Bess. Outsider Against his Will.» In: *Forrest Bess (1911-1977). Here Is a Sign*, S. 141, Fußnote 31 [136-145].)

132 Zur Frage nach der sexologischen Überwindung des heilsgeschichtlichen Paradigmas eines ausschließlich männlichen Mannes, siehe: Bauer, J. Edgar: «Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds.» In: *100 Jahre Schwulenbewegung*. Ausgewählt und herausgegeben von Manfred Herzer. Berlin (DE) 1998, S. 15-45. Online-Fassung: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer10.htm. 2009.

133 Hay, Harry: «Christianity's First Closet Case. A Study in the Application of Gay Consciousness.» In: [Hay, Harry:] *Radically Gay*, op. cit., S. 221 [218-237].

J. Edgar Bauer

Die entnervte Gottheit

Über Gloria Anzaldúas Lob des Körpers und die Beendigung des Patriarchats

«Adam at last self-known,
[...] Magic and myth
and history undone – All prophecy fulfilled, and re-begun.»
Lewis Thompson: «The Eternal Man.»[1]

οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ.
Galater 3, 28.[2]

1. Im Zeichen von Widerstand

Die U.S.-amerikanische Dichterin, Essayistin und Kulturkritikerin von Chicano-Herkunft Gloria Anzaldúa (1942-2004) beschrieb sich selbst einst als eine «*third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings.*»[3] Dem entsprechend stellen ihre Schriften nicht nur eine Kritik an der politischen Landschaft der Vereinigten Staaten, sondern auch ein Plädoyer für den Widerstand der Minderheiten gegen sexuelle, rassenmäßige und kulturelle Assimilation dar.[4] Anzaldúas herausfordernder Nonkonformismus wird schon auf der lexikalischen Ebene insofern spürbar, als ihre Texte nicht selten unübersetzte kastilische, chicano-spanische und amerindianische Begriffe und Redewendungen enthalten, die unter Umständen erhebliche Verständnishürden für die englischsprachige Leserschaft, die sie hauptsächlich erreichen wollte, bieten können.[5] Hinsichtlich der Wirkung ihrer Schriften ist festzustellen, dass Anzaldúas schamanistisches Selbstverständnis als eine «shape-changer»[6] und ihr uneingeschränktes Eintreten für «spiritual activism»[7] zwar ethnischen Minderheiten und akademischen Spezialisten zusagten, aber wenig Interesse bei einem größeren Publikum erweckten. Von daher ist es nicht überraschend, dass, obwohl Andaldúa das Aufkommen von Gender- und Queer-Studien in den späten 1980er und

frühen 1990er Jahren mitprägte, die allgemeine Rezeption ihrer Texte kaum deren tatsächlich theoretischer und emanzipatorischer Tragweite und Relevanz entspricht.[8]

2. Monatsblutungen eines leidenden Körpers

Unter den Kritikern an der vorherrschenden Sexualitäts-Auffassung des späten zwanzigsten Jahrhunderts nahm Anzaldúa einen einzigartigen Standpunkt ein. Während das Werk von vergleichbaren Schriftstellern in dieser Zeit vornehmlich sozial-ökonomische und politische Strukturzusammenhänge analysierten, welche der Entfaltung eines erfüllten Sexuallebens entgegenwirkten, thematisierten Anzaldúas Schriften den sexuierten Körper in einer Weise, dass stets autobiografische, zuweilen sogar intime Bezüge auf ihre Erfahrung von Schmerz, Leid und Scham sichtbar werden. So bekannte sich Anzaldúa dazu, dass sie unter einer seltenen hormonellen Dysfunktion litt, die dazu führte, dass ihre Monatsblutungen im dritten Lebensmonat begannen[9] und dass ihr Erwachsenenleben durch «very severe menstrual periods»[10] beeinträchtigt wurde. Um die Schmerzen zu lindern, die ihr «normal way of life»[11] geworden waren, entschloss sich Anzaldúa 1980 zu einer Hysterektomie.[12] Quälender als das unmittelbare physische Leid waren jedoch die psychischen Narben, die ihre Krankheit hinterließ. Da «[t]he bleeding distanced her from others»,[13] wuchs Anzaldúa in der Überzeugung auf, «that something was fundamentally wrong»[14] mit ihr und darum entwickelte sie schließlich ein intensives Gefühl von Scham «for being abnormal.»[15]

3. «The mark of the beast»

Ihre schwer erträgliche Lebenslage fasst Anzaldúa in einem der persönlichsten Texte ihres Œuvres zusammen: «La vulva es una herida abierta / The vulva is an open wound.» Gegen 1990 entworfen, evoziert das poetische Stück zuerst Erinnerungen aus der frühen Kindheit:

> «Tenía tres meses [Sie war drei Monate alt]. At three / months her body started leaking small pink spots on her pavico [Windel]. / Eskimo girls start their periods early le dijo el doctor a su / mama [sagte der Arzt zu ihrer Mutter]. Prietita [das kleine dunkle Mädchen, d. i.

> Gloria Anzaldúa] / feels as though a bird with a sharp beak inhabits her / belly[.] // Le pica[,] le pica [Er hackt sie, er hackt sie]. She bleeds 10 días de cada 24 [an zehn von allen vierundzwanzig Tagen] […].»[16]

In direkter Anspielung auf die Genitalmetaphorik des Titels detailliert das Gedicht weiter:

> «Una herida, tenía una herida abierta [Eine Wunde, sie hatte eine offene Wunde], a foul / smelly place from where / blood drips. Nalgas hediondas [übel riechendes Gesäß], she heard mother, aunts and others say of the female private parts. Panocha apestosa [stinkender Arsch], verijas mugrosas [schmutzige Fotze] – these bad words the only ones she knew […].»[17]

Einige Jahre zuvor hatte Anzaldúa ihren verdrießlichen Zustand als «*mi secreto terrible* [mein schreckliches Geheimnis], the secret I tried to conceal – *la seña* [das Zeichen], the mark of the Beast»[18] beschrieben. Auch wenn sie immer wieder beklagt, dass «[h]er body had betrayed her»,[19] fasste Anzaldúa die Tatsache, dass ihre Existenz «early on»[20] gezeichnet wurde, letztendlich als ein Privileg auf, das ihr den Weg zu der magischen Welt bahnte, von der das Werk des britischen Okkultisten Aleister Crowley (1875-1947) trefflich zeugte.[21] Bezeichnenderweise hinderte ihre Nähe zum Okkulten Anzaldúa nicht daran, dem Ansinnen der «New Agers who want to transcend the body»[22] eine grundsätzliche Abfuhr zu erteilen, entsprechend ihrer Entscheidung, die von ihrem schmerzenden Körper auferlegten Grenzen voll zu akzeptieren und daraus die lebendige Quelle ihres transgressiven Schreibens werden zu lassen. Eingedenk dessen, dass das Stigma, mit dem sie aufwuchs, ihr nicht erlaubte, «[to] ignore the body»,[23] radikalisierte Anzaldúa ihre existentielle und künstlerische Haltung und beschloss, «to create a religion not out there somewhere, but in my gut.»[24]

4. «To write from the body»

Vor dem Hintergrund der ausführlichen Beschreibung ihres leiblichen Leidens tadelt Anzaldúa die Vernachlässigung von Körperlichkeit und ihren Komplexitäten nicht nur bei alten und modernen Repräsentanten religiöser Weltanschauungen, sondern ausgerechnet auch bei den Exponenten von Feminismus und lesbischer Theorie. So sind ihre femi-

nistischen Mitkämpferinnen gemeint, wenn Anzaldúa in einem Interview von 1982 erklärt:

> «They ignore the body. It's like they're from the neck up. Even though it's about lesbian sexuality, it's like they don't have any words. No vocabulary. They don't describe the movements of the body. I don't know of anyone who writes through the body.»[25]

Der Geltungsbereich ihrer diesbezüglichen Kritik wird ausgeweitet, wenn Anzaldúa dann präzisiert, dass die Geringschätzung des Körpers eine Haupttendenz der Gegenwart darstellt, welche verheerende Konsequenzen für das Geistesleben selbst mit sich bringt. Wie sie fernerhin erläutert, «[p]eople don't deal with the body, and yet they don't deal with the spirit. They deal with the head. The mind.»[26] Da im Gegenzug zu dem von ihr diagnostizierten, seichten Intellektualismus das erklärte Ziel Anzaldúas darin besteht, «to write from the body»,[27] ist es nur folgerichtig, wenn sie darauf verweist, dass Sinn und Wert ihrer Texte davon abhängen, «how much *I* put myself on the line and how much nakedness I achieve.»[28] So bekundet Anzaldúa ihre Bereitwilligkeit, die schöpferischen und kritischen Potenziale ihrer Körperlichkeit einzusetzen, um die lebensfremden Voreingenommenheiten des westlichen Denkens zu entlarven. Entsprechend der symbolischen Ordnung ihres indigenen Erbes deutet Anzaldúa die vertraute Erfahrung ihres blutenden Körpers als eine eigentümliche Opferung, die darauf abzielt, den Verwicklungen des uneinsichtigen Geisteslebens mit den «colonialist, post-Renaissance, Euro-Western conceptions of reality»[29] entgegenzuwirken. Somit wird Anzaldúas eigene auktoriale Praxis zum privilegierten Ort einer einzigartigen sakralen Verhandlung: «The Writing is my whole life, it is my obsession. This vampire which is my talent does not suffer other suitors. Daily I court it, offer my neck to its teeth.»[30] Letztlich ist es infolge der persönlichen Übernahme ihres angestammten aztekischen Ethos von Blutopfern, dass Anzaldúa als eine durchweg körperhafte, sich-selbst-opfernde Subjektivität in Erscheinung treten wird.[31]

5. *An-zal-dúa*: Nomen als Omen

Im Hinblick auf Anzaldúas Auffassung indigener Sakramentalität erweist sich die Vulva als eine Wunde, die den Ort eines heilbringenden Opfers markiert, dessen weisheitliche Legitimation der paradoxale Satz

benennt: «Wounding is a deeper healing.»[32] Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass die Vulva/Wunde just durch die Narbe, in die sie sich verwandelt, letztlich die Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit symbolisieren wird, welche einst die sakrifizielle Handlung entzweite: «When the wound forms a cicatriz [Narbe], the scar can become a bridge linking people who have been split apart.»[33] Damit nimmt Anzaldúa Abschied von der Vorstellung eines *Pontifex*, der – in Korrespondenz zur Geschichte des Wortes – im Raum existierende und darum von seiner eigenen Existenz zu unterscheidende Brücken bauen würde. Stattdessen trachtet Anzaldúa als auktoriale Subjektivität danach, eine Brücken*funktion* unter Verweis darauf zu erfüllen, dass ihr *nomen* ihr wahres *omen* sei. So berief sich Anzaldúa in dem Zusammenhang auf die Etymologie ihres Familiennamens, um die spezifisch schamanistische Dimension ihrer Berufung zu evozieren, welche in der eigentümlichen Mediation besteht, «to get out of the state of opposition and into *rapprochement*.»[34] Nachdem sie darauf aufmerksam gemacht hat, dass ihr Familienname baskisch ist, fährt Anzandúa fort: «‹An› means ‹over,› or ‹heaven›; ‹zal› means ‹under,› or ‹hell›; and ‹dua› means ‹the fusion of the two.› So I get my task in this lifetime from my name.»[35] Im Licht dieser Präzisierungen wird ersichtlich, dass *This Bridge Called My Back*, der Titel von Anzaldúas erster edierter Sammlung von Essays, als eine Anspielung auf ein eigenartiges *religare* intendiert war, das der «fusion» entspricht, auf welche die Wurzel «dua»[36] in ihrem Namen anspielt. Es ist bezeichnend, dass Anzaldúa einundzwanzig Jahre später auf dieselbe Brücke-Metapher im Titel der letzten Essay-Sammlung rekurrierte, die sie herausbrachte: *This Bridge We Call Home*. Wie sie im Vorwort des Bandes erkärt,

> «Bridges are thresholds to other realities, archetypal, primal symbols of shifting consciousness. They are passageways, conduits, and connectors that connote transitioning, crossing borders, and changing perspectives.»[37]

Diese «bridges» sind – wie Anzaldúa des Weiteren ausführt – ein «in-between-space, an unstable, precarious, always-in-transition space lacking clear boundaries.»[38] Dabei handelt es sich um einen Ambitus, den der von Anzaldúa verwendete Begriff «*neplanta*» konnotiert, «a Nahuatl word meaning tierra entre medio [middle land].»[39] Die Tatsache, dass Anzaldúa schon im Titel der Sammlung darauf verweist,

dass die Brücke – eine paradigmatische Stelle des Übergangs – den eigentlichen Ort des menschlichen Habitats konstituiert, entspricht ihrer durchgängigen Absicht, die Fixierungen des Alltäglichen und Gewöhnlichen kritisch zu hinterfragen und aufzulösen. Da Anzaldúas *bridge* nicht geographische Räume, sondern Dimensionen der Wirklichkeit miteinander verbindet, erweist sie sich schlussendlich als eine sich selbst aufhebende Metapher für universelles Werden: «Change is inevitable, no bridge lasts forever.»[40] Somit wird deutlich, dass die Fluidität des Seins – aus Anzaldúas quasi-heraklitischer Perspektive – sogar die metaphorische Subsistenz der verbindenden *bridges* unterminiert und beseitigt, um eine Neuentfaltung ihrer Funktion als *acts of bridging* zu ermöglichen.

6. Sexualnormativität und Queer-Dissidenz

Im Licht von Anzaldúas existentieller Aussöhnung mit dem umgreifenden Werden erweist sich ihre Auffassung von Sexualität als ein privilegierter Ambitus des Proteischen, in dem die grundsätzliche Destabilisierung und Demontierung derjenigen Sprachfixierungen stattfindet, welche die luzide Wahrnehmung der kategorial nicht-subsumierbaren Sexualindividualität hemmen. So unterstreicht Anzaldúa trotz ihrer gelegentlichen Selbst-Identifizierung als Lesbierin, dass ihre individuelle Sexualbestimmung nur unter Rekurs auf theoretisch anspruchsvollere Denkansätze begriffen werden kann, als diejenigen, die Komplexität im Namen vorgeblich konzeptueller Eindeutigkeit ausblenden. Dem entsprechend macht Anzaldúa auf die Vielschichtigkeit der «worlds», in denen sie weilt, aufmerksam und stellt die Kritik an ihrer vorgeblich schwankenden Bereitschaft, sich zu engagieren, als unzutreffend hin. In dem autobiographischen Essay «La Prieta», z. B., entkräftet sie die Einwände von ungenannten Gegnern, wenn sie ausführt:

> «You say my name is ambivalence? Think of me as Shiva, a many-armed and legged body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web. Who, me confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me.»[41]

In dem Bestreben, die taxonomischen Strategien ihrer Kontrahenten zu enttarnen, expliziert Anzaldúa die Singularität ihres sexuellen, rassenmäßigen und sozialen Standpunktes, der prinzipiell die Zwänge zurückweist, welche heterosexuelle Normativität und ausschließlicher Lesbianismus mit sich bringen. Bezeichnenderweise rekurriert Anzaldúa in diesem Zusammenhang auf den Terminus *queer* bei der Umschreibung ihres eigenen Verständnisses von sexueller Dissidenz, welche die homoerotische Liebe zwischen Frauen einschließt, aber sich nicht darauf reduzieren lässt. Im Einklang damit wird der Begriff *queer* in *Borderlands / La Frontera* als eine Selbstbezeichnung verwendet, welche die von der dichotomen Konzeption der Sexualdifferenz aufoktroyierten Identitätsverschließungen sprengt: «[...] I, like other queer people, am two in one body, both male and female.»[42]

7. Die «double duality» der Sexualpole

Anzaldúas kritischer Schritt von der männlich/weiblichen Binarität zur komplexen Fluidität von *queerness* war die Bedingung für ein sachgemäßeres Erfassen der individuellen Sexualdiversität. Bezeichnenderweise greift Anzaldúa in diesem Zusammenhang auf die eher phantasmagorischen Gerüchte über eine junge Frau zurück, denen zufolge «for six months she was a woman who had a vagina that bled once a month, and that for the other six months she was a man, had a penis and she peed standing up.»[43] Ohne auf genitalphysiologische Fragen einzugehen, bemerkt Anzaldúa, dass die junge Frau als eine «half and half, mitá y mitá» abgestempelt wurde, denn sie war «neither one [i. e. female] nor the other [i. e. male] but a strange doubling, a deviation of nature that horrified, a work of nature inverted.»[44] Wie Anzaldúas weitere Ausführungen betonen, handelte es sich dabei um eine monströse Doppelung im Sinne einer zeitlichen Sukzession des weiblichen und männlichen Geschlechts im selben Individuum. Von daher kann der beschriebene Fall letztendlich als weniger verwirrend betrachtet werden, als der eines Individuums, das stets eine dialektische Interpenetration – im Gegensatz zu einer bloßen Sequenz in der Zeit oder einer formellen Juxtaposition – der sich gegenseitig ausschließenden Geschlechter des binären Schemas aufweist. Im Hinblick auf diese Überlegungen ist es umso bemerkenswerter, dass während eines 1991 stattgefundenen Gedankenaustausches mit Anzaldúa die indianisch-

amerikanische Dichterin und Gelehrte Inés Hernández-Ávila folgende grundsätzliche Präzisierungen zum Ausdruck brachte:

> «I never see the sun as completely male. I never see anything as completely male or female because they're both. So when I think of the sun I think of the duality and then the Earth as the duality also. It's the *double duality* I mentioned earlier [in the interview].»[45]

In Anbetracht von Anzaldúas sonstigen Äußerungen zum Thema der Sexualdifferenz überrascht es nicht, dass Hernández-Ávilas Ansichten über die männlich/weibliche Polarität ihre volle Zustimmung fanden. Für beide Autorinnen bestand die kritische Brisanz der Fragestellung offenbar darin, dass – dank der Prämisse des wesensmäßigen Dualcharakters von beiden geschlechtlichen Polen – der zumeist unhinterfragte Hiatus zwischen den binären Geschlechtern aufgelöst und stattdessen ein Kontinuum von singulären Sexualformen angenommen wird, von denen jede als eine unwiederholbare Modulation der männlich/weiblichen Dualität konstelliert wird. Da Individuen aus dieser Perspektive letztlich als einzigartige Verkörperungen der ausnahmslos dualen Sexualanlage des Menschen erscheinen, gibt es in diesem Rahmen keine Notwendigkeit, eine geschlossene Serie von Alternativsexualitäten zu postulieren, welche zur Beseitigung der taxonomischen Unzulänglichkeiten der männlich/weiblichen Dichotomie hätten beitragen müssen. Im Lichte dieser prinzipiellen Folgen, die an die ontologische Interpenetration von Yin und Yang im philosophischen Diskurs des Taoismus erinnern[46], fungieren Anzaldúas gelegentliche Verweise auf eine Art selbständige dritte Sexualform höchstens als begriffliche Provisorien in einem dekontruktiven Prozess, der die Sexualdichotomie auflöst und letztlich zur Einsicht in die universelle Doppel-Geschlechtlichkeit eines jeden Menschen führt. Im Gegensatz zu dem im Abendland häufigen Rekurs auf suppletorische Drittgeschlechtskonfigurationen wird Anzaldúas grundlegende Überwindung des binären Schemas sexueller Distribution nicht durch eine bloße Hinzufügung von kategorialen Sexualalternativen, sondern durch die Infragestellung und Demontierung der theoretischen und ideologischen Rahmenbedingungen erzielt, die dem dichotomischen Sexualschema zugrunde liegen.[47]

8. Von «wo/men and androgynes»

Nicht zuletzt aufgrund einer sorgfältigen Prüfung ihrer eigenen sexuellen Komplexitäten kam Anzaldúa zu dem Schluss, dass die vielschichtigen, männlich/weiblichen Mischungen in jedem Individuum unaustilgbare Komponenten der *conditio humana* sind und keinesfalls pathologisch oder gar teratologisch. Vor diesem Hintergrund klagt sie die Unterdrückung sexueller Minderheiten durch das medizinische Establishment an, wenn sie ausführt:

> «Contrary to some psychiatric tenets, half and halfs are not suffering from confusion of sexual identity, or even from a confusion of gender. What we are suffering from is an absolute despot duality that says we are able to be only one or the other. It claims that human nature is limited and cannot evolve into something better.»[48]

Wie Anzaldúa auch in weiteren Texten hervorhebt, erweist sich die Annahme der «absolute despot duality» als theoretisch unhaltbar nicht nur im Hinblick auf die faktische Existenz der sogenannten Sexualperversen, sondern auch in Anbetracht der künftigen Menschheit, deren manifeste polymorphe Sexualbeschaffenheit solche Perversen eigentlich bereits antizipieren. So heißt es in einem Gedicht, das im zweiten Teil von *Borderlands / La Frontera* enthalten ist:

> «*Cuando vives en la frontera* [Wenn du im Grenzgebiet lebst] / [...] / you're a [...] / forerunner of a new race, / half and half – both man and woman, neither – / a new gender.»[49]

Statt einer männlich/weiblichen Synthese als gesonderter Konfiguration, die den Thesen der alten und neuen Apologeten eines suppletorischen *Dritten Geschlechts* entsprechen würde, reflektiert die Passage eine neue Erfassung der individuellen Sexuiertheit, die grundsätzlich die disjunktiven Kategorien von Mann und Frau aufhebt, indem sie sich auf die anspruchsvolleren «borderlands» des «neither» beruft. In einem erst kürzlich veröffentlichten Gedicht von 1977 mit dem Titel «The coming of el mundo surdo [sic]» weist Anzaldúa subtil auf die Notwendigkeit hin, die tragenden Prämissen der Sexualdiversifizierung neu zu denken. Mit seinen unmissverständlichen subtextuellen Bezügen auf die Erzählungen des biblischen Exodus und der neutestamentlichen Eschatologie beschreibt das Gedicht eine endhistorische

Fusion zwischen einem «I», das nicht (oder nicht mehr) Ägyptens Pharao ist und einem «you», die nicht (oder nicht mehr) seine Sklaven sind. Daraufhin rückt ein nie dagewesenes «We» ins Blickfeld, dessen eigentliche Signifikanz offenbar wird, wenn am Ende des Gedichtes ein «collective of wo/men and androgynes» auf die zeitliche Grundstruktur der christlichen *Heilsgeschichte* rekurriert und verkündet: «We are the second coming […].»[50] Ausgestattet mit einer apokalyptischen Aura sind diese Nicht-Frauen und Nicht-Männer die verkörperte Erfüllung von Anzaldúas «new race, [and] new gender», welche, auf die neutestamentliche Vision von «a new heaven and a new earth»[51] anspielend, die uralte, asymmetrische Sexualbinarität überwindet, auf der zuletzt der in der abendländischen Geschichte wirkungsmächtige Schöpfungstopos von Adam und Eva basiert.[52]

9. Das Dunkel und die Depotensierung der Dunkelheit

Da die heutige westliche Gesellschaft, aus der Sicht Anzaldúas, «on the reality described by the scientific mode of [the] observable phenomenon» gründet, wird Spiritualität – einschließlich der emanzipatorischen Weltsicht, die Anzaldúas kritisches Projekt untermauert – zu einer Angelegenheit von bloßer «subjective experience»[53] degradiert. Um diese Annahme zu entkräften, weist Anzaldúa der *mestiza* – eine Vorbotin der anvisierten «new race» – die Aufgabe zu, die Vorherrschaft von «intellect, reasoning, [and] machine» zu vereiteln, und zwar unter Rekurs auf weibliche Intuition und die damit zusammenhängende Fähigkeit, «[to] experienc[e] other levels of reality and other realities».[54] Entsprechend Anzaldúas Kritik an den männlich-zentrierten Zementierungen der okzidentalen Verobjektivierungsschemata beschwört eine prägnante Passage eines in *Borderlands / La Frontera* erschienenen Gedichtes die *mestizas* als

> «*Hijas de la Chingada,* / born of the violated *india,* / guerrilleras divinas – /mujeres de fuego ardiente / que dan luz a la noche oscura / dan lumbre al Mundo Zurdo.»[55]

Die Passage lautet übersetzt:

> «*Töchter von La Chingada* [eine pejorative Bezeichnung, die mit «die Gefickte» wiedergegeben werden kann und sich auf «La Malinche» bezieht, die Mätresse von Hernán Cortés und archetypische Mutter

des mexikanischen Volkes] / geboren von der vergewaltigten *indianischen* Frau, / göttliche Kriegerinnen – / Frauen aus brennendem Feuer, / die Licht der dunklen Nacht spenden, / Glanz der Linkshändigen Welt.»

In Anzaldúas visionärem Universum beleuchtet das intuitive Licht der *mestiza* das, was das Gedicht mit «noche oscura» [dunkle Nacht] bezeichnet, einer Wortfügung, welche eindeutig auf das Œuvre des Karmeliters und Mystikers Johannes vom Kreuz (1542-1591), dem wohl größten Dichter der kastilischen Sprache, verweist.[56] Als ein terminologischer Begriff Anzaldúas benennt «noche oscura» die uranfängliche Dunkelheit, welche «was ‹present› before the world and all things were created»[57] und somit der Dunkel/Hell-Opposition – zusammen mit den aus ihr abgeleiteten Begriffsgegensätzen – vorausgeht. Da aber das auf Binär-Strukturierung gründende Patriarchat nicht vermochte, seine hegemonialen Ansprüche innerhalb dieses uranfänglichen Ambitus durchzusetzen, musste es sich – wie Anzaldúa suggeriert – mit der kontrafaktischen Verneinung des ontologischen Vorrangs, der diesem Ambitus zusteht, begnügen. Gleichzeitig aber wird die «noche oscura» kulturgeschichtlich auf den untergeordneten Bereich des bloß ontischen Dunkels – im Sinne seiner Gegensätzlichkeit zur Helligkeit – verbannt. Die derart angesetzte Depotenzierung der urtümlichen Dunkelheit wurde – Anzaldúa zufolge – dadurch besiegelt, dass die patriarchalische Macht den Begriff des Dunkels innerhalb der binären Seins-Teilung mit weiteren, als defizitär aufgefassten Kernbegriffen – wie z. B. «matter, the material, the germinal, [and] the potential»[58] – in Verbindung brachte, welche unmissverständliche Ausschließungen von «the masculine order»[59] signalisieren.

10. Das Un-göttliche und das weiblich Andere

Ausgehend von ihrer mytho-poetischen Kritik an den vom Patriarchat eingesetzten Ausschlussmechanismen untersucht und rekonzeptualisiert Anzaldúa das Übernatürliche als den umspannenden Bereich, in dem «both the undivine (the animal impulses such as sexuality, the unconscious, the unknown, the alien) and the divine (the superhuman, the god in us)»[60] eingebettet sind. Wie der Unterschied zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen in der griechischen Mythologie oder dem Himmlischen und dem Höllischen in der christlichen Theo-

logie ist der Gegensatz zwischen dem *Göttlichen* und dem *Un-göttlichen* nie symmetrisch. Vielmehr dient eine solche Opposition dazu, eine verkappte Selbstermächtigung des Männlichen zu ermöglichen, die das paradigmatische «other» – das Weibliche – zur negativen Unbestimmtheit herabwürdigt. Es ist darum bezeichnend, dass die Befürworter und Apologeten der Mann/Frau-Dichotomie als stützenden Beweis ihrer argumentativen Konsistenz auf die vorgeblich negativ-rebellische Weiblichkeitsnatur verweisen, die somit als die schlechthinnige Antithesis zur Rationalität der phallischen Ordnung hingestellt wird. Eingedenk dessen, dass das kulturelle Gedächtnis des Patriarchats immer gewichtige (obgleich verschwiegene) Gründe dafür hatte, die archetypische Frau als «man's recognized nightmarish pieces, his Shadow-Beast»[61] anzusehen, argumentiert Anzaldúa dahingehend, dass die Zuordnung der Frauen zum fremden Bereich des Un-göttlichen die spezifisch männliche Reaktion darauf reflektiert, dass die Alterität des Weiblichen aus prinzipiellen Gründen die phallozentrische Logik des ausschließlich Einen unterminiert. Paradigmatisch wird diese kritische Demontierung illustriert, wenn Anzaldúa auf die weitreichenden Konsequenzen ihrer Entlarvung des Phallozentrismus in einem neun Seiten umfassenden, bislang nicht publizierten Manuskript mit dem Titel «La Mujer Que Tenía Un Pene / The Woman Who Had A Penis» hinweist. In den zentralen Passagen, die Anzaldúas Sicht von Genitalität eigens erörtern, postuliert der Text zunächst eine Form von Penis/Klitoris-Kontinuität, die die Penis/Vagina-Opposition in Frage stellt und verwirft. Vor diesem Hintergrund wird dann die «penile» Vollständigkeit und Vollwertigkeit der Klitoris hervorgehoben, welche das patriarchalische Regime stets versuchte, auf eine beinah nicht-existierende Entität innerhalb der vaginalen Leere zu reduzieren.

11. Der klitorale Penis und die patriarchalische Hybris

Anzaldúas Beleuchtung der Komplexität des weiblichen Genitals zielte darauf ab, nicht bloß die vom Patriarchat durchgesetzte sexuelle Hierarchie auf den Kopf zu stellen, sondern die hierarchische Struktur selbst durch ein Konzept von proteischer Sexualität zu ersetzen, die von der kontinuierlichen Entfaltung ihrer einzelnen Erscheinungsformen in Einklang mit der prinzipiellen «double duality» der Sexualpole bestimmt wird. So schlussfolgert Anzaldúa: «There is only one sex. The

penis is a mutant clit. Women can ejaculate. We are living in the age of the death of the old male cock.»[62] Trotz ihrer Kürze lässt die Passage erkennen, dass Anzaldúas Kritik an der männlichen Hegemonie nicht nur die Rückführung des symbolträchtigen Phallus auf den prosaischen Status des Penis, sondern auch und vor allem das Aufdecken der «klitoralen» Präformierung des Penis selbst zur Folge hat.[63] Von daher nimmt es nicht Wunder, dass Anzaldúas anti-phallozentrische Grundhaltung sich entschieden gegen Weltanschauungen und Religionen wendet, die Selbst-Projektionen männlicher Herrschaft mit der vorgeblichen Erhabenheit eines Lichtes identifizieren, das die unaufhebbaren Schatten des weiblichen Fleisches verächtlich zu machen sucht. Im Zuge ihrer Demontierung der patriarchalischen Apotheose dieses Lichtes erörtert Anzaldúa ihre kritische Auffassung von «un-göttlicher» Weiblichkeit, die sich nicht mit der schlichten Reversion existierender Patriarchal-Strukturen zugunsten eines phantasierten Matriarchats abfindet, sondern nach der Bloßlegung und Auflösung des hierarchischen Denkens trachtet, das die Machtverhältnisse der dichotom konzeptualisierten Geschlechter konfiguriert und regelt. Erst im Hinblick darauf wird die theoretische Brisanz von Anzaldúas Annahme ersichtlich, dass die uranfängliche und stets gegenwärtige Dunkelheit deswegen unerforschlich bleibt, weil sowohl das Licht/«luz» als auch der Glanz/«lumbre», welche auf sie treffen, von der Undurchdringlichkeit, die beide offenbaren, zurückgeworfen werden. Damit erweist sich die kritische Selbstbegrenzung von Anzaldúas eigentümlicher Illumination letztlich als ein Mittel gegen die epistemische Hybris des Patriarchats, welches ontologische Dunkelheit mit dem ontischen Dunkel gleichsetzt und unablässig versucht, seine Machtansprüche innerhalb des erkünstelten Gefüges der Hell/Dunkel-Binarität durchzusetzen.

12. Kritik an den Segmentierungen des Sexualkontinuums

Wie schon ausgeführt, konfrontiert Anzaldúa die patriarchalische Herrschaftsordnung im Namen nicht nur der «wo/men», sondern auch der Verwirrung stiftenden «half and halfs» – manchmal gekennzeichnet als «mitá y mitá» und «jotas y jotos» (die chicano-spanische Bezeichnung für «sexual inverts»)[64] –, insofern als all diese Sexualabweichler die universell latenten (obschon zumeist unerkannten) Komplexitäten der Körper und Seele umspannenden Geschlechtlichkeit

sichtbar machen. Wohl wissend, dass allein schon die Genitalanatomie den althergebrachten Wahrheitsbeteuerungen der Sexualbinarität entgegensteht, betrachtet Anzaldúa den Hiatus zwischen den dichotomischen Geschlechtern als den eigentlichen Ort, an dem «duality is transcended»[65] durch die männlich/weibliche «double duality», welche die einzigartige Ausprägung jeglicher Sexualindividualität konstelliert. Somit wird verständlich, dass Anzaldúas «massive uprooting of dualistic thinking»[66] letztlich impliziert, dass auch die unterschiedlichen Supplementierungen des binären Sexualschemas aufgehoben werden müssen, mit deren Hilfe vergebens versucht wird, die Unsachlichkeit der Mann/Frau-Disjunktion nachträglich auszugleichen. Die aus solchen Hilfskonstrukten resultierenden, jahrhundertealten Einengungen und Entstellungen des Sexuellen erfordern das, was Anzaldúa generell beschreibt als «a continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm.»[67] Dem entsprechend war Anzaldúa stets darum bemüht, die Vorläufigkeit aller Taxonomie aufzuzeigen, die auf der finiten Segmentierung der Kontinuitäten des Lebendigen gründen. Daher präzisiert Anzaldúa:

> «There's no such thing as pure categories any more. [...] Categories contain, imprison, limit, and keep us from growing. We have to disrupt those categories and invent new ones. [...] To me these categories are very much in transition. They're impermanent, fluid, not fixed. That's how I look at identity and race and gender and sexual orientation. It's not something that's forever and ever true.»[68]

Bezeichnenderweise bekräftigt Anzaldúa ihre Argumente gegen die Vertretbarkeit geschlossener Schemata sexueller Subsumption mit dem Hinweis darauf, dass ihre eigene anormative Genitalität prinzipiell sich der reduktiven Gewalt von Kategorisierungen entzieht. Paradigmatisch wird dieser Rekurs auf das Intime exemplifiziert, wenn Anzaldúa in einer wahrlich verblüffenden Zeile eines Gedichts aus der Mitte der 70er Jahre kundtut:

> «A cock's growing out of my cunt [...].»[69]

13. Die Durchgängigkeit der Lebensvermischungen

Unter Berufung auf eine symbolische Ordnung fließender Sexualitäten trägt Anzaldúas querdenkender *queer* dazu bei, die allzu bequeme

Fiktion von homogenen Sexualgruppen zu demontieren. Somit werden zugleich die gesellschaftlichen Mechanismen der Exklusion von denjenigen Individuen desavouiert, die sich grundsätzlich der Subsumption unter sexualkategoriale Schemata entziehen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass Anzaldúa sich maßgeblich am Projekt der *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit* beteiligte, dessen erklärtes Ziel es war, die Bestrebungen von «*jotas y jotos* and all others who seek to recover, re-inscribe, and revision myths and symbols of gender metamorphosis and same-sex desire»[70] theoretisch und kulturgeschichtlich zu untermauern. Die Zielsetzung der enzyklopädischen Unternehmung deckte sich insbesondere mit Anzaldúas Bemühung, diejenigen Elemente innerhalb von Traditionen und Weltsichten zu analysieren und zu bewahren, die für Offenheit gegenüber den verschiedenen Formen von Sexualdissens zeugen, den das vorherrschende Patriarchat aus dem kollektiven Gedächtnis stets zu verbannen suchte. Darüber hinaus reflektierte die thematische Breite des Werkes Anzaldás Fokussierung auf die Zusammenhänge zwischen sexueller Abweichung und dem sozialen Status rassischer Minderheiten in der globalen Gegenwartskultur. Davon ausgehend, dass sowohl die rassische Markierung des *mestizo* als auch die sexuelle Markierung des *queer* auf die innere Textur allen Lebens paradigmatisch verweisen, unterstrich Anzaldúa:

> «The *mestizo* and the queer exist at this time and point on the evolutionary continuum for a purpose. We are a blending that proves that all blood is intricately woven together, and that we are spawned out of similar souls.»[71]

Während beide Gestalten in der Kulturgeschichte zumeist als bloße Opfer primitiv-ideologischer Ausschlüsse in Erscheinung treten, avancieren sie in Anzaldúas Werk zu den eigentlichen Vorboten einer kritischen Universalität, welche die Überwindung mehr oder weniger arbiträrer Kategorialaufteilungen im Namen der «blendings» fordern, die die Einheitlichkeit des Lebens garantieren und sie unverfälscht widerspiegeln.[72] Aus dieser Perspektive erweisen sich die unreflektierten und nuancenblinden Segmentierungen der Kontinuitäten von Geschlecht und Rasse als die Basis für eine durchgängige Entfremdung vom Leben, die mit den atavistischen Anschauungen koextensiv ist, die seit der Vorgeschichte tradiert werden.[73]

14. Westliches Patriarchat und amerindianische Traditionen

In Ansehung der weltgeschichtlichen Verwüstungen, die die patriarchalische Ordnung zuwege brachte, hebt Anzaldúa nachdrücklich hervor, dass die katholische Kirche und andere organisierte Religionen zu denjenigen höchst hinterlistigen Verkörperungen der okzidentalen Kultur gehören, die im Namen hehrer Ideale «impoverish all life, beauty, pleasure.»[74] In der Annahme, dass religiöse Institutionen zumeist für diejenigen Partei ergreifen, die Macht ausüben, und dass sie Menschen unterdrücken, die schwer kategorisierbar sind, zieht Anzaldúa den Schluss, dass «religions are bad»[75] und «have to be gotten rid of.»[76] Auch wenn sie einmal so weit ging zu behaupten: «I hate Protestantism, I hate Christianity, I hate Judaism», nuancierte Anzaldúa prompt ihre tief empfundene Aversion, indem sie hinzufügte: «Not the spirituality of [them], but the establishment, the burocracy, the dogma.»[77] Ihr Widerstreben gegenüber institutionalisierten Religionen im Allgemeinen und gegenüber dem Christentum im Besonderen brachte Anzaldúa jedoch den sozio-religiösen Realitäten ihrer amerindianischen und Chicano-Herkunft nicht näher. Vielmehr erkannte Anzaldúa bald, dass die Formen der indigenen Religion, die ihr vertraut waren, auf die gleichen Herabwürdigungs- und Exklusionsmechanismen von Frauen und sexuellen Außenseitern rekurrierten, welche sie bei den vorherrschenden Religionen des Westens vorfand. Wie sie zugeben musste, «[t]he privileging of the male has been passed down to us from both the indigenous culture – or some of the indigenous cultures – and the Western civilization.»[78] Zudem verwies Anzaldúa darauf, dass in ihrer autochthonen Kultur «[t]he symbolic sacrifice of the serpent to the ‹higher› masculine powers indicates that the patriarchal order had already vanquished the feminine and matriarchal order in pre-Columbian America.»[79] Diese nüchterne und zugleich kritische Einschätzung der misslichen Lage amerindianischer Frauen seit der Zeit vor der Konquista ist der Hintergrund von Anzaldúas differenzierter Beschreibung der Ablehnung und Unterdrückung, die sie während ihrer Kindheit und Jugend erlitt:

> «[n]othing in my culture approved of me. *Había agarrado malos pasos* [*Ich war einen Irrweg gegangen*]. Something was ‹wrong› with me. *Estaba más allá de la tradición* [Ich war jenseits der Überlieferung].»[80]

Sich dessen bewusst, dass in ihrer eigenen ethnischen Welt «[w]omen are at the bottom of the ladder one rung above the deviants»[81], begriff Anzaldúa die sexuellen Vorurteile der heutigen Chicano-, mexikanischen und amerindianischen Kulturen als Folge ihrer Überschätzung von Blutsverwandtschaften und der Unfähigkeit, sich mit ihrer angestammten Überbewertung von gesellschaftlichem Konsens und Zusammenhalt kritisch auseinanderzusetzen:

> «The welfare of the family, the community, and the tribe is more important than the welfare of the individual. The individual exists first as kin – as sister, as father, as *padrino* [godfather] – and last as self.»[82]

15. Metaphorisierte Göttinnen und auktoriale Subjektivität

Anzaldúas kritische Sicht ihres eigenen autochthonen Erbes scheint zunächst mit ihrer vielfach belegbaren Ehrfurcht vor den Göttinnen des amerindianischen Pantheons nicht vereinbar zu sein. Diese Diskrepanz verdient umso größere Beachtung, als Anzaldúas Schilderung der Hauptakteure des christlichen Heilsdramas emotionale Zurückhaltung erkennen lässt[83], während ihre Einstellung zu den von ihr evozierten Azteka- oder Maya-Göttinnen stets enthusiastisch ist. Anzaldúas religiöse Vorlieben sind sogar dann ersichtlich, wenn eine indigene überirdische Gestalt sich in eine Heroine der Populärkultur – wie im Falle von *La Llorona* [die Weinende Frau] – oder in eine zentrale Figur der römisch-katholischen Glaubenswelt – wie im Fall von *La Virgen de Guadalupe*, ursprünglich die indianische Gottheit *Coatlalopeuh* – [84] verwandelt. Es ist jedoch bezeichnend, dass Anzaldúas Begeisterung für solche weiblichen Divinitäten keine eigentliche Rückkehr zu der religiösen Weltsicht indiziert, die ihre Jugendjahre prägte und auf die sie dann verzichtete. Wie eine nähere Analyse des theoretischen Gefüges ihrer Darlegungen in diesem Zusammenhang zeigt, hatte Anzaldúa keinen spezifisch glaubensmäßigen Bezug zu den heidnischen Gottheiten, die in ihrem Werk vorkommen. Zwar gibt Anzaldúa zuweilen zu, dass sie die «task – to be a bridge, to be a fucking crossroads for goddess' sake»[85] erfüllt. Die feministisch-religiöse Rhetorik Anzaldúas kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die mythologischen Personifizierungen in ihrem Œuvre stets und nur als Verdichtungen weisheitlicher Intuitionen fungieren. Da Anzaldúa – in Übereinstimmung mit ihrer

säkularisierenden Umgestaltung mythischer Gehalte – lapidar gesteht: «I hate to call them ‹goddesses,› I like to call them ‹cultural figures› […]»,[86] ist ihr persönliches Pantheon ausschließlich von Gottheiten besiedelt, die im Grunde nur den Realitätsstatus von «metaphors»[87] beanspruchen können. Mit dieser grundsätzlichen Depotenzierung ihrer eigenen numinosen Setzungen wird zuletzt der Weg freigelegt, um die Pluralität von sakralen Personifizierungen auf die sinnstiftende Einheitsquelle zurückzubeziehen, auf die sich Anzaldúa als Schriftstellerin immer wieder berief. Dem entsprechend hob sie gegen jegliche glaubensmäßige oder re-mythologisierende Deutung ihrer Grundhaltung ohne Umschweife hervor:

> «The power in my inner self, the entity that is the sum total of all my reincarnations, the godwoman in me I call Antigua [Ancient Woman], mi Diosa [my Goddess], the divine within, Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonantzin-Coatlalopeuh-Guadalupe – they are one.»[88]

Ihre entmythologisierende Rückführung weiblicher Gottheiten zu ihrem eigenen schreibenden Selbst bekräftigt Anzaldúa überdies, wenn sie die vorgenannte *La Llorona* als «a shorthand for me»[89] bezeichnet.

16. Die Ciszendenz des Leibhaftigen

Im Gegensatz zu den patriarchalischen Illusionen von transparenter Transzendenz bleibt die Religion, die Anzaldúa in ihrem «gut» [Eingeweide] schuf, ihrer untrüglichen Diesseitigkeit verpflichtet. Dem Leib kommt daher die Aufgabe zu, das Mysterium seiner eigenen Opazität zu zelebrieren:

> «The godhead is unstrung.
> He has a grudge against me and all flesh.
> He rejects the dark within the flame.
> […]
> The filth you relegate to Satan,
> I absorb. I convert.
> When I dance it burgeons out
> as song.»[90]

***

(Der vorliegende Beitrag geht auf den englischen Text eines Vortrages zurück, der im Rahmen der *Biannual International Conference: The Concept of Celebration* an der Universität Kairouan, Tunesien (12.-14. April 2011) hätte gehalten werden sollen. Die Konferenz konnte aufgrund der zunächst als revolutionär eingestuften Ereignisse leider nicht stattfinden, die zum Sturz des diktatorischen Regimes von Zine el-Abidine Ben Ali führten.)

Anmerkungen

1 Thompson, Lewis: «The Eternal Man.» In: [Thompson, Lewis]: *Black Sun. The Collected Poems of Lewis Thompson.* Edited with Introduction and Commentary by Richard Lannoy. Prescott (AZ) 2001, S. 127 [126-127].

2 «Da gibt es nicht mehr Mann und Weib.»

3 Anzaldúa, Gloria: «La Prieta.» In: Moraga, Cherríe & Gloria Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color.* Foreword by Toni Cade Bambara. 2. Ausgabe. New York (NY) 1983, S. 205 [198-209]. Kursiv im Original.

4 In einem Interview vom Jahre 1993 erklärt Anzaldúa: «I think that some of my work is hard to assimilate. The language, the code-switching, and the way I write are not readily assimilable. I write about particular, specific cultural things. Some are hard for them to swallow. Though they ignore some of the issues, my work makes them confront other issues. I don't write like a white person. I don't write like an academic. I break all the rules.» (Anzaldúa, Gloria: «Making Alliances, Queerness, and Bridging Conocimientos. An Interview with Jamie Lee Evans (1993).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, AnaLouise Keating (Hg.). New York (NY) & London (GB) 2000, S. 202 [195-209].)

5 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza.* San Francisco (CA) 1987, S. 55-61.

6 Anzaldúa, Gloria: Borderlands / La Frontera, op. cit., S. 66.

7 Anzaldúa, Gloria: «Quincentennial. From Victimhood to Active Resistence. Inés Hernández-Ávila y Gloria E. Anzaldúa (1991).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 178 [177-194]; Anzaldúa, Gloria: «Speaking Across the Divide.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader.* Durham (NC) & London (GB) 2009, S. 292 [282-294].

8 Teile der hier vorgetragenen Ausführungen über Gloria Anzaldúa basieren auf drei vorangegangen Publikationen des Verfassers: Bauer, J. Edgar: «*El Cenote*: On Gloria Anzaldúa's Corporeal Wisdom and the Critique of Patriarchy.» In: *America as Myth, America as Reality - [Proceedigs of] The 45th American Studies Association of Korea International Conference.* Sokcho, Gangwondo (KR). October 22-23, 2010, S. 163-186; Bauer, J. Edgar: «*The Left-Handed World*: On Gloria Anzaldúa's Uprooting of the Sexual Binomial and the Rewriting of History.» In: *Visions of the Future Now and Then in Literatures in English. [Proceedings of the] 1st International Akşit Göktürk Conference (15-16 April 2010).* Department of English Language and Litera-

ture, Faculty of Letters, Istanbul University, Turkey. Istanbul 2011, S. 198-220; Bauer, J. Edgar: «Gloria Anzaldúa: On Sexuality's ‹Double Duality› and the Concept of the *Undivine*.» In: *Actas del Tercer Coloquio:¿Del otro la'o? Perspectivas sobre sexualidades «queer.»* [Universidad de Puerto Rico - Recinto Universitario de Mayagüez, Puerto Rico, 2-4 de marzo de 2010], Lissette Rolón Collazo, editora; Luis Nieves, compilador. Cabo Rojo, Puerto Rico (PR) 2011, S. 133-146.

9 Anzaldúa, Gloria: «Turning Points. An Interview with Linda Smuckler (1982).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 19, 23 [17-70]; Anzaldúa, Gloria: «Within the Crossroads. Lesbian/Feminist/Spiritual Development. An Interview with Christine Weiland (1983).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 78, 92 [71-127]; Anzaldúa, Gloria: «Making Choices. Writing, Spirituality, Sexuality, and the Political. An Interview with AnaLouise Keating (1991).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 169 [151-176].

10 Anzaldúa, Gloria: «Spirituality, Sexuality, and the Body.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 78 [74-94].

11 Anzaldúa, Gloria: «Within the Crossroads. Lesbian/Feminist/Spiritual Development. An Interview with Christine Weiland (1983).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 93 [71-127].

12 Anzaldúa, Gloria: «Within the Crossroads. Lesbian/Feminist/Spiritual Development. An Interview with Christine Weiland (1983).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 92 [71-127].

13 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 43.

14 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 42.

15 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 43.

16 Anzaldúa, Gloria: «La vulva es una herida abierta / The vulva is an open wound.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 199 [198-202].

17 Anzaldúa, Gloria: «La vulva es una herida abierta / The vulva is an open wound.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 200 [198-202].

18 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 42. Kursiv im Original.

19 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 43.

20 Anzaldúa, Gloria: «Making Choices. Writing, Spirituality, Sexuality, and the Political. An Interview with AnaLouise Keating (1991).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 169 [151-176].

21 Siehe «Anzaldúa, Gloria.» In: Conner, Randy P., David Hatfield Sparks & Mariya Sparks (Hg.): *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit*. London (GB) 1997, S. 63 [63-64]. Anzaldúa verwendet den auf Aleister Crowley zurückgehenden Begriff «the mark of the Beast» in einem autobiografischen Kontext in: Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 42.

22 Anzaldúa, Gloria: «Last Words? Spirit Journeys. An Interview with AnaLouise Keating (1998-1999).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 290 [281-291].

23 Anzaldúa, Gloria: «Last Words? Spirit Journeys. An Interview with AnaLouise Keating (1998-1999).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 290 [281-291].

24 Anzaldúa, Gloria: «La Prieta.» In: Moraga, Cherrie & Gloria Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back*, op. cit., S. 208 [198-209].

25 Anzaldúa, Gloria: «Turning Points. An Interview with Linda Smuckler (1982).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 63 [17-70].

26 Anzaldúa, Gloria: «Turning Points. An Interview with Linda Smuckler (1982).» In: An-

zaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 64 [17-70].

27 Anzaldúa, Gloria: «Turning Points. An Interview with Linda Smuckler (1982).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 63 [17-70].

28 Anzaldúa, Gloria: «Speaking in Tongues: A Letter to 3rd World Women Writers.» In: Moraga, Cherríe & Gloria Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back*, op. cit., S. 172 [165-174]. Kursiv im Original.

29 Anzaldúa, Gloria: «Foreword.» In: Conner, Randy P., David Hatfield Sparks & Mariya Sparks (Hg.): *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit*, op. cit., S. vii-viii [vii-viii].

30 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 75.

31 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 75.

32 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 140.

33 Anzaldúa, Gloria: «Let us be the healing of the wound. The Coyolxauhqui imperative – la sombra y el sueño.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 313 [303-317].

34 Anzaldúa, Gloria: «En rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras.» In: Anzaldúa, Gloria (Hg.): *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco (CA) 1990, S. 148 [142-148]. Kursiv im Original.

35 Anzaldúa, Gloria: «Turning Points. An Interview with Linda Smuckler (1982).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 37 [17-70].

36 Im zeitgenössischen Baskisch entspricht «duo» u. a. dem Substantiv «bikote», welches *Paar, Duo, Doppelheit* und *Dyade* bedeuten kann. (Siehe Azkarate, Miren, Xabier Kintana und Xabier Mendiguren Bereziartu: *Hiztega. Euskara-Gaztelania / Castellano-Vasco*. Usúrbil 1996, S. 115, 155.)

37 Anzaldúa, Gloria: «Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces.» In: Anzaldúa, Gloria & AnaLouise Keating (Hg.): *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*. New York (NY) & London (GB) 2002, S. 1 [1-5].

38 Anzaldúa, Gloria: «Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces.» In: Anzaldúa, Gloria & AnaLouise Keating (Hg.): *This Bridge We Call Home*, op. cit., S. 1 [1-5].

39 Anzaldúa, Gloria: «Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces.» In: Anzaldúa, Gloria & AnaLouise Keating (Hg.): *This Bridge We Call Home*, op. cit., S. 1 [1-5]. Hervorhebung hinzugefügt.

40 Anzaldúa, Gloria: «Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces.» In: Anzaldúa, Gloria & AnaLouise Keating (Hg.): *This Bridge We Call Home*, op. cit., S. 1 [1-5].

41 Anzaldúa, Gloria: «La Prieta.» In: Moraga, Cherríe & Gloria Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back*, op. cit., S. 205 [198-209].

42 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 19.

43 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 19.

44 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 19.

45 Anzaldúa, Gloria: «Quincentennial. From Victimhood to Active Resistence. Inés Hernández-Ávila y Gloria E. Anzaldúa (1991).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 193-194 [177-194]. Hervorhebung hinzugefügt.

46 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass Norman O. Brown, dessen Werke aus den 50er und 60er Jahren einen großen Einfluss auf die Generation von Autoren hatte, zu der Anzaldúa gehörte, in seiner klassischen Studie über Sigmund Freud schrieb: «In the East, Taoist mysticism, as Needham [Needham, Joseph: *Science and*

Civilization in China. Vol. II: History of Scientific Thought. Cambridge (GB) 1956, S. 581] shows, seeks to recover the androgynous self: one of the famous texts of the Tao Te Ching says: ‹He who knows the male, yet cleaves to what is female / Becomes like a ravine, receiving all things under heaven / (Thence) the eternal virtue never leaks away. / This is returning to the state of infancy.›» (Brown, Norman O.: *Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History* [1959]. Second edition. With an introduction by Christopher Lasch. Middletown (CN) 1985, S. 134.) Auch Magnus Hirschfeld hob die Relevanz von Lao Tzes Denken für die Kritik an der Sexualbinarität hervor. Siehe dazu: Bauer, J. Edgar: «Sexuality and Its Nuances. On Magnus Hirschfeld's Sexual Ethnology and China's Sapiential Heritage.» In: *Anthropological Notebooks (Slovene Anthropological Society)* XVII/1 (2011), S. 5-27. (Im Internet: http://www.drustvo-antropologov.si/AN/PDF/2011_1/Anthropological_Notebooks_XVII_1_Bauer.pdf, 2011.)

47 Anzaldúa, Gloria: «Quincentennial. From Victimhood to Active Resistence. Inés Hernández-Ávila y Gloria E. Anzaldúa (1991).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 193-194 [177-194].

48 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 19.

49 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 194.

50 Anzaldúa, Gloria: «The coming of el mundo surdo.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 37 [36-37].

51 Apokalypse 21, 1.

52 Für weitere Ausführungen über die Mainstream-Auffassung der schöpfungsmäßigen Sexualdifferenz, siehe Bauer, J. Edgar: «Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds.» In: Herzer, Manfred (Hg.): *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Berlin (DE) 1998, S. 15-45. (Für eine revidierte Fassung im Internet siehe: *Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer10.htm, 2009.*)

53 Anzaldúa, Gloria: «Last Words? Spirit Journeys. An Interview with AnaLouise Keating (1998-1999).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 282 [281-291].

54 Anzaldúa, Gloria: «O.K. Momma, Who the Hell Am I?: An Interview with Luisah Teish.» In: Moraga, Cherríe & Gloria Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back*, op. cit., S. 223 [221-231].

55 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 192. Kursiv im Original.

56 Siehe insbesondere die Gedichte über die «Noche Oscura» in: [Juan de la Cruz]: *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. C. de Jesús et al. (Hg.). Madrid (ES) 1964, S. 363, 539.

57 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 49.

58 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 49.

59 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 49.

60 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 17.

61 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 17.

62 Anzaldúa, Gloria: «La Mujer Que Tenía Un Pene / The Woman Who Had A Penis.» In: *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers*, Box 82 Folder 8, *Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin*, Texas. Mit Dank an Herrn Christian Kelleher, Archivisten der *Nettie Lee Benson Latin American Collection*.

63 In Hinblick auf die diesbezüglichen Thesen Anzaldúas ist daran zu erinnern, dass Charles Darwins evolutions-theoretische Kritik an der Sexualbinarität seine früheren Einsichten in das Thema der Sexualdifferenz

Online-Edition 2024 - PDF-Seite 2289

bestätigt und expliziert. Wie seine *Notebooks* zeigen, postulierte Darwin schon um das Jahr 1838 eindeutig, dass «[e]very man & woman is hermaphrodite.» ([Darwin, Charles]: *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*. Transcribed and edited by P. H. Barrett, P. J. Gautrey, S. Herbert, D. Kohn & S. Smith. London (GB) & Ithaca (NY) 1987, S. 384 [Notebook D (1838), No. 162].) Siehe dazu: Bauer, J. Edgar: «Darwin, Marañón, Hirschfeld: Sexology and the Reassessment of Evolution Theory as a Non-Essentialist Naturalism.» In: Da Silva, Sara Graça, Fátima Vieira und Jorge Bastos da Silva (Hg.): *(Dis)Entangling Darwin: Cross-Disciplinary Reflections on the Man and his Legacy*. Newcastle upon Tyne (GB) 2012, S. 85-102.

64 Anzaldúa, Gloria: «Foreword.» In: Conner, Randy P., David Hatfield Sparks & Mariya Sparks (Hg.): *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit*, op. cit., S. viii [vii-viii].

65 Anzaldúa, Gloria: «La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness.» In: Anzaldúa, Gloria (Hg.): *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras*, op. cit., S. 379 [377-389].

66 Anzaldúa, Gloria: «La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness.» In: Anzaldúa, Gloria (Hg.): *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras*, op. cit., S. 379 [377-389].

67 Anzaldúa, Gloria: «La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness.» In: Anzaldúa, Gloria (Hg.): *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras*, op. cit., S. 379 [377-389].

68 Anzaldúa, Gloria: «Doing Gigs. Speaking, Writing, and Change. An Interview with Debbie Blake and Carmen Abrego (1994).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 215 [211-233].

69 Anzaldúa, Gloria: «The Occupant.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 22 [22].

70 Anzaldúa, Gloria: «Foreword.» In: Conner, Randy P., David Hatfield Sparks & Mariya Sparks (Hg.): *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit*, op. cit., S. viii [vii-viii].

71 Anzaldúa, Gloria: «La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness.» In: Anzaldúa, Gloria (Hg.): *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras*, op. cit., S. 383 [377-389].

72 Es ist davon auszugehen, dass die viel belesene Anzaldúa durchaus mit dem Werk von Alfred Kinsey vertraut war und dass ihr eigenes dekonstruktives Projekt von seiner Auffassung der Sexualdifferenz beeinflusst wurde. Für Studien über Kinseys Kritik am dichotomischen Schema der Sexualität siehe: Bauer, J. Edgar: «The Female Phallus: On Alfred Kinsey's sexual vitalism, the theo-political reinstatement of the male/female divide, and the postmodern de-finitization of sexualities.» In: *Anthropological Notebooks (Slovene Anthropological Society)* XIII/1 (2007), S. 5-32; Bauer, J. Edgar: «Rethinking Sexual Difference: On Magnus Hirschfeld's and Alfred C. Kinsey's Critique of Closed Distributional Schemes of Sexuality.» In: *Транзициите во Историјата и Културата (Прилози од Меѓународната научна конференција одржана во Скопје на 30-31 октомври 2006 година, во соработка со Етнографскиот институт со музеј при Бугарската академија на науките)*. Редакциски Одбор: Тодор Чепреганов. Скопје (MK) 2008, S. 675-691.

73 In Hinblick auf Anzaldúas Auflösung künstlicher Kategorialaufteilungen des Sexuellen zugunsten individueller «blendings» sei hier auf Magnus Hirschfelds «sexuelle Zwischenstufenlehre» hingewiesen. Siehe dazu: Bauer, J. Edgar: «‹43 046 721 Sexualtypen.› Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter.» In: *Capri* 33 (Dezember 2002), S. 23-30. Zwischen Hirschfelds kritischer Sexuallehre und seiner Dekonstruktion rassenmäßiger Klassifizierungen einerseits und Anzaldúas Kritik an sexuellen und ras-

sischen Kategorisierungen andererseits gibt es bemerkenswerte Übereinstimmungen, die noch zu analysieren und zu würdigen sind. Zu Hirschfelds Kritik am herkömmlichen Rassen-Begriff siehe: Bauer, J. Edgar: «Deconstruction and Liberation: On Magnus Hirschfeld's Universalization of Sexual Intermediariness and Racial Hybridity.» In: *FOTIM* [Foundation of Tertiary Institutions of the Northern Metropolis, Johannesburg, South Africa] (Ed.): *Gender Studies Here and Now*. CD-ROM Format, ISBN 0-9584986-4-4. Johannesburg / Pretoria, South Africa, 2006. (Im Internet: *Magnus Hirschfeld Archive for Sexology*, Humboldt-Universität zu Berlin: http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer01.htm, 2009.)

74 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 37.

75 Anzaldúa, Gloria: «Within the Crossroads. Lesbian/Feminist/Spiritual Development. An Interview with Christine Weiland (1983).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 95 [71-127].

76 Anzaldúa, Gloria: «Within the Crossroads. Lesbian/Feminist/Spiritual Development. An Interview with Christine Weiland (1983).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 97 [71-127].

77 Anzaldúa, Gloria: «Spirituality, Sexuality, and the Body.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 94 [74-94].

78 Anzaldúa, Gloria: Quincentennial. From Victimhood to Active Resistence. Inés Hernández-Ávila y Gloria E. Anzaldúa (1991). In G. Anzaldúa, *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 193-194 [177-194].

79 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 5.

80 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 16.

81 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 18.

82 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 18.

83 Siehe dazu z. B. Anzaldúa, Gloria: «Quincentennial. From Victimhood to Active Resistance. Inés Hernández-Ávila y Gloria E. Anzaldúa (1991).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 180 [177-194], wo sie erklärt: «[…] I never had a relationship with Cristo.»

84 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 27.

85 Anzaldúa, Gloria: «La Prieta.» In: Moraga, Cherrie & Gloria Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back*, op. cit., S. 206 [198-209].

86 Anzaldúa, Gloria: «Doing Gigs. Speaking, Writing, and Change. An Interview with Debbie Blake and Carmen Abrego (1994).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 225 [211-233].

87 Anzaldúa, Gloria: «Border Arte. Neplanta, el Lugar de la Frontera.» In: Keating, AnaLouise (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, op. cit., S. 180 [176-186].

88 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 50.

89 Anzaldúa, Gloria: «Doing Gigs. Speaking, Writing, and Change. An Interview with Debbie Blake and Carmen Abrego (1994).» In: Anzaldúa, Gloria: *Interviews / Entrevistas*, op. cit., S. 221 [211-233].

90 Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera*, op. cit., S. 197-198.

Manfred Herzer

Extreme Schwulenemanzipation und extreme Schwulenverfolgung

Homosexuelle Männer im Deutschland der Zwischenkriegszeit

Überblickt man den Wandel der Lebensbedingungen schwuler Männer in den 21 Jahren zwischen den Weltkriegen, dann erkennt man sogleich die große Wende, die das Jahr 1933 für so gut wie jeden von ihnen bedeutete. Vor dem Wendejahr litten die Schwulen gewiss in nicht geringem Ausmaß unter staatlicher Verfolgung und sozialer Ächtung, doch gab es offenbar eine kleine Kulturrevolution, eine spürbare Tendenz zur Lockerung der Repression, zur Liberalisierung und damit zur Erweiterung der Lebensspielräume für Schwule in der Zeit der Weimarer Republik.

Der konservative Nationalökonom Julius Wolf hat 1926 einen für unseren Zusammenhang interessanten Gedanken über den Weltkrieg als Wirkfaktor für die Entstehung einer neuen Sexualmoral geäußert; aus dem Krieg seien «die Massen um vieles selbständiger und selbstbewußter emporgetaucht, als sie es je zuvor waren. Freier bewegt sich die Frau. Ihre eigenen Wege geht die Jugend [...] Die Sehnsucht unserer Zeit ist es, endlich wieder wirklich zu ‚leben'. In dieser Sehnsucht wurde sie reif für die neue Sexualmoral.»[1] Anders als in Russland, wo 1917 die soziale Revolution gesiegt hatte, wurde sie in Deutschland blutig unterdrückt. Dies konnte den siegreichen konterrevolutionären Kräften mit ihren Maschinengewehren und Kanonen im Fall der Kulturrevolution, von der die neue Sexualmoral und das neue Selbstbewusstsein der Schwulen ein Teilaspekt gewesen sind, nicht so leicht gelingen. Erst 1933 siegte auch die kulturelle Konterrevolution und konnte die neue Sexualmoral größtenteils gewaltsam zurückdrängen.

Der friedliche Revolution vom Januar 1933, als Reichspräsident von Hindenburg Hitler den Auftrag zur Bildung einer Koalitionsregierung erteilte, ging nach Beginn der Weltwirtschaftskrise und gesteigert durch die Absetzung der sozialdemokratischen Regierung in Preußen im Juli 1932 eine Phase zunehmender polizeilicher Repression gegen die schwule Öffentlichkeit, also gegen die Gaststätten, Publikationen

und Organisationen einher. Umgekehrt war die nazistische Schwulenverfolgung nach 1933 mit ihrem Extrem der Inhaftierung von etwa 8000[2] schwulen Männern in den KZs zu keiner Zeit wirklich total oder totalitär. Während der gesamten Zeit der NS-Diktatur gab es in den großen deutschen Städten – und nicht nur in Berlin – Treffpunkte wie Kneipen, Bahnhöfe und Parkanlagen, wo sich Schwule zwar mit einem hohen Risiko der Verhaftung, aber mit Glück und geschickter Tarnung begegnen konnten. Ferner ist an die große Zahl prominenter Schwuler zu erinnern, die ihren gewohnten Lebensstil, oft auch ohne die Fassade einer heterosexuellen Scheinehe, fortführen konnten.

Wenn man annimmt, dass die im internationalen Vergleich fortgeschrittenste Liberalität gegenüber Schwulen in der Weimarer Republik stets auch unübersehbar repressive Momente einschloss und in der reaktionärsten Schwulenunterdrückung im NS-Regime Elemente der Emanzipation vorhanden waren, dann ändert das nichts an der herrschenden Haupttendenz beider Epochen: extreme Schwulenemanzipation im Weimarer Staat und extreme Schwulenverfolgung im NS-Staat. Was ich hier zeigen möchte, ist, dass das eine Extrem mit dem anderen zusammenhängt und sich dieses aus jenem – wenigstens teilweise – erklären lässt. Die historisch in ihren Ausmaßen singuläre NS-Schwulenverfolgung als Reaktion auf das damals ähnlich singuläre Maß an Schwulenbefreiung in der Weimarer Zeit – eine komplexe Dialektik von Aufklärung und Gegenaufklärung, deren Wechselspiel und Ineinanderverschränktsein als Vorgeschichte der Lage der Schwulen von heute angesehen werden kann.

Nach dem verlorenen Krieg 1918 «in den Frühlingstagen republikanischen Bewusstseins»[3] – eine Formulierung von Marita Keilson-Lauritz – hatte die allgemeine Aufbruchstimmung und die Hoffnung auf ein neues freieres Deutschland auch viele schwule Männer und lesbische Frauen erfasst und zu Taten und Leistungen für ihre Emanzipation veranlasst, die damals weltweit einzigartig waren:

- Magnus Hirschfeld agierte als Koautor und Darsteller des ersten Spielfilms, der die Bevölkerung über die elende Lage der Schwulen aufklären sollte, «Anders als die Andern. Ein sozial-hygienischer Film», erstmals gezeigt im Berliner Apollo-Theater in der Friedrichstraße am 24. Mai 1919.
- Es entstand eine schwule Massenpresse, allen voran die Wochenzeitschrift *Die Freundschaft*, die im Kreuzberger Karl Schultz Verlag

zunächst in einer Auflage von 20.000 Exemplaren erschien und im normalen Straßenhandel verkauft wurde.[4]

- Die Selbstorganisation der Schwulen und Lesben erreichte ein bis dahin nicht dagewesenes quantitatives Niveau; nicht nur in Berlin, sondern in vielen deutschen Städten wurden Vereinigungen gegründet, die sich *Klub der Freunde und Freundinnen, Schlesischer Freundschaftsbund Sagitta, Freundschaftsbund Harmonie 1920* oder ähnlich nannten. Die meisten dieser neuen Organisationen schlossen sich 1920 zu einem *Deutschen Freundschaftsverband* zusammen, während die beiden traditionellen Schwulenorganisationen, die den Weltkrieg überdauert hatten, das *Wissenschaftlich-humanitäre Komitee* und die *Gemeinschaft der Eigenen* ebenfalls eine Nachkriegsrenaissance erlebten und sich im August 1920 mit dem *Deutschen Freundschaftsverband* zu einem Aktionsausschuss zusammenschlossen. Dieses Bündnis versuchte eigentlich nur, die alte schwulenpolitische Linie des *Wissenschaftlich-humanitären Komitees* fortzusetzen, also Unterschriften unter die neuformulierte Petition gegen den § 175 zu sammeln und den gesetzgebenden Körperschaften vorzulegen, sowie in der Mehrheitsbevölkerung für Toleranz gegenüber homosexuellen Männern und Frauen zu werben.

Die politisch-militärische Reaktion, die die Soldatenrebellionen in Kiel und Berlin, sowie die Volksaufstände in Sachsen, Schlesien, dem Ruhrgebiet, München und Bremen mit Waffengewalt erstickt hatte, sah von Anfang an eine ihrer sozusagen kulturpolitischen Aufgaben in der Bekämpfung der Unsittlichkeit, worunter man auch Homosexuellenemanzipation verstand. Als unsittlich galt wie zu Kaisers Zeiten jedwede Erwähnung der mit einiger Berechtigung so genannten namenlosen Liebe, es sei denn, sie konnte irgendwie wissenschaftlich legitimiert werden. Folglich reagierten die neuen alten Machthaber auf die Frühlingsblüte der Schwulenbewegung mit Gewalt und Repression:

- Der Schwulenfilm *Anders als die Andern* galt der Zensurbehörde («Film-Oberprüfstelle») nicht als wissenschaftlich genug, um eine öffentliche Vorführung zu erlauben. Der Film wurde am 16. Oktober 1920 verboten und durfte nur noch «vor Ärzten und Medizinbeflissenen in Lehranstalten und wissenschaftlichen Instituten» gezeigt werden.[5] Auch der erneute Versuch von 1927, *Anders als die Andern* ins Kino zu bringen, und zwar stark gekürzt und eingebettet in den

Dokumentarfilm *Gesetze der Liebe* scheiterte an der Oberprüfstelle, die den Film sofort verbot.[6]

- Die Wochenzeitschrift *Die Freundschaft* wurde, wie es 1922 hieß, von der «Deutschen Zentralstelle zur Bekämpfung unzüchtiger Bilder, Schriften und Inserate in Berlin» «allwöchentlich beschlagnahmt», was vermutlich bedeutet, dass die Zeitschrift wegen eines möglichen Verbots geprüft wurde. Der Verleger Schultz wurde mindestens einmal, im Juni 1921, zu sechs Wochen und der Redakteur zu zwei Wochen Gefängnis verurteilt, weil *Die Freundschaft* als unzüchtig und jugendgefährdend galt.[7] Ähnlich erging es Adolf Brand mit seinen diversen Publikationen, die mehrmals in den Zwanzigerjahren verboten wurden und zu Verurteilungen Brands zu Geldstrafen führte.[8] Die *Freundschaft* erschien noch bis März 1933 und wurde erst unter dem Druck der Hitler-Regierung endgültig eingestellt. Ähnlich erging es den Wochenzeitschriften *Das Freundschaftsblatt* und *Die Freundin* aus dem Radszuweit-Verlag, die beide erst Mitte März 1933 zum letzten Mal erschienen. Brand hat bereits 1932 aufgehört, seine Zeitschriften herauszugeben, was vermutlich mit Geldmangel infolge der Weltwirtschaftskrise und wohl nicht mit dem Dazutun der Nazis erklärt werden kann.
- Was die aufblühende Selbstorganisation Homosexueller zwischen 1919 und 1933 betrifft, so ist von polizeilichen Repressionsmaßnahmen nichts bekannt. Allerdings waren öfters Razzien und Massenverhaftungen in Homobars, besonders in Sachsen und Bayern zu beklagen. «Neue Homosexuellen-Verfolgungen in München» war der Bericht in den WhK-Mitteilungen vom März 1929 über eine Großrazzia in Münchner Homobars überschrieben. Die schwulenpolitischen Organisationen in Preußen und den anderen deutschen Staaten blieben aber von Verfolgung weitgehend verschont. Die beiden größten, das *Wissenschaftlich-humanitäre Komitee* und der *Deutsche Freundschaftsverband*, bald umbenannt in *Bund für Menschenrecht*, konnten sich beim Berliner Amtsgericht Mitte als Eingetragene Vereine registrieren lassen. Brands «Gemeinschaft der Eigenen» unterließ, vielleicht wegen geringer Mitgliederzahl, vielleicht aus ideologischen Gründen die Eintragung ins amtliche Vereinsregister.[9]

Ein Wort zum Schwulenstrafrecht und seiner Reform in der Weimarer Republik: Die Hoffnung vieler Betroffener, dass die Abschaffung des

§ 175, die Entkriminalisierung sexueller Handlungen unter erwachsenen Männern unmittelbar bevorstehe, erfüllte sich nicht. Zwar hatte der Strafrechtsausschuss des Reichstags 1929 mit knapper Mehrheit beschlossen, dass die nächste Strafrechtsreform auch das Homosexuellenstrafrecht umfassen solle, doch schon im nächsten Jahr wurde dieser Beschluss kassiert, als ein interparlamentarischer deutsch-österreichischer Strafrechtsreformausschuss beschloss, künftig eine verschärfte Form der Kriminalisierung einzuführen, was dann 1935 unter der NS-Diktatur tatsächlich geschah.

Gewalttätiger Aktionismus gegen die Schwulenbewegung ging vor 1933 eigentlich nur, soweit das dokumentiert ist, von der Polizei und von rechtsradikalen Kräften aus, gleichsam im Vorgriff auf die kommende Schreckensherrschaft. So berichtet das *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, dass nach dem so genannten Kapp-Putsch vom März 1920 ein Flugblatt gefunden wurde, das eine Liste der Personen enthielt, die von der neuen Regierung unschädlich gemacht werden müssten; darauf fand sich der Name Dr. Hirschfeld mit dem Zusatz: «wegen Einführung orientalischer Sitten in Deutschland»[10].

Der Ausdruck «unschädlich machen» war wohl als Morddrohung zu verstehen und im Herbst des gleichen Jahres wäre es fast so weit gewesen, als Hirschfeld – wie er später schrieb – «nach einem wissenschaftlichen Vortrag in der Münchener Tonhalle von einer durch den Weltkrieg verrohten und durch den Bürgerkrieg verhetzten Rotte in der Eschenanlage überfallen, niedergeschlagen und in bewusstlosem Zustande in die Chirurgische Klinik in der Nussbaumstraße verbracht wurde».[11] Hirschfeld hatte überlebt, wie lange er aber im Münchener Krankenhaus bleiben musste und welcher Art die ihm zugefügten Verletzungen gewesen sind, wissen wir heute nicht. Hirschfeld hat zwar nach diesem Mordversuch nicht wieder in München einen Vortrag gehalten, dass sich etwas an der Bedrohung seiner Person durch nazistische Attentäter (in einer Quelle werden die Münchener Täter «junge Hakenkreuzler» genannt) geändert hätte, kann man leider nicht behaupten.

Im November 1923 hatte Hirschfeld aus Furcht vor einem neuen Attentat Deutschland verlassen und hielt sich in Amsterdam auf. In einem Brief vom 10. November erklärt er seinem jungen Kollegen Norman Haire in London die Situation in Deutschland: «Die Verhältnisse in Deutschland und Berlin haben sich derart furchtbar gestaltet (un-

ter andern auch ernstliche Progrom-Gefahr), dass es mir und meinen Freunden ratsam erschien, um mein Werk zu sichern, meine Person für einige Zeit zurückzustellen. So schreibe ich Ihnen diese Zeilen [...] aus Holland, woselbst ich mich seit einigen Tagen befinde.»[12]

Im November 1930 verließ Hirschfeld seine deutsche Heimat endgültig, zunächst um eine Weltreise anzutreten, schließlich aber, um im Ausland vor einem nazistischen Mordanschlag halbwegs sicher zu sein. Wir wissen nicht, ob bereits bei Antritt der Reise die Attentatsfurcht eine Rolle spielte, dass ihn aber Freunde während der Reise mehrfach vor einer lebensgefährlichen Rückkehr nach Deutschland warnten, ist hinreichend belegt.

Alle diese hässlichen Flecke auf der blütenweißen Bluse der Schwulenemanzipation in der Weimarer Republik müssen durch einen internationalen Vergleich relativiert werden. In einigen Ländern gab es immerhin zaghafte Versuche, eine Schwulenzeitschrift oder gar eine Emanzipationsgruppe zu gründen, abgesehen davon herrschte aber Friedhofsruhe. Die emanzipatorischen Versuche in Frankreich (1924/25), in den USA (1924) und den Niederlanden (1932) wurden alle mit Polizeigewalt unterdrückt, in Paris und Chicago verurteilte man die schwulen Aktivisten zu Gefängnisstrafen.[13] Nicht ganz so düster war die Lage in England, der Tschechoslowakei und der Schweiz: In London war schon 1913 eine Art WhK, die *British Society for the Study of Sex Psychology*, gegründet worden; 1920 gab sie eine Nummer einer Schwulenzeitschrift – *The Quorum. A Magazine of Friendship* – heraus, die nur an die Vereinsmitglieder verteilt wurde. Im übrigen war diese British Society in der britischen Öffentlichkeit unsichtbar. Da es keinerlei amtliche Statistiken über die Opfer des sehr komplexen antischwulen Strafrechts in Großbritannien gibt, sind zuverlässige Zahlen nicht verfügbar; der englische Schwulenaktivist Peter Tatchell schätzt, dass im 20. Jahrhundert in Großbritannien fünfzig- bis hunderttausend Verurteilungen wegen Homosexualität erfolgten.[14] In der Tschechoslowakei wurde seit 1931 und in der Schweiz seit 1932, unbehelligt von polizeilicher Repression, je eine Schwulenzeitschrift herausgegeben. Der Titel des Prager Blattes lautet übersetzt «Stimmen der sexuellen Minderheit» (*Hlas Sexuální Menšiny*), in Zürich erschien *Schweizerisches Freundschafts-Banner*. Beide wechselten mehrmals den Namen; die Prager Zeitschrift erschien bis zum Einmarsch der Deutschen 1938, die Züricher ohne Unterbrechung bis 1967.[15] Die Fälle Tschechoslowakei und

Schweiz sind ähnlich singulär wie das Vorbild der Weimarer Republik.

Als im Januar 1933 die Nazis an die Macht kamen, verkehrte sich das Kräfteverhältnis zwischen den beiden Tendenzen, die das Leben der Schwulen in der Weimarer Republik bestimmten, Repression und Emanzipation, ins Gegenteil. Die Emanzipationstendenz, die sich im Weltmaßstab auf einzigartiger Höhe gehalten hatte, tauschte ihren Platz mit der Tendenz zur Schwulenunterdrückung, die ebenfalls bald ein weltweit einzigartiges Niveau an Grausamkeit und Brutalität erreichen sollte.

In den ersten Jahren, etwa bis zur Nazi-Olympiade 1936 sieht es aber eher danach aus, als sei es Ziel der nazistischen Homosexuellenpolitik gewesen, das Niveau der Unterdrückung an die normalen ausländischen Standards anzupassen: Die meisten Homobars wurden geschlossen, die Vereine und ihre Presseorgane wurden irgendwie entsorgt. Genaueres wissen wir nur über Adolf Brands Verlag. Demnach hat die Polizei seine Wohnung und Geschäftsräume zwischen Mai und November 1933 fünfmal durchsucht und alle Druckschriften beschlagnahmt, Brand selbst wurde, soweit wir heute wissen, weder verhaftet noch sonstwie bestraft.[16] Seine Schwulengruppe *Gemeinschaft der Eigenen* scheint schon spätestens 1932 zu einer bloßen Geselligkeitsrunde in Brands Wilhelmshagener Wohnung geschrumpft zu sein. Richard Schultz, ein wohlhabendes Mitglied von Brands «Gemeinschaft» setzte aber diese Geselligkeiten während der gesamten Zeit der NS-Diktatur in seiner eigenen Charlottenburger Wohnung fort. Schultz war es auch, der den nach den Beschlagnahmen in großer Armut lebenden Brand bis zu seinem Tod 1945 materiell unterstützte.[17]

Dass das WhK zu seiner Selbstauflösungsversammlung am 8. Juni 1933 in eine Wilmersdorfer Privatwohnung einlud, ist durch eine erhaltene Einladungskarte belegt. Der *Bund für Menschenrecht*, die vermutlich mitgliederstärkste Homosexuellenorganisation, wurde auf Antrag des letzten Vorstands Paul Weber am 9. November 1934 aus dem Vereinsregister gelöscht. Weber teilte dem Amtsgericht mit, dass er selbst als einziges Bundesmitglied übrig geblieben sei und deshalb die Vereinsauflösung beantrage.[18]

Die erwähnte Schließung vieler Homobars gleich nach der NS-Machtergreifung ging einher mit einer Verhaftungswelle, der schätzungsweise mehrere Hundert[19] schwule Männer zum Opfer fielen. Sie

wurden meist in die frisch errichteten Konzentrationslager gesperrt und dort misshandelt. Zudem stieg die Zahl der von der Strafjustiz nach dem neuen Schwulenstrafrecht Verurteilten dramatisch an, von 801 Verurteilten 1932 auf 2363 im Jahr 1935.[20]

Dieser antischwule Terror in den frühen Jahren der NS-Diktatur hatte meiner Ansicht nach lediglich eine Anpassung an das Maß der Schwulenverfolgung und Unterdrückung zur Folge, das damals von Sowjetrussland bis Nordamerika üblich war. Selbst die Verschärfung des Schwulenstrafrechts von 1935, die wegen der Höchststrafe von 10 Jahren Zuchthaus als typisch nationalsozialistisch gewertet wird, ist im internationalen Vergleich nicht außergewöhnlich, wenn man bedenkt, dass damals in einigen Bundesstaaten der USA (Nevada, Colorado, Georgia)[21] die Höchststrafe für schwulen Sex lebenslängliche Haft betrug. Allerdings sind mir Verurteiltenzahlen aus den USA nicht bekannt, Urteile aus der NS-Zeit, wo ein Homosexueller zur zehnjährigen Höchststrafe verurteilt wurde, aber auch nicht.

Im Katalog zur Ausstellung «100 Jahre Schwulenbewegung», die das Schwule Museum 1997 veranstaltete, findet sich ein Text von Andreas Sternweiler mit der Überschrift «Trotzdem leben», in dem versucht wird, anhand von Einzelbeispielen schwules Alltagsleben unter dem Einfluss ständiger Angst vor Verfolgung durch die NS-Polizeien zu beschreiben.[22] Es ist davon die Rede, dass in den Großstädten die ganze Nazizeit hindurch, Bars und Lokale existierten, in denen sich Schwule treffen konnten; ferner von schwulen Männern, denen eine heterosexuelle Scheinehe relativen Schutz vor Verfolgung gewährte; von schwuler Geselligkeit in Privatwohnungen und von Prominenten in der NS-Kulturindustrie, die trotz ihrer allgemein bekannten Homosexualität unbehelligt blieben.

Die Einzigartigkeit des nazistischen Terrors gegen schwule Männer zeigt sich jedoch an den Massenmordaktionen in den Konzentrationslagern. Von den erwähnten ca 8000 schwulen Männern, die wegen ihrer Homosexualität inhaftiert waren, sind nach einer Archivrecherche von Rüdiger Lautmann und Mitarbeitern fast 5000 während der Haft getötet worden.[23] Hinzukommt eine unbekannte Zahl von schwulen Angehörigen der SS und der Polizei, die aufgrund eines so genannten Reinhaltungserlasses zum Tode verurteilt und hingerichtet wurden.[24]

Zum Vergleich: der US-amerikanische Historiker Louis Crompton schätzt, dass in Europa vom Spätmittelalter bis zum 19. Jahrhundert

hunderte, vielleicht sogar tausende Männer und Frauen wegen gleichgeschlechtlichem Sex mit dem Tod bestraft wurden.[25]

Wenn wir die Geschichte der Schwulenbewegung oder irgendeinen ihrer Teilaspekte betrachten, können wir gar nicht anders als, wie bewusst oder bewusstlos auch immer, einen Bezug auf unsere Gegenwart herzustellen. Nicht nur, weil Geschichtsforschung immer auch ein Gespräch mit den Toten ist, und nicht etwa, weil manche von uns sich einbilden, man könne aus der Geschichte irgendetwas fürs gegenwärtige Leben lernen, vielmehr können wir durch ein Studium unserer eigenen Vorgeschichte ein Gefühl dafür erwerben, mit wie vielen Geschwindigkeiten, auf wie vielen krummen, nie linearen Wegen und Umwegen, Sprüngen, Be- und Entschleunigungen der Prozess der Zivilisation für die homosexuellen Minderheiten vorankommt. Die im Weltmaßstab singulären Extreme der Weimarer Zeit und der NS-Zeit waren aus Potsdamer Sicht des Jahres 2015 Vorstufen des widersprüchlichen Emanzipationsprozesses, der in Deutschland nach der Befreiung 1945 begann und auch heute nicht beendet ist. Nur ein Datum: 1948 bat der einstige Soldat der Naziwehrmacht Martin Knop bei der Militärbehörde des amerikanischen Sektors von Berlin um die Erlaubnis zur Herausgabe der ersten deutschen Nachkriegs-Schwulen- und Lesbenzeitschrift *Amicus-Brief-Bund*. Die Erlaubnis wurde erteilt, obwohl das neue Blatt neben Werbeannocen der Berliner Homobars fast ausschließlich das enthielt, was den einschlägigen Zeitschriften der Weimarer Zeit immer wieder zum Verhängnis geworden war: Partnersuchannoncen von Schwulen und Lesben. Auch jetzt ging wieder von München, von der dortigen Staatsanwaltschaft die Initiative zur Repression aus. Ein Strafverfahren wegen Kuppelei und Begünstigung der widernatürlichen Unzucht wurde eingeleitet, aber nach Verhören und Untersuchungen durch die Berliner Sittenpolizei eingestellt.[26]

Ich habe vor vielen Jahren die These vertreten, dass spätestens 1950 in Westdeutschland und Westberlin ein Niveau der Schwulenemanzipation erreicht worden war, das mindestens dem der Weimarer Republik entsprach, wenn nicht sogar übertraf. (Die gleichzeitige Schwulenemanzipation in der DDR verlief nach einem anderen Entwicklungstyp, der größere Ähnlichkeit mit den Vorgängen in der Kaiserzeit als mit denen in der Weimarer Republik aufweist. Wenige Intellektuelle versuchten hier wie dort die Gesetzgebung und öffentliche Meinung durch Eingaben, wissenschaftliche und literarische Publikationen

schwulenemanzipatorisch zu beeinflussen. Eine mehr oder weniger demokratische Massenbewegung wie in der Weimarer Zeit gab es in der DDR nicht.) Soweit ich sehe, befinde ich mich mit dieser Sicht auf die Nachkriegszeit auch heute noch in einer Außenseiterposition. Die vorherrschende Meinung entspricht wohl noch immer dem vielzitierten Wort des Erlanger Professors für Religions- und Geistesgeschichte Hans Joachim Schoeps von 1963: «Für die Homosexuellen ist das Dritte Reich noch nicht zu Ende.»[27] Dieser Aussage möchte ich in gleicher Weise zustimmen wie man in der Nazizeit hätte sagen können: Für die Homosexuellen ist die Weimarer Republik noch nicht zu Ende. Blendet man die fundamentalen Unterschiede zwischen Weimarer Republik, NS-Diktatur und Bundesrepublik aus, so findet man zahlreiche politische und soziale Ähnlichkeiten und Kontinuitäten nicht nur auf dem Gebiet der Homosexuellenpolitik. Schoeps wollte gewiss nicht behaupten, dass es 1963 noch KZs gab, in denen Rosa-Winkel-Häftlinge ermordet wurden. Er wollte offensichtlich auf das Unrecht der Weitergeltung des Homosexuellenstrafrechts von 1935 in der BRD hinweisen. Die Verallgemeinerung aber, die Schoeps in seiner Formulierung vornimmt, verwischt die für Lebensgefühl und Alltagserfahrung Schwuler nicht unwesentliche Differenz zwischen Strafverfolgung und den vielfältigen anderen Formen gesellschaftlicher Repression.

In der Schwulenbewegung der 1970er Jahre wurde der Gegensatz zwischen sozialer Integration und sozialer Emanzipation, zwischen Toleranz und Akzeptanz in einer Weise betont, dass man Gleichheit und Gleichberechtigung, die in beiden Begriffspaaren auch enthalten ist, vernachlässigte. Die Frage, ob der Prozess der Emanzipation Homosexueller im Jahr 1933 nicht vielleicht deshalb gestoppt werden konnte, weil in der Zeit davor die Integration der Homosexuellen in die hegemonial heterosexuelle deutsche Gesellschaft zu wenig fortgeschritten war, konnte wegen dieser Vereinseitigung der historischen Betrachtung gar nicht gestellt werden. Der Umbau unserer Gesellschaft hin zu Verkehrsformen und Umgangsregeln, die auch für sexuelle Minderheiten Gerechtigkeit ermöglichen, scheint mir heute so weit fortgeschritten, dass es den konservativen Kräften, die ja schon 1933 an der kulturellen und politischen Konterrevolution maßgeblich beteiligt waren, immer schwerer fallen wird, die multikulturelle Integration der deutschen Gesellschaft aufzuhalten oder gar umzukehren. Es liegt an uns, ob es gelingt, solche Tendenzen der Desintegration und hete-

rosexistischen Repression zu stoppen und das Emanzipationsprojekt voranzubringen.

* * *

(Dieser Text wurde leicht verändert auf dem Symposium «Zur Kulturgeschichte der sexuellen Befreiung» vorgetragen, das das Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien am 28.3.2015 in Potsdam aus Anlass des 80. Geburtstags von Marita Keilson-Lauritz veranstaltete.)

Anmerkungen

1 Julius Wolf: Geburtenrückgang und Sexualmoral, in: Verhandlungen des 1. Internationalen Kongresses für Sexualforschung, Berlin 10.-16.10.1926, Band 4. Berlin 1928, S. 211.

2 Rüdiger Lautmann: Pink Triangle, in: Nancy Naples, Hgb., The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies, Hoboken, N.J. 2015 (im Druck).

3 Marita Keilson-Lauritz: Die Geschichte der eigenen Geschichte. Berlin 1997, S. 117.

4 Stefan Micheler: Zeitschriften, Verbände und Lokale gleichgeschlechtlich begehrender Menschen in der Weimarer Republik, http://www. stefan micheler.de/wissenschaft/stm_zvlggbm.pdf , S. 3 – gesehen am 10.3.2015.

5 Entscheidung der Film-Oberprüfstelle nach: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 20 (Februar 1921), S. 119. – Eine ausführliche Darstellung der Verbotsgeschichte in: James Steakley: Anders als die Andern, Hamburg 2007.

6 Steakley 2007, S. 114 ff.

7 Die Freundschaft an ihre Leser, in: Die Freundschaft, Jg. 4, 1922, Nr. 35 (2.9.1922).

8 Keilson-Lauritz, wie FN 2, S. 122 f., 131 und 139.

9 Ich danke Claudia Schoppmann für die Überlassung einer Kopie von Webers Schreiben. Das Original befindet sich im Landesarchiv Berlin.

10 JfsZ 19, Heft 3/4 (Mai 1920), S. 120 f.

11 Hirschfeld: Es war einmal, in: Dem deutschen Vorkämpfer in Amerika Herrn Louis Viereck zu seinem 70. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden. New York 1921, S. 32.

12 Haire-Nachlass in der Rare Books & Special Collection Library der University of Sydney, Australien.

13 Vgl.: Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin 1997, S. 137 (Niederlande), S. 150 (Frankreich), S. 218 (USA).

14 «It's great that Alan Turing was granted a pardon but what about all the other victims of homophobic legislation? An estimated 50,000-100,000 men were convicted under Britain's anti-gay laws during the twentieth century. All these men deserve a pardon, like the one that was granted to Alan Turing. His pardon is much deserved but he should not

be singled out for special treatment.» Nach: http://petertatchell foundation.org/lgbt-community/pardon-all-convicted-gay-men-not-just-alan-turing (gesehen am 31.3.2015).

15 Zum Schweizerischen Freundschafts-Banner vgl. Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin 1997, S. 131 ff. – Zur Tschechoslowakei siehe: Hans Soetaert: Hirschfelds Fackelträger in der Tschechoslowakei (und in der Schweiz?), im vorliegenden Heft.

16 Vgl. Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin 1997, S. 157 f.

17 Vgl. Herzer: Antisemitismus und Rechtsradikalismus bei Adolf Brand, in: Capri 21 (März 1996), S. 40.

18 Landesarchiv Berlin, Kopie im Besitz des Verf.

19 Lautmann 2015 (wie Anm. 1).

20 Etwa 20% dieser Verurteiltenzahlen betreffen Fälle von Sex mit Tieren.

21 Vgl. Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin 1997, S. 219.

22 Andreas Sternweiler: Trotzdem leben, in: Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin 1997, S. 175 ff.

23 Lautmann 2015 (wie Anm. 1): «We have a statistical data from a comparative study of three victim groups: homosexuals, political prisoners and Jehovah's Witnesses (based on representative samples; see Lautmann 1981). These show that the death rate was much higher for homosexual prisoners (60%) than for political prisoners (41%) and Jehovah's Witnesses (35%).»

24 Vgl. dazu Herzer: Marquier und der Spezialsachbearbeiter, in: Capri Nr. 46 (Mai 2012), S. 28 ff.

25 «... certainly hundreds, and probably thousands, of men and women were put to death by these means.» Louis Crompton: Byron and Greek Love. Homophobia in 19th Century England. Berkeley & Los Angeles 1985, S. 13.

26 Herzer: Auferstanden aus Ruinen, in: Berlin von hinten. Berlin 1983, S. 27.

27 Zitiert nach: Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung. Berlin 1997, S. 196.

Manfred Herzer

Redl, die Sterne und der Homosexuellenhass

Der Wiener Astrologe und ehemalige Armeehauptmann Kenyeres wusste genau, wer schuld am verlorenen Weltkrieg gewesen ist. Redl wars, der nicht nur den Sieg verhinderte, sondern auch «den Untergang der Oester.-Ung. Monarchie verursachte». Die Idee, Redl und seine «warmen Brüder» trügen die «Schuld an Oesterreichs Untergang», scheint dem Wiener Arzt Eugen Fried schon 1919 als ersten gekommen zu sein; in seiner Broschüre *Das männliche Urningtum in seiner sozialen Bedeutung* versuchte er, diese Deutung der Vorkriegsereignisse noch nicht-astrologisch zu begründen.[1] Die Vorstellung ist aber schon deshalb abwegig, weil die Generale Kaiser Franz Josefs nach der Enttarnung des Spions Redl noch mehr als ein Jahr Zeit hatten, um den Überfall auf Serbien, mit dem sie den Weltkrieg auslösten, neu zu planen. Um ihre Unfähigkeit, den Angriffskrieg siegreich zu beenden, nicht einzugestehen, kam der Generalität der Sündenbock Redl gerade recht. Die Generäle des deutschen Kaisers mussten sich in dem «Dolchstoß» der Sozialdemokraten einen anderen Schuldigen für ihre Niederlage konstruieren, denn einen deutschen Redl hat es leider nicht gegeben.

Alfred Redl, der Oberst im Generalstab der k.u.k. Armee und Chef der Auslandsspionage, hatte, als er am 25. Mai 1913 in einem Wiener Hotelzimmer Selbstmord beging, den Gipfel seiner militärischen Karriere erreicht. Er sollte verhaftet werden, nachdem bekannt geworden war, dass er jahrelang an den russischen Geheimdienst Staatsgeheimnisse aus dem Bereich Kriegsrüstung verkauft hatte. Hergemöller schreibt, Redl sei 1901 von Russland zu diesem Spionagedienst «erpreßt worden». Redl wurde aber derart üppig für seine Dienste honoriert, dass er nicht nur ein Leben in Luxus führen konnte, sondern auch Geld für mindestens zwei nichtrussische Erpresser übrig hatte, die gedroht haben sollen, ihn wegen widernatürlicher Unzucht bei der Wiener Polizei anzuzeigen.[2]

Auch die Autoren des Katalogs der Wiener Schwulen- und Lesbenausstellung «Geheimsache:Leben» halten Redl für «erpresst»[3], und Astrologe Kenyeres ist überzeugt, dass es die «russische Spionagezentrale in Warschau» war, die den schwulen Redl «durch den Verkehr mit

moralisch Entarteten in finanzielle Schwierigkeiten» verwickelt hatte, um ihn so «käuflich zu erwerben». In ihrer Studie in Wiener und Moskauer Archiven konnten Moritz und Leidinger jedoch keinerlei Belege für eine russische oder irgendeine andere Erpressung beibringen, nur Mutmaßungen und Gerüchte:

«Obwohl die Presse auf Grundlage ‹offiziöser Meldungen› kurz nach Bekanntwerden der Affäre Gerüchte über eine seitens ausländischer Agenten initiierte Erpressung des Obersten in Umlauf setzte und diese mit der verheimlichten Homosexualität des Generalstabsoffiziers in Verbindung brachte, lagen die Dinge wohl anders. Redl hatte zweifelsohne erkannt, seine Liebhaber nur bei entsprechender finanzieller ‹Entschädigung› halten zu können. Dass diese wiederum den Obersten bei Bedarf erpressten, erscheint nicht unbedingt abwegig. Redl dürfte sowohl freiwillig als auch unfreiwillig Gelder locker gemacht haben, um seine ‹gleichgeschlechtlichen Neigungen› auszuleben oder aber zu verheimlichen.»[4]

Demnach ist zwar nicht auszuschließen, dass Erpressung im Spiel war, überprüfbare Fakten liegen aber nicht vor.

Kenyeres' Redl-Aufsatz fasst zwar recht gut die rechtskonservativ-nationalistische Version des Falles zusammen, unterlässt es aber, Beziehungen der Sterne zu Redls Schicksal herzustellen, so dass seine Platzierung in einem Astrologie-Blatt rätselhaft erscheint. Das grafische Horoskop am Schluss des Textes bleibt ohne Erläuterungen. Es soll vermutlich die Konstellation der Sterne am Tag der Geburt Redls zeigen.

Das Sternedeuten wurde in den Zwanzigerjahren, ähnlich wie der Spiritismus in der Vorkriegszeit in solchen eher konservativ-nationalistisch gesonnenen Bevölkerungskreisen immer populärer und beliebter, bei denen der Glaube an christliche Dogmen beschleunigt verfiel und an Überzeugungskraft verlor. So lag es nahe, ersatzweise in der Astrologie Antworten auf die brennende Frage nach den Schuldigen am katastrophalen Kriegsausgang und dem Elend seither zu erhoffen.

Die Schwulen machten natürlich auch diese Mode mit, wenn sie nur mit ihrer restlichen Weltanschauung halbwegs vereinbar war. Wie bereits zur Kaiserzeit Fürst Eulenburg und sein Freundeskreis die Geisterbeschwörung als trostreiche Freizeitbeschäftigung entdeckt hatten[5], so trat nach dem Krieg der junge Berliner Nervenarzt Karl-Günther Heimsoth[6] mit seiner Behauptung hervor, das Verständnis für schwule Männer, speziell für ihre Psyche könne besonders gut mittels Astro-

logie gefördert werden. Heimsoth erstellte nicht nur für seinen wohl prominentesten Patienten und Freund Ernst Röhm ein Horoskop[7], er schrieb auch fleißig Beiträge für die Zeitschrift «Zenit», der wir Kenyeres' Anti-Redl-Aufsatz entnahmen. Im Gegensatz zu Kenyeres versucht aber Heimsoth zu zeigen, dass mit einer korrekten astrologischen Analyse die Natürlichkeit und der hohe ethische Wert der Homosexuellen und speziell die einschlägige Theorie Hans Blühers bewiesen werden könnten. Seine Astrologie der Homosexualität hat er darüberhinaus in dem Buch «Charakterkonstellationen mit besonderer Berücksichtigung der Gleichgeschlechtlichkeit» (München-Planegg 1928) dargestellt.

Soweit bisher bekannt, erwähnt Heimsoth des Fall Redl in keiner seiner Schriften, weder astrologisch noch schwulenpolitisch. Etwas anders ging Magnus Hirschfeld mit dem Fall Redl um, indem er versuchte bei Erwähnung Redls die eigene vaterländische Gesinnung auszustellen. Zuerst in seinen Memoiren «Von einst bis jetzt» tadelte Hirschfeld an Redl, dass dieser «bevor er sich entleibte, schimpflicherweise sein Vaterland verriet.»[8] Und im ersten Band seiner «Geschlechtskunde» firmiert Redl unter Berufung auf das betreffende Buch von Egon Erwin Kisch als «Sexualverdränger», sowie als «nicht nur einer der gefährlichsten Spione aller Zeiten, sondern zugleich einer der gefürchtetsten Verfolger der Spione.»[9]

Anmerkungen

1 Vgl. Alfred Wiemann: «Menschenfreunde», in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 19. 1919/20, S. 137.

2 Bernd Ulrich Hergemöller: Redl, Alfred Oberst, Geheimdienstchef (1864-1913), in: ders.: Mann für Mann. Frankfurt 2001, S. 574 f.

3 Geheimsache:Leben. Schwule und Lesben im Wien des 20. Jahrhunderts. Wien 2005, S. 99.

4 Verena Moritz/Hannes Leidinger: Oberst Redl, der Spionagefall, der Skandal, die Fakten. St. Pölten 2012, S. 169.

5 Vgl. Norman Domeier: Der Eulenburg-Skandal. Frankfurt 2010, S. 132 ff.

6 Zu Heimsoth vgl.: Herzer: Die Gemeinschaft der Eigenen, in: Goodbye to Berlin? Berlin 1997, S. 91.

7 Mitteilungen des Wissenschaftlich-humanitären Komitees E.V., Nr. 33 (August 1932), S. 394.

8 Mangnus Hirschfeld: Von einst bis jetzt. 21. Fortsetzung, in: Die Freundschaft, Nr. 22, 1922, S. 4; im Neudruck von 1986, S. 80.

9 Magnus Hirschfeld: Geschlechtskunde. Band 1. Stuttgart 1926, S. 233 f.



ZENIT
Zentralblatt für astrologische Forschung
Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Dr. H. Korsch, Düsseldorf
II. Jahrgang ■ Sept. 1931 ■ Heft 9

Generalstabsoberst Alfred Redl,

der Verräter der Oesterr.-Ung. Monarchie.

Von Karl von KENYERES, Hauptmann a. D., Wien.

Den Untergang der Oester.-Ung. Monarchie verursachte zweifellos der Verrat, den ein in höchster Vertrauensstellung befindlicher Generalstabsoffizier begangen hat; es war der Chef der Kundschafterabteilung (Evidenzbüro) im k. u. k. Kriegsministerium in Wien, Generalstabsoberst Alfred Redl.

Er war es, der eine Weltmacht der Verelendung zuführte, er war es, der infolge seiner raffinierten Organisation einen Verräterring um ein 50 Millionenreich gesponnen, hunderte seiner Untergebenen und Mitarbeiter, Kameraden und Freunde, deutsche, österreichische, ungarische als auch russische Aufklärungsoffiziere dem Galgen auslieferte und in geradezu unmenschlicher Grausamkeit Unschuldige des Verrates bezichtete. Kein Raubmörder kann uns so widerwärtig sein, wie dieser Generalstabsoffizier; denn seine Treulosigkeit und Ehrvergessenheit an Staat und Armee, an Freund und Feind ist ekelerregend. Daß solch ein Mensch zu Ruf und Rang gelangen konnte und volle 13 Jahre hinter dem hermetischen Schutz der höchsten militärischen Vertrauensstellung seinen verbrecherischen und unheilvollen Trieben frönen konnte, ist eine sprechende Illustration für die innere Struktur der ehemaligen Monarchie. Schon die günstige Gelegenheit zur Begehung der Verbrechen, die Verbrechen gleicher Art, das übereinstimmende Zusammentreffen, die Begleitumstände sollten die Schuld rechtfertigen. Doch wie mit Blindheit geschlagen standen alle Machtfaktoren gegen diese Gefahr, ganz besonders aber die Offiziere des Evidenz-Büros selbst. Der deutschen und der österreichisch-ungarischen Heeresleitung war die Existenz von 72 russischen Divisionen bei Kriegsausbruch vollkommen unbekannt.

Glänzend ist die Karriere, der rasche Aufstieg. Redl überflügelte unzählige seiner Kameraden, Redl war der Auserwählte.

Am 14. März 1864 in der Frühe um $7^h\ 30^m$ (Korr. $7^h\ 29^m\ 31^s$) in Lemberg geboren, besuchte dieser ruthenische Profosen-Sohn die Infanteriekadettenschule, wurde dem Inf.-Regt. Nr. 9 zugeteilt und nach Absolvierung der Kriegsschule (MC △ ☽ z. d. = 30°21') zum

Generalstabsoffizier qualifiziert. Schon als Truppenoffizier mit dem Nachrichtenwesen vertraut, gelang es ihm mit Unterstützung russophiler Freunde und Gönner (u. a. Ministerpräsident Graf Badeni), die Uebernahme in das Generalstabscorps (Asc. ♂ ♁ z. d. = 35° 28′) und gleichzeitige Zuteilung zum Evidenz-Büro (Asc. △ ♄ z. d. = 35° 55′) zu erwirken. Seine hervorragenden geistigen Fähigkeiten, die Sicherheit, der rasche Ueberblick, die Anbahnung der besten Erkundungswege (♆ ⚹ ♂) brachten es mit sich, daß dort, wo rasche und wichtige Entschlüsse und Dispositionen notwendig waren, selbst diejenigen, die ein „wichtig" Wort zu sprechen hatten, immer mehr ausgeschaltet wurden und die tatsächliche Macht in zunehmendem Maße in seine Hand hinüberglitt. Ueberall drängte er sich vor und zwar so, daß die Heeresleitung gezwungen war, ihn nach verhältnismäßig kurzer Zeit mit der selbständigen Leitung des Nachrichtenwesens zu betrauen. In seiner Hand laufen weitverzweigte, feingesponnene Fäden der militärischen Aufklärung und Abwehr zusammen, die von Wichtigkeit sind für das Wohl und Leben vieler Millionen Menschen, ja, für die Existenz eines Staates.

Die russische Spionagezentrale in Warschau war nun bemüht, Redl selbst für ihre eigenen Dienste zu gewinnen. Seine verhängnisvollen homosexuellen (☉ □ ♁) Neigungen und die damit in Zusammenhang stehenden erpresserischen Ausbeutungen durch Mitschuldige waren für ihn ruinös. Unter den Militärspionen, die das Verführen von Offizieren zu Spionage besorgen, befinden sich auch Homosexuelle, und so gelang es denn auch einem russischen Agenten, ihn durch den Verkehr mit moralisch Entarteten in finanzielle Schwierigkeiten zu verwickeln und so den „Wächter aller Spione" käuflich zu erwerben.

Skrupellos wird er nun von seinen Gegnern ausgenützt! Redl arbeitet nunmehr im Interesse der russischen Spionage-Zentrale. (Seine Geburtsgebieterin ♀ im Zeichen ♒, dem Rußland untersteht; sein M. C. im ♑ = Warschau, ♄ als Dispositor des M. C. in der ♎ = Oesterreich!

Bereits im Jahre 1903 meldet ein russischer Vertrauensmann (Generalstabsoffizier) dem damaligen Chef des Generalstabs Baron von Beck, daß der österreichisch-ungarische Mobilisierungs- und Aufmarschplan sich in Händen des großen russischen Generalstabs befinde. Er enthielt:

1. Aufstellung der Armeen und Kommandos.
2. Heeresergänzung,
3. Neuformationen,
4. Ausrüstung und Nachschub,
5. Verwaltungsänderungen,
6. Festungsbereitschaft,
7. Anweisungen und Res.-Befehle an Armeekorps und Divisionen,
8. Operationspläne mit
   a) militärischen Dreibundverpflichtungen,
   b) militärischen Zweibundverpflichtungen (für den Fall, daß Italien seinen Verpflichtungen nicht nachkommen sollte),
9. Das gesamte deutsche und öster.-ung. Aufklärungsnetz.

Kaiser Franz Josef, der Thronfolger Franz Ferdinand und der Chef des Generalstabes Baron von Beck waren von dieser Nachricht tief erschüttert, wußten sie ja doch genau, daß durch die Preisgabe

Online-Edition 2024 - PDF-Seite 2308

dieses festen militärischen Geheimnisses die Sicherheit und Leistungsfähigkeit der Armee auf ein Minimum herabgedrückt, die Monarchie dem Abgrund entgegengeht.

Alle militärischen Arrangements wurden von den Russen mit Gegenmaßnahmen beantwortet, der feindliche Aufmarschplan unter den möglichst besten Verhältnissen ausgearbeitet, die ganze militärische Aufklärung erlitt eine vollkommene Niederlage.

Unter dem Vorsitz des Thronfolgers Franz Ferdinand fand eine geheime Konferenz statt, zu welcher außer dem Chef des Generalstabes auch Redl als „Chef der Kundschafterabteilung" zugezogen wurde. Diese Sitzung nahm einen dramatischen Verlauf und als Redl sich erhob und erklärte, die Schuldigen auszuforschen, erwarteten alle von ihm die Rettung.

Nun galt es für Redl, nicht nur aus Prestige-Gründen, sondern auch um eine evtl. Spur oder den Verdacht seines Verbrechens zu verwischen, einen Sündenbock zu finden. Er reiste nach Warschau zu seinen russischen Auftraggebern. Die Warschauer Zentrale wußte und war sich darüber klar, daß Redl von unersetzlichem Werte für sie war und in seiner hohen Position nur dann würde verbleiben können, wenn er für Oesterreich Erfolge aufweisen könnte. Dafür nun sorgte Warschau zur Genüge. Man übergab schwerwiegendes Belastungsmaterial gegen 3 österreichische Offiziere, Oberst Hekajlo, Major Wiczkovsky und Hauptmann Acht. Als Sachverständiger und Experte erschien Redl in diesem denkwürdigen Hochverratsprozeß als das verkörperte Gewissen, da er gegen die Verräter das letzte Wort zu sprechen hatte. Ohne die geringste Gefühlsregung beschuldigte er den Obersten Hekajlo auch des Verkaufs des militärischen Aufmarsch- und Mobilisierungsplanes. Da half kein Leugnen, alle 3 Offiziere wurden ihrer Offizierschargе für verlustig erklärt und erhielten eine mehrjährige Kerkerstrafe.

Der ganze Generalstab blickte mit Begeisterung und Verehrung zu Redl auf, und Kaiser Franz Josef, der ihn zur Audienz befohlen hatte, klopfte ihm sogar auf die Schulter, dankte ihm huldvoll für die treuen Verdienste und heftete den eisernen Kronenorden III. Klasse an seine Brust. Auch der deutsche Generalstab war voller Bewunderung und der deutsche Kaiser verlieh ihm den preußischen Kronenorden II. Klasse.

Nun begann der rapide Aufstieg Redls; je höher er avanzierte, um so größer war das Vertrauen, das man ihm entgegenbrachte. Bereits im Jahre 1912 wurde Redl zum Obersten im Generalstab befördert (MC. △ ⊙ m. c. = 48° 8'), während seine Kameraden noch immer Hauptleute waren.

Ein Blick auf sein Horoskop zeigt uns jedoch, daß sein Verrat doch nicht unbemerkt bleiben konnte. Gleich nach der Beförderung zum Oberst ging Redl als Korps-Generalstabs-Chef nach Prag.

Oberst von Urbansky übernahm das Evidenz-Büro und ordnete eine geheime Zensur aller Briefsendungen an. Dem Beamten der Postüberwachungsstelle waren 2 Briefe unter der Chiffre „Opernball 13" besonders verdächtig. Er öffnete dieselben und fand darin einen Geldbetrag von 6000 und 8000 Kronen. Der Aufgabeort, eine deutsch-russische Grenzstation, rechtfertigte hier den Verdacht irgendeiner

Spionagetätigkeit eines noch Unbekannten. Zwei Kriminalbeamte wurden im Postamte untergebracht und mit dem Briefschalter durch eine elektrische Glocke verbunden.

Viele Wochen vergingen . . . . plötzlich schlägt die elektrische Glocke. Die Kriminalbeamten — ganz erschrocken — stürzen zum Briefschalter, aber der Empfänger ist bereits weg, sie laufen auf die Straße und können gerade noch die Nummer der abfahrenden Autodroschke notieren. Verzweifelt irren die Beamten in den Straßen Wiens, und, welch ein Zufall, sie begegnen dem Wagen. Nun erfahren sie, daß der betreffende Fahrgast ins Hotel „Klomser" gefahren ist. Sie steigen in den Wagen ein, um ebenfalls hinzufahren, und finden auf dem Sitz des Wagens das Etui eines Taschenmessers. Im Hotel Klomser wird nun festgestellt, daß dort am 24. Mai 1913 Oberst Redl aus Prag abgestiegen ist. Schon wollen die beiden Kriminalbeamten zu ihm gehen und seine Ratschläge einholen. In diesem Augenblick faßt der eine Beamte die glückliche Idee. Er gibt das Etui dem Portier mit dem Auftrage, jeden Gast danach zu fragen, ob er es vielleicht verloren habe. Noch kaum hatte er diesen Auftrag erteilt, erscheint Redl in Uniform und der Portier fragt:

„Haben Herr Oberst das Etui verloren?"

Redl sieht das Etui an und sagt:

„Ja, ich danke Ihnen, das ist mein Etui", und geht.

Die beiden Kriminalbeamten erblassen und stehen wie gelähmt. Doch im selben Augenblick erkennen sie die Situation und verfolgen Redl Schritt auf Schritt. Aber auch Redl weiß es und fühlte es bereits, daß er sich durch einen unerhörten Zufall nun verraten habe. Er versucht zu entkommen, zerreißt ein Paket Briefe und zerstreut die Fetzen auf der Straße. Doch nur der eine Beamte liest das Papier auf, während der andere ihm unaufhaltsam folgt. Die Staatspolizei und die Kundschafterabteilung wird angerufen. Der Kriminalbeamte meldet, daß Oberst Redl der Empfänger des Geldbriefes sei. Die Papierschnitzel werden sorgfältig zusammengestellt und aus diesen geht nun einwandfrei hervor, daß Redl ein Verräter ist.

Oberst von Urbansky ist vollkommen gebrochen; eilt zu dem Chef des Generalstabes Konrad von Hötzendorff und meldet an Hand der Beweise den Vorfall. Entsetzt taumelt Konrad zurück, erbleicht und mit zitternder Stimme ruft er: „Redl muß noch heute sterben, die Oeffentlichkeit darf nichts erfahren." (♃ △ ☉)

Redl, der unterdessen mit dem Ersten Staatsanwalt des Wiener obersten Gerichtshofes, Dr. Viktor Pollak, seinem besten Freunde, den Abend verbracht hatte, verabschiedet sich von diesem und begibt sich in sein Zimmer.

Um Mitternacht erscheinen seine einstigen Mitarbeiter als offene Feinde bei ihm im Zimmer, legen den Revolver auf den Tisch und fordern seinen Tod. (♀ □ ♃)

Als nun die 13. Stunde in der Nacht vom 24. zum 25. Mai 1913 schlägt, greift Redl zu der Waffe und schießt sich eine Kugel in den Mund. Folgende Primär-Direktionen: Asc. ♐ ☌ z. d. = 49° 10', MC. ☌ ♃ z. c. = 49° 10'). Man beachte die Zahl 13 im Horoskop. In der Todesstunde stehen ☌ als Transit in 13° ♈ im □ zu M. C. radix und J. C. radix, ♀ tr. ♐ ♃ r., ♃ tr. □ ♄ rad.

Buchbesprechungen

Hans Scholls religiöse und sexuelle Entwicklung

Zu Robert M. Zoske: Sehnsucht nach dem Lichte.
Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl
Herbert Utz Verl., München 2014. 826 Seiten

Diese Dissertation aus der Hamburger Bundeswehr-Universität rekonstruiert weniger die intellektuelle Biografie Hans Scholls, des vierundzwanzigjährig, 1943, von den Nazis hingerichteten Widerstandskämpfers, sondern seine «religiöse Entwicklung», die «Sehnsucht nach Gott» (22), dem Gott der Christen, die sein kurzes Leben bestimmte. Dieser schon oft behandelten Thematik, zuerst wohl im November 1945 von dem katholischen Theologen Romano Guardini (29), kann Zoske einen neuen Asekt hinzufügen, indem er das von ihm im Nachlass Inge Aicher-Scholls, der ältesten Schwester des Ermordeten, entdeckte Konvolut von Gedichten, Briefen und anderen Prosatexten, die Hans Scholl verfasst hatte, in den damaligen geistesgeschichtlichen Kontext stellt, untersucht und interpretiert.

Weihnachten 1937. Es gelingt Zoske, die grundlegende Zerrissenheit im Denken und Fühlen Scholls, die sein kurzes Leben bis zuletzt charakterisierte, anschaulich und nuancenreich nachzuzeichnen. Es beginnt mit der tiefen evangelischen Frömmigkeit der Mutter, die für die religiöse Erziehung ihrer fünf Kinder vor allem zuständig war, und der etwas zweifelhaften Glaubensstärke des Vaters, dessen ideologische Unzuverlässigkeit die halberwachsenen Kinder rügten: Die große Schwester Inge habe die Christlichkeit ihres Vaters «für ungenügend gehalten» (508) und Scholl traute seinem Tagebuch 1942 die Hoffnung an, sein Vater werde vielleicht doch noch «sein religiöses Erwachen finden» (519).

Der Einfluss des Vaters mag nicht unbeteiligt gewesen sein, als der dreizehnjährige Scholl 1933 aus dem «Christlichen Verein Junger Männer» aus- und in die «Hitler-Jugend» eintrat, sowie gleichzeitig, bis zu seiner Verhaftung 1937 in der bald illegalisierten Jungenvereinigung «dj.1.11» mitmachte (514). War die Hitler-Jugend religiös neutral, so galt das mehr noch für die dj.1.11, deren Gründer und Führer Eberhard

Koebel das Ideal seines Vereins so beschrieb: «Frei von jeder Verpflichtung an eine Weltanschauung, frei vom Zwang, Vorgesprochenes wiederholen zu müssen, frei von der Meinung, mit Wiederholern in deren Formen und Gedanken leben zu müssen.» (516)

In diesem Zusammenhang begann für Hans Scholl im November 1937 die einschneidende Katastrophe einer polizeilichen Untersuchung wegen des Verdachts auf Verbrechen nach § 175 und § 175a Nr. 2, Unzucht zwischen Männern unter Missbrauch eines Unterordnungsverhältnisses, und schließlich die so genannte fast dreiwöchige «Schutzhaft» vom 13. bis zum 31. Dezember 1937 (50). Am 2. Juni des nächsten Jahres wurde in der Hauptverhandlung vor einem Stuttgarter Sondergericht entschieden, dass das Verfahren aufgrund eines kurz zuvor erlassenen Amnestiegesetzes eingestellt wird. Tatsächlich hatte Scholl von Januar 1935 bis Herbst 1936 «eine Vielzahl homosexueller Kontakte» zu dem anderthalb Jahre jüngeren Realschüler Rolf Futterknecht unterhalten, der ihm in der paramilitärisch organisierten Hitler-Jugend zum Gehorsam verpflichtet war (64).

Zoske will zeigen, dass die Gefängnishaft vom Dezember 1937 maßgeblich für Scholls Entscheidung gewesen sei, seit 1942 nur noch für «den Sturz Hitlers und ein anderes Deutschland» zu leben und notfalls zu sterben (520). «Dieser Konflikt markierte den Beginn seines Entfremdungsprozesses vom Nationalsozialismus», er ist «der Auslöser für seinen Widerstand und [...] Ursache seines Freiheitskampfes» (22; vgl. auch 63 u.ö.). Diese These wird lediglich mit einer Eintragung Scholls in seinem «Russlandtagebuch» von 1942 belegt, in der er sich seltsam an das Aufblühen seiner Heterosexualität erinnert: «Wieviele Tage sind vergangen, seit ich das Gefängnis verlassen habe! War noch recht jung damals. Malte mir aus Brotkrumen den Namen eines Mädchens auf den Tisch, in meiner engen, gewölbten Zelle [...] Ich hatte dort die Liebe gefunden, welcher der Tod folgen muß, weil Liebe umsonst verfließt, weil sie keinen Lohn haben kann.» (518 f.) Dass sich Scholl hier nicht an seine große Liebe Rolf Futterknecht erinnern will, sondern an ein Mädchen, dessen Namen er nicht nennen will oder kann, wäre eher als grandiose Verdrängungs- oder Verleugnungsleistung zu deuten, aber kaum schlüssig als Erweckungserlebnis des künftigen antifaschistischen Märtyrers. Diese Selbstverleugnungsarbeit beginnt tatsächlich im November 1937 mit Unterstützung durch die fromme Mama. Sie hatte erfahren, dass Ernst Reden, der dreiundzwanzigjährige Freund

der Familie, wegen Verdacht auf Sex mit Scholls kleinem Bruder Werner verhaftet wurde und schreibt an ihren Sohn Hans: «Den Lauf der Gerechtigkeit wollen wir nicht hemmen, es wäre ein Glück, wenn dieses Übel u. diese Gei[ß]el so vieler ausgerottet werden könnte.» (54)

Im ersten Verhör gibt Hans Scholl den Sex mit Rolf Futterknecht zu und erwähnt seine Reue; «die größten Vorwürfe» habe er sich darüber gemacht und sich jedesmal hinterher «fest vorgenommen, es in Zukunft zu unterlassen», auch habe er «erst später erfahren», dass Sex mit einem Mann strafbar ist (64). Am ersten Tag im Gefängnis schreibt er an seine Eltern ganz im Sinne der Ansichten seiner Mama, er habe sich «damals in inneren Kämpfen selber wieder hoch gebracht und auch mit dem Jungen darüber gesprochen. Ich glaubte mich durch unermüdliche Arbeit an mir selber wieder rein gewaschen zu haben. Aber jetzt, wo diese ekelhafte Sache vor Gericht angekommen ist, muß ich meiner Bestrafung entgegen sehen.» (67) Dann bittet er «vor allem Dich, Mutter, mir zu verzeihen.» (67) Selbsthasserisch folgt er hier der Auffassung seiner Mutter – von seinem Vater sind keine verunglimpfenden Äußerungen über das «Übel» und die «ekelhafte Sache» bekannt –, wünscht der Familie fröhliche Weihnachten und tröstet sich und die Seinen recht unchristlich, irgendwie neuheidnisch mit unser aller Verfallenheit an das ewige Schicksal: «Über allem Niederen, das uns umgibt, schwebt ja in innerer heiliger Höh über allen Wolken dieses ewige Schicksal, dem ewig wir verfallen sind.» (67)

Daraufhin besucht Mutter Scholl ihren reuigen Sohn im Gefängnis, einige Tage später auch der Vater. Am 17. Dezember schreibt ihm die Mutter, dass sie und die Familie in Gedanken immer bei ihm seien, was ihn trösten möge, und dass er auf Gott vertrauen solle. Vom Vater legt sie dem Brief fünf Mark bei und, wie Zoske vermutet, eine Bibel. Die Liebe zwischen Hans und seinen Eltern ist demnach trotz allem «Übel» fest und innig wie zuvor und am 18. Dezember versichert der Sohn in einem Brief: «Ich will alles wieder gut machen; wenn ich wieder frei bin, will ich arbeiten und nur arbeiten, damit Ihr wieder mit Stolz auf Euren Sohn sehen könnt.» (71)

Reue und Scham. Reue und Scham über seine schwulen Abenteuer sind gewiss so aufrichtig und wahrhaftig empfunden wie sein Versprechen einer Wiedergutmachung ernst gemeint ist. Genau so gewiss ist aber, dass Ekel vor der eigenen Niedrigkeit sein homosexuelles Verlangen nicht zum Verschwinden bringen konnten. Die Arbeit, die er für

die Zeit der Freiheit ankündigt, wird zum großen Teil Verdrängung und Unterdrückung der sexuellen Wünsche und Sehnsüchte gewesen sein. Nachdem es der gemeinsamen Aktion seines Vaters, seines militärischen Vorgesetzten und Freundes der Familie, Rittmeister Scupin, und des Rechtsanwalts Eißler gelungen war, den Haftbefehl gegen Hans Scholl aufzuheben, schreibt er aus der Kaserne an die Eltern über diesen Teil der «Arbeit»: «Es gibt Stunden, da ist alles in bester Ordnung, und dann ist wieder dieser trübe Schatten da und überdeckt alles. Ich kämpfe dauernd mit Minderwertigkeitsgefühlen. Ich kann mir nicht helfen, aber es ist so.» (81) Die Mama antwortet wie gewohnt mit dem Appell, dem lieben Gott zu vertrauen, den «Satan» zu meiden und Jesus' Wort: «Sündige hinfort nicht mehr», zu befolgen (82).

Zoske bestimmt korrekt den Charakter der Sondergerichte als politisches Werkzeug im «nationalsozialistischen Terrorstaat [...], um Andersdenkende durch Haftstrafen, Konzentrationslager oder Todesurteile auszuschalten» (94); dass sich nun aber das Stuttgarter Sondergericht mit seinem Vorsitzenden Cuhorst – Mutter Scholl empfand ihn in der Verhandlung als «zartfühlend» und bemerkte, dass er den dreizehnjährigen Zeugen Wolf Englert «gern hatte» (99) – so ganz untypisch verhalten hat, erscheint ihm keiner näheren Erörterung wert. Hier sehe ich eine generelle Schwäche des Buches, die sich noch deutlicher in den vielen Gedichtinterpretationen zeigt, wenn dort fast durchgängig nur eine einzige Deutungsvariante vorgestellt und nach alternativen Interpretationen gar nicht gefragt wird. Diese allzu eindimensionale Hermeneutik ist auch in Zoskes Bemühen um ein Verständnis der psychischen und intellektuellen Entwicklung Scholls am Werk. Zwar wird immer wieder betont, wie sehr «Selbstzweifel, das Sprunghafte, Schwankende, seine Schwächen und flammende Lebendigkeit» (538) Scholls Persönlichkeit auszeichnen. Ferner wird seine selbstironische Äußerung zitiert, seine Mentalität sei «labil wie die eines jungen Mädchens» und seine Stimmungen würden wechseln «wie der Herbstwind» (129). Dieses Schwanken sieht Zoske stets bloß in einem zeitlichen Nacheinander, kaum je als gleichzeitig wirkende widersprüchliche Seelen- und Geisteskräfte, die seine schlechte Laune und häufigen depressive Stimmung mitverursachen.

Es lebe die Freiheit. Dass Scholl beispielsweise nach väterlichem Vorbild in der Zeit zwischen Gefängnis und Gerichtsprozess einen völlig unchristlichen «Handlinien-Leser», aufsucht (90 ff.), und *zugleich*

mit mütterlicher Frömmigkeit an die Lehre der Bibel glauben kann, wird ähnlich wenig bedacht wie die Vielschichtigkeit und Komplexität seines Freiheitsbegriffs, der reduktionistisch auf theologische Konzepte vom heiligen Augustin, Luther, Schleiermacher, Kierkegaard, auf «eine christliche Konnotation» (550) verengt wird. Der christliche Glaube soll für Scholl «die entscheidende Kraft seines widerständigen Freiheitskampfes» gewesen sein (556). Dabei wird sehr wohl bemerkt, dass es sich bei Scholls Christentum eher um eine synkretistische Privatreligion als um den mütterlichen Pietismus handelte: «In der Kreuz- und Leidenstheologie des einsamen Beters war Scholl Protestant, in der Naturlyrik mystischer Panentheist, in Reliquien- [&] Ikonenfrömmigkeit und Marienverehrung war er Katholik und in Russland hatte er sich der orthodoxen Variante des Christenturns geöffnet.» (551)

Aber schwingt nicht auch in seinem Ruf: «Es lebe die Freiheit», laut Protokoll der «Vollstreckung des Todesurteils» unmittelbar vor seiner Hinrichtung getan (764), etwas von dem freiheitlich-anarchistischen Lebensgefühl mit, das er in den Orgasmen seiner – wie er selbst sagt – «übersteigerten Liebe» (65) zu Rolf Futterknecht erfuhr und das er in dem frühesten überkommenen Gedicht (569 ff.), das das freie Leben einer brandschatzenden Reiterhorde in der asiatischen Steppe à la dj.1.11 verherrlicht?

Stille. Über seine homosexuellen Erfahrungen der Jahre 1935/36 hat sich Scholl nur gezwungenermaßen in der Zeit des Strafverfahrens gegenüber der Polizei und den Eltern geäußert, später, soweit bekannt, nie wieder. Seit dem Prozess gegen Oscar Wilde in London 1895 verbreitete sich eine Bezeichnung für die männliche Homosexualität, mit der die paradoxe Aufgabe gelöst werden sollte, über diese Liebe zu sprechen und doch nicht zu sprechen: Love that dare not speak its name. Bald darauf prägte der deutsche Dichter John Henry Mackay den Ausdruck «namenlose Liebe», um über die Homosexualität zu schreiben und doch nicht darüber zu schreiben. Scholl löste das Problem, mit dem unvergesslichen Glücksgefühl bei gleichzeitigem Selbstekel und moralischer Selbstverurteilung sowie der Furcht vor Strafe durch Familie und Staat zurechtzukommen, indem er sich einem Schweigegebot oder einem Tabu unterwarf und sogar in seinem Tagebuch log, er habe einst im Gefängnis nicht von seinem Geliebten Rolf, sondern von einem ungenannten Mädchen geträumt.

Die Wiederkehr des schlecht Verdrängten konnte vermutlich des-

halb nicht die ganze Wucht ihrer Dynamik entfalten, weil Scholls Leben dafür zu kurz war, obwohl man seine wiederholte Klage über «das alte Leid in meiner Seele» (523) als depressive Trauer über den freiwillig-erzwungenen Verzicht auf diese namenlose Liebe deuten könnte. In mehr schlecht als recht gelungener Sublimierung, einer Art Selbstheilungsversuch, kehrte die unterdrückte Homosexualität aber zurück in seiner Gedichtproduktion, von der Zoske wohl zurecht meint, Scholl habe mit seiner Lyrik versucht, die Traumata der Anklage von 1937/38 zu verarbeiten (vgl. 121), die doch nur seine zwiespältige Wahrnehmung der eigenen Sexualität an den Tag bringen. In seinen Gedichtinterpretationen findet Zoske nirgendwo ein «Sexualsymbol», das entdeckt er nur in einem Brief an eine Frau, in dem von Muscheln die Rede ist (203). In manchen seiner Gedichte kann man aber bei Kenntnis des biografischen Hintergrunds durchaus die unbewusste Symbolisierung schwuler Sehnsüchte in einer Art Subtext erraten. Etwa das Gedicht «Stille» (162 f., 582 f.) vom April 1938, wo von «Frühlingszweigen» die Rede ist, auf deren «feinen Knospen [...] Tröpfchen reinen Morgentaus» funkeln. «Feiner Härchen Flaum» liegt auf der Rindenhaut der «Ästchen» und Zweige, «und um jeden kleinen Busch kreist ein Lichtertanz» usw. Zoske hat gewiss recht, wenn er hier die «Schönheit frühlingshaft aufkeimender Natur» beschrieben findet (163) und dem Reinen ist gewiss alles rein, aber mit ein wenig schmutziger Fantasie und psychoanalytischem Dilettantentum kann man dort dennoch Bilder phallischen Frühlingserwachens erblicken. Das Gedicht ist auch bemerkenswert, weil es darin gleich in der ersten Zeile um eine «Stille, ungesprochne Freude» geht, was ich als ein von Scholl erfundenes Synonym für die namenlose Liebe verstehen möchte. Die «Stille» kommt in Scholls Gedichten noch öfter vor und Zoske widmet ihr einen ganzen Abschnitt «Einsamkeit und Stille», in dem er Scholls «Suche nach Stille» ausschließlich als «Ausdruck der Gottsuche» deutet (163).

Angst vor den Massen. Dieses Bedürfnis nach «Menschenleere» (159), nach Abwesenheit der lärmenden Masse dürfte zugleich ein Seitenthema zu dem damals im Bildungsbürgertum unter anderm durch massenhafte Nietzsche- und George-Lektüre immer populärer werdende und von Scholl begeistert kopierte Verachtung der Massen, also der Bevölkerungsmehrheit, der sie sich ökonomisch und kulturell überlegen fühlte und in die aus wirtschaftlichen Zwängen abzusinken von dieser Mittelklassen als apokalyptisches Unglück gefürchtet wurde.

Zoske widmet diesem Bereich in Scholls privater Ideologie viele Seiten seines Buches. Einen Zusammenhang mit Scholls ambivalenter Selbstwahrnehmung als Homosexueller, der den normalen und wahrscheinlich homohasserischen Pöbel fürchtet, verachtet, aber auch beneidet, sieht er nicht.

Wohl aber hält er für naheliegend, «dass die Homoerotik in Georges Gedichten Scholl ansprach» (414). Scholl schwankt öfter, ob Rilke oder George für ihn die Nummer 1 der Lyrik sei (vgl. 118), es scheint aber keine Äußerungen Scholls zu geben, die seine Vorliebe für George als Homoerotiker belegen. Auch hier praktiziert Scholl sein Prinzip der «Stille», was in seiner Freundschaft zu dem Schriftsteller und väterlichen Freund Carl Muth deutlich wird. Muth hatte ein Buch verfasst, in dem er Stefan George gerade wegen seiner Schwulität und seinem Neuheidentum heftigst angreift. Zoske referiert: «Der Höhepunkt der ‹Perversion›, ‹blasphemisch-ekstatische Mystik› und ‹heidnische Gnosis›, sei in Georges Maximin-Zyklus des ‹Siebenten Rings› erreicht [...] Aber nicht nur Maximin, auch Georges ‹Stern des Bundes› sei Ausdruck ‹der homoerotischen, ja homosexuellen Erkrankung der Zeit›.» (415) Scholl hatte Muths Buch gelesen, scheint aber konsequent eine Diskussion über die darin geäußerte Homoerotenkritik vermieden zu haben. Zoske fand im Scholl-Nachlass lediglich eine Notiz der Schwester Inge, der Scholl gesagt haben soll, Muth habe anscheinend nicht die richtige Distanz zu George gefunden, sonst hätte er Georges Verdienst um die Reinigung der deutschen Sprache zugegeben, der er «von neuem einen wunderschönen Klang gegeben habe» (412). Georges Homosexualität und Muths George-Kritik tabuierte Scholl gemäß seiner Methode der «Stille».

Fritsch und Scholl. Nicht nachvollziehbar sind für mich Zoskes Überlegungen zur Entlassung des Oberbefehlshabers der Wehrmacht Werner von Fritsch im Februar 1938. Scholl berichtet seinen Eltern, dass in seiner Kaserne über Fritschs Entlassung viel gesprochen wurde, und erwähnt besonders, dass Fritsch in einem Aufruf den Soldaten gedankt und Gott gebeten habe, er möge das deutsche Volk segnen. Zoske glaubt nun, Scholls Brief sei in einer Sklavensprache verfasst und enthalte die geheime Botschaft von Scholls «Abscheu über das skandalöse Verfahren» (148) bei der Entlassung des Oberbefehlshabers. Er glaubt ferner, Scholl habe über geheime Kanäle erfahren, dass Fritsch nicht, wie offiziell mitgeteilt, «aus gesundheitlichen Gründen zurück-

getreten» (670) sei, dass er vielmehr, wie die Zeitgeschichtsforschung nach 1945 ermittelte, mit der Begründung entlassen worden war, dass gegen ihn ein Verfahren nach § 175 eingeleitet worden war. Die Konstruktion, mit der Zoske erklären will, dass Scholl vom Homosexualitätsvorwurf gegen Fritsch erfahren habe, ist einigermaßen gewagt und stützt sich auf eine anonyme und undatierte Stellungnahme aus dem Nachlass des Generaloberst Beck, in dem es heißt, der «wahre Abgangsgrund» Fritschs sei «in der breiten Öffentlichkeit weitverbreitet» gewesen (152). Dabei vergisst er, dass der wahre Abgangsgrund gerade nicht Fritschs vermeintliche Homosexualität war, sondern seine Abweichung von Hitlers Auffassung vom besten Zeitpunkt für den Beginn des Angriffskriegs. Als Fritsch wegen erwiesener Unschuld im März 1938 freigesprochen wurde, schickte ihm Hitler einen Brief, den Zoske vollständig zitiert und dazu anmerkt, dass Hitlers Wortwahl zum Verdacht auf ein Verbrechen nach § 175 – furchtbar, entsetzlich, leidvoll – die elende Lage Schwuler im nationalsozialistischen Unrechtssystem zeige (vgl. 668). Er vergisst aber, dass die negative Wertigkeit der Hitlerschen Wortwahl von den Invektiven Hans Scholls und seiner Mutter (ekelhafte Sache, von der man sich reinwaschen muss, auszurottendes Übel, Geißel) nicht eigentlich abweicht. Fritsch und Scholl zu «Leidensgenossen» zu erklären, wird keinem von beiden gerecht, weder dem frommen und antisemitischen Kriegsherrn (vgl. 665, wo Fritsch auf den Sieg Hitlers im «Kampf gegen die Juden» hofft), noch dem nicht ganz so frommen künftigen Widerstandskämpfer. Ein bedeutender Unterschied zwischen den beiden wegen homosexueller Handlungen Angeklagten Scholl und Fritsch liegt in der Bewertung ihrer jeweiligen Strafverfahren durch sie selbst. Während Fritsch im Bewusstsein seiner Unschuld im Sinne des Strafrechts seine Verfolgung als Unrecht sieht, *billigt* Scholl im Brief an seine Eltern die von der Gestapo gegen ihn erhobenen «berechtigten» Vorwürfe (518).

Bisexualitäten. Zwei Bisexuelle treten in «Sehnsucht nach dem Lichte» auf, Hans Scholl und Rainer Maria Rilke. In beiden Fällen erscheint mir eine bisexuelle Etikettierung als problematisch und zwar jeweils sozusagen als invertiert problematisch: Während im Fall Scholl ein für die Diagnose «Bisexualität» (92 u.ö.) erforderliches heterosexuelles Geschlechtsleben nicht nachgewiesen werden kann, wird bei Rilke, dem in seinen zahlreichen Frauenbeziehungen immerhin die Zeugung einer Tochter gelang, gar nicht erst versucht, Homosexuelles zu entdecken.

Stattdessen wagt Zoske unter Berufung auf den Sprachwissenschaftler Ulrich Hepp die starke These von «Rilkes Bi-, Homosexualität, bzw. Androgynität» (521). Schaut man in Hepps russistische Dissertation, in der der Briefwechsel der sowjetischen DichterInnen Boris Pasternak und Marina Cvetaeva mit Rilke «psychostilistisch» untersucht wird, dann findet man den Hinweis auf eine Rilke-Forschung, die des Dichters «Weiblichkeit mit einer möglichen Homo-/Bisexualität in Verbindung» bringen möchte. Andere Forscher, so Hepp, sind in dieser Frage anderer Meinung. Daher erscheint mir Zoskes Ansicht zu Rilkes Geschlechtsleben ähnlich subjektiv und willkürlich wie Bertolt Brechts einschlägiger Witz aus dem Jahr 1926: «Ich richte Ihre Aufmerksamkeit darauf, dass Rilkes Ausdruck, wenn er sich mit Gott befasst, absolut schwul ist. Niemand, dem dies je auffiel, kann je wieder eine Zeile dieser Verse ohne ein entstellendes Grinsen lesen.» Brechts Grinsen erinnert mich an die Reaktion des Altbischofs Schönherr, als er nach der Homosexualität des Widerstandskämpfers Dietrich Bonhoeffer gefragt wurde, den er noch persönlich gekannt hatte: Er grinste wie Brecht bei Rilkes religiösen Gedichten (vgl. Capri 44, S. 44 f.) Der Altbischof grinste aber, weil er über ein Erfahrungswissen zu Bonhoeffers Geschlechtsleben verfügte, Brecht grinste nur, weil er einen schwulen Ausdruck in Rilkes Gedichten gespürt haben wollte.

Bei Hans Scholl liegt der Fall ähnlich, nur andersrum. Scholls Bisexualität wird nicht bewiesen, sondern als allgemein bekannt vorausgesetzt. Selbst Mutter Scholls Einschätzung über «das Unreine» in den Entwicklungsjahren ihres Sohnes sagt nichts über seine spätere Normalsexualität aus: «Was in seinem 16.-17. Lebensjahr vorgefallen ist, ist dem unbestimmten Drang der Entwicklungsjahre zuzuschreiben, nicht aber der perversen Neigung eines geschlechtsreifen Menschen» (vgl. 96 f.) Das Handfesteste, was bleibt, ist lediglich eine Stelle aus der Abschrift eines Texts des Scholl-Freundes und Kommilitonen Hellmut Hartert, in dem es um eine damals fünfzehnjährige Ute (108) geht, die Scholl im Sommerhaus der Familie Hartert traf: «Dort machte ich Hans auch mit dem Freunde meines Vaters, Prof. Borchers, bekannt. In dessen Tochter Ute verliebte er sich leidenschaftlich, als wir im Winter [1940/41] mehrere Wochen lang in unserer Tölzer Behausung lebten.» (vgl. 108) Statt aber diese Leidenschaft als Heterosexualität zu deuten, liegt es näher, hier eine asketisch-keusche Pädophilie zu vermuten, ähnlich der Beziehung, die Scholl 1938 zu der damals vierzehnjähri-

gen Lisa Remppis unterhalten hatte (127 ff.) Einmal heißt es lapidar: «Anfang 1943 waren Scholl und Gisela Schertling (1922-1994) ein Paar.» (202) Die Formulierung suggeriert gewöhnliche Heterosexualität. Ich vermute eher heterophile Seelenliebe ohne Petting – keuscher, bisexueller Platonismus.

Sowjetunion. In der zweiten Jahreshälfte 1942 war Scholl als Soldat des Sanitätsdienstes im Krieg gegen die Sowjetunion abkommandiert. In jener Zeit führte Scholl ein «Russlandtagebuch», in dem er seine Kriegserlebnisse und Reflexionen zum christlichen Glauben notierte. Es ist nicht unverständlich, wenn Scholl sich konsequent an die offizielle Sprachregelung hält und den Namen des überfallenen Landes vermeidet. Obwohl ihm klar sein dürfte, dass in diesem Land des Sowjetkommunismus, anders als in Deutschland, der Atheismus zur Staatsdoktrin gehört, übt er nur sanfte Kritik am «Kommunismus»: In der Verkennung der Tatsache, dass «nicht alle Menschen gut sind», sieht er «den anthropologischen Grundirrtum der Schöpfer des Kommunismus» (vgl. 291). Nicht nachvollziehbar ist es jedoch, wenn Zoske Scholls Sprachgebrauch übernimmt und sogar den Krieg als «der rassenideologische Vernichtungskrieg in Russland» (533) etikettiert und die Großverbrechen der Wehrmacht auf die Massentötung der sowjetischen Juden reduziert. Scholl, der von der Judenverfolgung durch die Wehrmacht anscheinend nichts gewusst hat, glaubte in der Landschaft der russischen Ebene und in der russisch-orthodoxen Kirche «Gott gegenüber» zu stehen (534). Das ging so weit, dass er einen toten Soldaten der Roten Armee unter einem selbst gezimmerten russischen Kreuz bestattete. «Jetzt hat seine Seele Ruhe», schrieb er ins Russlandtagebuch und war wohl überzeugt, dass alle Russen gute Christen wie er selbst seien.

Eine komplizierte Sexualität und eine nicht minder komplizierte Religiosität, beides, Sex und Glaube, von einer Fülle eigentlich unvereinbarer Gefühle getrieben, bilden in Scholls Persönlichkeit eine unauflösbare Einheit, die ihn auf seinem Weg zum antifaschistischen Märtyrertum wie ein Schatten begleitet. Eine Ahnung von der Genese dieser komplexen, patchworkartigen Charakterstruktur vermittelt zu haben ist gewiss nicht das geringste Verdienst dieses Buches.

Manfred Herzer

Über Sexualität forscht doch nur, wer damit Probleme hat

Ralf Dose: Das verschmähte Erbe
Magnus Hirschfelds Vermächtnis an die Berliner Universität
Hentrich & Hentrich Verl., Berlin 2015. 183 Seiten

Ralf Dose hat in seinem neuen Buch Dokumente zusammengestellt und kommentiert, die die politischen und verwaltungsrechtlichen Schicksale abbilden, die das Instituts für Sexualwissenschaft seit seinen Anfängen 1918 bis zu den Bestrebungen in der Nachkriegszeit, das 1933 zerstörte Institut wieder zu errichten, erlitten hat. Am Ende steht die Beschreibung des gegenwärtig Erreichten, das Dose als unbefriedigend beschreibt: Die von der Bundesregierung errichtete Magnus-Hirschfeld-Stiftung sei personell und finanziell «viel zu gering» ausgestattet, um sexualwissenschaftliche Forschung angemessen betreiben zu können (132); das 1996 von der Humboldt-Universität eingerichtete «Institut für Sexualwissenschaft und Sexualmedizin – Universitätsklinikum der Charité» hält er wegen der sexualmedizinischen Schwerpunktsetzung für unzureichend. Die Alternative eines irgendwie kulturwissenschaftlich ausgerichteten Instituts «für Geschlechter- und Sexualforschung» scheint ihm zeitgemäßer und er hofft, dass das gleichfalls von der Humboldt-Universität 2001 in ihrer Zentralbibliothek errichtete «Haeberle-Hirschfeld-Archiv» sich in diese Richtung entwickeln werde. Doses Resümee: «Der Kampf ist noch nicht zu Ende.» (132).

Als die gemeinnützige «Dr. Magnus Hirschfeld Stiftung» am 21. Februar 1919 von der sozialdemokratischen preußischen Regierung genehmigt und am 19. Juni des gleichen Jahrs das Institut für Sexualwissenschaft in einer zuvor von Hirschfeld für diesen Zweck gekauften Villa im Berliner Tiergarten feierlich eröffnet wird, reagierte die konservative und protofaschistische Presse mit einer aggressiven Hetzkampagne gegen die neue «homosexuelle Hochburg» (13). Daraufhin wurde von einem Oberregierungsrat innerhalb der preußischen Ministerialbürokratie ein sehr positives Gutachten über Hirschfelds Institut erstellt, dem wenige Monate später eine Art Gegengutachten, verfasst von einem Regierungsmedizinalrat, widersprach. Beide Texte sind im vorliegenden Buch dokumentiert (14-22). Dass das zweite,

negative Gutachten in den Ministerien keine entsprechende Wirkung zeitigte, empfindet Dose als «verblüffend» (22). Die Lektüre durch den Rezensenten führte allein schon deshalb nicht zur Verblüffung, weil für keine der offenbar strafrechtlich relevanten Beschuldigungen gegen Hirschfeld («verbrecherische Erpressung», «Verführung Jugendlicher», «Kuppelei») irgendein Beweis erbracht wird. Es handelt sich bei dem Schriftsatz des Medizinalrats durchweg um substanzlose Verleumdungen und Verunglimpfungen, für die zwei anonyme «hervorragende Ärzte» als Zeugen benannt werden. Unverständlich wäre es gewesen, wenn dieses Gutachten *nicht* ignoriert und daraufhin irgendeine Maßnahme gegen das Institut ergriffen worden wäre.

Der Buchtitel *Das verschmähte Erbe* verweist auf den Paragrafen 10 der Verfassung der Hirschfeld-Stiftung. Dort ist für den Fall, dass der Stiftungszwecke nicht mehr erfüllt werden kann, eine Übertragung des Stiftungsvermögens an die Berliner Universität oder, sollte diese ablehnen, an eine andere Hochschule in Preußen bestimmt (47). Nachdem aber am 6. Mai 1933 das Institut für Sexualwissenschaft zerstört und im November 1933 das Institutsgebäude vom NS-Staat beschlagnahmt worden war, gab es keinerlei Aktivitäten, das Stiftungsvermögen einer Hochschule in Preußen zu übergeben. Stattdessen gab es Streit zwischen der preußischen Finanzbehörde und anderen Institutionen des Nazi-Staates über die Frage der Verwertung des Raubguts. Dose kündigt hierzu eine weitere Dokumentation an (36).

Dem Versuch einer Wiederbelebung resp. eines Neuanfangs durch Hirschfeld in Paris und den Sexologen Max Hodann in London in den Anfangsjahren ihres Exils ist der nächste Abschnitt der Dokumentation gewidmet. Beide Initiativen scheiterten nach kurzer Zeit (49-70).

In den Jahren 1950 bis 1958 wurde, initiiert von überlebenden Verwandten Hirschfelds, in Westberlin ein «Wiedergutmachungsverfahren» durchgeführt, an dessen Ende der Westberliner Landesregierung das Eigentum der beiden Grundstücke zugesprochen wird, auf denen bis zur Zerstörung im Bombenkrieg die Institutsgebäude gestanden haben. Die Grundstücke werden nach der Enttrümmerung genutzt, um darauf die «Kongresshalle» für die «Internationale Bauausstellung» zu errichten (71-83).

Die zweite, größere Hälfte des Buches dokumentiert den Kampf um die Wiedererrichtung eines Instituts für Sexualwissenschaft, der seit 1982 zunächst von der hauptsächlich für diesen Zweck gegründe-

ten Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft geführt wurde. Genauer gesagt, war es die Initiative eines Einzelnen, des Veteranen der Westberliner Schwulenbewegung Manfred Baumgart. Es gelang ihm zunächst, im damals noch bestehenden Wiedergutmachungsamt die Akten zum Verfahren über die Dr. Magnus-Hirschfeld-Stiftung zu sichten. Baumgardt veranlasste dann die Freie Universität zu einer Prüfung der Frage, ob dort nicht in der Nachfolge Hirschfelds ein neues Institut für Sexualwissenschaft errichtet werden sollte (84). Die Freie Universität antwortete, sie sei rechtlich nicht zuständig und sehe zudem keinen wissenschaftlichen Bedarf für eine Institutionalisierung der Sexualwissenschaft in Westberlin. Der damalige FU-Präsident Heckelmann wird mit den Worten zitiert: «Über Sexualität forscht doch nur, wer damit Probleme hat. Und wir, meine Herren, haben doch keine sexuellen Probleme!» (109) Auch der Senat beantwortete einschlägige Anfragen der Oppositionsparteien und des Sexologen Erwin J. Haeberle in diesem Sinne (111). Als dritte Kraft meldete sich nach der Wiedervereinigung eine Gruppe von Hochschullehrern der Ostberliner Humboldt-Universität zu Wort und verlangte etwas, das schließlich mit der Errichtung des Instituts für Sexualwissenschaft und Sexualmedizin an der Charité realisiert wurde.

Manfred Herzer

Schwule Geschichte bei Männerschwarm



Kentaurenliebe
Seitenwege der Männerliebe im 20. Jahrhundert

von Marita Keilson-Lauritz

Homosexualität als Widerstand gegen eine «bür- gerliche Welt» oder als sexuelle «Zwi- schenstufe» – zehn Essays, 184 Seiten, auch als Ebook.

Was ist Homosexualität?
Forschungsgeschichte, gesellschaftliche Entwicklungen und Perspektiven

hrsg. von Florian Mildenberger, Jennifer Evans, Rüdiger Lautmann u. Jakop Pastötter

21 Beiträge, 576 Seiten quer durch die Wissen- schaft und Gesellschaft – auch als Ebook.





Capricen
Momente schwuler Geschichte

hrsg. von Rüdiger Lautmann

13 Kabinettstücke schwuler Geschichtsfor- schung, eine Verbeugung vor den Außenseitern des akademischen Betriebs mit einer Bibliogra- fie Manfred Herzers. 300 Seiten, auch als Ebook.

Homosexuelle Männer im KZ Sachsenhausen

hrsg. von Joachim Müller, Andreas Sternweiler und dem Schwulen Museum*

Nach wie vor die einzige (reich bebilderte) Publikation, die umfassende über das Leben, Leiden und Sterben der Männer in einem Kon- zentrationslager Auskunft gibt. 398 Seiten.



www.maennerschwarm.de

Hans P. Soetaert: Hirschfelds Fackelträger in der Tschechoslowakei (und in der Schweiz?)

Karl Giese: Die Homosexuellenmorde (1934)

Magnus Hirschfeld: Stand der Bewegung im geistigen Befreiungskampf der Homosexuellen (1934)

Kurt Hiller: Der Fall des Tennisspielers Cramm (1938)

J. Edgar Bauer: ‹Athwart›: Zu Harry Hays Konzept eines ‹Third Gender folk› und Giordano Brunos Natur-Begriff

J. Edgar Bauer: Die entnervte Gottheit. Über Gloria Anzaldúas Lob des Körpers und die Beendigung des Patriarchats

Manfred Herzer: Extreme Schwulenemanzipation und extreme Schwulenverfolgung. Homosexuelle Männer im Deutschland der Zwischenkriegszeit

Manfred Herzer: Redl, die Sterne und der Homosexuellenhass

Karl von Kenyeres: Generalstabsoberst Alfred Redl, der Verräter der Oesterr.-Ung. Monarchie (1931)

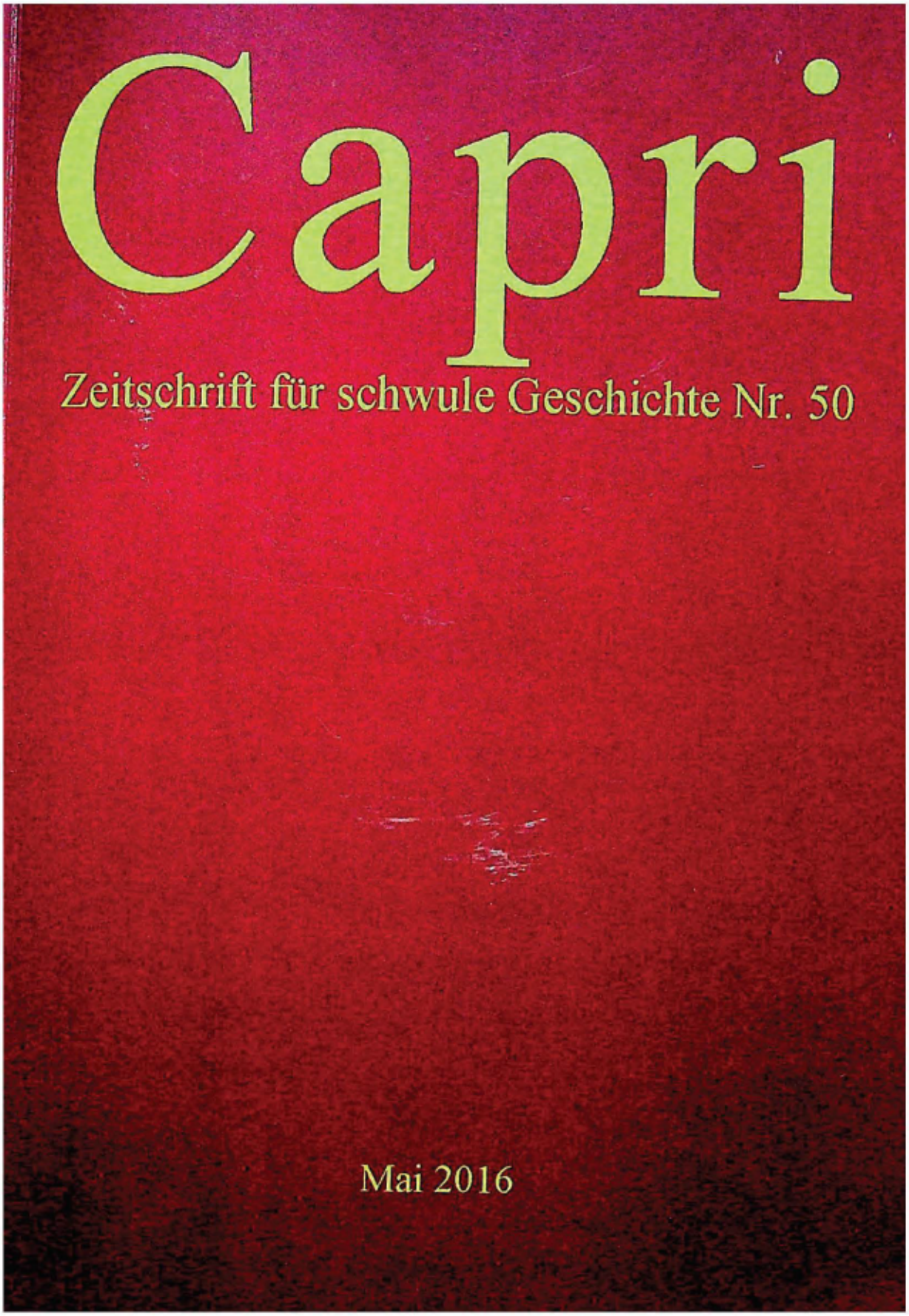
Buchbesprechungen

Hans Scholls religiöse und sexuelle Entwicklung. Zu: Robert M. Zoske: Sehnsucht nach dem Lichte. Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl. (Manfred Herzer)

Über Sexualität forscht doch nur, wer damit Probleme hat. Zu: Ralf Dose: Das verschmähte Erbe. Magnus Hirschfelds Vermächtnis an die Berliner Universität. (Manfred Herzer)

9 783863 002008

ISBN 978-3-86300-200-8


Capri
Zeitschrift für schwule Geschichte Nr. 50
Mai 2016

Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte Nr. 50

M a i 2 0 1 6

ISSN 1431-8024

Capri wird seit 1987 vom Schwulen Museum*, Lützowstraße 71, 10785 Berlin herausgegeben.

Redaktion: Manfred Herzer, Mohrenstraße 1, 10117 Berlin. E-Mail: 14mh@gmx.de

INHALT

Manfred Herzer: Dick und dünn *1*

Siegfried Tornow: Die „schwulen Paradiese“ *2*

Rüdiger Lautmann: Der „erste Schwule“ *108*

J. Edgar Bauer: Der weibliche Phallus *120*

David Thorstadt: Schwulenbefreiung *158*

Manfred Herzer: Fritz Bauer, der Staatsanwalt *165*

Buchbesprechungen:

Marita Keilson-Lauritz: Der George-Kreis und die Theosophie von Jan Stottmeister *179*

Manfred Herzer: Jean-François Michéas Biografie v Jean-Claude Féray *185*

Dick und dünn. Drei Königinnen. Die 50. Ausgabe von Capri ist zugleich die dickste. Die Ausgaben Nr. 1 bis 48 waren deshalb so dünn, weil sie gratis von der Druckerei des AStA der Freien Universität hergestellt wurden und dort die strikte Regel galt: Broschüren (Capri war eine Broschüre) dürfen höchstens 48 Seiten Umfang haben, was dicker ist, darf nicht gedruckt werden. Eine Geldspende ermöglichte für die Nr. 49 das Experiment mit dem Hamburger Männerschwarmverlag. Das wäre auf lange Sicht zwar zu teuer geworden, doch immerhin ist Capri 49 so die schönste und seriöseste Ausgabe von allen geworden, vollkommen frei von den bis dahin üblichen albernen Witzchen und ästhetischen Fragwürdigkeiten. Das soll auch künftig so bleiben, obwohl als Kostendämpfungsmaßnahme die Hamburger Verbindung beendet werden musste.

In den frühen Capri-Ausgaben gab es kommerzielle Werbeinserate, deren Einnahmen für die Versandkosten verwendet wurden. Das hörte bald auf und der Versand wurde seitdem mit Spenden finanziert. Bis zur 48. Ausgabe erhielten allen Mitgliedern des Schwulen-Museums-Vereins Capri zwangsweise zugeschickt (es gab drei oder vier Ausnahmen, Mitglieder, die grundsätzlich nichts vom Schwulen Museum per Post bekommen wollten, andere wünschten Post nur im neutralen Umschlag ohne das Unwort schwul im Absender), seitdem muss man schriftlich beantragen, wenn Capri zugesand werden soll. Die gedruckte Capri-Auflage stagniert seit 29 Jahren bei 150 bis 250 Exemplaren, immerhin kein Niedergang, nur ein nachhaltiges Dahinkümmern in der Übergangszone zur Nichtexistenz. Um ihre Unverwüstlichkeit zu würdigen, bekam die Zeitschrift ein Ehrenplätzchen im Deutschen Historischen Museums bei der Gemeinschafts-Ausstellung mit dem Schwulen Museum* *Homosexualität_en* im vergangenen Jahr. Der dazugehörige Katalog ehrte Capri auf den Seiten 110 bis 111.

Bald nach Gründung des Schwulen Museums 1985 zeigten sich erste Eintrübungen der euphorischen Anfangsstimmung. Aus der Gründervätergeneration traten drei Königinnen mit unvereinbaren Macht- und Führungsansprüchen hervor und begannen ein wenig produktives Rivalisieren. Ich war eine von den dreien und muss gestehen, dass nicht ich es war, dem die technische Lösung des Problems einfiel. Die friedliche Koexistenz wurde in den folgenden Jahren mittels einer Teilung des Museums in drei Reiche ermöglicht, in denen je eine der drei queeren Queens herrschen durfte. Das eine Reich war das Ausstellungswesen, das andere Bibliothek/Archiv und als drittes, doch nicht letztes fiel mir Capri in den Schoß. Das Schwule Museum hatte damals noch längst nicht das heutige Niveau an Professionalität erklommen. Begeisterte Amateure waren wir. Wolfgang Müller, der Erfinder der *Tödlichen Doris*, hätte uns „geniale Dilletanten" (mit Doppel-L!) nennen müssen. Wir aber fühlten uns als schwule Königinnen von Kreuzberg.

Manfred Herzer

Siegfried Tornow

Die ‹Schwulen Paradiese› und der Sündenfall

Die mann-männliche Liebe im klassischen Athen, im islamischen Orient und im Westen

Inhalt

Vorbemerkungen 3

Einleitung 5

1. Die Schauplätze 7
1.1 Athen und islamischer Orient 7
1.2 Das Abendland 10
1.3 Die Quellen 13
2. Der Vergleich 16
2.1 Natur und Sexualität 16
2.1.1 Platons Kugelmenschen 16
2.1.2 Orientalische Liebeskunst 17
2.1.3 Augustinus' Erbsündenlehre 19
2.2 Die Ehe 20
2.2.1 Ehe und Hetärentum in Athen 20
2.2.2 Ehe und Konkubinat im islamischen Orient 22
2.2.3 Die Ehe im Abendland 23
2.3 Jungfräulichkeit und Zölibat 25
2.4 Privatsphäre und Öffentlichkeit 27
2.5 Sklaverei und Hörigkeit 30
2.5.1 Die Sklaverei in Athen 31
2.5.2 Die Sklaverei im islamischen Orient 33
2.5.3 Die Hörigkeit in Westeuropa 35
2.5.4 Die Leibeigenschaft in Osteuropa 37
2.6 Das Geschlechterverhältnis 39
2.6.1 Die Segregation der Frau 39
2.6.2 Die gattenzentrierte Familie 40
3. Die Orte der Sehnsucht 42
3.1 Die athenische Päderastie 42
3.1.1 Die Partner 42
3.1.2 Der pädagogische Eros 44
3.1.3 Der päderastische Sex 45
3.2 Die orientalische Jünglingsliebe 48
3.2.1 Die Poesie 48
3.2.2 Die Partner 50
3.2.3 Das Milieu 51
3.2.4 Die Sklavenliebe 53
3.2.5 Die Gottesliebe 54
3.2.6 Die Sexualwissenschaft 55

3.3 Das ‹schwule Paradies› ... 57
4. Das Abendland im Mittelalter ... 58
4.1 Die erste Phase der Feudalzeit ... 60
4.1.1 Land ohne Städte ... 60
4.1.2 Arbeit ohne Sklaven ... 61
4.1.3 Die Klöster ... 63
4.1.4 Die Stellung der Frau ... 64
4.1.5 Die latente Homophobie ... 66
4.2 Die zweite Phase der Feudalzeit ... 67
4.2.1 Die Papstkirche ... 67
4.2.2 Die Scholastik ... 68
4.2.3 Das Recht ... 71
4.2.4 Die sakramentale Kontrolle ... 74
4.2.5 Das Lehnswesen ... 75
4.2.6 Die höfische Liebe ... 77
4.2.7 Die manifeste Homophobie ... 79
4.3 Die Bürgerstadt ... 80
4.3.1 Die Bürger ... 80
4.3.2 Die Bürgersfrau ... 82
4.3.3 Die Randgruppen ... 83
5. Die Ketzerei ... 85
5.1 Der Kausalzusammenhang der ‹Sodomie› ... 85
5.2 Der manichäische Dualismus ... 86
5.3 Die Katharer ... 87
6. Homophobie als Modernisierung ... 89
6.1 Am Scheideweg ... 89
6.2 Das Abendland ... 91
6.3 Der islamische Orient ... 93
6.3.1 Die lange Spätantike ... 93
6.3.2 Der Aufbruch ... 97
6.3.3 Der Umschwung ... 99
6.4 Gemeinsamkeiten ... 100
Fazit ... 102
Literatur ... 104

VORBEMERKUNGEN

Die vorliegende Untersuchung ist ein Strukturvergleich zwischen der Homophilie Athens resp. des islamischen Orients einerseits und der Homophobie des Westens andererseits.

Unter Athen verstehe ich die klassische Polis von Solon 600 v. Chr. bis zu ihrer Unterwerfung unter Philipp II. von Makedonien 338 v. Chr., den Zeitraum also, in dem die Päderastie gesellschaftlich fest verankert war. Ich zitiere darüber hinaus auch Epigramme der hellenistischen Epoche. Die Dorer von Kreta und Sparta berücksichtige ich nicht.

Beim islamischen Orient ‹beschränke› ich mich auf das klassische Jahrtausend zwischen der Gründung des Abbasidenreichs mit seiner Hauptstadt Bagdad 762 bis zu Napoleons Überfall auf Ägypten 1798. Die Quellen sind vorwiegend arabisch, allen voran der Koran; hier ist die genaue Unterscheidung zwischen arabisch und muslimisch nicht immer durchzuhalten. Auch die Poesie ist zuerst arabisch, besonders das bei den Arabern entstandene Ghasel. Es folgt das Persische mit seinen berühmten Diwanen und Versepen; Osmanisch und Urdu erwähne ich kaum.

In Anlehnung an Max Webers ‹Okzident› verwende ich die Begriffe ‹Westen› und ‹westlich›, doch für das Mittelalter ziehe ich ‹Abendland› im Sinne von ‹christliches Westeuropa› vor.

Für die verschiedenen Formen der Unfreiheit ist der Begriff Sklaverei eindeutig. Die für das mittelalterliche Westeuropa typische Form der Abhängigkeit war die Hörigkeit. Hörige waren im Rahmen der Grundherrschaft an die Scholle gebunden; wenn sie in eine Stadt flohen, durfte der Herr sie ein Jahr und einen Tag zurückfordern, danach waren sie frei. Sie konnten von ihren Herren mit den Grundstücken veräußert werden, anders als Sklaven aber nicht ohne das dazugehörige Land.

Mit ‹Leibeigenschaft› bezeichne ich für die für das ostelbische Europa seit etwa 1500 gültige Form der Unfreiheit: Hier waren die Bauern unwiderruflich an die Scholle gebunden und durften darüber hinaus ohne das dazugehörende Land verkauft werden, sodass sie von Sklaven kaum mehr zu unterscheiden waren.

Wie der Titel aussagt, handelt es sich bei dieser Untersuchung um die sexuelle resp. erotische Beziehung zwischen Männern. Die Begriffe homophil, homosexuell, homoerotisch, homosozial und homophob gebrauche ich mit aller Vorsicht in diesem Sinne, spreche aber nicht von den ‹Homosexuellen›, um nicht den Eindruck moderner Individuen zu erwecken. In Bezug auf Athen und den islamischen Orient verwende ich die Termini ‹Päderastie› oder ‹Jünglingsliebe›, für das Abendland bevorzuge ich mit Hergemöller (2001: 388 Anm. 2) den mittelalterlichen Ausdruck ‹Sodomiter› für jemanden, der damals einer homosexuellen Handlung überführt oder verdächtigt wurde.

Manche Begriffe muss der Leser dann interpretieren, so z.B. Homophobie angewendet auf das christliche Mittelalter als ‹Abscheu vor sodomitischen Handlungen›, auf den modernen Orient dagegen eher als Schwulenverfolgung. ‹Schwule Paradiese› sind Orte der Sehnsucht homosexueller Europäer des 19. und 20. Jahrhunderts. Angesichts der aktuellen Diskussion um *gender*, *queer* oder *LSBTG* kann man es ja ohnehin kaum mehr jemandem recht machen.

Unter den von mir zitierten Werken möchte ich hervorheben:

Zu Athen resp. Päderastie Carola Reinsberg: ‹Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland› und Kenneth J. Dover: ‹Homosexualität in der griechischen Antike›.

Zum islamischen Orient neben Thomas Bauer: ‹Die Kultur der Ambiguität› sein Werk zur Poetik ‹Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts›, weiter Hellmut Ritter: ‹Das Meer der Seele› und Georg Klauda: ‹Die Vertreibung aus dem Serail›.

Zum Westen Wolfgang Schluchter (Hg.): ‹Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums› und Michael Mitterauer: ‹Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs›, weiter Edith Ennen: ‹Frauen im Mittelalter›, dann alles von Bernd–Ulrich Hergemöller und schließlich das unentbehrliche ‹Lexikon des Mittelalters›.

Kursive Hervorhebungen im Text, auch in Zitaten, sind von mir. Lateinische, griechische, arabische oder persische Ausdrücke setze ich kursiv. Griechisch transliteriere ich, Eta und Omega erscheinen als ē und ō, als einziger Akzent fungiert wie *paidagōgós* und *paidotribēs*, betontes Eta und Omega schreibe ich ê und ô wie *erastês* und *erômenos*. Für das Arabische und Persische halte ich mich an die wissenschaftliche Umschrift, außer dass ich die Digraphe kh, gh, th und dh verwende.

Einleitung

Die gegenwärtige Auseinandersetzung zwischen dem Westen und dem islamischen Orient hat sich zu einem wahren Glaubenskrieg entwickelt, in dem die Parteien sich gegenseitig verteufeln. Dabei wird jede historische Sorgfalt vernachlässigt und der Eindruck erweckt, es gebe ‹den Westen› resp. ‹den Orient›. Einer der Kriegsschauplätze ist merkwürdigerweise die bis 1850 im Westen totgeschwiegene, im Orient als normal angesehene männliche Homosexualität. Hier hat Thomas Bauer mit seinem Buch ‹Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams› (2011) eine gewisse Ordnung geschaffen, indem er sich auf den klassischen Orient von 800 bis 1800 konzentriert und dessen Toleranz und Gelassenheit gegenüber der Jünglingsliebe hervorhebt. Allerdings verliert er kein Wort über die für diese Gesellschaft konstitutive Sklaverei und die wiederum dadurch ermöglichte Segregation der Frau.

Das christliche Abendland erscheint dagegen bis ins 20. Jh. als Kontinent der Finsternis und Grausamkeit mit einer ungebrochen homophoben Tradition von den germanischen Moorleichen über die Scheiterhaufen der Inquisition bis zu den Nazilagern (Bleibtreu–Ehrenberg 1978). Danach habe der Westen die postmoderne, geradezu modische Wendung hin zur Homophilie vollzogen, die er nun in imperialistischer Weise der übrigen Welt aufoktroyiere.

Wie ein Blick ins Internet zeigt, ist das Thema brandaktuell. Es geht dabei vor allem um die Deutung der eigenen und der fremden Geschichte zur Rechtfertigung moderner Ansprüche und Positionen. Dazu soll dieser Aufsatz einen erhellenden Beitrag leisten. Ich versuche, drei Fragen zu beantworten:

(1) Wie sich die athenische Päderastie und die orientalische Jünglingsliebe zueinander verhalten.

(2) Wie eine Gesellschaft beschaffen war, die den mann–männlichen Sex nicht nur duldete, sondern auch pries.

(3) Wie sich vor diesem Hintergrund die westliche Homophobie erklären lässt.

Ich konzentriere mich bei meinen Überlegungen auf die Zeit vor 1800. Das ist in zweifacher Hinsicht ein wichtiger Einschnitt: Zum einen beginnt mit Napoleons Überfall auf Ägypten der Orient allmählich seine Gelassenheit hinsichtlich der mann–männlichen Sexualität zu verlieren, zum anderen wird im ‹Code Pénal› von 1810 Homosexualität als Verbrechen nicht mehr erwähnt. Das heutige, eher tolerante Europa und der heutige, eher homophobe Nahe Osten spielen erst in meinen abschließenden Betrachtungen eine Rolle.

Ein gewisses Problem dieser Untersuchung sind neben dem häufigen Ortswechsel die notwendigen Zeitsprünge von der klassischen Antike über die hellenistische und islamische Spätantike, das abendländische Mittelalter und die Frühmoderne bis zum 19. und 20. Jh. in Orient und Okzident. Diese Bewegungen sind dem Thema geschuldet und unvermeidlich, sie verlangen dem Leser viel Aufmerksamkeit ab, lassen sich aber auch als intellektuelles Vergnügen betrachten. Der Leitfaden ist der Diskurs über Homophilie und Homophobie.

Von ideologischer Brisanz ist die Frage der Modernität resp. Modernisierbarkeit des Islams. Das Beharren der arabischen Welt in der Spätantike führt zu einer eklatanten Ungleichzeitigkeit der Modernisierung: Was das Abendland 1050–1350 leistet, unternimmt der Orient ab 1800. Das hat manche veranlasst, in polemischer Weise vom ‹Stillstand in der islamischen Welt› zu sprechen (Diner 2005). Ich betrachte aber Modernisierung nicht unbedingt als etwas Positives: So geht die ‹Disambiguierung› der mann-männlichen Liebesbeziehung einher mit dem Verlust der Freundesliebe, die sich in Zärtlichkeiten äußern konnte, ohne Argwohn zu erregen.

Merkwürdigerweise hat Homosexualität heutzutage immer etwas mit Religion zu tun. Wer sie angreift oder verteidigt, beruft sich zuerst auf die heiligen Schriften und argumentiert mit Bibel- resp. Koranzitaten. In Wirklichkeit hat man die heiligen Schriften immer so ausgelegt und befolgt, wie es gesellschaftlich opportun war. So haben die islamischen Gerichte tausend Jahre

lang niemanden wegen einer einvernehmlich homosexuellen Handlung verurteilt, obwohl der Koran das eigentlich vorsieht. Andererseits hat die christliche Kirche von 1200 bis 1800 im Namen des Evangeliums an Sodomitern und Hexen himmelschreiendes Unrecht begangen.

1. Die Schauplätze

1.1 Athen und islamischer Orient

In seinem Aufsatz ‹Die dorische Knabenliebe› schreibt *Erich Bethe* 1907: „Überall in der Welt gibt es gleichgeschlechtige Liebe ... Es gibt manches auf Erden, was nicht in Büchern und Akten steht – von ihr aber steht freilich auch oft genug geschrieben. Doch mit der fröhlichen Offenheit und stolzen Selbstverständlichkeit wie bei den Griechen ist sie meines Wissens nur noch einmal – aber nur die Knabenliebe – in der arabischen Literatur seit der Abassidenzeit und in der persischen behandelt" (Bethe 1983: 8 f.). Solche ‹Bücher und Akten› aus einer Welt, in der Homosexualität weder Skandal noch Verbrechen war, waren eine tröstliche Lektüre und ließen sich auch zur Rechtfertigung der mann–männlichen Liebe anführen, besonders da sie aus ‹Hochkulturen› stammten.

Schon früh hatte der Glarner Putzmacher *Heinrich Hössli* in seinem Werk ‹Eros›, das 1836–38 herauskam, als noch nirgendwo von einer Befreiungsaktion die Rede war (Hirschfeld 1914: 540 f.), neben griechischen Texten wie Theokrit, Lukian, Plato und der Anthologia Graeca ganz selbstverständlich auch orientalische wie Latifis ‹Osmanische Anthologie› und vor allem Hafis zitiert. Er beruft sich geradezu auf die Antike und den Orient, indem er in seinem zweiten, 1838 erschienenen Band eine knapp 100 Seiten lange Zusammenstellung von Texten vorlegt, die zu etwa zwei Dritteln griechischen und zu einem kleineren Teil römischen Ursprungs sind, ein gutes Drittel kommt aus dem Orient. Damit will er seine These untermauern, Männerliebe sei natürlich und zu allen Zeiten praktiziert worden und legte so den Grundstock für einen ‹Homo–Kanon› (Hössli 1996: 2.53 ff.; Schmidtke 2005: 39; Keilson–Lauritz 1997: 275).

Die Sehnsucht der europäischen homosexuellen Männer des 19. und 20. Jh. nach den vermeintlich paradiesischen Zuständen der griechischen Antike und des islamischen Orients zeigt sich schon in Anspielungen. In *Michail Kusmins* Roman ‹Flügel› (1906) unterhält sich Stroop mit seinem Liebling, dem Gymnasiasten Wanja, über die Schule. „‹Sie lieben Griechisch nicht?› – ‹Wer liebt es denn?› lächelte Wanja ... ‹Was für ein Kind Sie sind, Wanja. Eine ganze Welt, ganze Welten sind Ihnen verschlossen; und das – Welten der Schönheit, die nicht nur zu kennen, sondern zu lieben die Grundlage jeder Bildung ist›" (Kusmin 1986: 85). Um Kusmin

bildete sich 1906 in Sankt Petersburg der Hafis–Kreis, der auf einem erotischen und ästhetischen Synkretismus aus *Orientalismus und Hellenismus* beruhte (Schmid 2013: 39 f.).

In der Tat sind sich in Bezug auf Homosexualität beide Kulturen sehr ähnlich. Das zeigt ein Vergleich der Befunde von *Kenneth Dover* zur Antike mit denen von *Thomas Bauer* zum Orient. „Die griechische Kultur unterschied sich von der unseren insofern, als sie bereit war anzuerkennen, dass ein und dieselbe Person homo- und heterosexuelle Neigungen verspüren kann, und als sie ausschloss, dass eine Harmonisierung dieser gleichzeitigen oder zu verschiedenen Zeiten auftretenden Strebungen dem Individuum selbst oder der Gesellschaft zum Problem werden könnte" (Dover 1983: 11), „da sie davon ausgingen, dass (a) fast jeder zu unterschiedlichen Zeiten sowohl auf homosexuelle als auch auf heterosexuelle Stimuli reagierte und (b) kein Mann in derselben Lebensphase Männer penetrierte und sich der Penetration anderer unterwarf" (Dover 1983: 179).

Zu ähnlichen Schlüssen kommt Bauer, nämlich „dass (1) junge Frauen und junge Männer als sexuell gleichermaßen anziehend gelten. Es erscheint den Männern natürlich, sich sowohl in hübsche Mädchen als auch in hübsche Jünglinge zu verlieben, und es ist (2) auch nicht verboten, auf junge Männer Liebesgedichte zu verfassen ... Es gilt (3) als ganz und gar angemessen, mit Freunden Zärtlichkeiten auszutauschen. Dagegen ist (4) Analverkehr durch das islamische Recht verboten. Er ist aber nicht sanktionierbar, solgange er sich einvernehmlich und im privaten Rahmen abspielt. (5) Ein erwachsener Mann sollte die Rolle des aktiven Liebenden spielen; die Ambiguität, die bei Liebesbeziehungen zu Jünglingen entsteht, denen schon ein kräftiger Bart sprießt, sollte vermieden werden" (Bauer 2011: 290).

Die sogenannten Bartwuchsepigramme (Bauer 2011: 288) sind dem geliebten Jüngling gewidmet, der offensichtlich erwachsen wird, von dem der Dichter aber nicht lassen will. Sie finden sich bis in die Spätantike und leben kurz nach der arabischen Eroberung wieder auf. Hier zum Vergleich: *Straton* aus Sardes in Kleinasien dichtet im 2. Jh. n. Chr.:

„Geht auch der erste, noch zärtliche Flaum in den Bartwuchs dir über, sprießt auf den Wangen dir blond kräftiger nunmehr das Haar, will ich, mein Lieber, dich doch nicht verlassen. Mögen die Haare stacheln: Mir bleibt als Besitz, was du an Schönem gewährst" (Griechische Anthologie 1981: 3.119).

Ganz ähnlich *Abū Nuwās* (757–814) aus Bagdad:

„Die Verleumder sagten: ‹Auf seiner Wange erscheint der Bart›. Ich sprach: ‹Schwatzt nicht so viel! Das schändet ihn nicht›.

Seine Schönheit ist noch so, wie ich sie kenne. Das Haar ist ihm eine Zuflucht vor denen, die nach ihm verlangen" (Wagner 1965: 184).

Die Homoerotik hört im Himmel nicht auf. Nach der griechischen Mythologie war Ganymed, Sohn des Königs Tros, der Troia seinen Namen gab, der schönste aller Jünglinge, sodass die Götter ihn zum Mundschenk des Zeus wählten. Zeus verliebte sich in Ganymed, verwandelte sich in einen Adler und entführte ihn in den Olymp. Als Entschädigung für den Verlust seines Sohnes schenkte Hermes dem Tros einen goldenen Weinstock (Ranke-Graves 1990: 101 f.).

Der Koran verspricht mehrfach homoerotische Freuden im Paradies, so in Sure 52: „(20) Sie liegen auf Ruhebetten, die in Reihen angeordnet sind. *Und wir geben ihnen großäugige Huris als Gattinnen* ... (22) Und wir versorgen sie reichlich mit Früchten und Fleisch, (allem möglichen) wonach sie Lust haben. (23) Sie greifen in ihm (d.h. im Paradies) nach einem Becher (mit Wein), bei dem man weder daherredet, noch sich versündigt. (24) Und Burschen, die sie bedienen, (so vollkommen an Gestalt) als ob sie wohlverwahrte Perlen wären, machen unter ihnen die Runde" (Koran 52: 20–24, auch 56: 16–18 und 76:19).

Wenn man Vers 20 so liest, wie Luxenberg (2004: 259) ihn rekonstruiert „*Wir werden es ihnen unter weißen, kristall(klaren) (Weintrauben) behaglich machen*", entspricht das Paradies ganz und gar dem klassischen Gastmahl (griech. *sympósion*, arab. *walīma*) mit Wein und schönen Mundschenken (griech. *oinochóos*, arab. *sāqin*).

Auch in Bezug auf die Strafbarkeit homosexueller Handlungen gibt es deutliche Übereinstimmungen. Der Gesetzgeber *Solon* (–560 v. Chr.), der Begründer der athenischen Demokratie, kennt keine antihomosexuellen Bestimmungen mit der Einschränkung, dass wer sich als junger Mann prostituiert hatte, später kein öffentliches Amt bekleiden durfte. „Eine homosexuelle Beziehung ... [war] vor feindseligen Anschuldigungen durch Heimlichkeit, Diskretion und Zurückhaltung geschützt, gleichzeitig aber war sie – trotz Ritualisierung, Zurückhaltung und Gefühlsbetontheit – böswilligem Klatsch in starkem Maße ausgesetzt" (Dover 1983: 99).

Im islamischen Recht wird von allen möglichen homosexuellen Handlungen nur *liwāṭ* ‹Analverkehr› erwähnt. Der Begriff ist wohl vom Namen Lot, arab. *lūṭ* abgeleitet und bezieht sich auf die Sodom-Episode in Genesis 19. Dazu heißt es im Koran in Sure 7: „(80) Und (wir haben) den Lot (als unseren Boten gesandt). (Damals) als er zu seinen Leuten sagte: ‹Wollt ihr denn etwas Abscheuliches begehen, wie es noch keiner von den Menschen in aller Welt vor euch begangen hat? (81) Ihr gebt euch in (eurer) Sinneslust wahrhaftig mit Männern ab, statt mit Frauen. Nein, ihr seid ein Volk, das nicht maßhält›". Diese Formulierung taucht auch leicht variiert in Sure 26:165 f., 27:54 f. und 29:28 f. auf.

Nun sieht das islamische Recht für *liwāṭ* zwar die schlimmsten Körperstrafen vor, macht aber die Anwendung dieser Strafen so gut wie unmöglich: „Gefordert werden vier Zeugen, die den Geschlechtsakt in allen Einzelheiten gesehen haben müssen und die, wenn auch nur einer an seiner Aussage Zweifel erkennen lässt, die Strafe einer öffentlichen Auspeitschung wegen Verleumdung zu gewärtigen haben ... Kein Wunder also, dass es schwer ist, selbst in Chroniken, die sonst jeden Fall von Gewalt und Verbrechen minutiös verzeichnen, auch nur eine einzige Hinrichtung wegen ... *liwāṭ* zu finden. Für die Zeit vor dem 20. Jh. ist mir in meiner ganzen Lektüre nie eine Hinrichtung oder auch nur eine Anklage wegen einvernehmlichen Sexes unter Männern begegnet" (Bauer 2011: 280 f.). Wie arglos man trotz koranischem Verbot den mann–männlichen Sex betrachtete, zeigt eine Stelle aus *Ibn Falītas* erotischem Ratgeber, *dass einen deshalb weder Strafe noch Steinigung erwarte.*

1.2 Das Abendland

Ganz anders das christliche Abendland. Hier galt mann–männliche Sexualität, heimlich oder öffentlich, als Sünde und Verbrechen, wie die mittelalterlichen Bezeichnungen zeigen: sodomitisches Übel, Sünde wider die Natur, Ketzerei oder stumme Sünde (Hergemöller 2000: 15–20). Wenn es zu Prozessen kam, wurden die Delinquenten gefoltert, verstümmelt oder auf alle erdenklichen Weisen getötet. Erst 1861 hob die Weltmacht England die Todesstrafe auf und ersetzte sie durch lebenslängliches Zuchthaus, obwohl schon in Napoleons ‹Code Pénal› von 1810 Homosexualität als Verbrechen nicht mehr vorkam. Theologen und Juristen sahen das Handeln der Sodomiter prinzipiell als freiwillig, sündhaft und vermeidbar an (Hergemöller 2001: 416), bis im 19. Jh. mit der Pathologisierung eine entscheidende Wende eintrat.

1849 spricht der französische Irrenarzt *Claude François Michéa* in einem Aufsatz der Pariser Zeitschrift ‹L'union médicale› als Erster von der griechischen Liebe als einem ‹goût inné› und einer ‹passion instinctive›, mit anderen Worten als angeboren, und weiter über „die krankhaften Abirrungen des geschlechtlichen Verlangens ..., die als solche selbst in schwächster Form auf den Scheiterhaufen führten und die künftig allein in die Kompetenz des Arztes gehören" (nach Herzer 1987: 20–24). So konnte die Parole ‹Weder Krankheit noch Verbrechen› (Italiaander 1969) zur zentralen Forderung der Schwulenbewegung werden, als deren Initiator man Hössli bezeichnen kann.

Die bittere Ironie der Geschichte fügte es, dass eben zu Hösslis Zeiten der Orient unter europäischem Einfluss begann, sich von der Homosexualität zu distanzieren. Und anderthalb Jahrhunderte später hat sich alles verkehrt: In Europa kann sich nach verschiedenen Strafrechtsreformen

und einer allgemeinen Liberalisierung des Denkens eine Schwulenbewegung ohne Angst vor Kriminalisierung entwickeln, während im Iran in den fünf Jahren nach der Islamischen Revolution 98 Männer wegen Homosexualität hingerichtet werden (Klauda 2010: 60). „Aus Sicht der Schwulen hat sich das orientalische Paradies in die islamische Hölle verwandelt" (Tornow 2014: 193).

Der Akzeptanz der mann–männlichen Liebe in der Antike und im klassischen Orient steht also ihre völlige Ablehnung im christlichen Abendland gegenüber. Doch während Homosexualität für die Ethnologie immer ein interessantes Phänomen war, sind *„die Entstehungsbedingungen einer exklusiv heterosexuellen Lebensweise ... dagegen bis heute kaum Gegenstand der Forschung"* (Haller ^{2}2010: 105). Wie lässt sich die abendländische Homophobie erklären? Auf Anhieb ist man geneigt, das Christentum dafür verantwortlich zu machen, doch welches Christentum?

Im östlichen, orthodoxen Europa war während des Mittelalters die Sanktionierung der Homosexualität ausschließlich Sache der Kirche. Für die verschiedenen Sünden verhängte sie Bußen, meist Fasten und hundertfache Proskynesen (man warf sich vor einer Ikone nieder, küßte den Boden und berührte ihn mit der Stirn), auch temporäre Exkommunikation. Analverkehr wog so schwer wie Ehebruch, der passive Partner wurde weniger streng behandelt als der aktive Verführer, leichter wog Schenkelverkehr und schließlich gegenseitige Masturbation. Viel schlimmer war, wenn sich ein Mann den Bart abrasierte und sich somit zur Frau machte, dafür konnte er exkommuniziert werden (Levin 1989: 199–203).

Eine typisch ostkirchliche Erscheinung war die zeremonielle, gleichgeschlechtliche Brüderschaft, griech. *adelphopóiēsis*, kirchenslav. *pobratimstvo* (Boswell 1994).

Wie im islamischen Orient wurden auch in Russland staatliche antihomosexuelle Gesetze – die anderen orthodoxen Länder hatten damals keinen eigenen Staat – erst unter westlichem Einfluss erlassen. Die deutschen Militärberater Peters des Großen entwarfen 1706 das ‹Moskovitische Kriegsreglement›, das nach schwedischem Muster für einvernehmliche Homosexualität unter Soldaten die Todesstrafe vorsah. Die revidierte Fassung von 1716 verfügte dafür nur noch Körperstrafen, für Vergewaltigung eines Mannes die Todesstrafe oder lebenslange Zwangsarbeit. Erst die Gesetzbücher des 19. Jh. dehnten diese Bestimmungen auf die gesamte männliche Bevölkerung aus (Karlinsky 1989: 349).

Hort der Homophobie war der Westen. Das Abendland, der Bereich der westlichen, römischen Kirche, war seit dem 8. Jh. charakterisiert durch die Trennung von Staat *regnum* und Kirche *sacerdotium*, sein Rechtsleben war beherrscht „von der konkurrierenden und komplementären

Dualität kirchlicher und weltlicher Sphären" (Hergemöller 2000: 40): neben dem zivilen galt das kanonische Recht, neben der weltlichen fungierte die geistliche Gerichtsbarkeit; hier liegt eine der ‹produkiven Separationen des Westens› vor (Szücs 1990: 26).

Bezüglich der Ahndung homosexueller Akte lassen sich für die Feudalzeit ganz deutlich zwei Phasen ausmachen, vor und nach 1050 (Bloch 1999: 93 f.). In der ersten Phase berief man sich auf die Bibel, vor allem auf die schon erwähnte Sodom-Episode in Genesis 19, weiter auf zwei Stellen aus der Gesetzessammlung Leviticus, nämlich „Du darfst nicht einem Manne beiwohnen, wie man einem Weibe beiwohnt, das wäre ein Greuel" (18. 22) und „Wenn ein Mann einem (anderen) Mann wie einem Weibe beiwohnt, so haben beide eine Greueltat begangen, sie sollen getötet werden, Blutschuld lastet auf ihnen!" (20.13), weiter auf die Vernichtung der Benjaminiter im Buch der Richter 19–21 und schließlich auf den Paulus-Brief an die Römer über die Laster der Heiden: „Darum hat sie Gott dahingegeben in schändliche Leidenschaften; denn ihre Frauen haben den natürlichen Verkehr vertauscht mit dem widernatürlichen; desgleichen haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen und sind in Begierde zueinander entbrannt und haben Mann mit Mann Schande getrieben und den Lohn ihrer Verirrung, wie es ja sein musste, an sich selbst empfangen" (1.26–27). Zur Strafe verhängten die jeweiligen Ortskirchen uneinheitliche Bußen, vergleichbar denen der Ostkirche: „Fasten, Abstinenz, Wallfahrten, Gebete, Psalmen, Tragen von Bußgewändern und Ausschluss von den Sakramenten" (Hergemöller 2000: 40).

In der zweiten Phase galten diese Bußen als lax. Neue Argumente gegen die Sodomiter lieferte die Entdeckung des römischen Rechts: Eine Abschrift des ‹Corpus iuris civilis› war um 1070 nach Pisa gelangt und wurde zur Grundlage des Unterrichts an der Rechtsschule von Bologna. In der Novelle 141 hatte Kaiser Justinian das sodomitische Treiben in härterer Form verurteilt und schärfere Strafen in Aussicht gestellt (Hergemöller 2000: 37), nach 1200 war Sodomiterei Offizialdelikt. Parallel dazu wurde das kanonische Recht kodifiziert. Zu einer weiteren Waffe in diesem Kampf entwickelte sich das Naturrecht mit der Rezeption der ‹Nikomachischen Ethik› des Aristoteles, die 1247 ins Lateinische übersetzt worden war.

Nach 1250 nimmt die Verfolgung neue Formen an. Zum einen wird die Sodomiterei mehr und mehr mit der Ketzerei gleichgesetzt und die Inquisition ermittelt mit Hilfe der 1252 zugelassenen Folter. Zum anderen werden der sich abzeichnende frühmoderne Staat und die neuen Bürgerstädte aktiv; Staat und Kirche arbeiten eng zusammen, „nach den bisherigen Erkenntnissen überließ die Kirche allerdings die Verfolgung der Sodomiter – soweit es sich nicht um Kleriker handelte – den lokalen weltlichen Gerichtsinstanzen" (Hergemöller 2000: 41). Im Jahre 1277

ließ König Rudolf von Habsburg einen Herrn von Habsberg *dominus Haspisperch* wegen Sodomiterei verbrennen (Hergemöller 2001: 397), *er war wohl das erste Todesopfer im mittelalterlichen Europa.*

Zur gleichen Zeit erließen die oberitalienischen Städte Weisungen gegen Sodomiter, zuerst Siena 1262/70, dann Florenz 1284 und Bologna 1288. Schließlich verabschiedete der Reichstag in Regensburg 1532 die ‹Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reiches›, die *Constitutio Criminalis Carolina*. Sie galt mehr oder weniger bis 1800 und hatte Entsprechungen in ganz Westeuropa; nach § 116 wurden homosexuelle Handlungen von Staats wegen mit dem Tod durch Verbrennen bestraft.

1.3 Die Quellen

Die vorliegende Untersuchung vergleicht Texte aus dem klassischen Athen, dem islamischen Orient und dem christlichen Abendland, es geht also (außer in Kapitel 6 und 7) nicht um das heutige Europa und den heutigen Nahen Osten. Eine erste Gemeinsamkeit zwischen der antiken und der klassisch–orientalischen Kultur ist, dass beide eine rein heterosexuelle Vorgeschichte haben. „Homer erwähnt niemals, auch nicht mit leiser Andeutung, ein päderastisches Verhältnis" (Bethe 1983: 10). Schon Aischines merkte an, dass Homer nirgendwo von einer erotischen Beziehung zwischen Achilleus und Patroklos spricht (Dover 1983: 172). Die klassische Päderastie entfaltet sich erst in der Polis Athen als Teil der städtischen Kultur.

Die vor- und frühislamische Dichtung der Araber ist in streng heterosexuellen Oden *Qasiden* abgefasst. Sie reflektieren das Leben der beduinischen Nomaden mit ihren Kamelen. Die späteren, homoerotischen Ghaselen stammen dagegen aus Städten: Schon *Abū Nuwās* preist seine Stadt Bagdad und verspottet das Beduinendasein: „Von den Beduinen wirst du kein Vergnügen und kein angenehmes Leben erlangen; denn ihr Leben ist öde" (Wagner 1965: 295).

Vom homerischen resp. beduinischen Standpunkt aus wäre die mann–männliche Sexualität eine Verfallserscheinung.

Was *antike Belege* angeht, beschränkt man sich zwangsläufig auf Athen, da die Text- und Bildquellen zur griechischen Sexualität fast ausschließlich attischen Ursprungs sind. Aus anderen griechischen Zentren liegen nur spärliche und disparate Zeugnisse vor (Reinsberg 1993: 8).

Nach Dover (1983: 18–23) sind die fünf wichtigsten literarischen Quellen zur Homosexualität: (1) spätarchaische und frühklassische Gedichte, darunter Buch II der Sammlung des *Theognis von Megara* aus dem 6. Jh. v. Chr.; (2) die attische Komödie, besonders die des *Aristophanes*

(445–386 v. Chr.); (3) *Platons* (428–347 v. Chr.) Dialoge, vor allem das ‹Symposion› und ‹Phaidros›; (4) eine Anklagerede des *Aischines* gegen den athenischen Politiker Timarchos, um ihn von der Teilnahme am politischen Leben auszuschließen, da er sich in seiner Jugend prostituiert habe (346 v. Chr.); (5) Epigramme der hellenistischen Epoche vom 3. Jh. v. Chr. an, die im 10. Jh. n. Chr. von dem byzantinischen Kirchenmann Konstantinos Kephalás in der ‹Griechischen Anthologie› gesammelt wurden; die homosexuellen sind in Buch XII zusammengestellt. Dazu treten andere Texte wie Platons ‹Charmides› oder ‹Lysis› und *Xenophons* ‹Symposion›, aus denen Dover ausgiebig zitiert. Diese Texte konnten viele Europäer lesen, denn bis zum Ende des 19. Jh. gehörten Griechischkenntnisse zum Bildungskanon.

Eine andere Quelle sind Hunderte von griechischen Vasenbildern, die ältere Männer mit jüngeren zeigen und auf denen sich „jeder mögliche Punkt auf einer Skala der Liebesbezeugung erkennen" lässt (Dover 1983: 14). Diese päderastischen Darstellungen bezaubern durch ihre Unbefangenheit, oft auch Witz und Ironie und bestätigen die literarischen Aussagen.

Unter *klassischem Orient* verstehe ich die islamische Welt von 800–1800, von der frühen Abbasidenzeit bis Napoleons Überfall auf Ägypten. Textquelle ist vor allem die Liebesdichtung, das Ghasel, arab. *ghazal* ‹Gespinst›, nämlich Zigtausende von Gedichten, die über mehr als ein Jahrtausend auf Arabisch, Persisch, Osmanisch, in Urdu und anderen Sprachen verfasst wurden und von denen ein großer Teil an junge Männer gerichtet ist (Bauer 2011: 285 f.).

Am Anfang dieser Tradition steht *Abū Nuwās*, der zwar auch schon 1855 von *Alfred von Kremer* ins Deutsche übersetzt wurde (Karsch–Haack 2005: 23), die Europäer aber weit weniger beeindruckt hat als die späteren persischen Dichter und Mystiker. Sie verfassten neben Ghaselen, die in Anthologien, sog. Diwanen, gesammelt wurden, auch Versepen im traditionellen persischen *mathnawī*, Reimpaaren nach dem Schema aa, bb, cc, dd usw. mit beliebig vielen Versen. Manche Autoren waren Sufis, bei denen die ekstatische Liebe zum Freund mit der zu Gott verschmilzt und die, um mit *Friedrich Rückert* zu sprechen, dort wo sie scheinbar über Sinnliches reden, Übersinnliches meinen und umgekehrt (nach Bürgel 1990: 271). Aus ihnen ragen aus Sicht der Europäer wiederum vier heraus, nämlich in zeitlicher Abfolge Attar, Saadi, Rumi und Hafis.

Farīduddīn ʿAṭṭār (1142–1220) aus Nischapur im Nordost–Iran war ein großer Mystiker. Seine vier Versepen *Asrārnāme* ‹Buch der Geheimnisse›, *Ilāhīnāme* ‹Gottesbuch›, *Manṭiq uṭ-ṭair* ‹Vogelsprache› und *Muṣībatnāme* ‹Buch der Plage› sind Gegenstand der umfassenden Untersuchung *Hellmut Ritters* ‹Das Meer der Seele› (1978). Als Erstes wurde die ‹Vogelsprache› 1863 von Garcin de Tassy ins Französische übersetzt.

Sa'dī (1200–92) aus Schiraz schrieb vier erotisch–mystische Ghaselzyklen und zwei Werke in Reimprosa, nämlich das Lehrgedicht *Bustān* ‹Obstgarten› und die Sammlung von Erzählungen *Gulistān* ‹Rosengarten›. Dieses populärste Prosawerk der persischen Literatur wurde schon zur Barockzeit 1634 von *André du Ryer* ins Französische und 1654 als ‹Persianischer Rosenthal› von *Adam Olearius* ins Deutsche übersetzt.

Ǧalāluddīn Rūmī (1207–73) aus Balkh in Nord–Afghanistan, gestorben im anatolischen Konya. Sein Diwan umfasst 3.230 Ghaselen mit 35.000 Versen und gilt als das Meisterwerk der persischen mystischen Lyrik. Die erste Übersetzung ‹Auswahl aus den Diwanen des größten mystischen Dichters Persiens› stammt von *Vinzenz von Rosenzweig* 1838. Mit der Übertragung von 44 Gedichten führte Rückert 1819 das Ghasel in die deutsche Literatur ein.

Ḥāfiẓ (1317–90) aus Schiraz. Sein Diwan umfasst fast 600 Gedichte, davon etwa 500 Ghaselen; ihre Themen sind die Liebe und der Wein. Es ist sowohl die Liebe zu Gott als auch die zum hübschen Schenken arab. *sāqin* resp. zu jedem geliebten Wesen. Die erste Übersetzung von *Josef von Hammer–Purgstall* 1812–13 löste *Goethes* Begeisterung aus und diente ihm als Grundlage für den 1819 erschienenen ‹West–östlichen Divan› (Mangold 2004: 47). Eine andere Quelle sind persische Miniaturen, die uns mit freizügigen Abbildungen des mann–männlichen Sexualakts erfreuen. Sie sind in Handschriften seit dem 13. Jh. erhalten und hatten ihre Blüte im 15. Jh. unter den Timuriden.

Unter dem *christlichen Abendland* verstehe ich das aus dem Karolingerreich hervorgegangene Kerneuropa zwischen Nordsee und Rom, Ebro und Elbe, das sich in der Folge um England, Skandinavien, Unteritalien und Hispanien erweitert. Einschlägige Texte sind hier – makaber gesprochen – vor allem Prozessakten und Folterprotokolle (Hergemöller 2013), die den ganzen Abscheu vor den ‹Sodomitern› widerspiegeln. Daneben sind im Vergleich zur Antike und zum Orient sehr wenige homoerotische Texte überliefert, im Mittelalter besonders aus dem anglo–normannischen Bereich (1066–1154), denen Boswell das Kapitel ‹The Triumph of Ganymede› widmet (1980: 243 f.).

Sie sind weniger bekannt als *Michelangelos* (1475–1564) und *Shakespeares* (1564–1616) Sonette, die allerdings als heterosexuell oder zumindest platonisch umgedeutet wurden. Daneben gab es auch eindeutige Texte wie *Antonio Roccos* (1586–1653) 1630 verfasster *Alcibiade, fanciullo a scola* ‹Der Schüler Alkibiades›. Dieses drastische Büchlein aus dem Dunstkreis der freisinnigen ‹Accademia degli Incogniti› wurde 1652 in Venedig anonym herausgegeben und kursierte unter Liebhabern; es war sicher nicht das einzige seiner Art (Rocco 2002).

2. Der Vergleich

Im folgenden Teil möchte ich untersuchen, wieweit die Anfangsvermutung sich bestätigt, dass Athen und islamischer Orient in der Einstellung zur männlichen Homosexualität weitgehend übereinstimmen und das Abendland davon entschieden abweicht, und zwar anhand der Bereiche, in denen *genus* und *sexus* eine Rolle spielen, nämlich Natur und Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit, Privatsphäre und Öffentlichkeit, Sklaverei und Geschlechterverhältnis. Man erwarte also z. B. keine umfängliche Diskussion der Sklaverei, sondern der Körperlichkeit und sexuellen Verfügbarkeit von Sklaven.

2.1 Natur und Sexualität

2.1.1 Platons Kugelmenschen

Der ‹kanonischste› Text zur Selbstvergewisserung der europäischen Homosexuellen ist wohl Platons Symposion, der Bericht über ein Gelage, in dem über die Macht des Eros debattiert wird. Einer der Teilnehmer, der Komödiendichter Aristophanes, führt aus: „(189d) Zunächst einmal müsst ihr die menschliche Natur und ihre Leidensgeschichte kennenlernen. Denn unsere ursprüngliche Natur war nicht dieselbe wie jetzt, sondern ganz anders. Anfangs nämlich gab es drei Geschlechter der Menschen, nicht, wie jetzt, nur zwei: ein männliches und ein weibliches, (189e) sondern es gab außerdem noch ein drittes, das aus beiden gemischt war" (Platon 2012: 43).

Diese Menschen existierten als kugelförmige mann–männliche, weib–weibliche oder mann–weibliche Doppelwesen von so gewaltiger Körperstärke, dass sie einen Angriff gegen die Götter planten. Um sie zu schwächen und ihrer Zügellosigkeit ein Ende zu setzen, schnitt Zeus sie entzwei. „(191a) Nach der Teilung sehnte sich jeweils die Hälfte nach Wiedervereinigung mit der ihr zugehörigen, und so umarmten und umschlangen sie einander im Verlangen zusammenzuwachsen ... (191d) So ist jeder auf der ewigen Suche nach seinem eigenen Gegenstück. Wer nun von den Männern Teil eines Ganzen ist, das ursprünglich mann-weiblich hieß, geht auf Frauen aus; die meisten Ehebrecher stammen aus diesem Geschlecht. Umgekehrt kommen von ihm auch die (191e) männerliebenden und zum Ehebruch neigenden Frauen. Wer aber von den Frauen Teil einer Frau ist, hat gar keinen Sinn für die Männer, sondern neigt eher den Frauen zu; aus diesem Geschlecht stammen die Lesbierinnen. Und wer Teil eines Mannes ist, geht dem Männlichen nach. Solange er ein Knabe ist, liebt er die Männer und ist glücklich, wenn er mit einem Mann das Lager teilen und ihn umarmen darf, (192a) und das sind von den Knaben und

jungen Burschen die besten, da sie ihrer Natur nach die männlichsten sind. Freilich gibt es auch Leute, die sie schamlos nennen; doch das stimmt nicht. Denn sie tun es nicht aus Schamlosigkeit, sondern weil sie mutig, tapfer, mannhaft sind. Sie lieben das, was ihnen gleicht. Sie allein sind es, die sich später der Politik widmen, das spricht doch für sie. Wenn sie Männer geworden sind, (192b) lieben sie Knaben und haben kein natürliches Bedürfnis, zu heiraten und Kinder zu zeugen, sondern sie tun es, weil der Brauch es will" (Platon 2012: 46–48).

Die Entstehung des Eros ist also eine Leidensgeschichte, das erotische Verlangen reflektiert einen existentiellen Mangel und ist die Strafe für die Zügellosigkeit *akolasia* der Kugelmenschen. Der Mythos erklärt ohne moralische Wertung die Vielfalt der erotischen und sexuellen Bedürfnisse als zur menschlichen Natur gehörig; *unnatürlich ist nicht die Partnerwahl, wohl aber unter Umständen die Rolle in einer Partnerschaft.* Die Griechen nahmen an, dass die passive Rolle, die anale Penetration dem Mann physisch keinen Genuss bereite und schlossen daraus, dass Männer keine natürliche Neigung zu homosexueller Hingabe verspürten. Während weibliche Prostitutierte im Einklang mit ihrer ‹natürlichen› untergeordneten und abhängigen Rolle den Männern gegenüber handelten, unterwerfen Männer sich ‹wider die Natur› anderen Männern. „Alle Belege, die die Hypothese bestätigen, dass die Griechen männliches homosexuelles Verlangen als natürlich ansahen, betreffen den *aktiven* Partner" (Dover 1983: 66).

2.1.2 Orientalische Liebeskunst

Im Koran erscheint in Sure 23 die Sexualität des Ehemanns und Sklavenhalters als natürlich und positiv: „(1) Selig sind die Gläubigen, (2) die in ihrem Gebet demütig sind, (3) Gerede kein Gehör schenken, (4) der (Pflicht der) Almosensteuer nachkommen (5) und sich des Geschlechtsverkehrs enthalten, (6) außer gegenüber ihren Gattinnen oder *was sie besitzen*, dann sind sie nicht zu tadeln. (7) Diejenigen aber, die darüber hinaus (andere Frauen) für sich haben wollen, machen sich einer Übertretung schuldig". Vers 6: „was sie besitzen" wird meist als Sklavinnen interpretiert, muss aber Sklaven nicht ausschließen.

Im klassischen arabischen Schrifttum wird ausgiebig über Erotik und Sexualität debattiert, diese Texte sind aber anders als die entsprechenden abendländischen unaufgeregt und zwanglos (Bauer 2011: 269 f.). Der Mystiker *al-Ghazālī* behandelt in seinem Werk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* ‹Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften› auch die Sexualethik. Für ihn dient der Geschlechtsverkehr „erstens dazu, dem Menschen einen positiven Vorgeschmack auf das Paradies zu geben, und zweitens, für den Fortbestand des Menschengeschlechts zu sorgen – man beachte die Reihenfolge!" (Bauer 2011: 278).

Der zwanglose Umgang mit Sexualität zeigt sich in verschiedenen Textsorten. Das ist neben der Liebesdichtung, dem *ghazal* (s. o.), der Scherz- und Zotendichtung auch die Ratgeberliteratur, die die antike Literatur unmittelbar fortsetzt und durch Jahrhunderte fortgeführt wird (Bauer 2011: 284). Einen erotischen Ratgeber verfasste z.B. der jemenitische Richter *Ibn Falīta* (–1331): *Rušd al-labīb ilā mu'āšarat al-ḥabīb* ‹Anleitung des Einsichtigen hinsichtlich des Umgangs mit der geliebten Person›. Schon einige der 14 Kapitelüberschriften zeigen die Nonchalance in Bezug auf den Sexualpartner: (1) Über den Nutzen des Koitus und das Verlangen danach; (2) Über den Koitus und die verschiedenen Verfahrensweisen darin; (3) Über die Anzeichen für besonders starkes Vermögen der Frauen; (4) Was die Frauen an Männern lieben; (5) Was die Männer an Frauen lieben; (6) Über den Unterschied zwischen Frauen und Männern; (7) Über einige Kapitel des Koitus; (8) Über Nutzen und Schaden des Koitus; (9) Über die lesbische Liebe und die Lesbierinnen; (10) Über die Bevorzugung der Knaben vor den schönen Mädchen; (11) Über die Bevorzugung der schönen Mädchen vor den Knaben; (12) Über Kuppelei und Kuppler; (13) Worin man den Frauen gegenüber entschlossen sein muss; (14) Gedichte und Anekdoten.

Das 10. Kapitel handelt zunächst von der Schönheit der ‹Bartlosen› *amrad*, dann von den Vorzügen beim Umgang mit ihnen, die schon *Abū l-'Anbas* (828–889) gepriesen hatte: „Ein Knabe braucht weniger Unterstützung, man ist sicher vor Menstruation und Schwangerschaft, *es erwartet einen seinetwegen weder Strafe noch Steinigung*. Er ist ein Vertrauter im einsamen Raum, ein Zechgenosse unter Zechgenossen und ein Freund auf der Reise" (Ibn Falīta 1968: 13). Auch meinen manche Ärzte, der Verkehr mit den Jünglingen sei weniger schädlich und sauberer für den Körper als der mit Frauen (a.a.O. 16); er kann auch eine Angewohnheit sein (a.a.O. 17). Physiologisch betrachtet, passt sich der Anus besser dem Penis an als die Scheide: „Der Penis ist dem Loch zugeordnet wie ein Speer. Wenn er der Scheide zugeordnet wäre, so wäre er eine Axt" (a.a.O. 20).

Bei der Wahl der Sexualpartner muss man abwägen: Die vorpubertären Knaben sind unzugänglich, süß, schnell zu betrügen und geldgierig, sie sind geil und genüsslich, doch am Ende ungeduldig. Die Jünglinge dagegen, deren Bart zu wachsen beginnt, sind von blühender Schönheit, geduldig, kokett und vorsichtig (a.a.O. 21); es folgt ein Lob des Bartflaums. Einen älteren zu beschlafen ist aber nicht ungefährlich, weil der sich vielleicht dagegen wehrt. Am besten macht man ihn betrunken und wartet, bis er tief schläft (a.a.O. 24).

Es gibt drei Sorten von Bartlosen. Erstens die Söhne der in Luxus lebenden unter den Einflussreichen und Angesehenen. Sie sind leicht und billig zu haben, doch man muss ihre Diener und Lehrer bestechen. Zweitens die Söhne der vermögenden Kaufleute, ihnen geht es nur ums Geld. Drittens die Söhne der Handwerker und untersten Leute, die unehelichen und verwaisten. Sie haben schon Freunde, die mit Männern zusammenleben, und nehmen an Zechgelagen teil. Sie sind willfährig und

schamlos, aber auch tückisch und gefährlich (a.a.O. 34–37). Das Kapitel schließt mit den verschiedenen Stellungen beim Analverkehr (a.a.O. 39 f.).

2.1.3 AUGUSTINUS' ERBSÜNDENLEHRE

Im christlichen Abendland – und wieder nur dort – setzt sich bald die Auffassung von der generellen Sündhaftigkeit des sexuellen Verlangens durch. Ausgangspunkt ist der Bericht über den Sündenfall in Genesis 3: Als Strafe für ihren Ungehorsam werden Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben, ihr Lohn sind Schmerzen, Mühsal und Tod. Darauf bezieht sich Paulus im Römerbrief 5.12–21, wo er ein grandioses Bild vom Neuen Bund zeichnet: Der gehorsame Christus überwindet Adam, die Taufe löscht die Sünde aus, die Auferstehung besiegt den Tod.

Erstmals bei *Augustinus* (354–430) findet sich im Zusammenhang mit seiner Gnadenlehre die Vorstellung, „mit den Folgen der Adamssünde gehe zugleich der damit verbundene Schuldzustand auf die ganze adamitische Menschheit über und zwar vermittels der *concupiscentia carnalis* [fleischliches Verlangen]" (LThK 3.745). Er prägt den Begriff *peccatum originale* ‹Erbsünde›, deren Folgen ewige Verdammnis, leiblicher Tod, Konkupiszenz, Unwissenheit und der Verlust der Freiheit zum Guten sind (ebenda). Die Erbsünde wird durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung übertragen, so dass sie selbst Säuglingen anhaftet. Durch die Taufe wird sie zwar vollständig getilgt, *„doch bleibt die Konkupiszenz, die aus der Sünde kommt und zur Sünde geneigt macht, selbst aber keine eigentliche Sünde ist"* (LThK 3.746). So erklärt sich der Glaube, dass ungetaufte Kinder in eine Vorhölle kommen, den sog. *limbus puerorum*. Augustinus schreibt in den ‹Bekenntnissen›: „Wehe über die Sünden der Menschen! ... Ist doch niemand vor Dir vor Sünde rein, auch kein Kindlein, das nicht älter ist als einen Tag" (Augustinus 2004: 23).

Augustinus hat sein Verständnis von Sexualität besonders in den ‹Bekenntnissen› *Confessiones* und in seinen Schriften gegen *Pelagius* und seine Anhänger dargelegt (Fuhrer 2004: 44–49, 164–173). Seine Auffassungen von Ehe, Jungfräulichkeit und Zölibat wurden von der römischen Kirche wieder und wieder bestätigt, so dass man ihn wohl als den in dieser Hinsicht wirkungsmächtigsten lateinischen Kirchenvater ansehen muss. Die orthodoxe Kirche hat keine Erbsündenlehre ausgebildet, diese ist auch nach der Reformation ein Merkmal des Abendlandes geblieben: Martin Luther, als ehemaliger Augustiner-Chorherr vom Augustinismus geprägt, versteht die Erbsünde als Konkupiszenz (LThK 3.745). Vulgärtheologisch läuft ohnehin alles auf die Gleichung Erbsünde = Konkupiszenz = sexuelles Verlangen hinaus.

2.2 Die Ehe

2.2.1 Ehe und Hetärentum in Athen

Die Frau im archaischen und klassischen Athen wurde respektiert vor allem als Ehefrau, Verwalterin eines Hauses und Mutter nachwachsender Bürgerkinder. Sie war nicht rechtsmündig, stand zeitlebens unter der Vormundschaft eines Mannes (Vaters, Ehemannes, eines Verwandten). Sie konnte weder über das persönliche Leben wie Heirat und Gattenwahl selbst entscheiden noch ihre materielle Existenz sichern. Sie konnte nicht erben, keinen eigentlichen Besitz haben oder Geschäfte abschließen. Sie blieb trotz legitimer Geburt ohne Bürgerrecht, sie konnte weder wählen noch gewählt werden (Reinsberg 1993: 10).

Dementsprechend wurde der Ehevertrag *engýē* nicht zwischen den Brautleuten, sondern zwischen dem Brautvater und dem Bräutigam abgeschlossen. Die Verheiratung hieß ‹Herausgabe› *ékdosis*, der Vater überließ seine Tochter dem Bräutigam, ohne seine Ansprüche ganz aufzugeben, sie gehörte weiterhin dem Vater zu und fiel bei Scheidung oder Verwitwung wieder in die rechtliche Zuständigkeit ihrer leiblichen Familie (a.a.O. 37). Zentraler Gegenstand des Ehevertrages war die Mitgift *proíx*. Da die Ehefrau als rechtsunmündige Person keinen Besitz haben konnte, ging die Mitgift in das Vermögen des Mannes über. Bei Scheidung und Verwitwung musste sie dem übergeben werden, der dann für die Frau aufkam (a.a.O. 40).

„Die krasseste Verletzung des Besitzrechtes war der Ehebruch, dessen sich bereits jeder verdächtig machte, der nur unerlaubt und in Abwesenheit eines verheirateten Mannes dessen Haus betrat" (a.a.O. 38). Da bei Ehebruch die Vaterschaft des Hausherrn nicht mehr gewährleistet war, fehlte der Ehe die Basis zum Fortbestand: Der Mann verstieß die Ehefrau, musste jedoch bei der Scheidung die Mitgift an ihre Familie zurückzahlen (ebenda). Die Scheidung war unproblematisch: Wenn ein Mann seine Frau ‹wegschicken› wollte, musste er das lediglich vor Zeugen aussprechen. Wenn eine Frau ihren Mann ‹verlassen› wollte, musste sie das beim Magistrat *árchōn* melden (a.a.O. 39).

Im klassischen Athen wuchsen die Mädchen in strenger Abgeschiedenheit auf. Sie durften nur mit ihren Sklavinnen und Sklaven und mit anderen Hausfrauen verkehren. Sie konnten sich geistig und emotional nicht entwickeln und waren natürlich für den Ehemann keine Gesprächspartnerin. Bezeichnend ist Sokrates' Frage an Kritoboulos, ob er mit irgend jemandem weniger rede als mit seiner Frau (a.a.O. 43).

Da die Ehe anders als im Westen nicht der alleinige Ort sexuellen Lebens war, gab es keine Sexualmoral: Die Ehefrau musste nicht die Rolle der Geliebten spielen, wie Sokrates zu seinem

Sohn sagt: „Und du nimmst doch nicht etwa an, dass die Menschen wegen des Liebesgenusses Kinder zeugen; denn an Gelegenheiten dazu fehlt es gewiss nicht auf den Straßen und nicht in den [Freuden]Häusern" (Xenophon 1987: 43). Der Ehemann war an keine gesellschaftlichen Vorschriften gebunden, die ihn während seiner Ehe zum ausschließlichen Verkehr, ja überhaupt zum Verkehr mit seiner Frau verpflichtetet hätten. Auch die Ehefrau war nicht moralisch zur ehelichen Treue gezwungen, sondern nur um die Legitimität der Erben und die alleinige Vaterschaft des Ehemannes zu garantieren (Reinsberg 1993: 43).

Die griechische Antike kannte keine Polygamie. Der freie Mann, der ja erst mit etwa dreißig Jahren heiratete, hatte mehrere gesellschaftlich tolerierte Möglichkeiten, seine Sexualität vor oder neben der Ehe auszuleben: den Umgang mit Hetären, päderastische Verhältnisse mit freien Jünglingen, den Verkehr mit seinen Haussklavinnen und -sklaven oder die Prostitution. Wie die Päderastie erfuhr auch das Hetärenwesen in Athen eine typische Ausformung. Die käufliche Liebe blieb für die Männer ohne Verpflichtung und versprach ihnen das reine Vergnügen. Die beteiligten Frauen waren Sklavinnen, die von ihrem Herren zur Prostitution gezwungen wurden oder Fremde, die sich so ihren Lebensunterhalt verdienten. Reich konnten sie damit nicht werden. „Aber allein jenen, die durch Prostitution zu Reichtum und Berühmtheit kamen, verdankt das Hetärenwesen den nachhaltigen Ruhm und die Aufwertung zu einem vielbeachteten Kulturphänomen. Das Heer der namen- und rechtlosen Sklavendirnen verschwand hinter dem ebenso strahlenden wie trügerischen Bild jener schönen, gebildeten und geistreich parlierenden Lebedamen, wie es uns die heutige Altertumswissenschaft weithin vor Augen führt" (a.a.O. 80).

Hetären waren entweder Sklavinnen oder Metökinnen, als Prostituierte registriert und dementsprechend besteuert. Anders als die Bürgersfrauen durften sie sich frei bewegen (a.a.O. 151). Sie mussten vor allem schön sein; manche waren nicht nur schön, sondern auch klug und gebildet, doch die meisten bestenfalls schlagfertig und witzig. Was zählte war nicht der geistige Austausch, sondern die körperliche Verfügbarkeit. Hetären bezahlte man nicht, um sich mit ihnen zu unterhalten, sondern um mit ihnen zu zechen und sexuell zu verkehren (a.a.O. 86). Das eigentliche Hetärentum war also gehobene Prostitution, anspruchsvolle Unterhaltungserotik vor allem auf Gesellschaften, den *Symposien*, wo Bürgerfrauen nicht zugelassen und angenehme Umgangsformen und ein gefälliges Benehmen, subtile Erotik und raffinierte Liebeskunst gefordert waren (a.a.O.87). Auf diesen Trinkgelagen, die nach festen Formen abliefen, traten die Hetären als Künstlerinnen, Musikantinnen und Tänzerinnen auf, um den Sinnesrausch zu steigern. Ihre Unterhaltungskünste liefen meist auf reine Prostitution hinaus (a.a.O. 93).

Platon allerdings verachtete diese billige Unterhaltung und sah den Sinn eines Symposions einzig im philosophischen Gedankenaustausch (a.a.O. 109).

2.2.2 Ehe und Konkubinat im islamischen Orient

Der Ehevertrag kommt zustande, wenn der Bräutigam seiner Braut die Mitgift *mahr* zahlen kann, eine Hälfte meist bei Eheschließung, den Rest bei Scheidung oder Tod. Die Partner müssen der Heirat in Anwesenheit von zwei Zeugen zustimmen. Die Frau behält das alleinige Verfügungsrecht über ihr Vermögen, es existiert also keine Gütergemeinschaft (LIW 1.152 f.). Da der Mann für die Mitgift genügend Besitz angehäuft haben musste, das Mädchen aber möglichst früh, gleich nach der Pubertät, verheiratet wurde, konnte der Altersunterschied fünfzehn oder zwanzig Jahre betragen (Bianquis 1997: 414).

Das islamische Scheidungsrecht schaffte die vorislamische Polygamie nicht ab, sondern schränkte sie ein auf höchstens vier Frauen und das Konkubinat mit eigenen Sklavinnen. „Angesichts des aus dem höheren Heiratsalter des Mannes resultierenden Ungleichgewichts der Geschlechter innerhalb der heiratsfähigen Bevölkerung muss man einem Mann mehrere Frauen geben. Entweder gleichzeitig: In den Gesellschaften Schwarzafrikas heißt die Lösung Polygamie. Oder nacheinander: In den arabischen Gesellschaften heißt sie Verstoßung. Sie folgt einer einfachen Rechnung: Da auf sieben Männer zehn Frauen kommen und Ehelosigkeit eigentlich nicht vorkommen darf, sind von den drei Frauen, die nicht mehr in ehelicher Gemeinschaft leben, eine verstoßen und zwei verwitwet. Die beiden letzteren haben das höchste Alter, sodass in jeder Ehe die Vorrangstellung, die der Mann seinem Alter verdankt, gewahrt bleibt" (Fargues 1997: 439 f.).

Der ‹Harem› eines Händlers in Saada (Jemen) sah noch vor 30 Jahren so aus: Es „lebten zehn Personen aus drei Generationen in diesem Haus: der Hausherr, seine zweite Frau, seine verwitwete, kinderlose Schwester, sein Sohn aus erster Ehe, dessen Frau und zwei Söhne, sowie drei Töchter aus der zweiten Ehe des Hausherren ... Häuser wie diese sind durch Ein- und Ausgänge, Aufgänge, Flure und Höfe in fünf Bereiche gegliedert, die nicht den Familieneinheiten der Bewohner entsprechen: Es gibt jeweils nach Geschlecht getrennte Räume für Arbeit und Geselligkeit sowie einen Bereich für das gemeinsame Familienleben ... Hat das Haus, wie in unserem Beispiel, zwei Treppenhäuser, ist eines den Männern, das andere den Frauen und ihren Besucherinnen vorbehalten" (Nippa 1991: 154).

Blutsverwandtschaft ist nicht unbedingt ein Ehehindernis, im Gegenteil ist der arabische Mann eigentlich fest vorgesehen für die Tochter seines Vaterbruders *'amm* (Fargues 1997: 436). „Da in der väterlichen Linie alle Brüder des Vaters und des Großvaters als *'amm* bezeichnet werden, kann ein junger Mann zahlreiche patrilaterale Parallelkusinen haben ... Diese Art der Rechnung hört in vielen Fällen nach dem fünften Vorfahren auf, dessen Brüder eigene Häuser bilden. Alle Personen, die von diesem fünften Vorfahren und seinen Kindern abstammen, bilden ein ‹Haus› ... Und nur in dieser Gruppe sind die heiratsfähigen Kusinen zu suchen" (Nippa 1991: 130 f.).

Sehr anschaulich schreibt *Assia Djebar* in dem Roman ‹Die Schattenkönigin›:

„Dieser Wirrwarr in der angeheirateten Verwandtschaft nährte die Unterhaltung am Nachmittag. Eine stellte fest, dass ein bestimmter Mann gleichzeitig der Halbbruder und der Onkel mütterlicherseits der Matrone sei, die gerade in den Hof kam, und diese lachte. Eine andere Frau erklärte, wie die Söhne von Eheleuten, die Vetter und Kusine waren, eines Tages nicht nur die Neffen, sondern auch noch die Schwager ihrer Tanten waren; dieses Spiel, unwahrscheinliche, verwandtschaftliche Beziehungen aufzudecken, löste nicht zu unterdrückendes, unbändiges Gelächter aus" (nach Nippa 1991: 171).

Die Ehe kann geschieden werden (1) in beiderseitigem Einverständnis, die Ehe zu beenden; (2) auf Antrag der Frau durch richterliche Aufhebung, wenn der Ehemann jahrelang unbekannt verbleibt, seine Unterhaltspflicht verletzt, zu einer langjährigen Freiheitsstrafe verurteilt wird, impotent, geisteskrank oder von Aussatz oder einer schweren Geschlechtskrankheit befallen ist oder grausam zu seiner Frau ist; (3) durch *li'ān*, d.h. die durch Eid bekräftigte Behauptung des Mannes, die Frau habe Ehebruch begangen; schwört die Frau das Gegenteil, wird die Ehe vom Richter aufgehoben; (4) bei einseitiger Verstoßung *ṭalāq* durch den Ehemann, die jederzeit und sogar ohne Angabe von Gründen ausgesprochen werden kann (LIW 1.154).

Neben der Ehe ist das Konkubinat mit eigenen Sklavinnen rechtens. Kinder aus beiden Verbindungen sind erbrechtlich gleichgestellt und allen steht ein gleicher Anteil zu, wobei Söhne mehr als Töchter erhalten (Nippa 1991: 177).

2.2.3 Die Ehe im Abendland

Im Christentum – sowohl im westlichen als auch im östlichen – gilt die absolute Monogamie. Gegenüber der Jungfräulichkeit ist die Ehe aber zweitrangig, sozusagen ein notwendiges Übel, um den Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten. So schreibt Paulus: „(1) Es ist gut für den

Mann, keine Frau zu berühren. (2) Aber um Unzucht zu vermeiden, soll jeder seine eigene Frau haben und jede Frau ihren eigenen Mann ... (32) Wer ledig ist, der sorgt sich um die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle; (33) wer aber verheiratet ist, der sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er der Frau gefalle, und so ist er geteilten Herzens" (1. Kor 7). Auch nach Augustinus ist die Ehe der einzige Ort, wo Geschlechtsverkehr erlaubt ist, doch haben Jungfräulichkeit, Witwenschaft oder Enthaltsamkeit in der Ehe einen höheren Wert als die Ehe sexuell aktiver Partner (Fuhrer 2004: 168). Für ihn ist die Ehe als solche eine gottgegebene Lebensform, die sexuelle Lust dagegen eine Folge der Erbsünde und der damit verbundenen Konkupiszenz (LThK 3.471).

Das erste Ehepaar war Adam und Eva, Polygamie kam gar nicht in Betracht. Die monogame eheliche Verbindung wird schon von Paulus christologisiert: „(21) Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi. (22) Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn. (23) Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat" (Eph 5). Die Ehe als Sakrament erscheint aber erst im Hochmittelalter, als das Zweite Laterankonzil 1139 sie erstmals offiziell in einem sakramentologischen Kontext aufführte und so ihre Eigenwertigkeit und geschöpfliche Gutheit gegen ihre manichäische Abwertung durch die Katharer verteidigte (LThK 3.472). Auf dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 wird schließlich die Ehe endgültig als eines der sieben Sakramente und damit ihre Gnadenwirksamkeit bestätigt (LMA 3.618).

Ganz außergewöhnlich hoch waren die Ehehindernisse. Das erste war die Blutsverwandtschaft der Brautleute in gerader Linie (Eltern, Kinder) und bis zum vierten Grad der Seitenlinie (Geschwister, Vettern). Es wurde erweitert um die Heiratsverwandtschaft, da nach christlichem Verständnis die Eheleute als *ein Fleisch* galten. Schließlich wurde die Patenverwandtschaft mit einbezogen: ein Mann durfte also weder seine Schwester, noch seine Schwägerin noch sein Patenkind heiraten (Mitterauer 2004: 81 f.).

Eine Ehescheidung ist nicht möglich gemäß dem Evangelium: „(3) Und es traten Pharisäer zu ihm ... und sprachen: Ist es dem Manne erlaubt, seine Frau aus jedem beliebigen Grunde zu entlassen? (4) Er aber erwiderte: Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer von Anbeginn an sie als Mann und Frau erschaffen hat (5) und dass er gesagt hat: Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und die zwei werden *ein* Fleisch sein. (6) So sind sie nicht mehr zwei, sondern *ein* Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen ... (9) Wer immer seine Frau entlässt – selbst wegen Unzucht nicht – und eine andere heiratet, bricht die Ehe" (Mt 19.3–9). Anders als bei den Heiden, Juden und Muslimen ist also

die christliche Ehe *qua* Sakrament im Prinzip unauflöslich: Nach Augustinus bliebe auch nach einer Scheidung ‹etwas Eheliches› *quiddam coniugale* bestehen (Fuhrer 2004: 169). Deshalb kommt eine Wiederverheiratung nicht in Frage, solange der geschiedene Partner lebt.

Anders als in Athen und im islamischen Orient waren Mann und Frau etwa gleich alt, es bestand Gütergemeinschaft und es gab keine Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit. Für eine Eheschließung war seit 866 der Konsens der Partner maßgebend (LMA 3.1623), der im Jawort zum Ausdruck kam.

Merkwürdigerweise war das Konkubinat bis ins hohe Mittelalter erlaubt, solange es sich um eine monogame Verbindung handelte. Selbst das Konkubinat der Kleriker blieb lange eine soziale Erscheinung, wie die ständig wiederholten Strafandrohungen belegen. Erfolgreich eingeschränkt wurde es erst durch die spätmittelalterlichen Stadtrechte und insbesondere die frühneuzeitlichen Landesordnungen mit ihren zum Teil drastischen Polizeistrafen (LMA 5.1335).

2.3 Jungfräulichkeit und Zölibat

Für die Antike lässt sich festhalten, dass sich aus der Bedeutung des Hauswesens *óikos* die Notwendigkeit zu heiraten zwangsläufig ergab und sei es nur, um im Alter versorgt zu sein (Reinsberg 1993: 13). Berühmt sind Hesiods Verse:

„Wer, die Ehe zu fliehn und das grässliche Treiben der Frauen, sich nicht zur Heirat entschließt, der bleibt, wenn das Alter, das böse, ihn überfällt, ohne Pflege" (Hesiod 1991: 603–605).
Eine homerische Verwünschung war, unverheiratet und kinderlos zu bleiben (Reinsberg 1993: 13). Auch als Päderast ist man natürlich verheiratet, „weil der Brauch es will".

Der Koran äußert sich kritisch zum Thema Ehelosigkeit. In Sure 24 heißt es: „(32) Verheiratet diejenigen von euch, die noch ledig sind ... Wenn sie arm sind (und sich nicht zutrauen, eine Familie zu ernähren), wird Gott sie durch seine Huld reich machen". Im Gegenteil galten Männlichkeit und sexuelle Aktivität als positiv und Ehelosigkeit von Erwachsenen eher als Gefahr für die moralische und gesellschaftliche Ordnung (Bianquis 1997: 405). Auch heutzutage ist die Ehe für nahezu sämtliche Araber verbindlich, fast alle arabischen Männer und Frauen heiraten mindestens einmal im Leben (Fargues 1997: 436).

Das Mönchtum wird in Sure 57 als gut gemeinter, doch gescheiterter Versuch dargestellt: „(27) Und wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, folgen und gaben ihm das Evangelium, und wir ließen im Herzen derer, die sich ihm anschlossen, Milde Platz greifen, Barmherzigkeit und Mönchtum. Sie brachten es (das Mönchtum) (von sich aus) auf. Wir haben es ihnen nicht

vorgeschrieben. (Sie haben es) vielmehr (von sich aus) im Streben nach Gottes Wohlgefallen (auf sich genommen). Doch hielten sie es nicht richtig ein".

Die persischen Sufis oder Derwische sind zwar in Orden *tarīqa* zusammengeschlossen und leben besitzlos unter einem Scheich, dem sie zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sind, in einem Kloster. Wenn sie ehelos leben, dann nur zeitweise; manche waren sicher nie verheiratet, doch die meisten führen ein normales Familienleben und kommen lediglich zu religiösen Übungen je nach Bedürfnis ins Kloster (LIW 1.137).

Avicenna, im klassischen Orient die große Autorität auf dem Gebiet der Medizin, rät in seinem ‹Canon medicinae› von der Enthaltsamkeit ab: „Und wer von den Männern an einem schlechten Temperament leidet, den bedrückt die Enthaltsamkeit vom Koitus am meisten und beschwert seinen Körper und sein Haupt, und er wird zänkisch, und seine Pollutionen häufen sich" (Schipperges 1987: 29).

Die lebenslange Ehelosigkeit ist eine Besonderheit des Christentums und erhält im Mittelalter – wiederum nur im Abendland – durch das Zölibat eine enorme gesellschaftliche Bedeutung. Am Beginn steht die Leitidee der Nachfolge resp. Nachahmung Christi, d.h. die Jünger übernehmen den *heimat-, besitz- und familienlosen Lebensstil Jesu* (LThK 7.609). Diese Maxime wird später zu den drei sog. Evangelischen Räten Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam ausformuliert, aus denen sich die monastischen Gelübde entwickeln. Die Nachfolge Christi setzt ein Leben in Gemeinschaft nach dem Vorbild der Jesusgemeinschaft bzw. Urgemeinde voraus (LThK 3.1048). Zur Ehelosigkeit sagt Jesus drastisch: „Denn es gibt Verschnittene, die aus dem Mutterleibe so geboren wurden, und es gibt Verschnittene, die von Menschen verschnitten wurden, und es gibt Verschnittene, die um des Himmelreiches willen sich selbst verschnitten haben. Wer es fassen kann, der fasse es!" (Mt 19.12).

Die Evangelischen Räte galten eigentlich nur für Mönche und Nonnen, später wurden sie auch auf den Klerus übertragen. In der Spätantike waren Mönchtum und Klerus noch deutlich voneinander geschiedene Institutionen. Sie erlebten im Mittelalter in ganz Europa ihre Blütezeit, doch während sie im Osten eher auseinanderstrebten, wuchsen sie im Westen zum geistlichen Stand zusammen, dessen Ansprüche die abendländische Gesellschaft insgesamt neu strukturieren sollten.

Von Anfang an wurde das Verhältnis von Weihe und Ehe problematisiert. Ursprünglich konnten auch Verheiratete zu Klerikern geweiht werden, sie durften aber nach ihrer Verwitwung nicht erneut heiraten. Im Osten setzte sich seit dem 6. Jh. die Regelung durch, dass Bischöfe ehelos sein mussten und Priester zwar nach der Weihe nicht mehr heiraten durften, eine vor der

Weihe geschlossene Ehe aber fortführen sollten bei Enthaltsamkeit an den Tagen des Altardienstes. Das führte langfristig dazu, dass sich der hohe Klerus aus dem Mönchtum rekrutierte, während sich der niedere durch seine Lebensführung kaum von den Bauern unterschied. Im Westen wird der Ruf nach genereller Ehelosigkeit des Klerus schon früh laut: Auf der Synode von Elvira in Hispanien wird 306 den verheirateten Klerikern erstmals verboten, nach der Weihe das eheliche Leben fortzuführen. Doch erst im 12. Jh. wird das Zölibat verpflichtend: Kleriker dürfen nicht heiraten resp. müssen in einer bestehenden Ehe enthaltsam leben, sie werden in dieser Hinsicht den Mönchen angeglichen.

Parallel zur Monastisierung des Klerus ging im Westen die Klerikalisierung des Mönchtums vor sich (LMA 9.664). 826 kam die Forderung nach der Priesterweihe für Äbte auf, die wie alle Mönche ursprünglich Laien waren. Darüber hinaus wurden immer mehr Mönche ordiniert, damit sie sich der Seelsorge widmen konnten. Die cluniazensische Reform führte schließlich zu einer Zweiteilung: die geweihten Patres versahen liturgische und pastorale Aufgaben, während die Laienbrüder Feld- und Handarbeit verrichteten.

Zölibatäre Kleriker und ‹verkirchlichte› Mönche zusammen bildeten einen Interessenverband der Ehelosen, der einflussreicher war, als ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung vermuten lässt: Er bewegte sich zwischen 7 und 10%, in den Bischofsstädten war er sicher höher (Schmieder 2005: 120).

Die Nachfolge Christi war eigentlich freiwillig gedacht, die Zugehörigkeit zum geistlichen Stand war aber manchmal der Not oder der Rücksicht auf die Familie geschuldet. Die Ehelosigkeit war also oft erzwungen und musste mit entsprechenden Vorschriften durchgesetzt werden; das bezeugen die ständig wiederholten Strafandrohungen gegen das Konkubinat der Kleriker (s. o.). Inwieweit zölibatär lebende Männer besonders häufig der Sodomie überführt wurden, ließe sich erst nach Auswertung aller mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Prozessakten ausmachen; eine solche Untersuchung liegt meines Wissens nach nicht vor.

2.4 Privatsphäre und Öffentlichkeit

Die Trennung der privaten und öffentlichen Sphäre war im klassischen Athen die Regel. Der Hausherr konnte in seinem Hauswesen nach Belieben schalten und walten, solange er keine Straftaten beging. Gattin, Kinder und Haussklaven standen zu seiner Verfügung. Die ehrbare Hausfrau war so isoliert, dass ein polemischer Anwalt in einer Gerichtsrede sogar die Existenz

einer Frau in Abrede stellen konnte. Es gehörte sich nicht, auch nur ihren Namen in der Öffentlichkeit zu erwähnen (Reinsberg 1993: 42).

Erst wenn Privates publik wurde, konnte das Folgen haben. Einem Gesetz zufolge verlor ein Athener Bürger eine Reihe von Rechten – auch das, öffentlich aufzutreten –, wenn er sich gegenüber anderen Männern prostituiert hatte. Als der Rhetor *Timarchos* in einer politischen Sache als Versammlungsredner fungieren wollte, machte sein Widersacher *Aischines* in einem Prozess gegen ihn geltend, er habe sich in seiner Jugend prostituiert. Das hatte zwar vorher niemanden interessiert, in diesem Zusammenhang jedoch wurde Timarchos entrechtet (Dover 1983: 25): Was man ihm vorwarf, war nicht Prostitution, sondern Anmaßung *hýbris*.

Nach islamischem Recht ist *liwāṭ* ‹Analverkehr› strafbar, doch nur wenn er quasi öffentlich vollzogen wird. Wo normalerweise zwei Augenzeugen reichen, werden bei *liwāṭ* vier unbescholtene muslimische Männer gefordert, die die Tat selbst in all ihren intimen Details beobachtet haben müssen – und zwar so genau, wie man ‹einen Eimer in den Brunnen gehen› sieht (Klauda 2010: 41).

Dazu schreibt ein Rechtsgelehrter des 16 Jh.: „Es ist eine Bedingung, dass die Zeugen vier sind ... und dies ist so, weil Gott der Erhabene es liebte, dass [die Sünden] seiner Untertanen verhüllt bleiben, und dies wird realisiert, indem man vier Zeugen fordert, da es sehr selten ist, dass vier Menschen diese Sünde beobachten" (a.a.O. 42). Verhüllung *satr* gilt geradezu als Gebot. So heißt es in einem Hadith:

„Allen meinen Leuten wird vergeben, außer denen, die Sünden aufdecken, auch ihre eigenen, die sie nachts begangen haben und die Gott zugedeckt hat" (ebenda). Ein möglicher Augenzeuge wäre der Muezzin, der ja vom Minarett aus die Innenhöfe der Umgebung einsehen kann. Und um dem vorzubeugen, wurden als Muezzine oft Blinde angestellt (LIW 2.188).

Im Islam ist die Privatheit der Sexualität auch deshalb ein schützenswertes Gut, weil ein privat praktiziertes Sexualverhalten das herrschende Familiensystem und dessen Wertvorstellungen nicht bedroht. Die moralische Grenze verläuft hier nicht zwischen homo und hetero, sondern zwischen privat und öffentlich (Gugler 2014: 143 f.).

Das abendländische Verständnis war dem geradezu entgegengesetzt: eine im Verborgenen begangene Sünde musste aufgedeckt werden, sei es durch die Beichte oder durch Folter. In der Alten Kirche war die Beichte ursprünglich öffentlich, betraf nur schwere Vergehen und wurde dementsprechend selten abgelegt. Seit dem frühen Mittelalter wurde sie unbeschränkt wiederholbar, betraf auch leichtere, ‹lässliche› Sünden und war privat (LThK 3.247). Für diese sog.

Ohrenbeichte galt das Beichtgeheimnis, dessen Verletzung streng geahndet wurde. Dieser Privatraum wurde allerdings durch den Pfarrzwang oder Pfarrbann eingeschränkt, wodurch die Gläubigen sich in ihren religiösen Anliegen an den für sie zuständigen Pfarrer wenden und die gottesdienstlichen Verpflichtungen in ihrer Pfarrkirche erfüllen mussten (LThK 8.163). Doch eine mittelalterliche Pfarrei war überschaubar, Beichtvater und Beichtkind kannten einander und im Ernstfalle konnte der Pfarrer so exakte Umschreibungen für einen gesuchten Übeltäter liefern, dass sein Name leicht zu ermitteln war (Hergemöller 2001: 395). Um dem zu entgehen, beichtete man gern anonym an Wallfahrtsorten.

Auf dem gegen die Katharer gerichteten Vierten Laterankonzil 1215 wurde die jährliche Beichte als Bedingung für die Teilhabe an der österlichen Eucharistie verpflichtend: Gemäß Kapitel 21 muss jeder Christ, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, wenigstens einmal jährlich allein seinem eigenen Priester alle Sünden treulich bekennen und die auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen (Jedin 1960: 48); seit dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 zählt die Buße zu den sieben Sakramenten. Detaillierte Angaben für die Bemessung der Bußleistung lieferten die sog. Bußbücher. Mit ihnen *begann schon im Mittelalter das immer genauere und immer forschere Reden über Sexualität,* das mit den barocken Moralisten, spanischen und italienischen Jesuiten des 16. und 17. Jh., seinen Höhepunkt erreichte.

Diese erachteten alle Details für eine vollständige Beichte für unabdingbar. Dabei sollte der Sexualakt vollständig und genau geschildert werden, die Stellungen, die einzelnen Handlungen bis zum Orgasmus (Foucault 2008: 1040). Das dreibändige Standardwerk ‹Das heilige Ehesakrament› von *Tomás Sánchez* (1550–1610) war so drastisch formuliert, dass es wegen Obszönität in Teilen auf dem Index stand (LThK 9.2). Doch in Bezug auf die widernatürlichen Sünden war man wie seit je diskret. *Paolo Segneri* (1624–94) schreibt: „In dieser Sache will ich keine weitere Auseinandersetzung machen: denn sie gleicht einem Peche, das beschmutzt, man mag es berühren, wie man will; auch sogar, wenn man es wegzuschaffen gedenkt" (nach Foucault 2008: 1040).

Eine andere Art der ‹Gewissenserforschung› ist die Folter im Rahmen der Inquisition zur Ketzerbekämpfung. Ihre Anfänge gehen auf das Jahr 1231 zurück, als Papst Gregor IX. örtliche Inquisitoren mit von ihm delegierter Gerichtsgewalt bestellte (LThK 5.529). „Die Inquisition ... konnte in Offizialdelikten auch aufgrund anonymer Anzeigen tätig werden. Nach der grundsätzlichen Freigabe der Folter (1252) wurde die Tortur systematisch als wiedergewonnenes Mittel der Wahrheitserpressung, aber auch als Unterdrückungs- und Repressionsmedium eingesetzt. Die Inquisition aber wandte sich im späten Mittelalter nicht nur gegen explizite Glaubensfeinde,

sondern auch gegen Personen, die mit keiner Silbe die Dogmen der Kirche in Frage gestellt hatten: gegen ‹Hexen›, Juden und Sodomiter" (Hergemöller 2001: 394).

2.5 Sklaverei und Hörigkeit

Antike und islamischer Orient waren Sklavenhaltergesellschaften. In Athen unterschied man Bürger, Metöken und Sklaven. Metöken waren die freien Athener, die kein Bürgerrecht hatten, entweder Fremde, die sich vorübergehend oder für immer in der Stadt niederließen, oder ansässige Athener, die ‹freien› Ehen und Konkubinaten entstammten; außerdem die aus der Sklaverei Freigelassenen (Reinsberg 1993: 151).

Im Orient unterschied man freie Nomaden *badw*, freie Sesshafte *ḥaḍar* und Sklaven, hier wiederum Haus- und Militärsklaven. Eine Art Zwischenschicht bildeten die nicht versklavten ‹Buchleute› *ahl al-kitāb*, nämlich die Christen, Juden und Parsen. An der Spitze der Gesellschaft standen die freien Muslime, es folgten die freien ‹Buchleute›, dann die muslimischen Sklaven und schließlich die nichtmuslimischen Sklaven. Übergänge waren möglich, Sklaven konnten freigelassen oder freigekauft werden, Nichtmuslime konnten zum Islam konvertieren.

Die Prostitution war überall mit der Sklaverei verknüpft, Sklavinnen konnten als Hetären resp. Konkubinen eine besondere Rolle spielen.

Zwischen den griechischen und den arabischen resp. persischen Bezeichnungen für Sklaven gibt es interessante Parallelen:

1. allgemein und neutral: griech. *doûlos* ‹Sklave, Knecht›; auch als zweites Glied eines Kompositums *Theódoulos* christlicher Vorname ‹Gottesknecht›, deutsch *Gottschalk*. Dem entspricht arab. *ʿabd* ‹Sklave, Knecht, Diener›, sehr häufig in Vornamen wie *ʿAbdullāh* ‹Diener Gottes›.

2. als Sklaven verkaufte ursprüngliche Kriegsgefangene: griech. *andrápodon* eigentlich ‹Menschenfüßler > Sklave, Knecht› analog zu *tetrápodon* ‹Vierfüßler›. Dem entspricht arab. *asīr* ‹Gefangener›.

3. mit positiv affektiver Konnotation: griech. *pais* heißt ‹Kind, Knabe, Sklave›, *paidárion, paidískos* ‹junger Sklave›. Dem entspricht arab. *ghulām* ‹Jüngling, Sklave, Diener› zu *ghalima* ‹von Sinneslust, sinnlicher Begierde ergriffen sein›. Dasselbe Wort bedeutet im Persischen ‹Jüngling, Diener; Sklave; Soldat in einer Sklavenabteilung›, dementsprechend *ghulāmī* ‹Sklaverei›, aber die Komposita *ghulām-pāra* und *ghulām-pārigī* sind eindeutige Termini für ‹Päderast› und ‹Päderastie›.

4. andere Bezeichnungen sind griech. *oikétēs* ‹eig. Hausgenosse > Haussklave, Knecht, Diener›, arab. *fatan* ‹Jüngling, Sklave, Held› oder *raqaba* ‹Sklave, jurist. Person›.

„Im Allgemeinen handelt es sich bei Sklaven um Individuen oder Gruppen von Menschen, die der Gewalt anderer unterlagen, keine Selbstbestimmung hatten, für andere arbeiten und Dienste aller Art (auch sexuelle) leisten mussten, oft Fremde am Ort ihrer Sklaverei waren und als Individuen den niedrigsten Rang in einer gegebenen Gesellschaft einnahmen" (Zeuske 2013: 105). „Versklavte unterliegen zunächst der direkten Kontrolle ... von anderen Menschen, die die Verfügungsgewalt über ihre Körper, sogar ihr Leben, ihren Status, ihre Sexualität, ihren Tauschwert und natürlich ihre Arbeitskraft ausüben und ihre Körper als Kapital benutzen" (a.a.O. 100). Sklaven arbeiten oft als Prostituierte, wobei sie einen Teil des Lohns an ihre Eigentümer abliefern und einen anderen sparen, um sich freizukaufen (a.a.O. 185 f.).

„Der Sklave ist Sache und Mensch zugleich, er kann verkauft, verschenkt, verliehen, vererbt usw. werden; er hat kein Eigentumsrecht, was er erwirbt, gehört seinem Herrn; dagegen hat er Anspruch auf gute Behandlung, Unterhalt und Verpflegung" (LIW 3.110).

Welche Rolle der Körper beim Sklavenhandel spielte, zeigt ein Bericht vom Sklavenmarkt in Sansibar im frühen 19. Jh.: „Der Sklavenhändler pries die Werte seiner ‹Ware› und den Preis in einer Art Rap an. Gab es Interesse von Käufern, wurde angehalten und die Inspektion der Körper begann: die Muskeln wurden abgetastet, das Gebiss und die Geschlechtsorgane näher analysiert. Die Sklavenhändler wurden über ‹Mängel› der Sklaven (Schnarchen, Saufen, Widerspruch, Fluchtbereitschaft, Krankheiten) befragt. Junge Frauen und Mädchen oder halbwüchsige Jungen ... erzielten oft höhere Preise als ausgewachsene, starke Männer. In Kommentaren zu bildlichen Darstellungen über Sklavenkäufe in Afrika ist sogar von einem Ablecken des Kinns der Versklavten durch Käufer die Rede, um am Geschmack des Schweißes Aussagen über Alter, Gesundheit oder Krankheit zu gewinnen oder um die bei Portugiesen und Brasilianern so beliebten ‹bartlosen› Sklaven ... von den nicht so teuren jungen Männern, die schon Bart hatten, zu unterscheiden" (Zeuske 2013: 374 f.).

2.5.1 Die Sklaverei in Athen

Nach Aristoteles ist die Einrichtung der Sklaverei natürlich, nach ihm gibt es ‹Sklaven von Natur› *phýsei doúloi*, womit der zum Dienen bestimmte Charakter gemeint ist. Ihre Gesamtzahl betrug in Attika damals schätzungsweise 80.000, etwa ein Viertel der Bevölkerung des Landes (LAW 2813 f.). Fast jeder athenische Haushalt verfügte für die Erledigung der alltäglichen

Aufgaben über mindestens einen, wenn nicht mehr Sklaven (Reinsberg 1993: 121), weibliche für die Arbeiten im Hause, männliche für die Arbeiten außer Haus.

Die Kunst bildete zur Kennzeichnung von Sklaven eine bestimmte Ikonografie heraus. Ihre Physiognomie wurde als hässlich und ihre Körperhaltung als ordinär dargestellt, um ihre ‹niedrige› Natur und ihr geringes ethisches Niveau auszudrücken (a.a.O. 119), kurzes Haar bezeichnet das Mädchen als Sklavin (a.a.O. 143). In der Komödie wird Masturbation als für Sklaven typisch gezeigt, da sie ihre sexuellen Bedürfnisse seltener und weniger befriedigend als freie Männer ausleben können (Dover 1983: 91).

Die Solonische Gesetzgebung behielt die Päderastie ebenso wie die Gymnastik dem freien Manne vor und verbot sie dem Sklaven (Bethe 1983: 10, 27, 47). In der Regel begleitete ein Haussklave, der *paidagōgós*, den Sohn des Hauses zum Ringplatz *paláistra*, wo er ihn einem freien Manne übergab, dem Sportlehrer *paidotrı́bēs*. Der Lebensbereich der Sklaven war nicht die Päderastie, sondern die Prostitution – oft nur ein feiner Unterschied.

Bei der Prostitution lassen sich drei Bereiche unterscheiden: (1) die sexuelle Ausbeutung im Rahmen des Hausverbands, da zwischen Herr und Haussklave häufig eine erzwungene Liebesbeziehung bestand (Reinsberg 1993: 202), (2) die sexuelle Verfügbarkeit bei Symposien und Gelagen und (3) Sex mit Prostituierten für Geld, das deren Eigentümer kassierte (Schumacher 2001: 230). Das geschah in den dafür von Solon eingerichteten Bordellen *pornoboskeia*, aber auch in Herbergen, Schankstuben und auf der Straße. „Die unglücklichsten ..., junge, schöne Sklaven, die von ihren Herren zum Feilbieten ihres Leibes gezwungen wurden, standen in einem förmlichen Hurenhause feil, oder richtiger ‹saßen› an irgendeinem dieser Örter, den Genuss ihres Leibes feilbietend – *kathizesthai* (dasitzen) war der technische Ausdruck dafür" (Meier 1837: 175).

Die Bordelle wurden von attischen Bürgern oder Metöken privatwirtschaftlich betrieben, entweder direkt oder durch Freigelassene (Schumacher 2001: 231). Die meisten Prostituierten waren Sklaven; wenn sie erfolgreich waren, konnten sie sich von ihren Ersparnissen freikaufen oder wurden von ihren Liebhabern ausgelöst. Eine typische Hetärenlaufbahn führte von der Sklavendirne zur freien Prostituierten (Reinsberg 1993: 146). Die Kinderprostitution spielte eine geringere Rolle als heutzutage (Schumacher 2001: 232).

Doch der Willkür waren Grenzen gesetzt: Nicht nur die Schändung eines freien athenischen oder nichtathenischen Knaben, sondern auch die eines fremden Sklaven galt als *hýbris* (Meier 1837: 169); auf den Symposien standen die Sklaven nur bei Einwilligung ihres Herren zur allgemeinen Verfügung (Reinsberg 1993: 202).

Von den 258 Gedichten im Buch XII der Griechischen Anthologie ist eines, nämlich Nr. 211 von Straton, an einen Sklavenjungen gerichtet. Es bringt die ganze Bandbreite von Zwang und Begehren, Unterwerfung und Hingabe zum Ausdruck:

„Wenn du ein Neuling noch bist in den Sachen, um die ich dich bitte, bist du so furchtsam mit Recht, weil du dir's furchtbar wohl denkst. Bist du im Bett deines Herrn jedoch schon zum Könner geworden, warum verweigerst du mir, was du doch selber empfängst? Der dort befiehlt dich zur Pflicht, als Herr, und dann, um zu schlafen, schickt er sofort dich hinweg, ohne zu plaudern mit dir. Anders bei mir der Genuss: Wir schäkern und schwatzen zusammen, und das übrige dann ist eine Bitte, kein Zwang" (Setz 1987: 92).

2.5.2 Die Sklaverei im islamischen Orient

„Der Islam hat bei seiner Entstehung die Institution der Sklaverei vorgefunden, sowohl in seinem Usprungsland als auch in den Gebieten, die er in der Folgezeit eroberte. Im Koran erscheint die Sklaverei als selbstverständliche Einrichtung, für die jedoch wesentlich mildere Verhältnisse gefordert werden. Die zahlreichen einschlägigen Koranstellen bilden die Grundlage für das islamische Sklavenrecht" (LIW 3.110). Wichtigste islamische Neuerung ist das Verbot, einen Muslim zu versklaven; wenn allerdings ein Sklave Muslim wird, bleibt er Sklave.

Die Sklaverei ist gottgewollt; in Sure 16:75 heißt es: „Gott hat ein Gleichnis geprägt von einem leibeigenen Sklaven, der über nichts Gewalt hat, und von einem (aus dem Stand der Freien), dem wir einen schönen Unterhalt beschert haben und der nun davon geheim oder offen Spenden gibt. Sind sie (etwa) gleich? (Nein!) Lob sei Gott".

„*In der sozialen Hierarchie wurde die Frau zwischen einem freien Mann und einem männlichen Sklaven angesiedelt.* Zwei weibliche Zeugen waren notwendig, wo ein männlicher Zeuge genügte. Eine freie Frau konnte einen Sklaven befreien, indem sie ihn heiratete. Doch wenn ein Mann wagte, eine Sklavin zu heiraten, wurde er selbst Sklave. Er durfte sie lediglich als Konkubine nehmen, d.h. als Sklavin kaufen, wenn sie ihm nicht schon gehörte, und sexuelle Beziehungen zu ihr unterhalten. Gebar sie einen Sohn, wurde sie als *umm walad* frei, da sie einem freien Mann das Leben geschenkt hatte. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen einer Frau und einem männlichen Sklaven bestand darin, dass beide nicht ohne die Einwilligung des *walī* – Vater oder Vormund bei der Frau, Herr beim Sklaven – legal heiraten konnten; der Sklave, der mit einer Sklavin verheiratet war, hatte nicht das Recht, sie ohne die Zustimmung seines Herrn zu

verstoßen, ebenso wie eine Frau nicht das Recht hatte, ihren Mann zu verstoßen" (Bianquis 1997: 406–407).

Zur Heirat brauchen die Sklaven die Einwilligung ihres Herrn. Männliche Sklaven dürfen entweder zwei Sklavinnen oder eine Freie heiraten, die aber nicht ihre Herrin sein darf; Sklavinnen dürfen immer nur *einen* Mann heiraten und müssen, solange sie ledig sind, ihrem Herrn als Konkubine zur Verfügung stehen (LIW 1.153). Der darf sie aber nicht feilbieten; denn in Sure 24:33 heißt es: „Zwingt nicht eure Sklavinnen, wenn sie ein ehrbares Leben führen wollen, zur Prostitution, um den Glücksgütern des diesseitigen Lebens nachzugehen! Wenn (jedoch) jemand sie zwingt, ist Gott, nachdem dies geschehen ist, barmherzig und bereit zu vergeben".

Die Haussklaven arbeiteten als Diener, sie galten weder als Fremde, noch kamen sie als Heiratspartner in Frage, sodass die Frauen des Hauses sich in ihrer Gegenwart nicht verschleiern mussten. Meist waren sie unverheiratet und schliefen, wie die Söhne und Töchter des Hauses nach Geschlecht getrennt, in eigenen Räumen. Als Paar hingegen hatten sie Anrecht auf ein eigenes, gemeinsames Zimmer, und wo es das nicht gab, konnten sie nicht heiraten. Auf dem Lande war es leichter, dort wies man ihnen in den Gärten und Plantagen ein Stück Land zu, auf dem sie einfache Hütten bauten (Nippa 1991: 192).

Eine eigene Spezies waren die Garde-Sklaven; ursprünglich die Leibwache ihres Herren konnten sie Heeresstärke annehmen. Kalif *al-Mu'taṣim* (833–842) war der erste, der sich mit türkischen Sklaven umgab und sie bewaffnete. Den Garden gelang es des öfteren, ihre Herren zu stürzen, selbst die Macht zu ergreifen und eigene Dynastien zu gründen oder zumindest die Politik zu bestimmen (LIW 3. 111). Die bekanntesten waren die Mamluken, die 1250–1517 Ägypten beherrschten.

Nicht selten wurden Sklavenjungen kastriert, um ihr jugendliches Aussehen zu erhalten, denn bartlos blieben sie länger begehrenswert und als Prostituierte einsetzbar (Clarence-Smith 2006: 83). Daneben spielten Eunuchensklaven als Haremswachen, d. h. als nicht zeugungs- und vermehrungsfähige Vertrauenspersonen, eine wichtige Rolle (Zeuske 2013: 244 f.).

Liebe zu Sklaven und sexueller Verkehr mit ihnen war im Orient gang und gäbe, wie Ferdinand Karsch–Haack ausführlich belegt. In seinem 1923 erschienenen Aufsatz ‹Die Rolle der Homoerotik im Arabertum›, der auf der siebenbändigen ‹Literaturgeschichte der Araber› von Josef von Hammer–Purgstall (Wien 1850–56) fußt, heißt es: „Nicht nur fanden sich im Leben Freie mit Sklaven in geschlechtlicher Liebe zusammen, aus einem Sklaven konnte auch leicht ein Freier werden. Liebe zu einem ihrer Sklaven wird sogar von arabischen Chalifen berichtet" (Karsch–Haack 2005: 60).

„Auch sonst ist die arabische Geschichte reich an Fällen der Liebe von Freien zu Sklaven. Ein Freigelassener, der witzige urnische Dichter von Basra im 8. Jahrhundert und spätere Emir von Nischapur, Abu Dehman al-Galebi, gestand offen, als Sklave von seinem Herrn geschlechtlich gebraucht worden zu sein" (ebenda).

„Der Wesir des Herrschers von Sevilla in Andalusien al-Mutamid, der 1084 verstorbene Ibn Ammar, weilte eines regnerischen Tages zu einem fröhlichen Trinkgelage beim Herrscher, als dieser einem stummen Sklaven bedeutete, sich an einen einsamen Ort zu begeben; Ibn Ammar, dieses bemerkend, winkte dem Sklaven mit der Hand, sich ihm zu nähern, und der Gastgeber befahl dem Sklaven, sich zu entkleiden; nachdem Ibn Ammar an dem willigen Sklaven seine Lust gestillt hatte, sprach er aus dem Stegreif Verse, die nach einem deutschen Orientalisten [d.i. Josef von Hammer–Purgstall] ins Deutsche nicht übersetzbar sind" (a.a.O. 61).

„Charakteristisch für das einfache, natürliche Verhältnis zwischen Freiem und Sklaven im Orient überhaupt ist die folgende Begebenheit: Ein Muslim lag mit seinem Sklaven zusammen im Bett, als in ihm plötzlich starkes geschlechtliches Begehren erwacht. Er befiehlt seinem Sklaven, ihm den Hinteren zuzukehren. Der Sklave aber rührt sich nicht, auch dann nicht, als der Befehl in dringenderem Tone wiederholt wird. Endlich sagt der Sklave: ‹Warum sagst du nicht, wende dein Gesicht zur Wand?› Und der Sklavenhalter, von solchem Zartgefühl beschämt, beschließt, seinem Sklaven die Freiheit zu schenken" (a.a.O. 62).

Solche Texte lasen die europäischen Urninge gern und überlasen dabei geflissentlich das soziale Elend, das aus ihnen spricht.

2.5.3 Die Hörigkeit in Westeuropa

Während die Sklaverei in der Antike und im klassischen Orient sozusagen das Normalste von der Welt war, entwickelte sich Kerneuropa in eine andere Richtung. Das Frankenreich hatte zwar die spätantike Sklaverei übernommen, bildete aber im 8. und 9. Jh. ausgehend von seinem Kernland zwischen Loire und Rhein das System der ‹mit einem Pachtgut ausgestatteten Sklaven› *servi casati* heraus. Sie mussten einen Zins erbringen und an bestimmten Tagen Frondienst auf dem Herrenland leisten, verfügten über Haus und Hof, konnten eine Familie gründen und ihren Besitz vererben. Dieser Status näherte sie den anderen Bauern *coloni* an, die rechtlich frei, aber von großen Grundherren abhängig waren; mit ihnen verschmolzen sie im Laufe des Mittelalters zur Klasse der *Hörigen* (LMA 7.1979).

Eine andere Ursache für den Niedergang der Sklaverei im frühmittelalterlichen Abendland sind die kollektiven Freilassungen besonders durch einzelne, führende Kleriker. Da aber gerade die kirchlichen Grundherrschaften bevorzugt durch Sklaven bewirtschaftet wurden, stellte sich ihnen die Kirche oft entgegen mit dem Argument, jeder solle auf dem Platz verbleiben, auf den Gott ihn gestellt hat (ebenda). Schließlich waren aber doch andere Argumente stärker wie das von *Atto von Vercelli* (885–960): „Sklaven werden gemacht nicht wegen *Ham*, dessen Verfluchung sich an den Kanaanitern vollstreckt hat, sondern durch die Ungerechtigkeit und das Unrecht der Welt" (nach Flaig 2011: 157).

Letzten Endes hat sich die Sklaverei in Europa überlebt, *Engels* hat sie als sozialhistorische Sackgasse beschrieben: „Sklaverei, wo sie Hauptform der Produktion, macht die Arbeit zu sklavischer Tätigkeit, also entehrend für Freie. Damit [ist] der Ausweg aus einer solchen Produktionsweise verschlossen, während andrerseits die entwickeltere Produktion an der Sklaverei ihre Schranke findet und zu deren Beseitigung gedrängt wird. An diesem Widerspruch geht jede auf Sklaverei gegründete Produktion und die auf ihr gegründeten Gemeinwesen zugrunde" (MEW 20.585 f.).

Es geht hier wohlgemerkt nicht um den *Sklavenhandel*, an dem Westeuropa nach 1444 den allerregsten Anteil hatte: In diesem Jahr wurde auf der heutigen Praça da República in Lagos an der Algarve der erste und einzige Sklavenmarkt des Abendlands eröffnet.

Der Ausdruck ‹hörig› bedeutete ‹hörend auf, gehorsam›, nicht ‹jemandem gehörig›.

Zunehmend begaben sich auch Freie in die Hörigkeit, da sie ihnen den dringend benötigten Schutz mächtiger weltlicher und geistlicher Grundherren gewährte. Anders als Sklaven mussten sie ihrem Herrn nicht immer zur Verfügung stehen, sondern waren zu *bestimmten* Frondiensten und Abgaben verpflichtet; außerdem standen sie unter dem Hofrecht. Sie waren im Rahmen der Grundherrschaft an die Scholle gebunden, wenn sie flohen, durfte der Herr sie zurückfordern. Sie konnten von ihren Herren mit den Grundstücken verkauft werden, die ja ohne Hörige wertlos waren; umgekehrt aber durften sie nicht – wieder anders als Sklaven – ohne das dazugehörige Land veräußert werden (LMA 5.125).

Hörigkeit bezeichnet also die dingliche Gebundenheit eines Bauern im Rahmen einer Grundherrschaft im Unterschied zur Leibeigenschaft, die ähnlich wie die Sklaverei die persönliche Gebundenheit meint (ebenda). Der Ausdruck ‹leibeigen› kommt aus der mittelhochdeutschen Formel *mit dem lībe eigen* ‹mit seinem Leben jemandem zugehörig›. Beide Begriffe werden manchmal unterschiedlos gebraucht, doch den Unterschied zur Sklaverei kannten die Bauern noch 1525 gut. In der Flugschrift ‹An die versamlung gemayner pawerschafft› heißt es:

Vertreibt man die Tyrannen nicht, wird die Zukunft zur Hölle. Seid ihr bisher „leib aigen gewesen, so müst ir fürterhin recht *servi* werden", man wird „euch verkauffen, wie das Vich, Roß und Ochsen" (Materialien zur Memminger Stadtgschichte 2000: 17).

Anders als über Sklaven konnten die Herren über Hörige nicht sexuell verfügen. Das manchmal angeführte *ius primae noctis*, das angeblich den Herren berechtigte, anstelle des Bräutigams die Hochzeitsnacht mit der Braut zu verbringen, ist in keinem mittelalterlichen Rechtsbuch belegt. Es geht dabei vielmehr „um Grundherrschaft und daraus resultierende Abgaben ..., die unter Androhung dieses Rechts angemahnt werden" (Ennen 1999: 222).

2.5.4 Die Leibeigenschaft in Osteuropa

Die widersprüchliche Formel ‹persönlich frei, dinglich aber unfrei› drückt eines der zentralen Themen der gesamteuropäischen Sozialgeschichte des Mittelalters aus: Die Auflösung des Widerspruchs führt, vereinfacht gesagt, in der frühen Neuzeit in Westeuropa zur persönlichen Freiheit, in Osteuropa aber zur Leibeigenschaft. Westlich der Elbgrenze wurde die mittelalterliche Grundherrschaft, die Fron aus Abgaben und Diensten, zunehmend durch Geldzahlungen ersetzt, die Bauern wurden eigenverantwortliche Landwirte. Östlich davon bildete sich dagegen die Gutsherrschaft heraus; der Arbeitskräftemangel, die ‹Leutenot› veranlasste die Gutsherren, die Bauern an die Scholle zu binden. Um 1500 gelang es dem Adel sowohl in Ostmitteleuropa als auch im orthodoxen Europa, die Mobilität der Hörigen durch entsprechende Gesetze zuerst einzuschränken, später ganz aufzuheben.

Die Leibeigenschaft, d.h. die dingliche *und* persönliche Unfreiheit der Hörigen, war von der Sklaverei oft nicht zu trennen. Wenn es auch graduelle Unterschiede gab, galt sie bis ins 19. Jh. grundsätzlich in ganz Osteuropa und konstituierte es sozusagen. Das Fatale daran war nicht das Los der Bauern, das ja auch anderswo oft beklagenswert war, sondern die Entwertung der körperlichen Arbeit, wenn nicht der Arbeit überhaupt, ähnlich wie in den antiken Sklavenhaltergesellschaften (Tornow 2009: 25).

Die russischen Leibeigenen waren der Willkür ihrer Herren schutzlos ausgeliefert. Die Institution, die sie hätte schützen können, die Orthodoxe Kirche, war ja mehr und mehr zur Komplizin des Moskauer Staates und des grundbesitzenden Adels geworden. Da sie die Einrichtung der Leibeigenschaft nicht missbilligte, musste sie davon ausgehen, dass leibeigene Frauen nicht in der Lage waren, ihre sexuelle Reinheit zu bewahren: Sie waren ja gezwungen, ihren Herren zu Willen zu sein, auch wenn sie damit eine Sünde begingen (Levin 1989: 118). Es war allgemein

akzeptiert, dass unverheiratete Herrensöhne leibeigene Frauen missbrauchen durften, ein verheirateter Mann wurde dagegen belangt. Auch musste der Priester klarstellen, ob die Frau freiwillig oder gezwungenermaßen gesündigt hatte, und ihr die dementsprechende Buße auferlegen (a.a.O. 192 f.).

Indem die Kirche anerkannte, dass Leibeigene ihrem Herrn mit Leib und Seele gehören, befand sie sich in einem Dilemma: Wenn einerseits Leibeigene ihrem Herrn Gehorsam schulden, dann müssen sie auch in eine Sünde einwilligen, ande- rerseits ist und bleibt Notzucht ein Verbrechen. Die Kirche suchte den Kompromiss, indem sie der Frau verzieh und ihren Herrn nachsichtig bestrafte. Die Vergewaltigung der eigenen Leibeigenen war kein großes Vergehen, wohl aber die einer fremden *und zwar eines gegen deren Herrn* (a.a.O. 229 f.).

Der Gutsherr hatte unbeschränkte Macht über seine Leibeigenen. Gemäß dem Hofrecht übte er auch das Richteramt aus und der Pfarrer war in jeder Hinsicht von ihm abhängig. Bei der Weite des Landes spielte die staatliche Autorität keine Rolle. „Der Edelmann durfte jedes leibeigene Mädchen auf sein Lager schleppen. War er der Geschändeten überdrüssig, dann jagte er sie fort oder verheiratete sie, um aus ihrer Ehe neue Sklaven zu erhalten. Ohne Erlaubnis ihres Herrn durfte die Leibeigene mit keinem Manne geschlechtlichen Verkehr unterhalten. Wurde sie trotzdem erwischt, so gab es zur Strafe Hunger, Einsperrung, Peitsche und ekelhafte Arbeit; schließlich wurde dann die Sünderin mit dem Dorflümmel, ihr Liebhaber mit einer abstoßenden Alten vermählt" (Stern 1908: 2.235 f.).

Fatalerweise sind es gerade diese Machtverhältnisse, die homosexuellen Beziehungen die vermeintliche Leichtigkeit verleihen, die wir aus der Antike und dem Orient kennen. Auch in Russland widersprach bis in die 1870er Jahre mann–männlicher Sex nicht dem traditionellen Rollenverständnis. Der Patriarch, besonders der Gutsherr, aber auch der Abt eines Klosters, jeder militärische oder zivile Vorgesetzte betrachtete untergebene Männer und Jungen als sexuell verfügbar. Der hierarchisch strukturierte Sex unter Männern spielte sich in diskreter Form gewöhnlich im Haushalt ab, in Klöstern, Werkstätten, Badehäusern, Gefängnissen und auf der Straße (Healey 2013: 6).

Eine Fundgrube ist in dieser Hinsicht das Tagebuch des Kaufmanns *Pavel Medvedev*, eines freien und eher wohlhabenden Bürgers, der Mitte des 19. Jh. in Moskau lebte. Er schreibt über Masturbation mit einem 18-jährigen Diener oder Lehrling in seinem Haushalt; berichtet über alkoholgeschwängerte Ausflüge mit Freunden, auf denen es wiederholt zu sexuellen Abenteuern mit Kutschern oder Bademeistern kommt, manchmal gegen ein paar Kopeken, manchmal auch

umsonst. Das entspricht einer durchaus akzeptierten männlichen Sexualität, die selbstherrlich das Dominanzgefälle ausnutzt (a.a.O. 7).

Das änderte sich in den 1870er Jahren; nach Healeys Meinung lag das an der Industrialisierung, in Wirklichkeit aber war es die Aufhebung der persönlichen Leibeigenschaft im Februar 1861, die den grundsätzlichen Wandel herbeiführte: 23 Millionen Leibeigene erhielten ihre persönliche Freiheit und waren nicht mehr ohne weiteres sexuell verfügbar.

2.6 Das Geschlechterverhältnis

2.6.1 Die Segregation der Frau

In der klassischen Antike variierte die Stellung der Frau je nach Stadtstaat *pólis* entsprechend der Familienverfassung. Kennzeichnend für *Athen* ist, dass Gattin und Töchter des freien Bürgers in völliger Abgeschlossenheit im Hause gehalten werden, ohne jeden Anteil am gesellschaftlichen Leben, wo ihre Stelle die Hetäre einnimmt (LAW 998). In Sparta dagegen hatten die Frauen mehr Bewegungsfreiheit, trieben Sport, nahmen an Wettkämpfen teil und galten deshalb in Athen als ‹schamlos› (Dover 1983: 168).

Die strenge Abgeschiedenheit, in der die Mädchen in Athen lebten, sollte ihre Jungfräulichkeit garantieren, die seit Solon unnachsichtig gefordert war. So gingen sie auch nicht zur Schule, sondern lernten alles, was sie zum Leben brauchten, zu Hause bei der Mutter. Das Heiratsalter lag bei etwa 14–15 Jahren für die Frauen und bei 30 für die Männer. Der Altersunterschied bedeutete, dass die kindliche Ehefrau ihrem Mann gänzlich unterlegen war. Ihr Leben spielte sich ausschließlich im Hause ab, wo sie den verschließbaren Frauentrakt meist im Obergeschoss bewohnte, griech. *gynaikōnítis*, das Passow (1841) auch mit ‹Harem› übersetzt. Das geschah aus Sorge vor unehelichen Kindern, die eventuell Erbansprüche stellen könnten. Hier hatten Männer außer Verwandten und Bediensteten resp. Sklaven keinen Zutritt. Andererseits nahmen die Frauen nicht an den Gastmählern teil, auch wenn sie im eigenen Hause stattfanden, und sie empfingen keine Gäste. Alles so, als wäre sie nicht existent, deshalb durfte man auch ihren Namen in der Öffentlichkeit nicht nennen (Reinsberg 1993: 41–42).

„Die strikte Segregation von Ehefrauen, Töchtern, Mündeln und verwitweten Müttern athenischer Bürgerfamilien wird nur dann möglich gewesen sein, wenn der Haushaltsvorstand genügend Sklaven für die Erledigung der alltäglichen Aufgaben halten konnte, für die Durchführung aller Arbeiten außer Haus wie für die häuslichen Pflichten" (Dover 1983: 134).

Im Islam ist der Schleier sichtbares Zeichen der Segregation. Das war in beduinischer Zeit wohl nur eine Art Umschlagtuch oder Schal. Dazu heißt es in Sure 33:59: „Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen [wenn sie hinausgehen] sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Fau- en) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden".

Und weiter in Sure 24: „(30) Sag den gläubigen Männern, sie sollen ihre Augen niederschlagen und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist. So halten sie sich am ehesten sittlich. Gott ist wohl darüber unterrichtet, was sie tun. (31) Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Augen niederschlagen und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist, den Schmuck, den sie tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht sichtbar ist, ihren Schal sich über den Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie tragen, niemand offen zeigen außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stiefsöhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen, ihren Sklavinnen, den männlichen Bediensteten, die keinen (Geschlechts)trieb (mehr) haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen".

Mit der Seßhaftigkeit nimmt die Segregation zu, auch in den Dörfern begegnen sich die Geschlechter nicht. Grundsätzlich halten sich die Frauen im Hause auf, da aber die Häuser selten eigene Quellen haben und Wasserholen Frauensache ist, müssen sie ihren häuslichen Bereich verlassen. Dafür ist ein Netz eigener Wege reserviert, die die öffentlichen Wege nicht kreuzen. Dort treffen sie mit anderen Frauen zusammen, mit denen sie über alles reden können, denn solange sie unter sich bleiben, gibt es für sie keine verbotenen Themen (Nippa 1991: 116).

In den Stadthäusern gibt es neben dem Bereich für das gemeinsame Familienleben jeweils nach Geschlecht getrennte Räume für Arbeit und Geselligkeit. Manchmal gibt es zwei Treppenhäuser, eines für die Männer, das andere für die Frauen und ihre Besucherinnen (a.a.O. 154). In der Stadt verbreitete sich die Sitte der Verschleierung der Frauen namentlich in den Oberschichten (Maier 2001: 151). In den Moscheen, auch den kleinsten, wurden die Frauen in einem besonderen Teil abgeschlossen.

2.6.2 Die gattenzentrierte Familie

In Westeuropa bildete sich zur karolingischen Zeit der Typ der Kernfamilie heraus. Schon im 9. Jh. lebten selten mehr als zwei Generationen unter einem Dach, ein Mann, seine Frau und ihre Kinder. Nicht mit ihnen verwandt waren Knechte und Mägde. „Offenbar standen Bedürfnisse

der Arbeitsorganisation bei der Zusammensetzung der bäuerlichen Hausgemeinschaften im Vordergrund. Das zeigt sich auch im hohen Anteil vollständiger Gattenpaare unter den Inhabern von Höfen. Die beiden zentralen Rollen von Bauer und Bäuerin sollten wohl stets besetzt sein" (Mitterauer 2004: 71). Noch heute sagt – dem Heimatdichter Wilhelm Schrader zufolge – in der fränkisch–hohenlohischen Mundart der Bauer nicht ‹meine Frau›, sondern ‹ma Baire› und die Frau sagt dementsprechend ‹ma Bauer›.

Nach Peter Laslett weist die *Western Family* vier Merkmale auf (Mitterauer 2004: 74 ff.):

1. Bei der breiten Masse der bäuerlichen Untertanen, den Hörigen, dominiert der einfache Familienhaushalt, die Zweigenerationen- oder Kernfamilie. Die Grundherren konnten Einzelpersonen oder ganze Familien innerhalb des Landguts versetzen, ihre Söhne und Töchter zum Dienst auf dem Herrenhof verpflichten, vor allem aber den Zeitpunkt ihrer Eheschließung beeinflussen: Sobald sie den Hof ihres Vaters oder einen anderen freigewordenen *mansus* [Hof] übernahmen, mussten die Söhne heiraten. Solange sie nicht einen Hof selbständig führten, durften sie keine Ehe schließen (a.a.O. 74).

2. Das bedeutete oft eine späte Eheschließung und ein relativ hohes Alter der Mütter.

3. Zwischen den Ehegatten bestand ein geringer Altersunterschied, oft waren die Frauen älter als ihre Männer. Es gab einen relativ starken sozialen Druck, sich im Fall der Verwitwung bald wieder zu verehelichen. Dahinter wird das wirtschaftliche Interesse seitens der Herrschaft deutlich: Nur wenn die beiden zentralen Rollen der Hausgemeinschaft besetzt waren, konnten die Hörigen die vorgeschriebenen Frondienste und Abgabenleistungen erbringen. Deshalb lag es auch im Interesse der Herrschaft, wenn eine verwitwete Bäuerin einen leistungsfähigen jungen Mann heiratete, der die Stelle des verstorbenen Bauern übernahm (a.a.O. 75).

4. Neben der Kernfamilie lebte mit ihr nicht verwandtes Gesinde unter einem Dach. Die Knechte und Mägde dienten nicht lebenslänglich wie Haussklaven, sondern von der Jugendzeit bis zur Heirat. Sie waren grundsätzlich ledig, der Gesindedienst endet also mit der Heirat.

Eine kerneuropäische Besonderheit ist das Altenteil oder Ausgedinge: Der Hausherr übergibt aus Altersgründen den Hof seinem Sohn, der jetzt heiraten darf. Nun konstituiert sich die Familie neu und zwar nicht um Vater und Sohn, sondern um das Gattenpaar. In dieser Dreigenerationenfamilie liegt die Autorität nicht in der ältesten, sondern in der mittleren Generation (a.a.O. 77).

Anders als in der Antike und im Orient waren also Mann und Frau etwa gleich alt, sie lebten in Gütergemeinschaft und betrieben gemeinsam Landwirtschaft, was keine Segregation zuließ. In

dieser Hinsicht war die Frau Partnerin des Mannes, ohne jedoch gleichberechtigt zu sein: Bis ins 20. Jh. blieb der Mann Vormund seiner Frau. Dieser ökonomische Sachverhalt wird theologisch durch die unauflösliche Ehe bestätigt. Am arbeitsfreien Sonntag besucht man gemeinsam den Gottesdienst, die Männer sitzen rechts auf der Epistelseite, die Frauen links auf der schönen, der Evangelienseite, wo auch die Marienstatue resp. der Marienaltar steht; ihr Kopfputz, das *gebände*, lässt das Gesicht frei: Die Geschlechter sind durch keine Wand und keinen Schleier voneinander getrennt.

Welchen Platz hätte unter diesen Umständen eine gesellschaftlich auch nur geduldete Liebesbeziehung zwischen zwei Männern einnehmen können?

3. Die Orte der Sehnsucht

3.1 Die athenische Päderastie

„Die einzig wahrhafte Liebe war die Liebe zum Knaben. Sie war die einzige sexuelle Beziehung, für die eine geistig seelische Verbundenheit notwendig und unabdingbar war, während der sexuelle Kontakt sekundär blieb und sich unter Umständen auf sehr sublime Äußerungen sinnlichen Verlangens und erotischer Annäherung beschränkte. Sexuelle Zügelung war zumindest in der Spätklassik das ethisch geforderte Ideal. Zuneigung und Gleichklang galten zwar auch im Rahmen der Ehe bei der Frauenliebe als vorbildlich, waren aber nicht wesentliche Voraussetzung. Die Knabenliebe dagegen basierte auf einer menschlich sittlichen Hinwendung zueinander, die nach einer päderastischen Initialphase zu lebenslänglicher *philia* (Freundschaft) führte. Diese erotisch gefärbte Mentorschaft eines Erwachsenen, die in der Bewunderung und Dankbarkeit des Heranwachsenden Erwiderung fand, wurde allein durch ihren ethischen Anspruch zu jenem geachteten Verhältnis zwischen Jüngling und Mann, das ohne den pädagogischen Eros schändliche Prostitution war oder sogar widernatürliche Unzucht" (Reinsberg 1993: 163).

3.1.1 Die Partner

Die Päderastie war ein Privileg des freien Bürgers, das weder Sklaven noch Metöken zustand, denen man sowohl das erforderliche sittliche Niveau als auch den pädagogischen, staatsbürgerlichen Sinn absprach (a.a.O. 201). Die Knabenliebe war zwar gesellschaftlich akzeptiert, teilweise sogar gefordert, doch streng reglementiert. *Verstöße, Unregelmäßigkeiten blieben besser im Verborgenen der Privatsphäre.* Sie war eine Sonderform der Homosexualität, begrenzt auf

Athen und die klassische Zeit (a.a.O. 163 f.). Die legitime Päderastie ist die Verbindung eines Jugendlichen *pais* mit einem Erwachsenen, deren *eine* Voraussetzung eben in der Ungleichheit der Partner lag. Wurde der Jugendliche erwachsen, galt diese gleich- geschlechtliche Liebe als anstößig. Die andere Voraussetzung war die unbedingte Einseitigkeit des Liebesbegehrens, das allein vom Älteren ausging und vom *pais* nicht erwidert werden durfte. Dieser brachte dem liebenden Mann einzig freundschaftliche Zuneigung auf Grund von Hochschätzung und Bewunderung entgegen (a.a.O. 164 f.).

Die Partner nannte man *erastês* ‹Liebhaber› und *erômenos* ‹Geliebter›; *erômenos* konnte man nur während der Pubertät sein, etwa zwischen 12 und 18 Jahren, die Blüte lag bei 16–17 Jahren, wie das Epigramm 12.4 der Anthologia Graeca von *Straton* zeigt:

„Zählt ein Knabe zwölf Jahre, dann macht er mir Freude, und wenn er schon im dreizehnten steht, zieht er noch stärker mich an.
Doch im vierzehnten ist er die süßere Blüte der Liebe,
fängt er das fünfzehnte an, beut [bietet] er noch schönere Lust.
Sechzehnjährige sind für sämtliche Götter; mit siebzehn such ich sie selber nicht mehr, denn sie gehören dem Zeus.
Wenn dich noch ältere reizen, dann ist es gewiss kein Spiel mehr,
sondern dann suchst du bereits, [dass man deine Liebe erwidert]" (Setz 1987: 16).

Das Ende der päderastischen Beziehung nahte mit der Körperbehaarung des Geliebten, zuerst mit dem fatalen Bartwuchs, was darüber hinaus andauerte, erregte Anstoß: Ein erwachsener Geliebter galt eher als Prostituierter (Reinsberg 1993: 169). Homosexuelle Beziehungen zwischen Gleichaltrigen waren wohl möglich, werden aber selten dargestellt (Dover 1983: 82): *Das gegenseitige homosexuelle Verlangen von Partnern derselben Altersstufe war bei den Griechen fast gänzlich unbekannt* (Dover 1983: 23). Man konnte gleichzeitig *erastês* und *erômenos* sein, aber nicht beides in einer Beziehung zur selben Person (Dover 1983: 83). So lesen wir in Xenophons ‹Gastmahl› 8.1: „Von unserem Charmides weiß ich, dass er viele Liebhaber hatte, aber zuweilen auch selbst der Begehrende war; Kritoboulos, der noch immer geliebt wird, empfindet dasselbe bereits für andere" (Xenophon 2009: 71).

Für die Liebhaber bestand dagegen keine Altersgrenze, auch wenn sie mit etwa 30 Jahren heirateten, konnten sie päderastische Beziehungen unterhalten. Da es sehr viel mehr erwachsene athenische Bürger gab als 12-18-jährige Jünglinge, kam auf einen schönen Jüngling eine ganze Schar von Verehrern (Reinsberg 1993: 170).

3.1.2 Der pädagogische Eros

„Der wesentliche Sinn und Wert der Knabenliebe lag ganz offensichtlich in ihrer pädagogischen Funktion" (Reinsberg 1993: 170). Platon, *die* Autorität auf dem Gebiet des pädagogischen Eros, lässt im ‹Symposion› Pausanias sagen: „(184d) Wenn Liebender und Geliebter sich in dem Glauben zusammenfinden, es sei gut und recht, dass der eine dem andern durch seine Dienstwilligkeit einen wertvollen Dienst erweist, (e) der andre sich dem, der ihn wissend und gut macht, in jeder Hinsicht fügt, wobei jener imstande ist, Geist und Charakter des Partners zu fördern, dieser den Wunsch hat, erzogen und belehrt zu werden, wenn also die beiderseitigen hohen Erwartungen sich vollkommen decken, dann und nur dann ist die Hingabe des Knaben an seinen Liebhaber als sittlich gut zu werten, andernfalls aber in keiner Weise.

In diesem besonderen Fall ist es auch keine Schande, wenn man sich getäuscht hat oder betrogen sieht. Alle anders begründeten Verhältnisse sind für den Knaben schimpflich, ob er betrogen wird oder nicht. Wenn etwa einer sich einem (185a) vermeintlich reichen Liebhaber um seines Reichtums willen hingibt und sich dann um das erwartete Geld betrogen sieht, weil der Liebhaber sich als arm entpuppt, ist die Schande genau so groß wie wenn er nicht betrogen wird. Denn so einer hat ja sein wahres Gesicht gezeigt, nämlich dass er für Geld zu jeder Selbsthingabe bereit ist, und das ist unanständig.

Dem entspricht umgekehrt: (b) Wenn einer in gutem Glauben handelt, durch seine Hingabe an einen Liebhaber als dessen Freund sich bestens zu entwickeln, und es stellt sich dann heraus, dass der andere über die vermuteten Vorzüge gar nicht verfügt, sondern einen schlechten Charakter hat, so findet seine Enttäuschung dennoch Beifall. Denn auch er hat für seine Person gezeigt, welchen Geistes Kind er ist: Dass er, um sich zu vervollkommnen, jedem jedes Opfer bringt. Mehr kann man wirklich nicht verlangen. So ist die Hingabe um eines edlen Zieles willen unter allen Umständen anerkennenswert" (Platon 2012: 33 f.).

Damit sind die beiden Gefahren einer päderastischen Beziehung benannt, nämlich dass der Geliebte sich prostituiert resp. dass der Liebhaber ihn missbraucht.

Auf den Vasen sieht man, wie die Liebhaber um die Geliebten werben und ihnen Geschenke machen: Neben Kränzen und Zweigen vor allem ‹pädagogisch wertvolle› Gegenstände für Sport, Musik oder die Schule; daneben auch Tiere, vor allem Hasen und Hähne, die Männern zugeschriebene Eigenschaften wie Kampfeslust und sexuelle Potenz symbolisieren. „Hier werden die altaristokratischen Wurzeln der Knabenliebe wirksam, die auch in der Klassik noch das päderastische Mannesideal bestimmten. Es zielte ab auf den Prototyp des schönen, edlen Adligen, den sein Besitz unabhängig machte, eigener Arbeit enthob und dem er ein gewisses

Maß an Macht garantierte. Den Anspruch aristokratischen Lebensstils verrät die Rolle, die die Jagd und der Jagderfolg in der Erziehung spielten. Angesichts der Tatsache, dass die Päderastie stets ein Phänomen der Athener Oberschicht blieb, die weitgehend aus den alten Adelsgeschlechtern gebildet wurde, wird verständlich, dass es die traditionellen Standeskennzeichen und Privilegien waren, auf die hin die ‹jeunesse dorée› von Athen erzogen wurde" (Reinsberg 1993: 178).

Auch der Schauplatz, auf dem werbende Liebhaber und umworbene Lieblinge sich trafen, war ein pädagogischer Ort, das *gymnásion* ‹Nacktbereich› resp. die *palaístra* ‹Ringplatz›. Dorthin schickten die Athener Bürger täglich ihre Söhne in Begleitung eines Haussklaven, des *paidagōgós*, der sie dem Sportlehrer *paidotríbēs* übergab, einem freien Manne, denn dort hatten ja Sklaven keinen Zutritt.

Es war aufwändig, einen Jüngling zu gewinnen, noch aufwändiger war die Pflege der Beziehung (a.a.O. 180). Dass neben den pädagogischen Geschenken und den Jagdtieren auch Geld floss, rückte die Päderastie in die Nähe der Prostitution. Aus dem Prozess gegen den Politiker Timarchos wissen wir von dem Vorwurf, er habe in seiner Jugend als *erômenos* von seinen Liebhabern Geld genommen. Derartige prostitutionsähnliche Verhältnisse waren wohl nicht ungewöhnlich, wurden aber eher ignoriert, als dass man daran Anstoß genommen hätte. Wenn sie aber ruchbar wurden, konnte der politische Gegner daraus Profit schlagen und dem Betreffenden schaden, ihm seine Integrität nehmen und, wie im Fall des Timarchos, politisch ruinieren (a.a.O. 183).

Junge Männer, die Sex für Geld boten, *pórnoi* zu *pérnēmi* ‹verkaufen›, waren keine Athener Bürger. Die männlichen Prostituierten, die in Bordellen arbeiteten und die Prostituiertensteuern entrichteten, waren wahrscheinlich zum größten Teil Fremde (Dover 1983: 36), solche, die für ihren Herren anschafften, waren Sklaven: Geld für Sex anzunehmen, war eines freien Bürgersohns unwürdig und entsprach eher der Sklavennatur.

3.1.3 Der päderastische Sex

Man mag die Knabenliebe noch so idealisieren, aus der Literatur geht eindeutig hervor, dass sie eine sexuelle Komponente hatte. Von der archaischen Lyrik bis zu den hellenistischen Epigrammen werden erotische Freuden und sexueller Genuss zumindest angedeutet. Auch die Verfechter der platonischen Liebe akzeptierten deren körperliche Seite. Über die Art des Verkehrs schweigen allerdings die Quellen bis in die hellenistische Zeit meist diskret (Reinsberg 1993:

189 f.). Solange sich die Partner in der Öffentlichkeit sittsam und vorsichtig verhielten, blieb die Art einer mann–männlichen Beziehung für alle, außer den Beteiligten, nur eine Frage von Mutmaßungen (Dover 1983: 54).

Nur insofern als sich der Geliebte auf Grund seiner Jugend dem erwachsenen Mann unterordnete, spielte er die passive Rolle in der Beziehung. Dabei sollte er sich teilnahmslos zeigen und jede sexuelle Penetration verweigern. Als Grund nennt Sokrates in Xenophons ‹Gastmahl› 8.21: „Es wird ihm [dem Knaben] ja gewiss keine Zuneigung einflößen, dass er sich als Junger mit einem Alten, als Schöner mit einem nicht mehr Schönen, und ohne selbst zu begehren, mit einem Begehrenden einlassen muss. Denn der Knabe teilt – anders als die Frau – mit dem Mann nicht die Wonnen des Liebesgenusses, sondern sieht nüchternen Sinnes einen von Liebe Berauschten" (Xenophon 2009: 79). Das sexuelle Verhalten in der päderastischen Beziehung war deshalb so fest reglementiert, um den *erômenos*, den zukünftigen Bürger, davor zu bewahren, sich zum Unterlegenen und Objekt zu machen; er hätte damit die Normen verletzt, denen das Handeln eines freien Mannes und athenischen Bürgers unterlag (Reinsberg 1993: 194).

Die Vasenbilder zeigen, dass der *erastês* in der Aufdringlichkeit seines Werbens die Genitalien des *erômenos*, aber nicht die Gesäßbacken oder den Anus berührt (Dover 1983: 99). Sie zeigen als offenbar einzig legitime Art des päderastischen Sex den Schenkelverkehr. Dabei umfasst der Liebhaber den Oberkörper des Geliebten, legt seinen Kopf auf dessen Schulter, beugt seine Knie und stößt seinen Penis zwischen dessen Oberschenkel, gerade unterhalb des Skrotums (a.a.O. 92). Der *erômenos* steht völlig aufrecht, und starrt geradeaus (a.a.O. 95). Der Penis des *erastês* ist manchmal bereits erigiert, noch bevor irgendein körperlicher Kontakt stattgefunden hat, aber der Penis des *erômenos* bleibt selbst in Situationen schlaff, in denen er normalerweise reagieren müsste. Der Konvention nach darf der *erômenos* schließlich entscheiden, dem *erastês* willfährig zu sein, er darf aber selbst dazu keine Lust verspüren (a.a.O. 91). Wer dagegen den Verkehr als lustvoll genoss, galt als Strichjunge (Reinsberg 1993: 195 f.).

Dover fasst etwas umständlich die ‹Regeln› des päderastischen Sex so zusammen: „Wenn ein anständiger *erômenos* (1) sinnliches Vergnügen in dem Kontakt mit einem *erastês* weder sucht noch erwartet, (2) jeden Kontakt ungern gewährt, bis der *erastês* sich Zugeständnissen würdig erwiesen hat, (3) niemals Penetration auch nur einer Öffnung seines Körpers erlaubt und sich (4) niemals mit einer Frau gleichstellt, indem er eine untergeordnete Rolle bei Kontakten einnimmt, und wenn gleichzeitig der *erastês* gerne die Regeln (3) und (4) brechen würde, eine gewisse Flexibilität in dem Befolgen der Regel (2) erhoffte und vielleicht sogar Regel (1) bei Gelegenheit übertreten würde, unter welchen Umständen ergibt sich also ein Mann analer

Penetration durch einen anderen, und wie reagiert die Gesellschaft auf seine Hingabe? Es steht außer Zweifel, dass sich in griechischen Augen der Mann, der sich gegen die ‹Regeln› des legitimen *éros* vergeht, selbst aus den Reihen der männlichen Bürgerschaft entfernt und mit Frauen und Fremden auf eine Stufe stellt" (Dover 1983: 96).

Die Texte sprechen eine andere Sprache: Aus den archaischen Liebesgedichten, den hellenistischen Epigrammen und den Aussagen der Komödie geht hervor, dass unter päderastischem Sex der Analverkehr zu verstehen ist. Er galt zumindest im allgemeinen Bewusstsein als üblich und war wahrscheinlich gängige Praxis. Dies zu entscheiden bieten die Quellen keine hinreichende Grundlage, weil der Analkoitus als päderastische Liebestechnik verpönt war, in klassischer Zeit offenbar strenger als in der Archaik. In pädophilen Kreisen der Athener Bürgergesellschaft wurde sein Vorkommen geradezu tabuiert (Reinsberg 1993: 191 f.). Wo homosexueller Analkoitus auf Trink- oder Weingefäßen auftaucht, gehört er in den Bereich der Prostitution oder des Gelages (a.a.O. 194).

Auf den Gelagen resp. Symposien, außer dem von Platon, konnten sich Päderastie und Prostitution vermischen. Hier waren die Knaben das Pendant zu den Hetären und man erwartete von ihnen dieselbe Bereitwilligkeit zu den verschiedensten – auch sexuellen – Diensten als Schenken, Musikanten, Tänzer und Artisten (a.a.O. 202 f.). Auf den Vasenbildern ist nun oft nicht auszumachen, ob es sich um bezahlte Lustknaben handelt oder um den achtbaren *erômenos* des Berauschten, der jenem nur einen Liebesdienst tut. Auf den Symposien konnte man ja unbedenklich seinen *erômenos* treffen und wie selbstverständlich mit ihm verkehren (a.a.O. 203 f.).

Im Gegensatz zum klassischen Schenkelverkehr zwischen einem älteren Liebhaber und einem jüngeren Geliebten wird homosexueller Analverkehr von den Vasenmalern nur dann dargestellt, wenn Personen derselben Altersgruppe, Zecher oder Satyrn daran beteiligt sind. Auch homosexuelle Fellatio scheint den Vasenbildern nach nur von Satyrn ausgeführt worden zu sein und nirgendwo gibt es einen Hinweis, dass der *erastês* den Penis des *erômenos* in seinen Mund nähme (Dover 1983: 93).

Wenn auch die griechische Komödie und die hellenistische Poesie den Analverkehr als einzige Art des Verkehrs zwischen Männern unterstellten und diejenigen Männer stets verurteilten, die sich dem homosexuellen Verlangen anderer unterwarfen, bezeugt keine einzige Stelle, dass sie einen Mann oder eine Gruppe von Männern offen lächerlich machten oder kritisierten, die schöne junge Männer begehrten oder diese Frauen vorziehen (Dover 1983: 123).

3.2 Die orientalische Jünglingsliebe

Hellmut Ritter unterscheidet in seinem *opus magnum* ‹Das Meer der Seele› über den persischen Dichter und Mystiker *Farīduddīn 'Aṭṭār* sieben Erscheinungsformen der orientalischen Liebe:

1. Die sinnliche Liebe mit dem Ziel der körperlichen Entspannung, Entladung und des sinnlichen Genusses; sie ist hetero- oder *homosexuell*.

2. Die Liebe in ihrer biologischen Funktion als Mittel zur Fortpflanzung.

3. Die Liebe in ihrer sozialen Funktion zur Stiftung von Ehe oder legalem Konkubinat.

4. Die meist sublimierte Liebe in *homosozialen* Gemeinschaften: (a) militärische, ritterliche, pädagogische und religiöse Bünde; (b) individuelle Freundschaften; (c) das über die Ausnutzung der Arbeitskraft des Sklaven hinausgehende Verhältnis zwischen Herren und Sklaven.

5. „Die Liebe zum schönen, jugendlichen Menschen ... als ein die Seele überwältigender, einengender, quälender und zugleich beglückender freier Affekt, der um seiner selbst willen gewertet und genossen bzw. als seelisches Schicksal ertragen wird"; sie ist hetero- oder *homoerotisch*.

6. Die ‹anbetende› Liebe zum schönen Menschen als Ort der absoluten Schönheit (Gottes) und

7. Die mystische Liebe zu einem übersinnlichen Gegenüber, der Gottheit (Ritter 1978: 347 f.).

3.2.1 Die Poesie

Das Zeugnis der orientalischen Jünglingsliebe über lange Zeit und weite Räume hinweg ist die Poesie, besonders in der Form des bei den Arabern entstandenen *Ghasels*. Während die vor- und frühislamische Dichtung der Araber in streng heterosexuellen Oden *Qasiden* abgefasst ist, die das Leben der beduinischen Nomaden mit ihren Kamelen zum Inhalt haben, wenden sich die späteren Ghaselen gleichermaßen an beide Geschlechter. Als die Europäer um 1800 diese Kunst entdeckten, kam das Ghasel ein wenig in Mode: *Josef von Hammer–Purgstalls* Hafis–Übersetzung (1812) diente *Goethe* als Grundlage für den ‹West–östlichen Divan› und inspirierte *Friedrich Rückert* und *August von Platen* zu Nachdichtungen. Mit Goethe, Rückert und Platen wird der literarische Orientalismus mit seiner latenten oder manifesten Homoerotik Teil auch der deutschen Literatur.

Das Ghasel folgt dem Schema aa, ba, ca, da usw. und umfasst meist 6–30 vierhebige Langzeilen. Als Beispiel für eine gelungene Übernahme sei eines der Ghaselen von Platen angeführt:

„Die Sterne scheinen, und alles ist gut, Sie tadeln keinen, und alles ist gut;

Drum keck, o Schenke, kredenze mir Wein, Purpurnen, reinen, und alles ist gut;
Die Sonnenaugen entflammen den Stern, Und mich die deinen, und alles ist gut;
Dein Schmeicheln, Zürnen und Trotzen und Flehn, Dein Lachen, Weinen, und alles ist gut;
Die Welt im Großen, und du mir in ihr Die Welt im Kleinen, und alles ist gut;
Noch einen Kuss, ich begehre nur dies, Versprich noch einen, und alles ist gut;
Des Hafis Lieder, ich rühme sie laut, Du rühmst die meinen, und alles ist gut" (Platen 1984: 30).

Am Anfang dieser von 800 bis nach 1800 gepflogenen Tradition steht *Abū Nuwās* (757–814) aus der Provinz al-Ahwāz im heutigen Südwest–Iran, Sohn eines Arabers und einer Perserin. Er schrieb die ersten literarisch bedeutenden homoerotischen resp. homosexuellen Gedichte im großen Stil und machte dieses Genre sozusagen ‹hoffähig› (Bauer 1998: 150); außerdem verfasste er frivole Wein- und Jagdlieder. Er verspottete das beduinische Leben und die Wüste, sein Milieu war die Stadt:

„Das ist das Leben! Nicht das bisschen Ziegenhaar und die Wolle in ihrer Wüste
Auf einer entfernten Weide in steiniger Gegend, wo man die Sperlinge in ihre Nester zurückgezogen findet" (Wagner 1965:138).

Alle späteren Generationen berufen sich auf ihn, wie die großen Anthologien zeigen: Vom 9. Jh. an rezipierte und produzierte die überwiegende Mehrheit der gebildeten Städter eine Art der Liebesdichtung, die direkt an Abū Nuwās' Vorbild anknüpft und genau so obszön ist wie seine. Diese Art der Poesie verbreitet sich in allen sozialen Schichten und über den gesamten arabischen und später auch persischen, türkischen und indischen Sprachraum. „Sie reflektiert auf realistische Weise die Handlungen, Gefühle, Wünsche und Sehnsüchte der Mehrheit der Stadtbevölkerung des arabischsprachigen Raums in den tausend Jahren zwischen 800 und 1800" (Bauer 1998: 9 f.).

Seit Abū Nuwās verteilt man die Liebesgedichte auf zwei Kapitel, *mu'annathāt* ‹die auf Mädchen› und *mudhakkarāt* ‹die auf Jünglinge›. Fast alle späteren Ghaseldichter haben homoerotische Gedichte verfasst, zwischen einem und zwei Dritteln, die meisten jedoch – besonders im Osten – mehr als zwei Drittel (Bauer 1998: 151). Es handelt sich um Zigtausende von Ghaselen auf Arabisch, Persisch, Osmanisch, Urdu u.a., ein orientalisches Weltkulturerbe.

Das Ghasel war allerdings nur östlich des Nils verbreitet, im Westen, im Maghreb und in Andalusien, pflog man stattdessen das Strophengedicht. Auch hier waren homoerotische Liebesgedichte üblich.

Es sollte tausend Jahre dauern, bis Anfang des 19. Jh. der Orient unter europäischem Einfluss begann, sich von der Jünglingsliebe zu distanzieren. Ein erstes Beispiel dafür bietet *Rifā'a aṭ-Ṭahṭāwīs* Reisebericht aus Frankreich, wo er die Franzosen dafür lobt, dass sie nicht zur Päderastie neigen.

3.2.2 Die Partner

In homosexuellen Beziehungen wird im Arabischen peinlich unterschieden zwischen dem aktiven Part *liwāṭ* und dem passiven *ubna*. Während Ersteres trotz koranischem Verbot gesellschaftlich toleriert war, galt Letzteres als entehrend, nämlich unmännlich. Als passive Sexualpartner kamen vier Gruppen in Frage, die als ‹Nicht-Mann› galten:

1. Frauen;
2. ‹Noch-nicht-Männer›, Jünglinge, denen noch kein Bart wächst;
3. ‹Nicht-mehr-Männer›, Eunuchen, denen man aber keine Liebesgedichte schreibt;
4. Transvestiten, die als Sänger, Gaukler oder Komödianten auftreten (Bauer 1998: 168).

Wofür man sich entschied, war Geschmackssache, junge Männer galten als mindestens ebenso verführerisch und begehrenswert wie junge Frauen; nur das Verlangen, die passive Rolle einzunehmen, galt als unnormal und erklärungsbedürftig (a.a.O. 169). Das Alter des Geliebten lag wohl zwischen 15 und 18 Jahren, da in zahlreichen Gedichten die Dichter ihre Beziehung trotz sprießendem Bart fortsetzen (a.a.O. 170 f.). Eigentlich war dann nämlich Schluss, denn homosexuelle Beziehungen unter Gleichaltrigen resp. Erwachsenen erregten Anstoß. Akzeptiert wurde dagegen, dass ein Geliebter schon einen eigenen Geliebten hatte (a.a.O. 173). In diesen Beziehungen zwischen einem ‹aktiven› älteren und einem ‹passiven› jüngeren Partner bestand ein klares Dominanzgefälle (a.a.O. 167), das sich zur dichterischen Umdeutung anbot – wie in dem Verspaar

„Trotz ihrer Schwäche haben Gazellen die Macht über uns erlangt, und wir unterwerfen uns ihnen, obwohl wir Löwen sind" (a.a.O. 232).

Neben der körperlichen Attraktivität können auch intellektuelle und charakterliche Übereinstimmungen eine Rolle spielen. Ein solches Vertrauensverhältnis war damals nur zwischen Personen gleichen Geschlechts denkbar, am liebsten zwischen einem erwachsenem Mann und einem *ghulām*, wobei dieser ebensogut ein Sklave, ein ‹Adlatus› oder einfach ein ‹jugendlicher Freund› sein kann. Der Liebhaber begeistert sich dann nicht nur für die Schönheit des Geliebten, sondern auch für seine sonstigen Eigenschaften. Dass man mit einem Jüngling solchen

vertrauten Umgang pflegen kann, wird manchmal in Debatten über seine Vorzüge gegenüber einem Mädchen erwähnt (a.a. O. 333 f.). *Abū l-'Anbas* nennt ihn ‹Vertrauter im einsamen Raum, Zechgenosse unter Zechgenossen und Freund auf der Reise› (a.a.O. 21).

Noch etwas ändert sich mit der Dichtung des Abū Nuwās schlagartig. War man vorher der Meinung, dass z. B. nur Sklaven Sklavinnen lieben, galt nun die freie Objektwahl. „Man verliebt sich in Menschen, die schön aussehen und vielleicht noch gebildet und klug sind. Alles übrige – Herkunft, Stellung, Beruf, Religion, Geschlecht etc. – spielt für Art und Intensität des erlebten Gefühls keine Rolle, allenfalls für die Weiterentwicklung und Gestaltung der Beziehung. Lediglich die Rollenverteilung Liebender (erwachsener Mann) vs. geliebte Person (Frau oder jüngerer Mann) bleibt unantastbar bestehen und bildet die einzige Einschränkung der Menge liebenswerter Personen" (a.a.O. 471).

Man findet Gedichte auf Muslime, Juden oder Christen – Muslime durften ja Christinnen und Jüdinnen heiraten oder als Sklavinnen erwerben – und anders als in Athen war die Liebe zwischen Freien und Sklaven nicht anstößig, sondern ganz und gar üblich, *die liebenden Dichter waren aber wohl durchweg erwachsene freie Muslime.*

3.2.3 Das Milieu

Häufig sind Gedichte auf Schenken und Sänger, hier vermischen sich Liebes- und Weindichtung. Die Beziehung der Muslime zum Wein war zwiespältig, er zählt ja einerseits wie Milch und Honig zu den Genüssen, die den Gläubigen im Paradies erwarten (Sure 47:15), andererseits wird davon abgeraten: „Man fragt dich nach dem Wein und nach dem Losspiel. Sag: In ihnen liegt eine schwere Sünde. Und dabei sind sie für die Menschen (auch manchmal) von Nutzen. Die Sünde, die in ihnen liegt, ist aber größer als ihr Nutzen" (Sure 2:219). Dadurch dass die Schenken Christen, Juden oder Parsen waren, ließ sich das Problem etwas entschärfen, so als wäre man von einem Ungläubigen zum Weingenuss genötigt oder verführt worden; manchmal fand das Zechgelage in einem Kloster statt und der Schenke war ein Mönch (Bauer 1998: 476).

Abū Nuwās schildert ein dezentes Trinkgelage in der Kneipe eines Christen:

„Dann näherte sich ein tunikabekleideter Jüngling von beneidenswerter Schönheit, intelligent, von seltener Klugheit, ohne Fehl.

Die Zecher rochen die Rose seiner Wangen. Außer der Schönheit war kein Parfum an ihm.

Er tränkte uns fortwährend mit einem fleißig tätigen Becher, der fortgeht, während ein anderer darauf schon wieder zurückkommt.

Er sang uns eine Melodie mit schöner Wiederholung: ‹Der Blitz zog nachts nach Westen und der Fremde sehnte sich›.

Wer von uns verliebt war, dessen Tränen flossen ..." (Wagner 1965: 299 f.).

Natürlich konnte es auch derber zugehen, wenn die Gäste versuchten, die Burschen betrunken zu machen, um sich ihnen zu nähern (Wagner 1965: 180).

Ein besonders geeignetes Jagdrevier war wie immer und überall das Bad *ḥammām*, das Abū Nuwās besingt:

„Im Bade wird dir das sonst durch die Hosen Verborgene sichtbar. Auf zum Betrachten! Gucke nicht mit abgelenkten Augen!

Du siehst einen Podex, der einen Rücken von äußerster Schlankheit in den Schatten stellt.

Sie flüstern sich gegenseitig ‹Gott ist groß› und ‹es gibt keinen Gott außer Al- lāh› zu.

Auf, wie trefflich ist das Bad unter den Orten, die alles deutlich zeigen,

Auch wenn die Leute mit den Handtüchern [Bademeister] einen Teil der An- nehmlichkeiten vergällen" (Wagner 1965: 180).

Viel beachtet und gepriesen wurden die Soldaten türkischer Herkunft. Sie sind meist als Unfreie zu denken (Ritter 1978: 365) und wohl identisch mit den Garde- Sklaven, die im Orient eine große Rolle spielten. Ihr Kennzeichen sind die schmalen Augen, deren Blicke das Herz des Liebenden wie Pfeile treffen. „Offensichtlich waren die türkischen Soldaten – junge und durchtrainierte Militärsklaven – gleichermaßen begehrenswert wie auch – fern von der Heimat und ohne Familie – leicht (wenn auch nicht unbedingt gratis) für erotische Abenteuer zu gewinnen. So lautet der Stoßseufzer eines Dichters aus Nīsābūr ... :

Oh ihr Türken: Eure Söhne stammen von Josef, dem Urbild der Schönheit, und der Königin von Saba ab.

Eure Blicke erwecken die Menschen zum Leben und stürzen sie ins Verderben, und eure Schönheit führt selbst den Teufel in Versuchung!

Bleibt mir fern! Denn eure Nähe bedeutet das Ende der Religion eines Mannes und das Ende seines Geldbeutels!" (Bauer 1998: 477).

Dass es in diesen Milieus nicht ohne Geld abging, liegt auf der Hand: Weibliche und männliche Prostitution gab es auch im Orient zu allen Zeiten. Die Prostituierten waren Sklaven resp. Nicht-

muslime, sie waren in Zünften organisiert und zahlten Steuern. Ihre Zunft galt als ‹unmoralisch›, sie rangierten mit den Kastrierern von Sklaven an letzter Stelle (LIW 3.186).

3.2.4 Die Sklavenliebe

Einem wenig glaubwürdigen Ḥadīth zufolge soll Muhammad gesagt haben: „Gott verflucht den, der einen Sklaven wollüstig küsst. Wenn er ihn liebkost, wird Gott seine Gebete nie erhören. Wenn er ihn umarmt, wird er beim Jüngsten Gericht mit Flammen gegeißelt werden. Wenn er ihn beschläft, wird Gott ihn ins Feuer schleudern" (Kugle 2010: 87). In Wirklichkeit waren anders als in Athen im islamischen Orient Liebesverhältnisse zwischen Herren und Sklaven akzeptiert und sind sehr häufig bezeugt. Diese Liebe war zweifellos oft ebenso ehrlich und tief wie die zu Sklavinnen (Ritter 1978: 365). In zahllosen Geschichten und Gedichten sind Sklaven und Sklavinnen Gegenstand höchster, leidenschaftlicher Liebe. Wenn der Herr den Sklaven oder die Sklavin aus wirtschaftlicher Not verkaufen muss, werden beide dadurch tief unglücklich (a.a.O. 363). Hier ist das Dominanzgefälle natürlich noch ausgeprägter als in den Beziehungen zwischen älteren ‹aktiven› und jüngeren ‹passiven› Freien. Und dementsprechend verblüffend ist die dichterische Umdeu- tung, wenn nämlich der liebende Herr zum Sklaven des geliebten Sklaven wird.

Neben dem klassischen heterosexuellen Liebespaar *Maǧnūn* ‹der Liebestolle› und *Lailā* gibt es ein homosexuelles, den türkischen Sultan *Maḥmūd von Ghazna* (971– 1030) und seinen Sklaven *Ayāz*. „Ihre Beziehung wurde zur idealen Liebesgeschichte romantisiert und bildet das Zentrum zahlreicher epischer und lyrischer Werke im Persischen und Urdu" (Gugler 2014: 156). An ihrem Beispiel illustriert ʻAṭṭār das Bild vom ‹Sklaven des Sklaven›:

„Echte Liebe hebt das Sklavenverhältnis innerlich auf, ja kehrt es um ... Maḥ- mūd lässt eines Abends eine große Anzahl von Sklaven frei und fragt Ayāz, ob er ihn auch freilassen solle. Ayāz greift sich in die Locken und sagt: Mach du dich erst von diesen Banden frei! ...

Maḥmūd fragt eines Tages Ayāz: Kennst du irgend einen König, der größer und mächtiger ist als ich? Der Sklave antwortet: Ja. Ich bin ein größerer König als du. Maḥmūd fragt: Welche Gründe hast du für diese Behauptung? Ayāz antwortet: Was fragst du noch? Du weißt es ja selbst! Du bist zwar König, aber dein König ist dein Herz. Ich aber bin König über dein Herz. Der Himmel selbst muss mich um meinen hohen Rang beneiden; denn ich bin für immer der König des Königs" (Ritter 365 f.).

Das sind poetische Bilder von großer Kraft: Einmal ist ‹Sklave› eine Metapher, zum anderen bittere Realität. In diesem Sinne kann jeder Liebende zum Sklaven eines Geliebten werden, der in Wirklichkeit kein Sklave ist. ‹Was ist schöner› dichtet *Abū Tammām* (804–845), ‹als ein von heftiger Liebe entflammter Gebildeter, der zum Sklaven eines (anderen) Gebildeten geworden ist›? (Bauer 1998: 333).

Das arabische Wort *islām* bedeutet ‹Ergebung› und da der Muslim sein eigenes Verhältnis zu Gott als das des Sklaven zu seinem Herrn auffasst (Ritter 1978: 363), dient der Gegensatz von Herr *rabb* und Sklave *'abd* auch zur Bezeichnung von Gott und Mensch: Der ideale Sklave ist Vorbild für den gottergebenen Menschen in der Beziehung zu seinem ‹Herrgott›. 'Aṭṭār zieht das Liebesverhältnis zwischen Maḥ- mūd und Ayāz in zahlreichen Geschichten als Gleichnis und Illustrierung für die sublimsten Regungen der mystischen Liebe heran (a.a.O. 298).

3.2.5 Die Gottesliebe

„Als die Sufis kurz vor 800 den Begriff der reinen Gottesliebe *ḥubb* einführten, ereiferte sich die Orthodoxie; Liebe zu Gott sei nur Gehorsam ... Gegen solche Gedanken wandten sich die Vertreter des *ḥubb 'udhrī*, der unerfüllbaren keuschen Liebe, entsprechend dem angeblichen Prophetenwort ‹Wer liebt und keusch bleibt und stirbt, stirbt als Märtyrer›" (LIW 2.129).

Manche erleben nun im Anschauen des schönen Jünglings die Schau der absoluten Schönheit selber (Ritter 1978: 435), die irdische Liebe erscheint ihnen als Vorschule für die himmlische (a.a.O. 436). Während die islamische Orthodoxie jeden Anthropomorphismus streng ablehnt, sehen die Mystiker in der Schönheit des Menschen die Schönheit Gottes, genauer erkennen sie die Gott eigene Gestalt in der des ‹unbärtigen Jünglings› *amrad*: „Der große Scheich Rōzbihān Baqlī aus Schiraz hat in der Verzückung gesagt: Ich sah Gott in Gestalt eines Türken, mit einer seidenen Mütze, die Er schräg aufgesetzt hatte. Ich ergriff den Saum Seines Gewandes und sprach: Bei der Einheit Deines Wesens! In welcher Gestalt Du auch hervortrittst und in welcher Form Du Dich dem liebenden Auge zeigst, ich werde Dich doch dahinter erkennen" (a.a.O. 448).

Die radikalsten Vertreter dieser Ansicht lehren, dass Gott im Menschen Wohnung nehme und sprechen von *ḥulūl* ‹Inkarnation›; manche behaupten, dass Sein Wohnsitz zwischen den Wangen der unbärtigen Jünglinge sei (a.a.O. 451). Die Rechtsschule der Ẓāhiriten betrachtet das ‹Blicken nach den Unbärtigen› *naẓar ilā l-murd* als erlaubt, doch ihre Gegner entlarven sie:

„Unser Scheich ... hat mir erzählt, wie bei einem Mann von diesen Leuten ein schöner Jüngling vorbeikam und er ihm mit den Blicken folgte. Da sagte er zu ihm: Das schickt sich nicht für einen Mann wie dich! Jener antwortete: Ich sehe in ihm die Eigenschaften des von mir angebeteten Gottes; er ist ein Erscheinungsort Seiner Schönheit. Der Scheich sprach: Du hast sicher schon etwas (mit ihm) gemacht! Jener antwortete: Und wenn schon! Unser Scheich sprach: Gott verfluche eine Gemeinde, die den beschläft, den sie als Gott verehrt" (a.a.O. 459).

In Wirklichkeit war das eher nicht die Regel und die Sufis rühmten sich, ihren Umgang mit den Jünglingen frei von Sinnlichkeit zu halten, *die platonische Liebe findet in der sufischen ihre Entsprechung*. Einer der ältesten Sufis, *Abū Ḥamza* (– 883), erzählt eine Reihe von Geschichten von Sufis, die zwar schöne Jünglinge anschauen oder als ständige Begleiter um sich haben, sich aber dabei vor jeder sinnlichen Regung hüten (a.a.O. 460).

Weniger radikal als die Vorstellung von der Inkarnation ist die des *šāhid*. Das Wort bedeutet ‹Augenzeuge›, ‹Blutzeuge d.h. Märtyrer› und ‹der schöne Mensch, den man liebt›; entweder, weil er die ferne Schönheit Gottes gegenwärtig macht, repräsentiert, oder weil man sein Bild im Herzen trägt (a.a.O. 470). Doch auch die mystische Liebe zum schönen Jüngling als Repräsentanten Gottes ist heikel, da sie von der sinnlichen Liebe oft nicht zu trennen ist und deshalb von vielen missbilligt wird.

Der große spanisch-arabische Mystiker *Ibn ʿArabī* (1165–1240) stellte die Gottesliebe in einen größeren Zusammenhang. Nach seiner pantheistischen Lehre „ist die gesamte Schöpfung eine Selbstoffenbarung Gottes, der, als allein reales Sein, verborgen hinter den Dingen steht und ihnen ihr Sein verschafft" (a.a.O. 477). Alle Schönheit dieser Welt, auch die der schönen Jünglinge, reflektiert die absolute Schönheit Gottes, Gott erscheint in seinem Geschöpf wie in einem Spiegel.

3.2.6 Die Sexualwissenschaft

Die orientalische Medizin hat sich von Anfang an im Rahmen der *ʿilm al-bāh* ‹Koituswissenschaft› vorurteilsfrei mit der Sexualität befasst. Der persische Universalgelehrte, Philosoph und Arzt *Ibn Sīnā* aus Afšāna bei Buchara (980–1037), der im Westen *Avicenna* genannt wurde, schreibt in seinem ‹Canon medicinae› sachlich und ohne moralische Wertung über den Koitus, „dass sich zwischen dem Status des Gesunden und des Kranken keine strenge Grenze ziehen lässt, weshalb auch der Geschlechtsverkehr in seinen konkreten Phasen wie in seinem

biologischen Resultat nicht ohne weiteres als normal oder als pervers bezeichnet werden kann" (Schipperges 1987: 27).

Das bezieht sich auch auf die Partnerwahl, wie der Wissenschaftler *Abū Naṣr al-Samaw'al* (1125–75) zeigt. Er war der Sohn eines Rabbiners aus Fes, der nach Bagdad zog, erhielt eine rabbinische Ausbildung, konvertierte aber 1163 zum Islam und schrieb eine vielbeachtete Polemik gegen das Judentum *Iflām al-Yahūd* ‹Die Juden zum Schweigen bringen›. Er war vor allem ein bedeutender Mathematiker, aber auch Mediziner und hinterließ das *Kitāb nuzhat al-aṣḥāb fī mu'āšarat al-aḥbāb fī 'ilm al-bāh* ‹Buch der Unterhaltung der Freunde über den vertrauten Umgang der Liebenden mit der Wissenschaft von der Sexualität›.

Das Werk besteht aus zwei Teilen; im ersten werden die Ursachen für die verschiedenen sexuellen Verhaltensweisen und für Störungen im Sexualverhalten beschrieben, der zweite handelt von der Therapie der Erkrankungen der Sexualorgane und der sexuellen Störungen. Der 6. Abschnitt des ersten Teils ist in zwei Kapitel unterteilt, im ersten wird die Päderastie und im zweiten die Tribadie behandelt (Sa maw'al 1976: vi).

Das Kapitel über die Päderastie heißt: ‹Über die Beschreibung der Ursache, dass einige Gelehrte die Knaben vor den Mädchen bevorzugen›. Es beginnt mit den lapidaren Sätzen: „Wisse, dass viele der bedeutenden Männer unserer Zeit der Frivolität des Verkehrs mit den Knaben ergeben sind. Unter diesen ist so mancher durch seinen Arzt dazu verlockt worden, der ihnen eingeredet hat, dass die sexuelle Vereinigung mit den Frauen schneller zum Altern und zur Altersschwäche führt, Podagra und Hämorrhoiden verursacht, der Verkehr mit den Knaben aber weniger schädlich sei. Bei der Überprüfung ergibt sich aber, dass zwischen beiden Arten kein anderer Unterschied besteht als der, dass die Vereinigung mit Männern nur mit einem vollkommen harten Penis möglich ist, die Vereinigung mit den Frauen aber auch mit einem weichen und weniger festen Penis vorgenommen werden kann" (Samaw'al 1976: 1).

Von Nachteil sei allerdings, dass es den Frauen gefällt, die Vereinigung öfter zu wiederholen, den Jünglingen dagegen derjenige am liebsten ist, der ihren Hintern am wenigsten belästigt (a.a.O. 2). Manche Männer bevorzugen Männer, weil sie leichter zu haben sind, „frei von Argwohn, sicher vor der Eifersucht ihrer Familie und verborgen für den ... , der sie beobachtet" (a.a.O. 3). Ein Vorteil der Jünglinge ist die angeborene Enge des Rektums, auch können sie den Anus zusammenziehen und so ihre Empfindungen regulieren (a.a.O. 4). Wer als Knabe jungen Männern ergeben war, entscheidet sich später entweder für die schönen Bartlosen oder für die Frauen (a.a.O. 5).

Wer sich in einen Jüngling verliebt, den hält kein Tadel zurück (a.a.O. 8), denn „die Leute glauben, dass der schöne Bartlose eine vollkommenere und vollendetere Schönheit als die schönen Mädchen besitzt, wenn er zwischen 13 und 15 Jahre alt ist, bevor Haare sein Gesicht verdunkeln und sein Hintern rauh wird. In diesem Alter sieht er besonders schön aus, hat einen besonders scharfen und betörenden Blick, seine Küsse sind dann besonders wohlschmeckend, er ist sehr sinnlich, gibt besonders schlagfertige Antworten und hat ein besonders kluges Herz. Auch jedes männliche Tier sieht schöner aus als das Weibchen" (a.a.O. 9–10). Soweit die orientalische Medizin.

3.3 Das ‹schwule Paradies›

Die Übereinstimmungen zwischen der klassischen Antike Athens und dem klassischen islamischen Orient sind so schlagend, dass man sich manchmal fragt, worin denn überhaupt – abgesehen vom Monotheismus und dem Arabischen – das Neue am Islam bestehen soll. Sie betreffen auch die Einstellung zur mann–männlichen Liebe und führen zu der Frage, welche Bedingungen eine Gesellschaft erfüllen musste, damit sich eine so blühende homoerotische resp. homosexuelle Kultur entwickeln konnte.

Das ‹schwule Paradies›, in dem es Männern durchaus erlaubt war, sich in Jünglinge zu verlieben, Verse auf sie zu verfassen und mit ihnen sexuell zu verkehren, lag nicht irgendwo, sondern in der *Stadt*, der *Polis*. Im Orient „kristallisierte sich aus den bunten Gruppen der Stadtbewohner ein klassenbewusstes Bürgertum von Handwerkern, Kaufleuten, Beamten und Religionsgelehrten, dem die zahlreichen Sklaven die Plackerei des Alltags abnahmen und ihm Muße ließen zur geistigen Entwicklung und Empfänglichkeit für die Feinheiten theologischer, literarischer und politischer Diskussionen" (Ronart 1972: 961).

Das städtische Leben spielte sich in zwei Bereichen ab, im Hause und in der Öffentlichkeit. Das *Haus* bedeutete auch die Familie und umfasste den Hausherrn und seine Söhne, die streng abgeschirmten Frauen und Töchter und die Haussklaven. Nur wenn der Hausherr genügend Sklaven für die Erledigung der alltäglichen Aufgaben halten konnte, sowohl für die häuslichen Pflichten als auch für die Durchführung aller Arbeiten außer Haus, war die strikte Segregation von Ehefrauen, Töchtern, Mündeln und verwitweten Müttern möglich (Dover 1983: 134). Segregation und Sklaverei bedingten einander und das wiederum setzte ein gewisses Vermögen voraus. Ehen wurden auf Zeit geschlossen, der Herr konnte mehrere Ehefrauen haben, entweder neben- oder nacheinander, die Frauen behielten ihre Mitgift. In sexueller Hinsicht standen dem

Hausherren ungefragt zur Verfügung: eine oder mehrere Ehefrauen, Sklavinnen, die es bis zur Konkubine bringen konnten, und Sklaven. Was im Hause vor sich ging, blieb verborgen.

In der städtischen *Öffentlichkeit* waren die Männer unter sich und pflogen homosoziale Beziehungen: In der Palästra, in der Moschee, in den Zünften, im Wirtshaus, im Bad, bei Gastmählern, beim Militär, in Derwischklöstern. Hier spielte die Homoerotik eine große Rolle. Für die gröbere Sinnlichkeit gab es die Bordelle, in denen Sklavinnen und Sklaven, Freigelassene, Metöken resp. Nichtmuslime arbeiteten.

Im Unterschied zum Orient waren in Athen sexuelle Beziehungen zu Sklaven verpönt, sie galten als Prostitution. Die athenische Päderastie ist die Liebe der Herren zu jungen Herren, diese werden beschenkt, Sklaven werden bezahlt. Doch der ganze päderastische Betrieb von den ‹Paidagogen›, die die Jünglinge zur Palästra geleiteten, wo die müßigen Herren sie erwarteten, bis zu den Mundschenken auf den Symposien war natürlich ohne Sklaven nicht denkbar.

In beiden Kulturen genießt zweifellos auch die keusche Liebe zu den unbärtigen Jünglingen, der *platonische resp. sufische Eros,* hohes Ansehen.

Die Natur des Sklaven, der zum Dienen bestimmte Charakter, bestimmt auch seine Sexualität, nämlich sich zu prostituieren. Es galt ja als erniedrigend, sich penetrieren zu lassen; das war Sache der Frauen und der Sklaven. Wenn es in den Erörterungen über den Analverkehr immer wieder heißt, dass der Mann sich ‹wider die Natur› anderen Männern unterwerfe, dass Männer keine natürliche Neigung zu homosexueller Hingabe verspüren (Dover 1983: 66), meint das eigentlich nicht die männliche Natur – Sklaven waren ja schließlich auch Männer – sondern die des freien Bürgers, die Herrennatur.

So ist man geradezu versucht, für Antike und Orient von einer *Drei-Naturen-Gesellschaft* aus Herren, Frauen und Sklaven zu sprechen. In dieses Schema passt Bianquis' lapidare Feststellung, dass in der sozialen Hierarchie die Frau zwischen einem freien Mann und einem männlichen Sklaven angesiedelt wurde. Eine Art Zwischenwesen stellten die Metöken resp. die Nichtmuslime dar.

4. Das Abendland im Mittelalter

Seit bald hundert Jahren setzt sich die Erkenntnis durch, dass die Entwicklung, die Europa und besonders Westeuropa genommen hat, nicht für eine Universalgeschichte aus klassischer Antike, feudalem Mittelalter und moderner Neuzeit steht, sondern dass die ‹okzidentale Sonderentwicklung› im Mittelalter einsetzt, wie Max Weber in seinen ‹Gesammelten Aufsätzen›

zur Religionssoziologie› (1920–21) erstmals formuliert. Michael Mitterauer unterstreicht das, wenn er seinem Standardwerk ‹Warum Europa?› (2003) den Untertitel ‹Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs› gibt und so klarstellt, dass auch für ihn Europa weder aus der Antike kommt noch erst mit der Neuzeit beginnt.

Da die abendländische Homophobie durchaus als ein Aspekt dieser Sonderentwicklung erscheint, sollte man auch ihre Grundlagen im Mittelalter suchen. Dabei ergibt sich vor dem Hintergrund der klassischen und islamischen Homoerotik eine doppelte Fragestellung:

1. was fehlt dem Abendland, worüber Antike und Orient verfügen und das dort eine Kultur der Jünglingsliebe ermöglicht hat, und

2. was bewegt das Abendland, die ‹Sodomiter› mit solcher Wut zu verfolgen.

Marc Bloch unterteilt in seiner ‹Feudalgesellschaft› (1999: 93 f.) das Mittelalter in zwei Phasen, vor und nach 1050. „Um die Mitte des 11. Jh. kann man mehrere einschneidende und grundsätzliche Veränderungen beobachten, die ohne Zweifel durch das Ende der Völkerstürme hervorgerufen oder möglich gemacht wurden" (a.a.O. 94). Für treffender halte ich eine Periodisierung, die auf dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht basiert:

Die erste Phase beginnt mit einem Tauschgeschäft im Jahre 754, als Papst *Stephan II.* illegitimerweise den Karolinger *Pippin III.*, den Vater Karls des Großen, zum König salbt, obwohl der Merowinger *Childerich* noch lebt; zum Dank erhält er den Kirchenstaat. Das ist die Geburt des Abendlands, da das Frankenreich *regnum* und die Papstkirche *sacerdotium* eine untrennbare Verbindung eingehen, in der sie miteinander konkurrieren und sich gegenseitig ergänzen.

In der zweiten Phase ist dieses Gleichgewicht gestört; das *sacerdotium* hat absoluten Vorrang gegenüber dem *regnum* erreicht, als *Gregor VII.* 1076 im Investiturstreit den römisch–deutschen König *Heinrich IV.* nicht nur exkommuniziert, sondern – wie kein Papst vor ihm – auch absetzt und alle Untertanen von ihren Treueiden entbindet (LThK 4.1017).

Die Feudalzeit endet im 14. Jh., als die Kirche ihren Universalanspruch aufgeben muss und der Papst gleichsam als Gefangener der französischen Krone nach Avignon geht.

Das Abendland war eine Klassengesellschaft. In der ersten Phase herrscht die primitive Zweiteilung ‹adliger Herr vs. gemeiner Mann›; die Macht des Adels gründet sich auf Landbesitz, wer kein Land hatte, war genötigt, für einen Grundherren zu arbeiten und auf ihn zu ‹hören›.

In der zweiten Phase meldet die Kirche – zölibatäre Kleriker und ‹verkirchlichte› Mönche – ihre Ansprüche an und entwickelt – erstmalig formuliert in einem Gutachten des angelsächsischen Abts *Aelfric* um 1000 – das Dreierschema von *oratores* ‹Beter›, *bellatores* ‹Krieger›, und

laboratores ‹Pflüger› (LMA 8.46; Duby 1986: 156 f.). Klerus, Adel und Bauern sind von nun an die drei ‹Stände› *ordines*, später werden sie polemisch auch *Hirten, Hunde* und *Herde* genannt (Eco 2004: 194). Dass diese Dreiheit an die Dreifaltigkeit erinnert, machte sie um so glaubwürdiger. Damit weist die Kirche dem Adel an Stelle der Herrschaft in Staat und Kirche eine dienende, nämlich militärische Aufgabe zu – offensichtlich mit Erfolg: Im burgundischen Mâconnais nannten die Adligen sich im 10. Jh. *nobiles*, während des 12. Jh. begannen sie, sich als *milites* zu bezeichnen (Schluchter 1988: 289).

Auf diese Weise wurde die ganze mittelalterliche Gesellschaft umstrukturiert, das alte Oben–Unten–Schema *potentes vs. pauperes* wurde aufgebrochen, zu dem Gegensatz ‹Herren vs. Leute› trat nun ein anderer ‹Klerus vs. Laien›. Dabei waren Kleriker auch entweder adlig oder hörig, die Ämter der Bischöfe und Äbte waren Pfründen des Adels, der niedere Klerus war den Bauern vergleichbar, die Mönche waren zwar individuell arm, doch die Klöster gehörten zu den großen Landbesitzern.

Als schließlich im Spätmittelalter die freien Stadtbürger zu Wortführern des Dritten Standes werden, zeichnet sich schon der frühmoderne Ständestaat ab.

4.1. Die erste Phase der Feudalzeit

4.1.1 Land ohne Städte

Das Karolingerreich ist bei aller Größe und imperialem Anspruch nicht sehr wehrhaft. Besonders ist es den Angriffen der Piraten ausgesetzt, die von der See kommend flussaufwärts vordringen, morden, plündern und die schutzlosen Einwohner als Sklaven verkaufen. Die Herren der Nordsee waren die Wikinger, die des westlichen Mittelmeers arabische Piraten. Der arabische Historiker *Ibn Khaldūn* beschrieb die damalige Lage mit dem Satz: „Die Christen können nicht eine Planke auf dem Meer schwimmen lassen" (nach Pirenne 1963: 141). Hier war kein nennenswerter Handelsverkehr mehr möglich, von Marseille nach Rom kam man nicht mehr zur See, sondern musste sich über die Alpenpässe quälen. Auf diese Weise war der Westen von Byzanz, dem Mutterland des Christentums und seiner Kultur, weitgehend isoliert, nur die Verbindung zwischen Venedig und Konstantinopel funktionierte. Außerdem fielen von Osten regelmäßig die Ungarn ein bis nach Oberitalien und sogar bis Burgund; das änderte sich nach dem Sieg Ottos des Großen auf dem Lechfeld 955. Erst mit der Ansiedlung und Christianisierung der Wikinger in der Normandie ab 924 und der Eroberung der arabischen Stützpunkte in der Provence 972 gewann das Abendland Kontrolle über seine Grenzen.

Dem entsprachen die Binnenverhältnisse. Für Max Weber setzte die Wirtschafts- und Herrschaftsgeschichte Westeuropas nur die *verländlichte Binnenkultur der Spätantike* fort. Die dem Meer zugewandte imperiale Küsten- und Stadtkultur der mediterranen Antike ging strukturgeschichtlich gesehen letztlich am naturalwirtschaftlichen Rückschlag zugrunde, der zur Verländlichung führte (Schluchter 1988: 45). Die wirtschaftliche und politische Entwicklung Westeuropas nahm von der landsässigen Grundherrschaft ihren bescheidenen Anfang. Der größte Grundherr war der König selbst, „ein überaus ländlicher Analphabet. Auf dem Lande liegen seine Pfalzen, deshalb hat er keine Residenz: er ist ein Herrscher, der, um seines Lebensunterhaltes willen, mehr reist, als selbst moderne Monarchen – denn er lebt, indem er von Pfalz zu Pfalz zieht, und verzehrt, was für ihn aufgespeichert ist" (a.a.O. 45 f.). Ein solcher Patrimonialstaat, dem der spezifisch verwaltungsrechtliche Begriff der Stadt fehlte, konnte die differenzierte und raffinierte antike Stadtkultur nicht fortsetzen (a.a.O. 46).

Die bedeutendsten Städte zählten kaum mehr als einige Tausend Seelen (Bloch 1999: 95), sie waren ja Opfer der Pirateneinfälle. Die beiden Haupthäfen des Karolingerreichs an seiner Nordküste, Dorestad im Rheindelta südlich von Utrecht und Quentovic an der Mündung der Canche unweit Calais, verloren im 9. Jh. ihre Bedeutung als Handelszentren; die Handelsplätze an den Flüssen waren ganz unsicher geworden (a.a.O. 71). Um 900 hatte Rom als größte Stadt etwa 30.000 Einwohner, Córdoba, Konstantinopel und Bagdad dagegen um die 500.000 (LMA 3.231).

4.1.2 Arbeit ohne Sklaven

Wir haben gesehen, welch bedeutende Rolle die Sklaverei im antiken und orientalischen Alltag spielte, sowohl im Arbeits- als auch im Sexualleben. Was bedeutet ihr Fehlen im mittelalterlichen Abendland? Wie oben ausgeführt, wurde die Sklaverei im frühen Mittelalter nicht abgeschafft, sondern in die Hörigkeit umgewandelt. Wenn auch nach Weber die Organisation der Hörigenarbeit sogar teilweise hinter dem antiken ‹Rationalitätsniveau› zurückbleibt (Schluchter 1988: 42), sieht er im allmählichen Untergang der Antike einen gewaltigen Gesundungsprozess, an dem auch das Christentum beteiligt war. Denn den Massen der Unfreien wurden Familie und Privatbesitz zurückgegeben, und das Christentum hat diese Rückkehr des ‹sprechenden Inventars› in den Kreis der Menschen ‹mit zähen moralischen Garantien› versehen (a.a.O. 46).

Die Sklaverei ist unproduktiv, ein Sklave kann so viel arbeiten, wie er will, er wird immer Sklave bleiben, das ist ja seine ‹Natur›; deshalb arbeitet er so wenig wie möglich. Dagegen

entwickelt sich in Westeuropa eine *dynamische Form der Unfreiheit*. Ursprünglich waren die Bauern entweder als *Eigenleute* von einem Leibherren abhängig oder als *Hörige* einer Grundherrschaft zugehörig. Auch begaben sich häufig Freie in den Schutz mächtiger Grundherren. Das Land eines Grundherrn bestand aus der ‹Domäne›, deren gesamte Erträge der Grundherr unmittelbar bezog, und den Zinsgütern der Hörigen. Diese waren sowohl zu bestimmten Frondiensten auf der Domäne als auch zu Abgaben verpflichtet, die sie von den Zinsgütern erwirtschafteten; sie unterstanden dem Hofrecht. Sie waren zwar an die Scholle gebunden und konnten deshalb von ihren Herren mit dem Land, zu dem sie gehörten, verkauft werden, nicht aber ohne dasselbe. Die aus der Spätantike überkommenen Reste von Sklaverei wurden in das mittelalterliche System der Grundherrschaft integriert.

Die *Frondienste* mussten entweder täglich (Hausknechte, Tagwerker), zwei- bis dreimal wöchentlich oder zweimal jährlich, im Frühjahr und im Herbst, geleistet werden und umfassten Handdienste in Landwirtschaft (Pflügen, Dreschen u.ä.) und Gewerbe (Brauen, Spinnen u.ä.) und Spanndienste (Transport, Botendienst u.ä.). Der Bauer musste die Fron nicht selbst verrichten; er konnte auch einen tauglichen Vertreter entsenden. Vielfältig waren auch die *Abgaben*. Als Entgelt für die Überlassung des Bodens war der Grundzins zu zahlen, als Ausdruck der Unfreiheit des Hörigen außerdem der Leibzins (Heirats- und Todesfallabgabe u.ä.). An die Kirche war als Kultusaufwand und zur Unterstützung der Armen der Zehnt zu entrichten, d.h. der zehnte Teil der Ernte, an den Vogt als Träger der Gerichtsgewalt ein Schutzgeld.

Sowohl Fron als auch Abgaben waren also variabel und außerdem regional verschieden. Im Laufe der Feudalzeit gingen die Frondienste allmählich zurück und wurden durch Abgaben resp. Zinsleistungen ersetzt, da die Bauern drohten, in die sich entwickelnden Städte zu fliehen. Es war nun Sache des Hörigen: je schneller er die Abgaben lieferte, desto mehr Zeit hatte er für sich und desto profitabler konnte er wirtschaften. Im ausgehenden Mittelalter wurden aus dem Zins Geldzahlungen, daraus gingen dann letzten Endes unsere Steuern hervor.

Parallel zur Überwindung der Sklaverei findet im frühen Mittelalter die sog. Agrarrevolution statt. Es setzt sich nämlich die Dreifelderwirtschaft durch, der schwere Eisenpflug und die entsprechenden Zugtiere mit Kummet und Hufeisen kommen zum Einsatz, Wasserkraft als Voraussetzung für das frühe Gewerbe wird durch Wassermühlen mit vertikalem Rad gewonnen (Mitterauer 2004: 17 ff.).

4.1.3 Die Klöster

Nach Engels macht die Sklaverei, wo sie die Hauptform der Produktion ist, jede Arbeit zu sklavischer Tätigkeit, also entehrend für Freie (MEW 20.585). Das Christentum wertet nun die Arbeit auf und setzt sie gegen den Müßiggang ab, der als ‹aller Laster Anfang› gilt. Die menschliche Arbeit folgt einem Schöpfungsauftrag Gottes, die damit verbundene Mühsal erhält den Charakter der Sündenstrafe und Buße (LMA 1.871). Ausgehend von Joh 13.1–15 wird sie besonders in der Form des sozialen Dienstes, der Diakonie, christologisiert. Wer arbeitet, steht in der Nachfolge Jesu, der „sich das Zeichen des Knechts, den Schurz, umband und den Aposteln die Füße wusch" (Kawerau 1972: 117). In diesem Geiste wurde das alte, in Ägypten entstandene, vorwiegend meditativ ausgerichtete Mönchtum im Abendland umgestaltet: Bezeichnend für die neue Einstellung zur Arbeit ist das benediktinische *ora et labora*.

Die Kirche nimmt die Mönche in die Pflicht: „Während der ‹freie› Mönch als Bettel- und Wandermönch geradezu den Prototypus eines antiökonomischen und auch antirationalen, ganz auf sich selbst gestellten und nur um seine Erlösung ringenden Heilssuchers darstellt, kann der ‹verkirchlichte› Mönch seine Sondermoral zur betriebsmäßig organisierten Rationalisierung der Lebensführung nutzen, die, nicht zuletzt wegen der Arbeitsaskese, sich auch auf das wirtschaftliche Handeln positiv auswirkt" (Schluchter 1988: 56).

Die Benediktinerklöster trugen viel zur Einheitskultur des mittelalterlichen Abendlandes bei: Die Männer- und Frauenklöster standen allen offen, Erwachsenen und Kindern, Freien und Unfreien, Armen und Reichen. Die Ordensleute lebten nach der gleichen Regel, im festen Jahres- und Tagesrhythmus, trugen die gleiche Kleidung, wohnten in ähnlichen Klosteranlagen und waren bestrebt, Arbeit und Gebet miteinander zu verbinden. Ihre Leistungen lagen auf allen Gebieten, der Landwirtschaft, der Wissenschaft, der Musik, der Medizin. Max Weber galten sie „als die ‹ersten rational verwalteten Grundherrschaften und, später, Arbeitsgemeinschaften auf landwirtschaftlichem und gewerblichem Gebiet›, der abendländische Mönch als der erste Berufsmensch ... Dies vor allem deshalb, weil der Mönch sich mittels Sonderleistungen bewähren, also sein Leben mit der ethisch so wirksamen Kategorie, die *certitudo salutis* [Heilsgewissheit] aus eigener Kraft zu erringen, zumindest teilweise verknüpfen konnte und weil im okzidentalen Mönchtum die Arbeit als asketisches Mittel ‹weit konsequenter und universeller entwickelt war und praktisch wurde› als anderswo" (Schluchter 1988: 55 f.).

Die Klöster waren natürlich das homosoziale Milieu schlechthin. Die Benediktinerregel 22 gibt genaue Anweisungen, wie die Mönche die Nächte miteinander verbringen sollen – Nachtruhe herrschte von etwa 18 bis etwa 2 Uhr:

1. Jeder soll zum Schlafen ein eigenes Bett haben.

2. Das Bettzeug erhalten die Brüder, wie es der Lebensweise von Mönchen entspricht und wie es der Abt ihnen zuteilt.

3. Alle schlafen – wenn möglich – in einem Raum; lässt die große Zahl es aber nicht zu, ruhen sie zu zehn oder zwanzig mit den Älteren, die für sie verantwortlich sind.

4. In diesem Raum brennt ständig eine Lampe bis zum Morgen.

5. Die Brüder schlafen angekleidet und umgürtet mit einem Gürtel oder Strick. Ihre Messer aber haben sie während des Schlafes nicht an ihrer Seite, damit sie sich nicht etwa im Schlaf verletzen.

6. So seien die Mönche stets bereit: Auf das Zeichen hin sollen sie ohne Zögern aufstehen und sich beeilen, einander zum Gottesdienst zuvorzukommen, jedoch mit allem Ernst und mit Bescheidenheit.

7. Die jüngeren Brüder haben ihre Betten nicht nebeneinander, sondern zwischen denen der älteren.

8. Wenn sie zum Gottesdienst aufstehen, sollen sie sich gegenseitig behutsam ermuntern, damit die Schläfrigen keine Ausrede haben (Benedikt 2006: 74).

Vermutlich ging es nicht immer so keusch zu, wie es die Regel gebot. So übersandte der Benediktinermönch und Abt *Petrus Damiani* dem Papst seinen ‹Liber Gomorrhianus›, in dem er die Homosexualität und die im damaligen Klerus auftretenden homosexuellen Praktiken so drastisch geißelte, dass das Buch nicht erscheinen durfte. Da von der mönchischen Askese viel abhing, begegnete die Kirche den Verfallserscheinungen des Klosterwesens mit Reformen: Auf die von Cluny um 900 folgte die der Zisterzienser um 1100; doch „um 1300 war die monastische Bewegung erschöpft" (LThK 2.214), sie wurde von den Bettelorden abgelöst.

4.1.4 Die Stellung der Frau

In rechtlicher Hinsicht unterstand die Frau der sog. Geschlechtsvormundschaft: Da sie von Natur aus nicht als waffen- und wehrfähig galt, besaß sie keine volle Rechts- und Handlungsfähigkeit, ihr Vormund war der Vater bzw. der Ehemann. Als Witwe wurde sie von der Vormundschaft des Mannes frei, kehrte aber nicht unter die des Vaters zurück. Sie „konnte über Mitgift, Morgengabe und Wittum und das vom Ehemann ererbte Vermögen verfügen; sie konnte auch selbständig über eine Wiederverheiratung entscheiden" (Volkert 1991: 61 f.).

Die soziale Lage der Frau hing davon ab, ob sie adelige Dame, hörige Bäuerin oder Nonne war. Die Unterschiede zwischen Oben und Unten waren krass, weil es noch keine bürgerliche Mittelschicht gab. Der Adel lebte in großen Familienverbänden. Für den Hochadel ist die Frau Schlüssel zum Aufstieg, durch vorteilhafte Heiraten gewann ein Geschlecht an Besitz und Einfluss, Ehen wurden aus politischen Gründen geschlossen; die Dispens zu einer Ehescheidung konnte allerdings nur Rom gewähren. Frauen des Hochadels haben politischen Einfluss ausgeübt, in der Ottonenzeit stiegen sie sogar zur Mitkönigin *consors regni* und Mitkaiserin *particeps imperii* auf (Ennen 1999: 63). Als der spätere Kaiser Otto III. drei Jahre alt war, starb sein Vater. „Während seiner Unmündigkeit haben drei Frauen, die Kaiserinwitwen Adelheid und Theophanou und die Äbtissin Mathilde von Quedlinburg, Adelheids Tochter, die Last der Verantwortung um die Geschicke des großen Reiches mitgetragen" (Ennen 1999: 65). Als Otto III. zum zweiten Italienzug aufbrach, betraute er seine Tante Mathilde als *matricia* – eine Neubildung zu *patricius* – mit der Statthalterschaft in Deutschland.

Für die unverheirateten Töchter des Hochadels standen Klöster und Stifter bereit, mit reichem Grundbesitz ausgestattete Herrschaftszentren. Außerdem gab es Damenstifter, in denen die Damen die Gelübde der Armut und Ehelosigkeit nicht abzulegen brauchten. Stifter und Klöster waren die Wohltätigkeitsanstalten der damaligen Zeit, die Krankenhäuser, Herbergen und Schulen. Die Frauenklöster waren Stätten der Bildung, der Anteil der Frauen am geistigen Leben war ja im frühen Mittelalter hoch, mitunter höher als der der Männer (Ennen 1999: 78 f.).

Die Bauernfamilie war klein, Mann, Frau, drei bis vier Kinder (Ennen 1999: 89). Es herrschte Arbeitsteilung: Die Frau bereitet das Bad, sie mahlt das Getreide, sie braut das Bier, sie kocht und putzt, sie verrichtet alle *opera textilia* von der Ernte der Faserpflanzen bzw. der Schafschur bis zum fertigen Kleidungsstück auch für den Grundherren. In den Grundherrschaften bestanden Tuchmanufakturen, in denen nur Frauen arbeiteten, daher *gynaecea*. Der Mann pflügt das Feld, mäht Gras, fertigt Zäune, rodet im Wald, fällt Bäume, baut Häuser. Beide arbeiten aber auch gemeinsam draußen im herrschaftlichen Weinberg, beim Beerensammeln im Wald und bei der Getreideernte, beiden obliegt die Gartenarbeit (a.a.O. 88 f.). Mit dem Tode des Mannes rückt die Frau an seine Stelle, gibt sie aber oft an einen ihrer Söhne ab. Ledige oder verwitwete Frauen waren als Mitinhaberinnen einer Hufe selten, Männer in gleicher Stellung häufig. Überwiegend zieht die Frau zum Mann, dessen Vorrangstellung unverkennbar ist (a.a.O. 89 f.).

In kirchlicher Hinsicht galt das Pauluswort: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen schweigen in der Gemeindeversammlung; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen,

so sollen sie daheim ihre Männer fragen" (1. Kor 14. 33–35). Dementsprechend war die Frau von den kirchlichen Weihen ausgeschlossen. Andererseits stand sie unter dem Schutz der Kirche, denn die unauflösliche Ehe schützte sie vor männlicher Willkür. Eine besondere Bedeutung kommt der Marienverehrung zu: Nachdem das turbulente Konzil von Ephesus 431 sie als *theotókos* ‹Gottesgebärerin› bestätigt hatte, war Maria als Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Braut des Heiligen Geistes auf einzigartige Weise mit dem dreifaltigen Gott verbunden und wurde zur natürlichen Fürsprecherin der Frauen.

4.1.5 Die latente Homophobie

Gerade vor dem Hintergrund des benachbarten reichen, kultivierten und hochentwickelten Omaijadenkalifats von Andalusien mit seiner glanzvollen Metropole Córdoba erscheint das Abendland der ersten Phase des Mittelalters als in jeder Beziehung arm und rückständig. Der ‹einst dem Meer zugewandten imperialen Küsten- und Stadtkultur der mittelländischen Antike› hatte es wenig entgegenzusetzen. Hier konnte sich keine vergleichbare Kultur der Jünglingsliebe entwickeln.

Für den abendländischen Mann war es ohnehin eng. Der Vergleich mit der antiken und der orientalischen Gesellschaft zeigt, was ihm alles fehlt: Er hat keine Sklaven, keine legitimen Hetären resp. Konkubinen, nur *eine* Ehefrau. Sexuelle Übergriffe des Herren auf den Hörigen, des Bauern auf den Knecht hat es sicher gegeben, sie waren aber illegitim und wurden von der Kirche geahndet. Im Mittelpunkt des Daseins stand die Arbeit, die höchste Tugend war die Askese, Müßiggang war sündhaft; das galt gerade und besonders für die Klöster.

Heimlichkeit war sowieso nicht garantiert, immer stärker forderte die Kirche Rechenschaft über Gedanken, Worte und Werke. Als Leitfaden im Sündendickicht dienten seit dem frühen Mittelalter die Bußbücher, zuerst auf Latein, seit dem 10. Jh. auch in den Volkssprachen. „Sie bemühen sich um die kasuistische Erfassung der als bedeutsam eingestuften Delikte: Verhütung, Abtreibung, Selbstbefriedigung, Ehebruch, Konkubinat, Anal-, Dorsal-, Interfemoralverkehr zwischen Männern oder zwischen Mensch und Tier. Diese für Kleriker bestimmten Werke, die nicht vom römischen Recht abhängig waren, sondern sich nach dem Talionsprinzip (Wiedergutmachung durch Strafleistung) ausrichteten, wiesen ein differenziertes System von Kirchenbußen auf: Fasten, Abstinenz, Wallfahrten, Gebete, Psalmen, Tragen von Bußgewändern und Ausschluss von den Sakramenten; delinquierende Priester wurden ferner mit Suspendierung und körperlichen Züchtigungen bestraft" (Hergemöller 2000: 40).

4.2 Die zweite Phase der Feudalzeit

Die erste Phase – dreihundert Jahre Landwirtschaft ohne Sklaven und mit Frauen, unterstützt von der ‹Agrarrevolution› und getragen vom Pathos der christlichen Arbeitsaskese – bewirkte eine ungeahnte Entwicklung der Produktivkräfte, die im 11. Jh. zum qualitativen Sprung führte. In der darauf folgenden zweiten Phase fanden nach Max Weber nacheinander drei Revolutionen statt (Schluchter 1988: 45):

1. die päpstliche Revolution des 11. Jh., womit sich die Kirche über den Staat erhebt.

2. die feudale Revolution: Mit der Auflösung des Karolingerreichs wandelt sich auch die Struktur der politischen Herrschaft, „aus den weitgehend auf naturalwirtschaftlicher Grundlage ruhenden Grundherrschaften der Karolingerzeit geht im 11. und 12. Jh. der okzidentale Lehensfeudalismus hervor" (a.a.O. 57).

3. die städtische Revolution: Die Weichen für die Entstehung des Stadtbürgertums werden im 12. und 13. Jh. gestellt (a.a.O. 61).

4.2.1 Die Papstkirche

Mit Papst *Gregor VII.* (1073–85) erreicht das Machtstreben der Kirche ihren Höhe- punkt. Er war überzeugt vom absoluten Vorrang des *sacerdotium* gegenüber dem *regnum* und deutete die Forderung der Reformer nach *libertas ecclesiae* ‹Freiheit der Kirche vom Staat› um – zur ‹Herrschaft der Kirche über die Welt› (LMA 4.1670). Gestützt auf eine hierarchische Priesterschaft – im 12. Jh. wird das Zölibat endgültig verpflichtend – und das verkirchlichte Mönchtum entwickelt die Kirche ein neues Verhältnis zum Staat; dieser eignet sich die geistlichen Lebenszwecke und -normen an, verbindet sein eigenes Gefüge mit dem der Kirche und beugt dadurch mittelbar oder unmittelbar das allgemeine gesellschaftliche Leben unter die Normen der Kirche (Schluchter 1988: 48).

Ernst Troeltsch zufolge mussten „nach dem gregorianischen und nachgregorianischen Weltbild das Weltliche auf das Außerweltliche, die außerreligösen Wertsphären auf die religöse Wertsphäre relativiert werden ..., und zwar so dass alle Lebensbereiche christianisiert werden konnten, ohne dass dadurch ihr Eigenrecht und ihre Eigengesetzlichkeit verlorengingen. An die Stelle des Konflikts zwischen ihnen hatte ihre ... Stufenfolge zu treten mit der sakramentalen Anstaltsgnade als Bezugspunkt" (a.a.O. 50).

Die dogmatischen Entwicklungen im 12. und 13. Jh. führten faktisch zu drei neuen Dogmen:

1. das vom Universalepiskopat des Papstes,

2. das von der Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche,

3. das von der Gnadeneinflößung in den sieben Sakramenten (a.a.O. 51).

Die Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser spiegelt gesamtgesellschaftlich den Kampf zwischen den beiden herrschenden Klassen Klerus und Adel wider, die ‹Christianisierung aller Lebensbereiche› lässt sich auch als *Zähmung des Adels durch die Kirche* verstehen. Eines der Privilegien des Adels war die Fehde, d. h. er durfte sich mit Gewalt Recht verschaffen. In einer Zeit, da von einem staatlichen Gewaltmonopol nicht die Rede sein kann, war das die Regel, sodass für die Nichtwehrfähigen, die Bauern und Bürger, Kleriker, Juden und Frauen, allgemeine Rechtsunsicherheit herrschte. Aus dieser Not entstand der *Gottesfrieden*, „ein von Bischöfen in Verbindung mit weltlichen Herrschaftsträgern gesetzter und/oder eidlich gelobter Sonderfrieden zur Eindämmung der Kriminalität, zur Verhinderung von Unrechtstaten der waffentragenden Schichten gegenüber den *inermes* [unbewaffneten] und zur Bekämpfung der Fehde" (LMA 4.1587).

Ende des 10. Jh. in Südfrankreich entstanden, verbreitete sich der Gottesfrieden resp. *Treuga Dei* oder *pax Dei*, später auch Landfrieden, als Teil der umfassenden Kirchenreform des 11. Jh. über ganz Westeuropa. Geschützt wurden Personen wie Geistliche, Frauen, Waisen und Pilger resp. Orte wie Kirchen und Klöster; Räuber und Entführer wurden exkommuniziert. Die Friedenzeit war anfangs beschränkt auf Samstag nachmittag bis Montag früh, später ausgedehnt auf die Festzeiten des Kirchenjahrs und schließlich war das Krieg- und Fehdeführen nur noch an ungefähr 80 Tagen im Jahr möglich.

Es ist ein Charakteristikum des Westens, dass die Kirche im Interesse der Schwachen als Ordnungsmacht auftritt und der Adelswillkür Grenzen setzt. *Der dem Adel entsprechenden Herrenschicht in Athen und im Orient stand dagegen keine der römischen Kirche vergleichbare geschlossene und besitzergreifende Organisation gegenüber, die die Interessen der Frauen und Sklaven hätte vertreten können.*

4.2.2 Die Scholastik

In der zweiten Phase bildet sich „im Zuge des ungeheuren Rationalisierungsschubes im 12. Jh." (LMA 7.1521) die mittelalterliche Wissenschaft heraus, die Scholastik. Das geschieht in zweifacher Weise; zum einen weitet sich der Horizont: Ermöglicht durch militärische Erfolge in alle Richtungen kann man sich in Spanien, Unteritalien und Byzanz antikes Wissen aneignen. Zum anderen wird das ererbte und erworbene Wissen systematisiert und an den neu entstehenden

Universitäten gelehrt. Beides, *Aneignung der Antike* und *Systematisierung des Wissens*, führten zu einem Paradigmenwechsel und einer Modernisierung großen Ausmaßes.

Die im Westen in der Spätantike selbstverständlichen Griechischkenntnisse waren im Mittelalter weitgehend verloren gegangen, sodass der Ausdruck aufkam *Graeca sunt, non leguntur* (es ist griechisch, wird nicht gelesen), wenn Lehrer bei ihren Vorlesungen auf griechische Textstellen stießen und diese übergingen. Nur wenige Abendländer waren fähig, einen anspruchsvolleren griechischen Text zu lesen und zu verstehen (LMA 4.1706). Schon Papst *Gregor der Große* (540–604), immerhin einer der vier abendländischen Kirchenlehrer, bekannte freimütig, er könne kein Griechisch (Saladin 2004: 29).

Einer der Gründe für diese Ignoranz lag in der militärischen Unterlegenheit des Westens: Das westliche Mittelmeer, der Weg von Hispanien und Gallien über Rom nach Byzanz, war durch die Araber versperrt, die dort ihre Razzien durchführten. Man kann den Lateinern nicht gut ihre mangelnden Griechischkenntnisse vorwerfen und die Araber für die Bewahrung antiker Texte loben, ohne zumindest zu erwähnen, dass gerade die Araber die christliche Seefahrt auf dem gesamten Mittelmeer für 300 Jahre unterbrochen haben. Bei den sich nach 1050 wieder verstärkenden Kontakten zwischen ‹Franken› und Griechen spielte Unteritalien eine wichtige Rolle. Es war seit seiner Eroberung durch die Normannen und seiner Unterstellung unter den Papst im 12. Jh. noch lange zweisprachig und bikonfessionell und zählte etwa 250 byzantinische Klöster mit Verbindungen zum Sinai, zum Athos und nach Konstantinopel, über die griechische Sprache, Texte und Kultur vermittelt wurden (AKG 34).

Nun sammelte man griechische Handschriften und übersetzte sie ins Lateinische, an erster Stelle *die* ‹Franken›, die im 12. Jh. in Konstantinopel selbst tätig waren. Hier durften seit 1082 venezianische Kaufleute abgabenfrei mit allen Waren Handel treiben, zahlreiche Venezianer siedelten sich am Goldenen Horn an und drängten im Außen- und Fernhandel die einheimischen Kaufleute zurück. In ihrem Gefolge kamen Philologen vor allem aus Italien in die Stadt, von denen der bedeutendste *Burgundio von Pisa* (1110–93) war, Richter und Gesandter, *optimus interpres*, bester Kenner des Griechischen seiner Zeit. Er war wohl mehrfach in Konstantinopel, von wo er seine Handschriften bezog, und übersetzte neben theologischen Texten wie die vollständige ‹Expositio fidei› von Johannes von Damaskus auch Schriften über Landwirtschaft und mehrere Traktate von Galén; schließlich die griechischen Stellen der Digesten des ‹Corpus iuris civilis›.

Gleichzeitig werden im Westen ab der 2. Hälfte des 11. Jh. philosophische, naturwissenschaftliche, medizinische und pharmazeutische Texte aus dem *Arabischen* ins Lateinische übertragen,

und zwar besonders in Salerno und Toledo. Den Anfang machte der muslimische Kräuterhändler und später getaufte benediktinische Laienbruder *Constantinus Africanus* (–1087) aus Karthago. Er übersetzte für die Medizinische Hochschule von *Salerno* ab 1075 in Montecassino arabische medizinische Schriften, die ihrerseits meist Übersetzungen resp. Bearbeitungen griechischer Originale waren und machte so das Abendland mit Hippokrates und Galén bekannt; man nannte ihn *orientis et occidentis magister*. Das Kompendium seiner Übersetzungen wurde später unter dem Titel ‹Articella› das erste universitäre Lehrbuch der Medizin.

Den Höhepunkt bildete die Übersetzerschule am Hof der Erzbischöfe des 1085 von den Christen eroberten *Toledo*, die von etwa 1135 bis 1284 bestand. Man übersetzte Wort für Wort *ad litteram* und in zwei Etappen: die erste Rohversion aus dem Arabischen ins Kastilische besorgte ein anonymer einheimischer Jude oder Christ, die zweite ins Lateinische ein aus dem Norden zugewanderter Kleriker. Der mit Abstand wichtigste von ihnen war *Gerhard von Cremona* (1114–87), der hier vierzig Jahre lang über 80 philosophische und naturwissenschaftliche Texte übersetzt hat; zuerst den ‹Almagest› des Ptolemaíos, dann weitere Texte aus der Philosophie, Astronomie, Mathematik, Geometrie und Medizin, von Aristoteles, Archimedes, Euklid, Galén. Nun wurden im Abendland auch *die* muslimischen Gelehrten bekannt, die die griechische Wissenschaft weiterentwickelt hatten; so übersetzte Gerhard von Cremona den ‹Canon medicinae› von *Ibn Sīnā* resp. *Avicenna* ins Lateinische.

Diese Texte waren natürlich keine editorischen Meisterleistungen. Wie zuverlässig konnte denn ein Aristoteles sein, der im 9. Jh. von syrischen Christen aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt worden war und der 300 Jahre später von jüdischen resp. christlichen Spaniern aus dem Arabischen ins Kastilische und schließlich von Italienern ins Lateinische gebracht wurde. Und dann die Lücken – von Platons 36 Dialogen lagen nur zwei vollständig (Menon und Phaidon) und zwei fragmentarisch (Timaios und Parmenides) in lateinischen Übersetzungen vor; Symposion und Phaidros wie auch Xenophons Symposion, der antike Kern des späteren ‹Homokanons›, waren unbekannt. Hier wird erst der klassische Humanismus des 15. Jh. mit seinen meisterhaften kritischen Editionen Abhilfe schaffen.

Die Systematisierung des bekannten Wissens kommt zuerst der vornehmsten Wissenschaft, der Theologie, zugute. An die Stelle unmittelbarer Bibelorientierung tritt die lehrbuchartige Aufbereitung der theologischen Themen – am erfolgreichsten die 1158 erschienene Sentenzensammlung von Magister *Petrus Lombardus* (LMA 7.1521). Anhand sorgfältig ausgewählter Aussagen der Kirchenväter und Kirchenlehrer systematisiert er die gesamte Theologie in vier Büchern: 1. der eine und dreieine Gott, 2. Schöpfung und Fall, 3. Christologie und 4.

Sakramente und Eschatologie. Die Sentenzen wurden das wichtigste theologische Handbuch bis zur Reformation. Eine der größten Leistungen dieser Epoche war die Systematisierung sowohl des zivilen als auch des kanonischen Rechts, die ein eigenes Kapitel verdient.

Marc Bloch nennt die geistige Erneuerung der zweiten Phase ‹christlichen Humanismus› und zitiert *Bernhard von Chartres* (– um 1130), der durch seinen Timaios- Kommentar als der größte Platoniker seiner Zeit galt: ‹Wir sind Zwerge, die auf den Schultern von Riesen stehen› (Bloch 1999: 151 f.). „Das berühmte Zitat zeigt eine vorbehaltlose Bewunderung der antiken ‹Riesen›, mehr aber noch einen berechtigten Stolz auf die Zeitgenossen, die zwar ohne Zweifel ‹Zwerge› sind, doch auf den Schultern der ‹Riesen› stehend, einen größeren Überblick haben und sie – im vollen Sinne des Wortes – überragen" (LMA 1.1992).

Das neue Wissen und die neuen Methoden fanden ihre entsprechenden Institutionen in den nun gegründeten Universitäten. Die ältesten entstanden zwischen 1088 und 1222 aus Rechtsschulen wie Bologna und Oxford, aus Medizinschulen wie Salerno und Montpellier, aus Domschulen wie Paris und Salamanca, aus Abwanderungen wie Cambridge von Oxford und Padua von Bologna.

4.2.3 Das Recht

„Wie die ganze Kultur, so war auch das Rechtssystem des ersten Feudalzeitalters grundsätzlich traditionalistisch und beruhte auf dem Gedanken, dass das, was gewesen ist, gerade dadurch das Recht zu sein hat" (Bloch 1999: 162). Das herrschende Gewohnheitsrecht war – wie die *Scharia* und das angelsächsische *Common Law* – fallbezogen ‹kasuistisch› und richterorientiert. Ansätze zur Systematisierung kann man in den sog. Kapitularien sehen, den Erlassen der karolingischen Könige. Für die Diskriminierung der Sodomiter war die um 850 entstandene Kapitulariensammlung des Mainzer Diakons *Benedictus Levita* wichtig, der unter Bezugnahme auf das römische Recht den Feuertod für die ‹Täter wider die Natur› verlangte (Hergemöller 2000: 39). Erst 1836 wurde nachgewiesen, dass es sich dabei um eine Fälschung handelte (Bleibtreu–Ehrenberg 1978: 220). Allerdings wurden die Kapitularien in der Rechtspraxis kaum angewendet, „verschiedentliche Klagen und öfters wiederholte Vorschriften sprechen eher für eine nur mäßige Akzeptanz" (LMA 5.945); das zeigt sich auch darin, dass der erste Sodomiter erst 400 Jahre später verbrannt wurde (Hergemöller 2001: 397).

Die Praxis ändert sich, als man in Süditalien im 11. Jh. ein Exemplar des ‹Corpus iuris civilis› entdeckte, des von Kaiser Justinian im 6. Jh. in Konstantinopel kodifizierten römischen Rechts, den sog. ‹Codex Florentinus›. Von dieser Handschrift wurde, wahrscheinlich um 1070,

vielleicht im Kloster Montecassino, eine Abschrift hergestellt und nach einer zweiten Handschrift korrigiert (LMA 3.274). Als man um 1100 an der Rechtsschule von Bologna begann, das Recht wissenschaftlich zu bearbeiten, machte man das ‹Corpus iuris civilis› zur Grundlage des Unterrichts und einer gesetzesorientierten ‹legalistischen› Rechtsprechung.

In Bologna, der ‹Leuchte des Rechts›, das der große *Irnerius* (1050–1130) berühmt gemacht hatte, nahmen die Originalquellen wieder den ersten Rang ein. Anders als beim Gewohnheitsrecht bemühte man sich, Widersprüche und Unklarheiten auszuräumen und die Rechtspraxis zu vereinheitlichen (Bloch 1999: 169). Als der Graf von Flandern dagegen protestierte, schrieb ihm 1092 Papst Urban II., „ein Nachfolger im gregorianischen Geist, der unter den Eiferern eine wahrhaft revolutionäre Glut geschürt hatte ... : ‹Behauptest Du, bisher nur in Übereinstimmung mit den uralten Gewohnheiten des Landes gehandelt zu haben? *Du musst es doch wissen, Dein Schöpfer hat gesagt: Mein Name ist Wahrheit. Er hat nicht gesagt: Mein Name ist die Gewohnheit*›" (Bloch 1999: 162).

Teil des ‹Corpus iuris civilis› ist die berüchtigte Novelle 141, die Kaiser Justinian 559 unter dem Eindruck einer Pestwelle erlassen hatte. In der Einleitung heißt es: „... wir meinen nämlich die Schändung von Mannspersonen, welche manche gottloser Weise vorzunehmen wagen, indem Mannsperson mit Mannsperson schändliche Dinge vollziehen", und im ersten Kapitel: „Denn wir wissen, durch die heilige Schrift belehrt, welche gerechte Strafe Gott denen, die einst in Sodom wohnten, wegen dieser wahnsinnigen fleischlichen Vermischung zugefügt hat, sodass jene Gegend bis jetzt in ungelöschtem Feuer brennt, indem Gott uns dadurch belehrt, dass wir jene frevelhafte Handlungsweise verabscheuen sollen ... Daher müssen alle, welche Gottesfurcht haben, sich einer solchen gottlosen und frevelhaften Tat enthalten, welche *nicht einmal bei den Tieren* sich findet" (nach Bleibtreu-Ehrenberg 1978: 192 f.).

Nun hatte man es schwarz auf weiß und konnte härter gegen die Sodomiter vorgehen, überdies gewährte die Novelle „den lokalen Justizinstanzen einen möglichst großen Ermessens- und Phantasiespielraum" (Hergemöller 2000: 37).

Gleichzeitig mit dem ‹Corpus iuris civilis› wurde das *kanonische Recht* ‹Corpus iuris canonici› in sechs Büchern kodifiziert, von denen für die Sodomiterverfolgung die beiden ersten relevant sind. Das erste ist das ‹Decretum Gratiani› des Kamaldulensermönchs *Gratian* aus Bologna, der um 1140 in fast 4.000 *capitula* alle erfassbaren kirchlichen Rechtsquellen vereinte und ordnete; er gilt als Vater der Kanonistik. Seine Leistung bestand darin, den gesammelten Rechtsstoff, der entsprechend seiner heterogenen Herkunft häufig widersprüchliche Texte enthielt, unter Anwendung scholastischer Interpretationsmethoden zu einer Synthese zu führen, einer

‹Harmonie›, wie der von ihm gewählte Titel seines Werkes schon andeutet: ‹Concordia discordantium canonum› (LMA 3.265). Seither wurde auch das kanonische Recht an der Rechtsschule von Bologna wissenschaftlich gelehrt und bearbeitet.

In Fragen der Sexualität orientierte sich Gratian weitgehend an Augustinus (Hergemöller 2001: 393). Dieser hatte in seiner Schrift *De bono coniugali* ‹Das Gute an der Ehe› die verschiedenen Formen der ‹Unzucht› *luxuria* aufgeführt. Gratian ordnete sie in ein Schema der Gradstufen *gradus*: Der einfachen Unzucht *fornicatio simplex* (z.B. Bordellbesuch) folgte der Ehebruch *adulterium*; diesem die Blut- schande *incestus* und die Sünde wider die Natur *peccatum contra naturam*. Darunter subsumierte die damalige Theologie die vier Bereiche Selbstbefriedigung *mollities*, Zoophilie *bestialitas*, Homosexualität *vitium sodomiticum* und ‹ungehörigen Verkehr› in der Ehe wie Anal-, Oral-, Dorsal- und Infemoralverkehr *concubitus non debitus* (LMA 7.1813).

Das andere Buch ist das ‹Liber extra›, das als Ergänzung und Modernisierung des ‹Gratian› die Dekrete der Päpste der letzten hundert Jahre enthält. Seine Bekanntgabe durch Papst Gregor IX. im Jahre 1234 „kann in ihrer Bedeutung für die praktische Entfaltung des kirchlichen Weltherrschaftsanspruchs kaum überschätzt werden: Erstmalig lag nun ein universal gültiges Gesetzbuch vor, zumal ein solches, das den regionalen und traditionellen Rechtsquellen an Präzision überlegen war. Für die Geschichte der Sodomiterverfolgung sind insbesondere die Tituli ‹De Accusationibus, Inquisitionibus et Denunciationibus› … sowie ‹De Haereticis› … von Bedeutung" (Hergemöller 2001: 393).

Neben dem römischen und dem kanonischen Recht beriefen sich die Scholastiker auch auf das *Naturrecht*. Ausgangspunkt war die Entdeckung der ‹Nikomachischen Ethik› von Aristoteles, die *Robert Grosseteste* – einer der wenigen Gräzisten jener Zeit – 1247 direkt aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte (LMA 1. 295). Darin unterscheidet Aristoteles zwischen dem, was naturgemäß Vergnügen bereitet und was Vergnügen bereitet, ohne naturgemäß zu sein. Dazu wiederum zählt er Veranlagungen, die Krankheiten ähneln oder das Ergebnis von Gewöhnungen sind wie „die des sexuellen Verkehrs mit Männern. Denn dies sind Dinge, die bei manchen aus der Naturanlage, bei manchen aber aus Gewöhnung stammen, letzteres z.B. bei denen, die als Knaben schon zur Lust missbraucht worden sind. Da nun, wo die Ursache in der Naturanlage liegt, wird niemand von Unbeherrschtheit sprechen" (Dover 1983: 150). Darin lässt sich eine bezüglich der Päderastie nachsichtige Einstellung erkennen.

Der beste Aristoteleskenner im Westen, der Dominikaner und spätere Kirchenlehrer *Albertus Magnus* (1200–1280) bemühte sich, die aristotelische Naturphilosophie und den christlichen

Glauben zu vereinbaren resp. die christliche Moral mit Hilfe der heidnischen Ethik abzusichern. Dazu bediente er sich der genannten Übersetzung, vereinfachte aber grob den Sachverhalt, indem er nur ‹naturgemäß› *secundum naturam* und ‹widernatürlich› *contra naturam* unterschied und sich so „von allen zeugungswidrigen Formen der Sexualität" distanzieren konnte (Hergemöller 2001: 393). Ob das an der Qualität des Textes lag oder am Unwillen des Theologen, sich da auf die heidnische Ethik einzulassen, wo sie der christlichen Moral widersprach, oder ob der scholastische Hang zur Systematisierung alle Nuancen verwischte – für die Sodomiter war die Aneignung der Antike in jeder Hinsicht fatal.

4.2.4 Die sakramentale Kontrolle

In der zweiten Phase der Feudalzeit perfektioniert die römische Kirche ein Instrumentarium zur Kontrolle der Gläubigen, zu dem weder in der Antike noch im Orient eine Entsprechung auch nur vorstellbar gewesen wäre. In der ersten Phase war sie noch weit davon entfernt, ihr Lehrgebäude vollständig ausgebaut zu haben (Bloch 1999: 124); erst mit den ‹Sentenzen› des *Petrus Lombardus* 1158 kristallisiert sich eine Siebenzahl von Vollzügen heraus, die als Sakramente gelten: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Ehe, Weihe, Letzte Ölung. Sie begleiten den Menschen von der Geburt bis zum Tode und kontrollieren ihn umfassend; damit werden alle Lebensbereiche christianisiert, das ‹Weltliche wird auf das Außerweltliche relativiert› (Schluchter 1988: 50) und die Vollentwicklung der Kirche zur ‹sakramentalen Gnadenanstalt› (a.a.O. 51) findet ihren Abschluss.

Das Sakrament ist Zeichen *signum* einer heiligen Sache *res*, worunter letztlich Christus zu verstehen ist, es ist die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade. Im Unterschied zur Alten und zur Ostkirche werden in der mittelalterlichen Westkirche die Sakramente rein christologisch begründet: „Christus handelt im Sakrament durch den als *minister* verstandenen priesterlichen Spender. Damit fehlt auch der ekklesiologische Kontext der Sakramente: sie sind nicht Feiern der Gemeinde (als Ortskirche), sondern ein Geschehen zwischen Spender und Empfänger" (LMA 7.1271); das Sakrament wird individualisiert.

Das Sakrament ist gültig, wenn der Vollzug rituell korrekt ist, auch wenn der Spender unwürdig ist. Der Ritus ist ein äußerer, hinsichtlich seines Bewegungsablaufs und der zu verwendenden Requisiten mehr oder weniger strikt festgelegter Handlungsvollzug, der unter Umständen auch ohne die entsprechende ‹innere› Einstellung auskommt. Diese *kann* hinzutreten, *muss* aber nicht (Hahn 1988: 231). Die Grenze zur Zauberei, zum Hokuspokus, ist also fließend.

Das wichtigste Sakrament ist die Taufe, denn wenn ein ungetauftes Kind stirbt, kommt es in eine Art Vorhölle, den sog. *limbus puerorum*. Wer nicht getauft ist, kann nicht das Abendmahl gültig empfangen, so wie ein Ungeborener nicht essen kann. Es gibt Sakramente, die Reinheit voraussetzen und solche, die sie herstellen. Taufe und Buße sind Sakramente der Reinigung, das Abendmahl ist Sakrament für die Gereinigten, der gültige Empfang des einen bildet die Voraussetzung für den gültigen Empfangs des anderen: Zu kommunizieren, ohne gebeichtet zu haben, d.h. im Stande der Todsünde, war stets ein schweres Sakrileg (Hahn 1988: 241). Und die Angst vor der Höllenstrafe war eine der großen gesellschaftlichen Kräfte jener Zeit (Bloch 1999: 130).

Ernst Troeltsch bezeichnet „das unendlich wichtige, mit einem Teil der übrigen Sakramente als Vorbedingung kunstreich verbundene Sakrament der Buße als Stütze der geistlichen Weltherrschaft" (Schluchter 1988: 113, Anm. 184). Hier wird im 12. Jh. eine neue Qualitätsstufe erreicht, wo bei der Analyse der Sünden die äußeren Akte zugunsten der Intentionen zurücktreten und der Gläubige sich nicht nur für seine Handlungen, sondern auch für seine Absichten rechtfertigen muss (Hahn 1988: 246 f.).

Der Theologe *Petrus Abaelard* (1079–1142), nach Le Goff der erste große moderne Intellektuelle (1993: 41), setzt in seiner Schrift ‹Ethik oder Erkenne Dich selbst›, deren Titel auf das Orakel von Delphi verweist, neue Maßstäbe für das Sakrament der Buße: „Dreierlei wirkt die Versöhnung des Sünders mit Gott: Reue (poenitentia), Beichte und Genugtuung ... Mit dem inwendigen Aufseufzen und mit der Zerknirschung des Herzens ... währt die Sünde nicht ... Augenblicklich werden wir mit dem Aufseufzen mit Gott versöhnt und erlangen Verzeihung der vorhandenen Schuld" (LMA 2.1138). Stand vorher die Sünde und von daher die Strafe im Mittelpunkt, ist von nun an der Sünder bzw. seine Absicht das Wesentliche und die Reue wird zum Hauptbestandteil der Buße. Gewissenserforschung und individuelles Beichtgespräch sind eine Frühform der psychologischen Analyse (Le Goff 1993: 53 f.).

Die schärfste Waffe der Kirche, das sakramentale Fallbeil sozusagen, war die Exkommunikation. Ihr folgte in der Regel der soziale und ökonomische Boykott und berechtigte jedermann, gegen den Exkommunizierten auch im außerkirchlichen Leben vorzugehen (Schluchter 1988: 54).

4.2.5 Das Lehnswesen

Als in der Merowingerzeit die soziale Ordnung mehr und mehr zerfiel, entwickelte sich auf der Grundlage persönlicher Beziehungen das Lehnswesen oder die Vasallität. Der Vasallenvertrag

verband einen Lehnsherren und einen Gefolgsmann zu gegenseitigem Beistand. Es war eine Wechselbeziehung auf der Grundlage ungleicher Pflichten: Der Vasall schuldete seinem Herrn in dem Maße Gehorsam wie dieser seine Verpflichtungen ihm gegenüber einhielt (Bloch 1999: 306). Dieses neuartige Rechtsinstitut setzt sich im 11. und 12. Jh. in ganz Westeuropa durch.

„Der ‹Mann eines anderen Mannes› sein – im Wortschatz der Feudalzeit gibt es keine Wortverbindung, die weiter verbreitet noch eine, deren Sinn umfassender war als diese. In allen romanischen und germanischen Sprachen war sie geläufig und diente dazu, die persönliche Abhängigkeit an und für sich auszudrücken. Das war übrigens auch mehr oder weniger präzise der juristische Charakter der Bindung, der von keinem Standesunterschied belastet war. Der Graf war der ‹Mann› des Königs, wie der Hörige der ‹Mann› seines Dorfherrn war" (Bloch 1999: 201).

Geradezu ergreifend ist das Ritual des Vertragsschlusses: „Zwei Männer stehen sich gegenüber: Der eine, der dienen will, und der andere, der willens ist oder hofft, als Herr anerkannt zu werden. Der erste legt seine Hände zusammen und legt sie so verbunden in die Hände des zweiten: Ein klares Symbol der Unterwerfung, dessen Bedeutung manchmal noch durch Niederknieen verstärkt wurde. Gleichzeitig spricht der Mann mit den dargebotenen Händen einige sehr kurze Worte, mit denen er anerkennt, der ‹Mann› des anderen Mannes ihm gegenüber zu sein. Dann küssen sich der Herr und der Untergebene auf den Mund – ein Symbol des Einverständnisses und der Freundschaft ... Hundertmal beschrieben und in Texten erwähnt, auf Siegeln, Miniaturen und Reliefs wiedergegeben, ist dieser Vorgang ‹Mannschaft leisten› oder ‹Huldigung› genannt worden" (Bloch 1999: 202).

Die Huldigung hat nichts Christliches, erst später kam der Treueid dazu, mit dem der neue Vasall, die Hand auf die Bibel oder auf Reliquien gelegt, seinem Herrn schwor, ein getreuer Mann zu sein (a.a.O. 203). Die Zeremonie ist ursprünglich germanisch, wurde jedoch als Symbol von der gesamten Bevölkerung in Gebrauch genommen (a.a.O. 209). Die Vasallität selbst hat keinen besonderen ethnischen Ursprung, der feudale Wortschatz vereint keltische, germanische und romanische Elemente mit Neuprägungen (a.a.O. 205 f.).

Mehr und mehr trat die Lehnsbindung neben die Verwandtschaft; oft überließ der Ritter seinen Sohn dem Lehnsherrn zur Ausbildung als Page oder Knappe. Vor dem Hintergrund der freundschaftlichen Beziehung galt der feige Verrat des Gefolgsmannes an seinem Herrn als verabscheuungswürdigste Sünde (a.a.O. 310).

Da die Lehnsbeziehung zwei Männer verband, die *per definitionem* nicht auf gleicher Stufe standen, wies sie ein ähnliches Dominanzgefälle auf wie die athenische und orientalische Liebesbeziehung zwischen einem ‹aktiven› älteren und einem ‹passiven› jüngeren Partner; aber hier war diese Art Liebe tabu. Dass jedoch auch im ritterlichen Milieu mann–männliche Sexualität vorkam, versteht sich von selbst; dass wir davon wissen, verdanken wir u.a. dem ‹Frauenbuch›, einem mittelhoch-

deutschen Werk des Minnesängers *Ulrich von Liechtenstein* aus der Steiermark aus dem Jahre 1257. Darin streiten eine Dame und ein Ritter über den Verfall der Liebesbeziehungen und weisen dem jeweils anderen Geschlecht die Schuld daran zu: Die Frauen prostituieren sich und die Männer treiben Sodomiterei.

Die Dame beginnt so: „Jetzt sollt Ihr mir bitte erklären: Ist es richtig, dass jetzt die Männer das miteinander tun, *was weder Vögel noch Tiere miteinander treiben* und alle Kreaturen als schrecklich ansehen? Ihr wisst wohl, was ich meine. Es ist so ganz und gar unrein, dass *ich es nicht einmal auszusprechen wage*. Ihr Leben ist völlig verflucht. Sagt, ob das eine Sünde ist, dass ein Mann das mit einem anderen Mann tut, wozu Gott Euch die Frauen schuf?" (Liechtenstein 2003: 89).

Der Ritter entgegnet: „Meine Herrin, hört mich jetzt an. Ich weiß sehr wohl, dass ich sehr schlecht gehandelt haben würde, wenn ich alle Frauen für gleich gehalten hätte. Ihr sollt aber auch wissen, liebe Herrin, dass Ihr Unrecht tut, wenn Ihr uns alle gleichsetzt. Ihr sagt, dass Männer schlimme Sachen machen. Das mag wohl wahr sein – dafür sollten wir aber nicht alle bezahlen. Diese Unreinen – wir würden Euch helfen, sie zu steinigen und auf Scheiterhaufen zu verbrennen" (Liechtenstein 2003: 91 f.).

Zwei Gemeinplätze werden erwähnt: die Sünde ist unaussprechlich, ‹stumm›, und sie ist gegen die Natur. Ähnliches Material findet sich in den Verserzählungen des *Strickers* aus der ersten Hälfte des 13. Jh. (Spreitzer 1988: 77 ff.).

4.2.6 Die höfische Liebe

Um 1100 entdeckt Europa eine neue Art der Liebe, die *Minne* oder *amour courtois*.

„Das von der Kirche erarbeitete Begriffssystem kannte nur zwei Arten der Liebesbeziehung: die *caritas*, die selbstlose Liebe zu Gott und zum Nächsten, und den *amor*, meist mit dem herabsetzenden Attribut *amor carnalis*, den selbstsüchtigen leiblichen Liebestrieb, der auch als *concupiscentia*, mhd. *huorlust* ‹unkeusche Begierde› bezeichnet wird ... Aber nun ist in der höfischen Gesellschaft, für uns zuerst in der Dichtung der provençalischen Troubadours erkennbar, eine ganz neue Auffassung der Liebe entstanden. Sie ist nicht *caritas*, denn der Liebende wirbt um Gegenliebe. Doch sie ist auch nicht *amor carnalis*, jedenfalls nicht im Sinne des grobsinnlichen Triebes. Vielmehr ist sie eine auf sublimierter Erotik beruhende Zuneigung, die die Steigerung aller Seelenkräfte verursacht und die als erzieherische Kraft der Veredelung des Liebenden dient" (Eggers 1965: 120 f.).

Der antike Gewährsmann auf diesem Gebiet war durch seine ‹Ars amatoria› *Ovid* (43 v. Chr.–17 n. Chr.). Von Augustinus geächtet und von Petrus Damiani als Verführer zu Unzucht und

Ketzerei verdammt (LMA 6.1592 f.), trat er seit dem 11. Jh. als Leitbild neben Vergil. Seine scholastische Weihe erhält das Thema durch den lateinischen Traktat ‹De amore› über die verschiedenen Arten der Liebe, verfasst um 1200 von dem am Hofe von Champagne bezeugten Kleriker *Andreas Capellanus*. Die Schrift wird zwar 1277 durch die Inquisition verboten, doch zunehmend in der volkssprachlichen Literatur als positives Werk über die weltliche Liebe interpretiert (LMA 1.606).

Die ersten Minnedichter sind die Troubadoure, die vom Ende des 11. Jh. bis zum Ende des 13. Jh. auf einem Gebiet zwischen Limoges, Marseille und Barcelona sowie in Oberitalien wirkten. Es sind 2.542 Gedichte von rund 450 namentlich bekannten Dichtern erhalten, dazu etwa 250 anonyme. Diese Lyrik stellt in Europa eine Neuheit dar, insofern es sich (1) um Kunstlyrik handelt, die (2) in der Volkssprache abgefasst und (3) das Werk eines namentlich bekannten Individuums ist (Elwert 1979: 66). Die Troubadoure bilden Formen und Formkunst der mittellateinischen Hymnik in der Volkssprache nach. Diese, das Altprovenzalische oder Okzitanische, war eine auf den Mundarten westlich der Rhône (Toulouse, Languedoc) fußende Kunstsprache, die auch in Katalonien und Oberitalien verwendet wurde.

Die Minne wird als ein dem Lehnsdienst vergleichbarer Frauendienst verstanden, die entsprechenden Begriffe werden übertragen wie *leial* ‹loyal gegenüber dem Herren› ‹treu in der Liebe› (Elwert 1979: 68 f.). Vorbild für die Treue des vollkommen Liebenden war also die Ergebenheit des Vasallen. Die Gleichsetzung ging so weit, dass der Name oder Beiname der Geliebten gern mit dem männlichen Geschlecht versehen wurde, wie es dem Namen eines großen Herrn zukommt: *Bel Senhor* (Bloch 1999: 311). Doch auch hier hat die mann–männliche Liebe keinen Platz: der *Bel Senhor* war immer eine Frau.

Die höfische Liebe war eine Fiktion. Zum einen konterkariert sie die sakramentale Ehe, sie widerspricht sogar offen deren Regeln, weil die Geliebte fast immer eine verheiratete Frau ist und der Geliebte niemals der Ehemann. Zum anderen richtet sie sich oft in großer, für einen damaligen Ritter untypischer Ergebenheit an eine Dame von höherem gesellschaftlichen Rang (a.a.O. 408 f.).

Das höfische Frauenbild des Minnesangs entsprach nicht der Realität, es war eine Erfindung der Dichter. „Die Vorstellung, dass die adligen Herren zu den Frauen verehrungsvoll aufblickten, weil sie ihnen ihre ritterlichen Fähigkeiten und damit ihr gesellschaftliches Ansehen verdankten, verkehrte das Verhältnis der Geschlechter, wie es in Wirklichkeit bestand, ins Gegenteil. Gelegentlich haben die Dichter im poetischen Spiel und sicherlich zum Ergötzen des Publikums den

Schleier der Fiktivität ein wenig gelüftet, sodass man sehen konnte, dass dahinter nichts war als die dichterische Phantasie" (Bumke 1986: 453).

Das Frauenbild der höfischen Dichter wirkte wie ein Gegenentwurf zur traditionellen christlichen Auffassung von der Zweitrangigkeit der Frau. Als die scholastische Theologie des 13. Jh. die überkommenen christlichen Wertungen mit der neu rezipierten aristotelischen Naturlehre vereinigte, konnte sie die Minderwertigkeit der Frau auch wissenschaftlich begründen (a.a.O. 454 ff.). Selbst die höfische Epik verschweigt nicht die fast unbeschränkte Verfügungsgewalt des Ehemannes über seine Frau; in der höfischen Festgesellschaft hatte sie die schmückende und dienende Rolle zu spielen (a.a.O. 465 ff.).

Hier zeigen sich nun überraschende Parallelen: die Liebe eines athenischen Bürgers zu einem Gymnasiasten, die eines orientalischen Herren zu seinem Sklaven und die eines ‹fränkischen› Edelmanns zu seiner Dame weisen ein ähnliches Dominanzgefälle auf und es ist gerade die Verkehrung der gesellschaftlichen Realität, die den Dichter zu kühnen, paradoxen Aussagen beflügelt.

Ist es ein Zufall, dass eine volkssprachliche Liebeslyrik in Westeuropa gerade in unmittelbarer Nachbarschaft zum muslimischen Hispanien entsteht? Einige wollen arabische Vorbilder nicht ausschließen, gab es doch zwischen Spanien und Südfrankreich rege Kontakte, neben den andauernden kriegerischen Auseinandersetzungen im Rahmen der Reconquista auch die regelmäßigen friedlichen Pilgerfahrten nach Santiago. Andere sehen den Ursprung der Troubadour-Dichtung in liturgischen Gesängen. Diese Frage beschäftigt ‹Arabisten› und ‹Liturgisten› seit 400 Jahren; Gregor Schoeler fasst alle Argumente zusammen (Schoeler 1990: 451 ff.).

Wofür auch immer man plädiert, die orientalische Jünglingsliebe hat jedenfalls im benachbarten Abendland keine Nachahmer gefunden, obwohl sie im arabischen Westen genau so blühte wie im Osten, nur nicht in der Form des Ghasels sondern der des Strophengedichts. Der größte andalusische Dichter *Ibn Ḥazm* (994–1064) aus Córdoba schrieb eine der schönsten Anthologien der höfischen Liebe *Ṭauq al- ḥamāma fī l-ulfa wa-l-ullāf* ‹Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden›, in der er hetero- und homoerotische Verse mischt (Ibn Hazm al-Andalusi 1961).

4.2.7 Die manifeste Homophobie

Als Vorboten der mittelalterlichen Sodomiterverfolgung könnte man *Petrus Da- miani* (1007–72) ansehen, asketischer Eremit und Kirchenlehrer, der energisch gegen kirchliche Missstände stritt, besonders gegen die Simonie, d.h. die Käuflichkeit kirchlicher Ämter und Pfründen. In seiner Hetzschrift ‹Liber Gomorrhianus› (1049) fordert er den Papst auf, das sodomitische

Laster *vitium sodomiticum* aus der Kirche zu tilgen und die Sodomiten ihrer geistlichen Würde zu entheben. Er gebraucht als Erster das neue Substantiv *sodomia*: ‹Wenn Blasphemie die schlimmste Sünde ist, weiß ich nicht, auf welche Weise Sodomie irgend besser wäre›. Er spricht wohl auch als Erster *den* Sodomiten gleichsam als Person an: ‹Nun trete ich dir von Angesicht zu Angesicht gegenüber, Sodomit, wer auch immer du bist› (Klauda 2008: 65). Es sollte aber noch hundert Jahre dauern, bis auf dem Dritten Laterankonzil von 1179 bestimmt wurde, Geistliche, die sich wider die Natur vergingen, entweder vom Priesteramt zu entfernen oder in Klöster einzuweisen, Laien dagegen unwiderruflich zu exkommunizieren (Hergemöller 2000: 40).

Doch erst die Entdeckung des römischen Rechts, die Kodifikation des kanonischen Rechts und die Rezeption des Naturrechts versetzten Kirche und Staat in die Lage, entschieden gegen die Sodomiter vorzugehen. Der größte christliche Kaiser Justinian, der bedeutendste lateinische Kirchenlehrer Augustinus und der alle überragende Philosoph Aristoteles, die drei höchsten damals bekannten Autoritäten aus der Antike, untermauerten die These, Sodomiterei sei gesetzeswidrig, sündhaft und widernatürlich; folgerichtig war sie nach 1200 Offizialdelikt.

Im 13. Jh. verschärfte sich der Kampf: Zum einen wurden die Sodomiter mit Ketzern gleichgesetzt und der Inquisition übergeben, zum anderen übernahmen die neuen Bürgerstädte Verantwortung.

4.3 Die Bürgerstadt

4.3.1 Die Bürger

Die mittelalterliche Stadt entstand im Geist des Feudalismus: Ein weltlicher oder geistlicher Grundherr überlässt ein Stück Land, oft im Schutze seiner Burg gelegen, einer Gruppe von Händlern, die dafür Abgaben zahlen. Zu ihrer Absicherung werden ihnen Privilegien zugestanden; diese sog. Stadtrechte werden ganz im Sinne des Lehnswesens ‹verliehen›. Die unterhalb der Burg siedelnden ‹Bürger› waren ursprünglich Hörige. Als 1066 der Bischof von Lüttich den *burgenses* von Huy an der Maas den ersten Freiheitsbrief im römisch-deutschen Reich ausstellte, verlangte er, dass wer in die Stadt ziehen wollte, Höriger seines Herren bleiben solle. Auch im 1120 durch Graf Konrad von Zähringen gegründeten Freiburg im Breisgau konnte anfangs jeder Herr grundsätzlich seine Hörigen zurückfordern, doch wurde am Ende des Jahrhunderts hinzugefügt, dass der Hörige frei sein sollte, wenn sich sein Herr über Jahr und Tag nicht gemeldet hätte (Schmieder 2005: 78). Dieses später ‹Stadtluft macht frei› genannte Prinzip begründete die immer bedeutsamer werdende Spaltung des Dritten Standes in hörige Bauern

und freie Bürger. Lag die Gründung von Städten im Interesse der Fürsten, widersprach sie denen des Adels, der seine ländlichen Hörigen nicht an die Stadt verlieren wollte.

War die Beziehung zwischen dem Grundherrn und den städtischen Untertanen noch ganz feudalistisch, nämlich vertikal, trugen die Beziehungen zwischen den Stadtbewohnern genossenschaftliche, horizontale Züge. Im kommunalen Eid *coniuratio* sicherten die Händler und Kaufleute einander Hilfe zu und organisierten sich in Gilden, später schlossen sich die Handwerker in Zünften zusammen. Die städtische Schwurgemeinde verband Gleiche oder ‹Eidgenossen›; „dadurch, dass sie das mit Schutz vergoltene Gehorsamsversprechen [Huldigung] durch das Versprechen der gegenseitigen Hilfe ersetzten, führten sie in das soziale Leben Europas ein neues Element ein, das dem Geist, den man feudal nennen darf, völlig fremd war" (Bloch 1999: 469). Durch den Eid entzogen sich die Städter mehr oder weniger dem herrschaftlichen Rechtskreis und sicherten gleichzeitig den inneren Frieden in der Stadt (LMA 3.135).

Doch nicht alle Stadtbewohner hatten Bürgerrechte, so die Adligen und die Kleriker. Die Bürger wiederum waren frei, doch beileibe nicht gleich, es bildeten sich bald große rechtliche und soziale Unterschiede heraus. Privilegierte Kaufleute, die ‹Geschlechter›, die man später antikisierend Patrizier nannte, bildeten den Stadtadel, der sich nach unten eifersüchtig abschloss und seiner Zähigkeit wegen in Basel ‹Teig›, seiner Blutsbande wegen in Regensburg ‹Blutwurst› hieß. Weniger mächtig und reich waren die Handwerker, die oft gewaltsam um eine Beteiligung am Ratsregiment stritten. Wem aus rechtlichen oder materiellen Gründen das Bürgerrecht verwehrt war, hieß schlicht ‹Einwohner›: die Gesellen, nichtzünftigen Handwerker, Dienstboten, Tagelöhner, Lohnarbeiter, Hausarmen und Bettler (LMA 3.1747). Die unterste Schicht bildeten die Besitzlosen und ‹Elenden› d.h. Wohnungslosen oder Fremden. 1370 hatte z.B. Lübeck etwa 22.000 Einwohner, aber nur 3.200 hatten das Bürgerrecht, die Frauen in der Regel nicht, ebensowenig die Handwerksgesellen, die Lohnarbeiter, die Geistlichen und die Armen (Ennen 1999: 47).

Repräsentationsorgan der Bürgerschaft war der Rat resp. das Kollegium der *consules* aus mindestens zwölf Mitgliedern, die aus ihrer Mitte den Bürgermeister wählten. Der Rat erließ Satzungen, denen sich die Bürger freiwillig unterwarfen, daher der Ausdruck ‹Willkür›, d.h. freier Wille. So entstand „ein Recht neuen Stils, bei dem neues Recht besser ist als altes" (Schmieder 2005: 133).

Das Stadtregiment entwickelte sich bald zur „kontrollierenden und fürsorgenden Obrigkeit" und übernahm „alte herrschaftliche Aufgaben ..., so Verteidigung und Feuerwehr, Rechtswesen und Polizei, Marktaufsicht und andere landwirtschaftliche Bereiche ..., Ver- und Entsorgung,

Bauwesen. Es entstanden dabei auch ganz neue Verantwortungsbereiche, die früher eigentlich gar keine ‹öffentlichen› Aufgaben oder sogar überhaupt keine Aufgaben gewesen waren. Entweder gehörten sie vordem einfach in den Bereich ‹privaten› Lebens, oder aber waren sie Resultate der veränderten, dichteren Lebensform Stadt. Doch auch die wachsende Verwaltung schuf immer neue zu verwaltende Bereiche durch Ausdifferenzierung und durch Neuentdeckung und -erschließung von Feldern, die organisiert und überwacht werden konnten und sollten. Die Obrigkeit wurde ausgebaut: Ihr wuchsen immer mehr Aufgaben zu, sie kontrollierte immer mehr, nutzte immer weniger fremde Handlungsfelder und nahm sie stattdessen in die eigenen Hände" (a.a.O. 128 f.).

Das abendländische Bedürfnis, Verborgenes aufzudecken, verstärkte sich in der Stadt, die nun ihrerseits bislang Privates öffentlich machte. So konnten erst die spätmittelalterlichen Stadtrechte mit ihren zum Teil drastischen Polizeistrafen das Konkubinat zurückdrängen.

4.3.2 Die Bürgersfrau

Neben der adeligen Dame und der hörigen Bäuerin bildete sich nun die Bürgersfrau heraus, die Vorgängerin der modernen Staatsbürgerin. Ihre Stellung war je nach Stadt verschieden: Anders als in Lübeck (s.o.) besaßen Frauen in Köln das Bürgerrecht, entweder selbstverständlich als Ehefrauen und Witwen Kölner Bürger oder auch als Neubürger, wenn sie wie die Männer das Aufnahmegeld bezahlten und den Bürgereid leisteten (Ennen 1999: 155). Auch in Frankfurt tauchen im 13. Jh. in Urkunden Frauen als Bürger auf, wahrscheinlich Kauffrauen oder Handwerkerwitwen (a.a.O. 180). In Köln galt vor Gericht das Zeugnis der Frau ebensoviel wie das eines Mannes, hier konnten Frauen auch Testamentsvollstrecker sein, auch Vormund über eigene wie fremde Kinder (a.a.O. 157).

Die Kauffrau war selbständig erwerbstätig, auch wenn sie verheiratet war. Sie kaufte und verkaufte, davon handeln schon die lateinischen Handschriften lübischen Rechts im 13. Jh. Ihre Gelöbnisse und Bürgschaften waren unbeschränkt verbindlich. Sie konnte sich verschulden und in Konkurs gehen. Ein Testament von ihrem ‹wohlgewonnenen Gut› konnte sie aber nicht machen ohne Erben- und Vormünderkonsens (a.a.O. 149 ff.). Es gab bedeutende Kölner Kauffrauen, auch sie meist Ehefrauen, die auf eigenverantwortlicher Gewinn- und Verlustbasis tätig waren, so im Gewürz-, Wein- und Metallhandel (a.a.O. 163).

Die Frauen in der Stadt konnten auch ein Handwerk lernen und ausüben, also Mitglied einer Zunft sein (a.a.O. 136). Die hohe Rechtsfähigkeit der Frauen in Köln bot die Voraussetzung dafür, dass sie in den Zünften zu Meisterwürden aufsteigen konnten. Es gab kaum Wirtschaftszweige, in denen sie

nicht zu finden waren (a.a.O. 159). Die Zunftordnungen kennen fast überall das ‹Witwenrecht›, nämlich die Möglichkeit, den Gewerbebetrieb des verstorbenen Mannes eine Zeitlang oder unbegrenzt meist mit Hilfe des Altgesellen weiterzuführen (a.a.O. 151). In Hamburg waren die meisten erwerbstätigen Frauen in der Gänsehökerei und in der Woll- und Leinenweberei tätig, aber auch in der Bierbrauerei (a.a.O. 152). Unter den gewerblich tätigen Frauen waren verheiratete im gleichen Ausmaß beteiligt wie ledige, Frauen hatten häufig ihre eigenen Werkstätten (a.a.O. 165). In Bonn konnte jeder Meister das Meisterrecht für seinen Sohn oder seine Ehefrau für wenig Geld erwerben. Auch hier konnte die zu Lebzeiten des Mannes zur ‹Meisterschen› gemachte Ehefrau als Witwe den Handwerksbetrieb des verstorbenen Mannes weiterführen (a.a.O. 178). In Frankfurt wurden 65 Berufe durch Frauen ausgeübt, es gab Schulmeisterinnen und im 15. Jh. 15 Ärztinnen (a.a.O. 181).

Die Kölner Verhältnisse lassen vermuten, dass in den bürgerlichen Familien, in denen die Ehefrau selbständig als Handwerksmeisterin oder Kauffrau tätig war, sie insgesamt einen mehr oder minder großen Anteil am hohen Lebensstandard des Spätmittelalters hatte (a.a.O. 166). Andererseits waren Frauen in den Unterschichten besonders stark vertreten: Die Löhne der Mägde lagen beträchtlich unter denen der Knechte, d.h. Handwerksgesellen, da diese ja einen gelernten Beruf ausübten (a.a.O. 183).

Während die Schulen der Kölner Damenstifter wohl für den Adel reserviert waren, standen die Pfarrschulen auch den Bürgerstöchtern offen (a.a.O. 176). In den bürgerlichen Kreisen war kein großer Unterschied der Knaben- und Mädchenbildung festzustellen. Viele Frauen, vor allem die Kauffrauen, konnten lesen, schreiben, rechnen und ihre eigenen oder des Ehegatten Geschäftsbücher führen (a.a.O. 194f.). Keinen Zugang hatten die Mädchen zur Universität; Dozenten und Studenten waren ja Kleriker und hatten zum mindesten die niederen Weihen. In Köln waren manchmal von 31 Immatrikulierten eines Rektorates 30 Kleriker bzw. Priester (a.a.O. 176 f.). Außerdem war ein Studium so teuer, dass nur wenige Bürgersöhne es sich leisten konnten und „dass gar nicht daran zu denken war, solche Ausgaben für eine Tochter zu machen, die sowieso eine Mitgift beanspruchte" (a.a.O. 169).

Wie schon in der gattenzentrierten Familie der Hörigen war auch in den Kaufmanns- und Handwerkerfamilien die Frau mehr oder weniger Partnerin des Mannes; in welchem Maße hing von der Stadt ab, so in Köln mehr, in Lübeck weniger. Die Geschlechtsvormundschaft des Vaters resp. Ehemannes galt aber überall weiter.

4.3.3 Die Randgruppen

Stärker als auf dem Lande traten in der Stadt die sog. Randgruppen hervor. So bezeichnet man „jene heterogenen Personenkreise, die durch negative Attributionen einen partiellen oder vollständigen

Verlust ihrer Rechte und/oder ihrer Ehre erleiden" (LMA 7.433). Sie sind zu unterscheiden von Unterschichten, Kriminellen und Minderheiten wie dem Klerus und lassen sich unter vier Oberbegriffen zusammenfassen: (1) die ‹Unehrlichen›, d.h. Ehrlosen: Schaukämpfer, Spielleute, Dirnen – seit dem 13. Jh. in festen Bordellen –, die Henker, Schinder, Latrinenreiniger, Bader, Barbiere, Chirurgen, Tierverschneider u.a.; (2) die körperlich und geistig Behinderten: Zwerge, Lahme, Aussätzige, Lepröse, Epileptiker u.a.; (3) die Juden und – östlich von Elbe und Saale – die Wenden oder ‹Undeutschen›; (4) die dämonisierten Verfolgungsopfer: die Ketzer, Hexen und Sodomiter (LMA 7.433 f.). Die Dirnen sind erst in den spätmittelalterlichen Städten durch Ghettoisierung und Stigmatisierung zu einer Randgruppe geworden, Voraussetzung war ihre wachsende Zahl (Ennen 1999: 172).

Am Beispiel der Juden wird deutlich, dass die abendländische Stadt anders als die orientalische (Cohen 2011) eher intolerant und repressiv war. Während die Juden 1290 aus England, 1306, 1322 und endgültig 1394 aus Frankreich, 1492 aus Spanien und 1496 aus Portugal vertrieben wurden, fehlte in Deutschland und Italien die dafür nötige Zentralgewalt und die territoriale Zersplitterung ermöglichte eine ständige Binnenwanderung. Dabei zogen die Juden vor allem in die Städte: Seit dem 11. Jh. waren sie Teil des urbanen Lebens in den rheinischen Bischofsstädten, allerdings waren seit dem Vierten Laterankonzil 1215 sexuelle Kontakte zwischen Juden und Christen verboten. In vielen Städten konnten Juden noch im 14. Jh. Bürger werden, doch verschlechterte sich ihre Lage kontinuierlich, denn die Zünfte nahmen bald keine jüdischen Handwerker mehr auf. Während der Pestjahre um 1348 kam es zu wütenden Pogromen, bis auf Frankfurt, Friedberg in Hessen, Worms, Prag und Venedig wurden die Juden aus den Städten vertrieben, in Frankfurt wurde 1462 das erste deutsche Ghetto eingerichtet, im 16. Jh. das von Venedig. Der größere Teil der deutschen Juden, der Aschkenasen, zog nach Osten (Polen und Großfürstentum Litauen), der kleinere überlebte bis ins 20. Jh. als Landjuden, die sich in ‹Landjudenschaften› selbst organisierten, wobei sie sich an den jeweiligen Territorien orientierten (Battenberg 1990: 242 ff.).

Auch die Lage der Sodomiter verbesserte sich in der Stadt nicht, im Gegenteil, hier waren sie besonderer Willkür ausgesetzt: Im 13. Jh. erließen die oberitalienischen Städte Weisungen gegen Sodomiter, zuerst Siena 1262/70, dann Florenz 1284 und Bologna 1288. Das Schicksal der Sodomiter von Florenz ist am besten erforscht (Rocke 1996): Die erste ‹Willkür› von 1284 enthielt noch keine genauen Angaben über das Strafmaß. Neue Statuten von 1325 sahen die Kastration vor, tatsächliche Verurteilungen waren aber selten; belangt wurden nur Gewalttäter und Kinderschänder. Hundert Jahre später begann eine regelrechte Massenverfolgung: 1432 wurde zu diesem Zweck die ‹Behörde der Nacht› eingerichtet, bis 1503 wurden mehr als 10.000 Personen in Sodomiesachen angeklagt, von denen 2.000 hingerichtet wurden. Die Opfer wurden in jeder erdenklichen Weise torturiert und getötet, „der Phantasie der kommunalen Obrigkeit war prinzipiell keine Grenze gesetzt" (Herge-

möller 2000: 41). Man hat ausgerechnet, dass im späten 15. Jh. jeder zweite männliche Florentiner wenigstens einmal in seinem Leben der Sodomie beschuldigt wurde (Klauda 2008: 77). Gut hundert Jahre später ließ dieses Treiben nach und man kehrte zur älteren Rechtspraxis zurück, indem man harte exemplarische Strafen androhte, aber nur wenige Urteile fällte (ebenda).

Zentren der Verfolgung waren italienische und niederländische Städte, in geringerem Umfang mitteleuropäische, während England und Skandinavien verschont blieben. Trotz allem konnten die Sodomiter im 15. Jh. in urbanen Zentren wie Venedig, Florenz, Brügge und Köln Ansätze zu gruppenspezifischen Verhaltensformen entfalten (LMA 7.435), obwohl sie wie die Ketzer und Hexen seit 1252 der Inquisition unterworfen oder davon bedroht waren.

5. Die Ketzerei

5.1 Der Kausalzusammenhang der ‹Sodomie›

Der mittelalterliche Mensch begriff die unberechenbare Natur als Wirken verborgener Mächte, guter oder böser Wesen, die ständig im Kampf lagen: Heilige, Engel und besonders Teufel. ‹Man weiß doch›, schrieb der Pfarrer Helmold von Bosau um 1150, ‹dass die Kriege, die Stürme, die Pest, all das Leid, das über das Menschengeschlecht hereinbricht, durch Einwirkung des Teufels geschieht› (Bloch 1999: 126). Kriege werden mit Unwettern zusammengewürfelt, gesellschaftliche Katastrophen mit Naturereignissen. Erstmals bringt *Petrus Lombardus* 1158 in seiner Sakramentsdefinition die in der Hochscholastik dann so bedeutende Kategorie der Ursächlichkeit ins Spiel (LMA 7.1270). Dabei ist die scholastische Auffassung von Kausalität durch Platon initiiert, der in ‹Timaios› 28a sagt: ‹Alles Entstehende entsteht mit Notwendigkeit aus einer Ursache› (LMA 5.1088).

Aus der Überzeugung, dass alles eine Ursache hat, und der Unfähigkeit, Naturerscheinungen und gesellschaftliche Katastrophen zu erklären, ergaben sich willkürliche Zuschreibungen. Laut Justinian waren die Sodomiter schuld nicht nur am Untergang der Städte Sodom und Gomorrha, wie die Genesis berichtet, sondern auch an Hungersnöten, Erdbeben und Pestepidemien, wovon in der Bibel kein Wort steht; die Pariser Synode von 829 fügte die Vernichtung der 40.000 Benjami- niter aus dem Buch Richter sowie die Sintflut hinzu, auch dies eine durch kein Bibelzitat gestützte Behauptung. Benedictus Levita schließlich erklärte die Feindseligkeit der ‹Sarazenen› und anderer Völker als Rache Gottes für die Sodomiterei (Hergemöller 2000: 39).

Auch in der Frage nach den Beweggründen für sodomitisches Handeln gelang es, einen größeren Zusammenhang zu konstruieren. In die zweite Hälfte der Feudalzeit fällt der Kampf der römischen Kirche gegen die Katharer; dazu gehörte die Verteidigung der Ehe auf dem Zweiten Laterankonzil 1139 und ihre Bestätigung als eines der sieben Sakramente auf dem Zweiten Konzil von Lyon 1274.

Den Katharern, woraus sich das deutsche Wort ‹Ketzer› herleitet, unterstellte man nämlich, dass sie die Ehe verdammen und den zeugungsbezogenen Sexualakt ablehnen, ja dass Hete- rosexualität unter ihnen sogar verboten sei: „Männliche und weibliche Homosexualität erscheinen als konsequente Folge der Verweigerung des Ehesakraments und werden als Symbol für die Auflösung jeglicher Ordnung und Vernunft ... eingesetzt" (Spreitzer 1988: 49).

Die Bulle ‹Vox in Rama› von 1233 führt alle Vorwürfe und Verdächtigungen zusammen. Es handelt sich um einen Aufruf Papst Gregors IX. zu einem Ketzerkreuzzug in fünf Versionen; der Titel verweist auf das Klagen der Mütter nach dem herodianischen Kindermord in Matth 2.18: „Eine Stimme hört man in Rama, Weinen und viel Wehklagen: Rachel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, weil sie nicht mehr sind". Der Text der Bulle schildert die Aufnahme von Novizen in die Ketzergemeinde, das sog. *consolamentum*. Diese würden gezwungen, „drei Boten der Hölle dreimal von hinten zu küssen: eine aufgeblähte Kröte, ein bleiches Gerippe mit pechschwarzen Augen sowie einen schwarzen Kater mit erhobenem Schweif. Wie die Heiden durchbrächen die Ketzer sodann alle sittlichen Schranken: Verwandte vermischten sich mit Verwandten, Männer mit Männern und Frauen mit Frauen. Danach würde der Neuling symbolisch in die Gewalt einer Zwiegestalt gegeben, halb Sonnen- und halb Katerleib. Damit nicht genug: Dieselben pflegten die geweihte Hostie zu Hause in die Latrine zu werfen; sie verehrten den Teufel als Schöpfer der Dinge und hofften auf den Sieg des Satans am Ende der Zeiten" (Hergemöller 1996: 1).

Sodomiterei war also Ketzerei und Teufelswerk; sie musste zur Anzeige gebracht werden, wer nicht gestand, wurde seit 1252 inquisitorisch vernommen, d.h. gefoltert, und wenn mit Gewalt überführt seit 1277 auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

5.2 Der manichäische Dualismus

Die Auseinandersetzung mit den Katharern wurde deshalb so erbittert und mit allen erdenklichen Mitteln geführt, weil die römische Kirche selbst sektiererische Züge trägt. Eigentlich predigen ja die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam einen Schöpfer- und Erlösergott, der einem seiner Geschöpfe, dem Teufel *diábolos* ‹Verleumder›, einem gefallenen und letzten Endes machtlosen Engel, gestattet, sein Unwesen zu treiben. In Konkurrenz dazu waren die Sektierer, zuerst die Manichäer, dann die Bogomilen und schließlich die Katharer, der Überzeugung, dass zwei voneinander unabhängige und einander entgegengesetzte Prinzipien die Welt begründen und gestalten: Licht und Finsternis, Geist und Materie resp. Gut und Böse; denn die Welt ist so schlecht, dass sie nicht vom guten Gott geschaffen sein kann, die Materie muss vernichtet werden, damit das Göttliche im Menschen wieder Platz hat.

Augustinus, der größte lateinische Kirchenvater (LThK 1.1240), Verfechter der Erbsünde und der sündhaften Sexualität, wandte sich mit 19 Jahren dem Manichäismus zu, bis er sich mit 33 Jahren taufen ließ. Der Manichäismus geht von einer universalen Verderbnis der Menschen aus, aus der sie nur durch göttliche Erlösung in Form der Erkenntnis *gnôsis* herausfinden können. Ihre Anhänger waren strikt geschieden in wenige ‹Auserwählte› *electi*, die ein streng asketisches Leben führten, und viele ‹Hörer› oder Laien *auditores*. Augustin behielt nach eigenen Aussagen neun Jahre lang den Status eines *auditor* (Fuhrer 2004: 21).

Die manichäischen Anteile seiner Theologie treten in der Auseinandersetzung mit *Pelagius* (350/360–418/431) und seinem Schüler *Caelestius* über die Gnadenlehre zutage. Pelagius lehnt den manichäischen Dualismus mit seiner Aufspaltung in eine gute und eine böse Natur ab; für ihn gibt es nur die eine von Gott geschaffene gute Natur. Der Mensch ist zwar auf den Beistand der göttlichen Gnade angewiesen, kann aber doch durch Askese seine Affekte und Triebe erfolgreich bekämpfen und das Gute aus freiem Willen leisten (a.a.O. 44). Augustinus dagegen schätzt in seiner Gnadenlehre die *conditio humana* durchaus pessimistisch ein: Der Mensch hat keinen zwingenden Anspruch auf die Gnade, Gott gewährt sie aus unerfindlichen Gründen den von ihm Auserwählten. „Den Optimismus der pelagianischen Asketen im Kampf gegen Affekte und Triebe teilt Augustin also nicht, sondern bezeichnet dieses Vertrauen des Menschen in das eigene Wollen und die eigenen Fähigkeiten als Hochmut *superbia*. Er stellt dem Selbstvertrauen der pelagianischen Position, die dem uralten pagan–philosophischen Menschenbild entspricht, das Gottvertrauen gegenüber" (a.a.O. 45).

Der bedeutendste Anhänger des Pelagius, Bischof *Julian von Aeclanum* in Kampanien (380/386–443/455), lehnte in seinen ‹Vier Büchern an Turbantius› Augustinus' Lehre zu Erbsünde, Ehe und Prädestination ab und warf ihm manichäischen Dualismus vor (a.a.O. 170). Der Glaube an die Macht des Teufels war jedenfalls sehr groß, wenn ihm Pfarrer Helmold ‹die Kriege, die Stürme, die Pest, all das Leid, das über das Menschengeschlecht hereinbricht› anlasten konnte (s.o.).

Im Zusammenhang mit der im 12. Jh. perfektionierten Bußpraxis ist auch darauf hinzuweisen, dass das Sündenbekenntnis im Manichäismus eine tragende Bedeutung in Lehre und Kult hatte (LThK 2.157). Ein Musterbeispiel für dualistisches Denken ist die Sakralisierung und Christologisierung der Ehe einerseits und die Dämonisierung des abweichenden Sexualverhaltens andererseits.

5.3 Die Katharer

Die Katharer trennen sich in der zweiten Hälfte des 11. Jh. von den Bogomilen, einer im 10. Jh. in Bulgarien bezeugten dualistischen Häresie. Auf lat. *bulgarus* geht das 1172 erstmals bezeugte franz. *bougre* ‹Sodomit› zurück, ebenso engl. *bugger*. Sie gründen im Westen, vor allem in Südfrankreich und Oberitalien, eigene Ortskirchen und nennen sich ‹Arme Christi›, ‹Apostel Christi› oder ‹Gute

Christen›. Durch die Inquisition werden sie ausgerottet, ihre letzten Spuren finden sich um 1380 in Piemont.

Wie die Manichäer sind auch sie hierarchisch geordnet: Den wenigen Amtsträgern unterstehen einfache Gläubige *credentes* und Sympathisanten *auditores*. Ihre Lehre ist uneinheitlich, sie lautet in etwa: Satan ist der Schöpfer der Welt, die Menschen sind „die im Gefängnis des vom bösen Gott geschaffenen Leibes festgehaltenen Seelen der vom guten Gott abgefallenen Engel, die durch völlige Weltenthaltung und strengste Askese auf dem ihnen durch den Engel Christus gezeigten Weg durch Selbsterlösung die Rückkehr in die himmlische Heimat erreichen können, sofern sie durch die Geisttaufe (*consolamentum* ‹Tröstung› genannt, von den meisten ‹Gläubigen› erst am Lebensende empfangen) als sündenlose ‹Erwählte› *electi* bzw. ‹Vollkommene› *perfecti* zu Mitgliedern der katharischen Kirche würden" (LThK 5.1328 f.).

Die Kirche unterstellte ihnen, sie hielten die Schöpfung und damit jede Form der Sexualität, also auch die der ehelichen Fortpflanzung, für Satanswerk. Dadurch verwischten sie die sorgfältig gehüteten Grenznormen zwischen erlaubter und nichterlaubter Sexualität. Das ermöglichte den kirchlichen Instanzen, „missliebige Sexualtäter(innen) als Häretiker zu verdächtigen, allen realen und vermeintlichen Häresien aber die Neigung zu Unzucht in jeder Form zu unterstellen" (Hergemöller 2001: 394).

Dadurch dass die Katharer die römische Kirche als Institution Satans betrachten, zwingen sie diese, sich stärker als früher mit dem personifizierten Bösen zu beschäftigen und fördern so die ‹unheilvolle Karriere des Teufels› im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit (LThK 5.1329).

Aus den Protokollen der von *Jacques Fournier*, Bischof von Pamiers am Fuße der Pyrenäen und späteren Papst Benedikt XII., zwischen 1318 und 1325 im Zuge der Verfolgung der Katharer durchgeführten Inquisition lernen wir *Arnaud de Verniolles* aus dem Dorf Montaillou kennen. Er war damals 23 Jahre alt, franziskanischer Subdiakon, der als Junge von einem Mitschüler in die ‹Homophilia› (Le Roy Ladurie 1983: 172) eingeweiht worden war. Nach einer negativen Erfahrung mit einer Prostituierten begann er, junge Männer zu verführen. Er glaubte, „dass die Sünden der Sodomie und die der gewöhnlichen Unzucht und der absichtlichen Onanie gleich schwer wögen" (a.a.O. 174). Er rechtfertigt seine zahlreichen Abenteuer mit dem selbstbewussten Satz: „Es steht geschrieben: Wenn ein Mann bei einem Mann liegt und wenn wegen der Hitze ihrer Körper der Samen ausfließt, so ist dies keine so schwere Sünde, als wenn jemand eine Frau fleischlich erkennt, denn die Natur erfordert dies, und der Mann wird hierdurch in seiner Gesundheit gestärkt" (Hergemöller 2000: 30). Bei aller zeitlichen und mentalen Ferne wirkt er in seiner Haltung vor dem Inquisitor wie eine homosexuelle Persönlichkeit.

Sein Problem war, dass er nie zum Priester geweiht wurde, obwohl er es wünschte. Dennoch nahm er jungen Männern die Beichte ab und feierte Messen; sein falsches Priestertum war sein Verderben, deswegen wurde er angezeigt. Im Verhör entdeckte der Bischof dann hinter dem Verbrechen des angemaßten Priestertums das der echten Sodomiterei (Le Roy Ladurie 1983: 175). Arnaud de Verniolles wurde verurteilt zu lebenslanger Haft, in Fesseln und Ketten, bei Brot und Wasser (Neill 2008: 387).

6. Homophobie als Modernisierung

6.1 Am Scheideweg

Um 1200 waren Orient und Okzident etwa auf gleicher Höhe; der Westen war inzwischen militärisch überlegen und kulturell ebenbürtig: 1250 wurde in Spanien der letzte längere Text aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt (Vernet 1984: 65). Die aus dem Karolinger- resp. Abbasidenreich hervorgegangenen Gesellschaften waren ja gleich alt und nun so weit entwickelt, dass die Widersprüche zwischen Offenbarung und Wirklichkeit nicht mehr zu übersehen waren. In den unvermeidlichen Auseinandersetzungen um Glaube und Vernunft fungierten als Autoritäten neben der Bibel resp. dem Koran die Griechen, allen voran Aristoteles.

An der Frage, wieviel griechische Philosophie der islamischen Theologie zuträglich sei, schieden sich die Geister. Der große Gelehrte *al-Ghazālī* aus Ṭōs bei Mašhad (1058–1111) griff 1095 in der Streitschrift *Tahāfut al-falāsifa* ‹Die Inkohärenz der Philosophen› die Hellenisten an und wandte sich in seinem Hauptwerk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* ‹Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften› der Mystik zu. Damit gab er dem gemäßigten Sufitum einen festen Platz in der islamischen Welt (LIW 1.202 f.).

Sein Gegenspieler war *Ibn Rušd* aus Córdoba (1126– 98), spanisch *Avén Ruiz*, im Westen allgemein *Averroës*, „wohl derjenige Spanier, der im Laufe der Geschichte den größten Einfluss auf das menschliche Denken ausgeübt hat" (Vernet 1984: 58). Er studierte Jura und Medizin, konnte den Koran auswendig und führte astronomische Beobachtungen durch. Er genoss die Gunst der Almohaden, bekleidete hohe Ämter in ihrer Verwaltung und wurde 1182 Hofarzt. Zwölf Jahre später fiel er aus politischen Gründen in Ungnade, wurde verbannt, seine philosophischen Werke wurden verboten und verbrannt. Kurz danach rehabilitiert verstarb er 1198 in Marrakesch. Er war ein gläubiger Mensch, der versuchte, Vernunft und Glaube in Einklang zu bringen (a.a.O. 60).

Seine Schriften sind die Kommentare zu Aristoteles und eigene Werke. Er war „in erster Linie bestrebt, die aristotelische Lehre von den Trübungen zu reinigen, die sie im Laufe der islami-

schen Tradierung erfahren hat" (LIW 1.81). Er betrachtete Aristoteles als Inkarnation der Vernunft (LMA 1.1292), seine Kommentare wurden zum größten Teil übersetzt, zuerst ins Hebräische, später ins Lateinische. Im Westen galt Averroës seit 1240 schlechthin als der ‹Commentator› des ‹Philosophen›.

Von den eigenen Werken ist das bekannteste *Tahāfut al-tahāfut* ‹Die Inkohärenz der Inkohärenz›, in dem er Punkt für Punkt al-Ghazālīs ‹Inkohärenz der Philosophen› widerlegt. Darin nimmt er zu allen zentralen Problemen der islamischen Theologie Stellung und versucht zu zeigen, dass nur die Philosophie zu ihrer Lösung beitragen kann. „Es sollten sich jedoch nicht seine, sondern die von ihm bekämpften Argumente al-Ghazālīs in der weiteren Geistesgeschichte des Islam durchsetzen, während seiner Philosophie ... eine Nachwirkung außerhalb der islamischen Welt, nämlich in der lateinischen Scholastik, vorbehalten war" (LIW 1.81).

In seiner Schrift *Faṣl al-maqāl* ‹Endgültiger Traktat› unterscheidet Averroës drei Kategorien des Geistes: den demonstrativen, d.h. nur apodiktischem Argument zugänglichen der Philosophen; den dialektischen Geist der Theologen; schließlich den rhetorischen Geist des Volkes (LMA 1.1292) und dementsprechend drei Klassen von Menschen, die sich in Bezug auf das religiöse Gesetz unterscheiden. „Die Menschen, die nur rhetorischen Argumenten zugänglich sind, die Massen, kennen nur Bilder und Symbole; für sie ist die buchstäbliche Interpretation des Korans gerade richtig, ja notwendig. Die Menschen des demonstrativen Syllogismus sind die Philosophen; sie sind in der Lage, die offenkundigen Widersprüche des Textes durch rationale Exegese aufzulösen und so seinen verborgenen Sinn zu entdecken. Zwischen denen nun, die glauben müssen, ohne zu begreifen, und denen, die, um zu begreifen, des Glaubens nicht bedürfen, siedelt Averroës die Theologen an: in einem Raum, den man ein überflüssiges Zwischenreich nennen kann. Da sie die buchstäbliche Exegese zunichte machen, aber unfähig sind, sie durch die Gewissheit der Wissenschaft zu ersetzen, versinken die Theologen in ein haltloses Allegorisieren, das um so geschwätziger ist, als es auf seinem eigenen Terrain nicht widerlegt werden kann" (Libera 2003: 274, Anm. 5).

Die Unterscheidung von rhetorischen, dialektischen und demonstrativen Argumenten bedeutet für Averroës, dass es verschiedene Wege gibt, sich der Wahrheit zu nähern, nicht aber dass es verschiedene Wahrheiten gibt. Man hat ihm aber im Westen angesichts der Spannung von Glaube und Wissen vorgeworfen, er lehre eine ‹doppelte Wahrheit› und deshalb 1277 Teile seiner Lehre als Irrtümer verurteilt. Das hatte zur Folge, dass an der Artistenfakultät der Pariser Universität und aller abendländischen Universitäten seine Texte intensiver und sorgfältiger gelesen wurden denn je (LMA 1.1293). Sein Ruhm lebte also in der christlichen Welt fort, verblasste aber in der islamischen sehr rasch (Vernet 1984: 62).

Die Vermutung, dass die abendländische Homophobie sich im Mittelalter herausbildete, hat sich bestätigt: Von der Entdeckung des kodifizierten römischen Rechts, des sog. ‹Codex Florentinus›, um 1070 bis zur ersten Verbrennung eines Sodomiters 1277 liegt eine Kette konsequenter Maßnahmen, die die mann–männliche Sexualität immer entschiedener verfolgen, sodass alles was im ersten Jahrtausend in dieser Hinsicht passierte, zusammenhanglos im historischen Raum steht, ja geradezu aus einer anderen Welt stammt. Das gilt besonders für die germanischen Stämme und die in der ‹Germania› des *Tacitus* beschriebene Versenkung der ‹corpore infames› in Kot und Sumpf (Bleibtreu–Ehrenberg 1978: 17 f.), von der später nirgends die Rede ist. „Ebensowenig vermochte sich der von Theodosius [347–395] als typische Sodomiterstrafe eingeführte Scheiterhaufen auf Anhieb durchzusetzen; es dauerte vielmehr knapp eintausend Jahre, bis die christliche Kriminaljustiz – zumindest de facto – an diese spätantiken Vorgaben anzuknüpfen begann" (Hergemöller 2001: 390).

Hier gibt es eine auffallende Parallele zur Ketzerverfolgung. Im ersten Jahrtausend wurde ein einziger Häretiker hingerichtet, nämlich der 385 am Kaiserhof zu Trier wegen Magie verurteilte Asket *Priscillian* aus Hispanien. Das war so neu und außergewöhnlich, dass sowohl Papst *Siricus* als auch *Martin von Tours* und *Ambrosius von Mailand* zweimal nach Trier eilten, protestierten und den am Prozess beteiligten Bischöfen die *communio* aufkündigten (Angenendt 2007: 250). Es dauerte dann über 600 Jahre bis zur ersten mittelalterlichen Ketzerverbrennung des Abendlandes, als König *Robert II.* von Frankreich, genannt der Fromme, 1022 auf einer Bischofssynode in seiner Hauptstadt Orléans befahl, eine Anzahl kirchlicher Amtsträger der Stadt, darunter den Beichtvater seiner Frau Konstanze, als ‹Manichäer› verbrennen zu lassen.

Auch *Benedictus Levita* ist Vorgeschichte, denn die karolingischen Kapitularien wurden in der Rechtspraxis zum Leidwesen der Könige kaum angewendet (LMA 5.945).

Die entschiedene Sodomiterverfolgung gehört also in die zweite Phase der Feudalzeit und – vermittelt über die Städte – in die frühe Neuzeit. Es ist die Epoche eines Paradigmenwechsels, als es im Westen gelang, neben der biblischen Offenbarung die griechische Wissenschaft unwiderruflich als gleichberechtigt zu etablieren. Die Aneignung des antiken Wissens führte dazu, dass man Altererbtes und Neuerworbenes miteinander in Einklang bringen und mit Aristoteles' Hilfe systematisieren musste. Die Übernahme des Römischen Rechts zwang dazu, Widersprüche und Unklarheiten auszuräumen und die Rechtspraxis zu vereinheitlichen. Auch das kanonische Recht wurde nach Justinianischem Vorbild neu geordnet. Ehedem gewohnheitsrechtlich geduldete Abweichungen mussten nun geahndet und verurteilt werden. Ein umfassender Prozess der Vereinheitlichung resp. der ‹Disambiguierung› (Bauer 2011: 52) fand statt. Die Suche nach Kausalzusammenhängen führte zwar oft in die Irre, war aber letzten Endes Vorbedingung für wissenschaftliches Denken. Natürlich

ging es der Kirche vor allem darum, den christlichen Glauben durch die aristotelische Philosophie zu stützen resp. die christliche Moral mit Hilfe des heidnischen Naturrechts abzusichern, es war aber wie in Goethes Ballade vom Zauberlehrling: „Die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los."

Wie sehr Homophobie und Modernität zusammenhängen, zeigt ein Blick auf die Schauplätze. Waren gerade die neu entstandenen Städte mit ihren ‹Willküren› Zentren der Verfolgung, so taten sich unter ihnen wiederum die entwickeltsten hervor, nämlich die oberitalienischen und niederländischen, die modernsten Europas, und hier gerade Florenz, nach Jacob Burckhardt ‹der erste moderne Staat der Welt› (Münkler 2000: 372). Die Verfolgung und Tötung der Sodomiter wurde im späten Mittelalter weitgehend von den städtischen Gemeinwesen verantwortet, die kirchliche ‹Inquisition der häretischen Bosheit› hatte bis zu Beginn des 16. Jh. im Reichsgebiet keinen aktiven Anteil an Folter-, Verstümmelungs- und Hinrichtungsmaßnahmen (Hergemöller 2000: 159).

Das führt uns einen Schritt weiter, zum frühmodernen Staat. Unter König Philipp IV., dem Schönen (reg. 1285–1314) entwickelte sich Frankreich zu einem der modernsten Flächenstaaten. So waren 1302 zur Ständeversammlung erstmals in breitem Umfang auch gewählte Vertreter des Dritten Standes einberufen worden; das war die Geburt der Generalstände, d.h. des frühmodernen Parlaments. Modern war auch die Art und Weise, wie der König sich neue Finanzmittel beschaffte, er ließ nämlich 1306 über 100.000 Juden enteignen und ausweisen. Dem gleichen Zweck diente die Zerschlagung des Templerordens, eines im Westen und im Heiligen Land aktiven Ritterordens, der – vielfach privilegiert und reich an Grundbesitz – im Orienthandel und im Kreditgeschäft eine führende Rolle spielte.

Am 13.10.1307 wurden im ganzen Königreich die Templer verhaftet und ihr Vermögen beschlagnahmt, 138 gefangene Templer wurden sofort vom Inquisitor verhört, unter vielfacher Anwendung der Folter durch königliche Beamte. Im Frühjahr 1310 waren 573 Templer vernommen worden, 54 wurden verbrannt (LMA 8.537 f.). Man warf ihnen Apostasie, Gotteslästerung, obszöne Riten, Sodomie und Götzendienst vor, insbesondere ‹schändliche Küsse› auf Mund, Nabel und Anus und die ‹fleischliche Vermischung› der Brüder untereinander. Wie schon in der Bulle ‹Vox in Rama› unterstellte man den Sodomitern eine gefährliche Neigung zur Teufelsverehrung in Form widernatürlicher Sexualrituale (Hergemöller 2001: 396).

Grundlage der frühneuzeitlichen Sodomiterverfolgung in Mitteleuropa bildet die vom römischen Recht geprägte ‹Bamberger Halsgerichtsordnung› des der Reformation nahestehenden Humanisten *Johann von Schwarzenberg* (1468–1528) aus dem Jahre 1507, worin §141 die Todesstrafe für mann-männliche Unzucht verfügte: „Strafe der Unkeuschheit, die wider die Natur geschicht. Wenn nämlich ein Mensch mit einem Tier, Mann mit Mann, Weib mit Weib Unkeuschheit treiben, die

haben auch das Leben verwirkt. Und man solle sie, der gemeinen Gewohnheit nach, mit dem Feuer vom Leben zum Tode richten" (Hergemöller 2000: 43).

Dieser Paragraph wurde 1532 als §116 in die ‹Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reiches›, *Constitutio Criminalis Carolina*, übernommen, die die folgenden 300 Jahre galt. Die *CCC* ist das erste allgemeine deutsche Strafgesetzbuch, sie hält an der Grausamkeit der mittelalterlichen Strafen fest, kennt noch die Delikte der Zauberei und Hexerei und erlaubt die Folter, bemüht sich aber auch unter dem Eindruck des römischen Strafrechts um ein rationales Verfahren.

Für die Sodomiter ändert sich rechtlich nichts, doch die Unterdrückung nimmt zu: „Im Vergleich zur frühneuzeitlichen ‹Sodomiter›verfolgung nehmen sich die mittelalterlichen Hinrichtungen eher wie ein Vorspiel aus. Die dreihundert Jahre zwischen 1500 und 1800 stellen die Epoche der intensivsten Aufspürung und Tötung, tatsächlicher oder angeblicher ‹Sodomiter› im christlichen Abendland dar. Wiederholt sind – neben den alltäglichen Repressionen durch die kommunalen und territorialen Hoheitsträger– förmliche Hinrichtungswellen überliefert" (ebenda).

6.3 Der islamische Orient

6.3.1 Die lange Spätantike

Der Orient geht einen anderen Weg. Die mangelnde Bereitschaft, Averroës zu folgen und „die aristotelische Lehre von den Trübungen zu reinigen, die sie im Laufe der islamischen Tradierung erfahren hat", weist auf die Beharrlichkeit der arabischen Kultur hin. Am Beispiel der Bartwuchsepigramme zeigt Thomas Bauer, wie stark antike Vorstellungen im Orient fortlebten (2011: 288). Das Neue besteht meines Erachtens vor allem darin, dass der Islam den konsequenten Monotheismus einführt und das Griechische durch das Arabische ersetzt, etwas dem Mittelalter Vergleichbares, wie Westeuropa es in karolingischer Zeit erfährt und das sich mit den Begriffen Hufenwirtschaft, Hörigkeit und Kleinfamilie umreißen lässt, bringt der Islam nicht. Die Beharrlichkeit der Araber hing mit ihrer bis 1800 ungebrochen tradierten, auf *Sklaverei, Tribalismus* und *Sektenwesen* gründenden Existenzform zusammen, die trotz hochentwickelter städtischer Kultur die moderne Staatenbildung verhindert hat.

Während das sich in der Karolingerzeit durchsetzende sozialökonomische System der Grundherren und Hörigen eine einzigartige Neuerung war, hat der Islam die aus der Antike übernommene *Sklaverei* beibehalten. Der Ausweg aus dieser sozialhistorischen Sackgasse war versperrt, denn ein allgemeiner Verzicht der Herren auf die Sklaven war nicht denkbar und an nennenswerten Aufständen gab es nur einen, den der schwarzen Sklaven, arab. *zanǧ*, von 869

bis 883 im südlichen Irak. Auch die Beseitigung der Sklaverei von außen war seit dem 16. Jh. kaum mehr möglich, weil für den atlantischen Sklavenhandel die Europäer auf die arabischen Händler angewiesen waren, die sie für die Jagd auf Sklaven und ihre Verbringung zu den Schiffen brauchten.

Der erste muslimische Herrscher, der die Sklaverei auf seinem Territorium abschaffte, war *Aḥmad al-Ḥusain*, 1837–55 Bey von Tunis. Er versuchte, seinen Staat technisch zu modernisieren und griff dabei auf französische Unterstützung zurück. 1841 verbot er den Sklavenhandel, schloss die Sklavenmärkte, ließ seine eigenen Sklaven frei und stellte die Entsendung von Sklaven als Tributzahlung nach Istanbul ein. 1846 ordnete er an, dass jeder Sklave, der dies wünsche, freizulassen sei. 6.000–30.000 Sklaven kamen daraufhin frei (Clarence–Smith 2006: 100 f.).

Im Osmanischen Reich wurde 1854/55 auf Druck der europäischen Großmächte ein Edikt zum Verbot des Sklavenhandels erlassen. Daraufhin kam es zu Protesten von Händlern im Hedschas, *die das Verbot der Sklaverei als antiislamisch verurteilten*. Im Auftrag des haschimitischen Großscherifen gab der Mufti von Mekka ein Rechtsgutachten *fatwā* heraus, worin er die Türken zu Apostaten erklärte und zum *ğihād* gegen sie aufrief. Als es infolgedessen im Hedschas tatsächlich zu einem antiosmanischen Aufstand kam, wurde im nächsten osmanischen Erlass von 1857, der die Sklaverei verbot, der Hedschas ausgenommen (Lewis 1990: 80 f.).

Den arabischen *Tribalismus* der klassischen Zeit hat der Historiker *'Abdarraḥmān Ibn Khaldūn* (1332–1406) ausführlich behandelt. Er wurde in Tunis in einer vornehmen Familie arabischer Herkunft geboren, ging 1362 nach Granada, von dort als granadischer Gesandter nach Sevilla an den Hof Peters I. von Kastilien; so war er mit dem Westen bestens vertraut. 1382 ließ er sich in Kairo nieder, wo er mehrfach als Oberrichter fungierte, hauptsächlich aber lehrte und 1406 starb. Er kannte also aus eigener Anschauung die politischen Zustände Nordafrikas, die durch den dauernden Kleinkrieg der herrschenden Dynastien hervorgerufenen unstabilen Verhältnisse, verschlimmert durch die nomadisierenden Araber- und Berberstämme; seine Einsichten verdankt er auch seiner Stellung an den Höfen (Simon 1959: 20 ff.).

Sein Hauptwerk *Kitāb al-'ibar* ‹Das Buch der Beispiele› in sieben Druckbänden, an dem er sein ganzes Leben schrieb, ist eine Art Weltgeschichte von den Babyloniern bis zu den Berbern. Das erste Buch, die umfangreiche, 1375–79 entstandene *Muqaddima* ‹Vorrede› besteht wiederum aus sechs Teilen: 1. Über die menschliche Kultur im Allgemeinen; 2. Über die ländliche Kultur und die erste Stufe der menschlichen Kultur, das Nomadenleben; 3. Über den Staat, das Kalifat, das Kö- nigtum, ihre Institutionen, ihre Entstehung und ihr Verfall; 4. Über die städtische Kultur,

das zivilisierte und gleichzeitig den Verfall in sich tragende Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung; 5. Über die Wirtschaft, das Erwerbsleben, das Handwerk und die Künste; 6. Über die Wissenschaften, den menschlichen Intellekt und die Methoden des Unterrichts (a.a.O. 32–33).

Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Frage nach den Ursachen, die zum Untergang von Zivilisationen führen. Dabei kommt dem Begriff der *'aṣabīya* (von *'aṣaba* ‹Verwandtschaft väterlicherseits›) eine zentrale Bedeutung zu, die sowohl ‹Blutsverwandtschaft›, ‹Stammesbewusstsein› als auch ‹Lebenskraft eines Stammes› bedeutet (a.a.O. 50). Am stärksten ist die *'aṣabīya* bei den Beduinen ausgebildet, sie überwindet die schwächere der sesshaften Bevölkerung, geht aber mit der eigenen Sesshaftigkeit verloren. Die Beziehungen zwischen den Stadtbewohnern sind nicht durch *'aṣabīya* geregelt, hier verhindern Herrscher und Regierung, dass sich die Untertanen gegeneinander wenden und schützen sie vor äußeren Feinden (a.a.O. 53).

Durch das Wirken der *'aṣabīya* erklärt sich die dauernde Umwälzung, das ewige Einerlei, der fruchtlose Wechsel des immer Gleichen in der arabischen Welt (a.a.O. 64). Doch seine zerstörerische Kraft entfaltet der Tribalismus erst durch die Kombination mit dem *Sektenwesen,* das sich im Zusammenhang mit der Frage der Nachfolge des Propheten herausbildet. Wenn die Schiiten für Ali und seine Nachkommen, die Sunniten für jeden Quraišiten und die Khāriğiten für den jeweils Würdigsten ohne Rücksicht auf Abstammung und Geschlecht einstanden, dann bedeutet das ja nicht, dass man es mit drei Gruppen zu tun hatte. Es gab bald über zwanzig khāriğitische und eine unüberschaubare Menge von schiitischen Sekten, denen die einzelnen Stämme jeweils anhingen. Doch auch die Sunniten waren gegen Sektenbildung nicht gefeit, wie die im 12. Jh. im Maghreb entstehenden Almohaden und die im 18. Jh. auf der Arabischen Halbinsel aufkommenden Wahhabiten zeigen. So definieren sich die Stämme nicht nur durch die gemeinsame Abstammung resp. den Abstammungsmythos sondern auch durch die gemeinsame Glaubensrichtung.

Im Zuge erbitterter Sektenkämpfe = Stammesfehden konnte man nun den Gegner ‹zum Ungläubigen machen›, dieser Vorgang heißt *takfīr* ‹Bann›. ‹Ungläubig› *kāfir* sind ursprünglich die Heiden im Gegensatz zu den Juden, Christen und Muslimen. Dieser Begriff ließ sich aber erweitern, so bedeutete für die Khāriğiten die Nichtbefolgung der koranischen Gebote die Aufgabe des Glaubens, d.h. den ‹Unglauben› *kufr* (LIW 1.204). Da es hier um Muslime ging, hatten die Beschuldigten ihr Leben verwirkt, denn auf den Abfall vom Glauben *irtidād* stand und steht die Todesstrafe.

Ein anschauliches Beispiel für die Karriere einer solchen religiös-tribalen Bewegung (Krämer 2005: 143) liefern die Almohaden. Die *Maṣmūda*, ein berberischer Stammesverband sunniti-

scher Observanz, scharen sich um den Erwecker *Ibn Tūmart* (ca. 1080–1130), der sich nach einer Mekka-Wallfahrt 1121 zum Messias *mahdī* erklärt. Er vereinigt die Maṣmūda-Stämme zu einem religiösen Kampfbund und eröffnet den *ǧihād* gegen die herrschenden Almoraviden. Er wendet sich gegen deren anthropomorphe Gottesvorstellungen und nennt seine streng hierarchisch geordnete Gemeinschaft *Al-muwaḥḥidūn,* span. *Almohaden* ‹Bekenner der Einheit Gottes, Unitarier›. Sie erobern 1147 den Maghreb und Hispanien bis zum Tajo, predigen den reinen Glauben und eine fromme Lebensführung, verfolgen die übrigen Muslime, töten Christen und Juden resp. treiben sie nach Norden; sie führen Marokko und Andalusien zu kurzer wirtschaftlicher und kultureller Blüte, gehen nach 120 Jahren unter und machen den Weg frei für die endgültige Reconquista im Jahre 1212 (Tornow 2009: 24).

Zu den zyklischen Tendenzen der arabischen Geschichte schreibt Engels 1894 in seinem Artikel ‹Zur Geschichte des Urchristentums›: „Der Islam ist eine auf Orientalen, speziell Araber zugeschnittene Religion, also einerseits auf handel- und gewerbetreibende Städter, andrerseits auf nomadisierende Beduinen. Darin liegt aber der Keim einer periodisch wiederkehrenden Kollision. Die Städter werden reich, üppig, lax in Beobachtung des ‹Gesetzes›. Die Beduinen, arm und aus Armut sittenstreng, schauen mit Neid und Gier auf diese Reichtümer und Genüsse. Dann tun sie sich zusammen unter einem Propheten, einem Mahdi, die Abgefallenen zu züchtigen, die Achtung vor dem Zeremonialgesetz und dem wahren Glauben wiederherzustellen und zum Lohn die Schätze der Abtrünnigen einzuheimsen. Nach hundert Jahren stehen sie natürlich genau da, wo jene Abtrünnigen standen; eine neue Glaubensreinigung ist nötig, ein neuer Mahdi steht auf, das Spiel geht von vorne an" (MEW 22: 450 Anm.).

Um 1500 tritt eine gewisse Stabiliserung ein: Die Osmanen erobern 1526 Syrien und ein Jahr später Ägypten und schließlich alle arabischen Gebiete außer Marokko. Bis 1800 werden die Araber unter türkischer Herrschaft leben, ohne dass sich aber an ihrer inneren Verfasstheit viel ändern wird.

Die Osmanen, bei denen der tribal–sektiererische Komplex schwach ausgeprägt war, übernahmen von Byzanz das doppelte Recht: So wie dort neben das kaiserliche Gesetz *lex* das Kirchenrecht *canon* getreten war, wurde hier das Gewohnheitsrecht Scharia durch Sultansentscheidungen *qānūn* ergänzt, eine Art herrscherlicher ‹Willkür›. Das war einer der Gründe für das lange Fortbestehen des Osmanischen Reiches auch in Zeiten des Niedergangs (Grunebaum 1971: 97).

6.3.2 Der Aufbruch

Ab 1750 zeichnet sich in der arabischen Welt ein ‹Aufbruch› arab. *nahḍa* ab, worunter sich grob gesagt drei Bewegungen subsumieren lassen, eine religiös–fundamentalistische, eine kulturell–nationale und eine westlich–reformistische. Sie wenden sich gegen unislamische Bräuche, den sprachlichen und kulturellen Verfall und den Rückstand gegenüber dem Westen; sie bekämpfen die osmanische Fremdherrschaft und den britischen Imperialismus.

1. Den Anfang machen die *Wahhabiten*, eine tribal–sektiererische Bewegung aus dem *Naǧd*, dem wüsten Hochland der arabischen Halbinsel, so genannt nach ihrem Gründer *Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb* (1703–92); sie selbst bezeichnen sich als *Muwaḥḥidūn* ‹Bekenner der Einheit Gottes› wie schon die Almohaden des 12. Jh. (s.o.). Sie waren puritanisch und sittenstreng, verwarfen Wein und Kaffee, Tanz und Gesang, akzeptierten nur den Koran und die frühe Sunna und traten kompromisslos gegen Neuerungen auf, besonders gegen Volksbräuche wie den Heiligen- und Gräberkult, damit zusammenhängende Wallfahrten u.ä. – in ihren Augen unis- lamische Auswüchse. 1801 zerstörten sie die wichtigsten schiitischen Pilgerorte Naǧaf und Karbalāʾ, zwischen 1804 und 1806 eroberten sie die heiligen Städte Mekka und Medina, wo sie die Grabmäler vieler Heiliger des frühen Islams dem Erdboden gleichmachten, darunter das Mausoleum dreier schiitischer Imame; allein das Grab des Propheten in der Moschee von Medina blieb verschont. 1807 wurden sie wieder aus dem Hedschas vertrieben. Ihr Staat lebt im heutigen Saudi–Arabien fort, die Sekte in den modernen Salafiten.

Aus Reiseberichten wissen wir, dass gerade Mekka ein sodomitisches Sündenbabel war. Schon 1664 schrieb *Joh. Andreas Endter*, Mekka sei reich und ‹gleiche den Sodomitern› (Karsch–Haack 2005: 67). *Joh. Ludwig Burckhardt* schrieb 1830:

„Die heilige Kaaba zu Mekka aber wird bisweilen zum Theater unkeuscher und strafwerter Vorgänge in einem Grade, der nicht deutlicher bezeichnet werden kann" (a.a.O. 73). Ähnlich berichtet 1888 *Christiaan Snouck Hurgronje* aus Mekka über „höchst bemerkenswerte Tatsachen aus dem Leben *des homoerotischen Teiles der Gesellschaft im Zusammenhang mit dem Sklavenhandel*, besonders aus den Kreisen der Kaufleute und der höheren Geistlichkeit, dann über das urnische Treiben bei den Lokalfesten der Heiligen des Islam, bei musikalischen Unterhaltungen und auf den Friedhöfen" (a.a.O. 67 f.). Die Wahhabiten verboten homosexuelle Praktiken, besonders mit Eunuchen, die sie 1804 aus Medina auswiesen (Clarence–Smith 2006: 180).

2. Die kulturell–nationale Bewegung wurde vor allem von arabischen Christen getragen. Ihnen ging es einerseits um die Pflege und Modernisierung der klassischen arabischen Sprache und

andererseits um das Konzept des Panarabismus, beides unabhängig von der Religion. Eine Schlüsselfigur in der Entwicklung von einem kulturellen zu einem politischen arabischen Nationalbewusstsein war *Buṭrus al-Bustānī* (1819–83) aus einer maronitischen Familie, der in Beirut Protestant wurde. Er verfasste die erste Geschichte des Libanon, verschiedene arabische Grammatiken, eines der ersten arabischen Wörterbücher und die erste moderne arabische Enzyklopädie. Nachdem er lange an der Missionsschule unterrichtet hatte, gründete er die erste säkulare arabische Schule, die *Madrasa waṭanīya* ‹Vaterländische Hochschule› (Avineri 1978: 234).

Er übersetzte zahlreiche europäische Bücher ins Arabische, unterhielt eine Druckerei und einen Verlag und gründete mehrere arabische Zeitschriften. 1845 rief er die erste arabische Literaturgesellschaft ins Leben, die *Maǧma'at-tahdhīb* ‹Bildungsakademie›, von deren 14 Gründungsmitgliedern elf zum Protestantismus konvertierte arabische Christen waren, zwei Amerikaner und ein Melkit. Zwei Jahre später zählte die Akademie 50 Mitglieder, darunter war kein einziger Muslim. 1857 bildete sich dann die ‹Syrische Gelehrte Gesellschaft›, die auch Muslime und Drusen als Mitglieder hatte (a.a.O. 235). In seinem 1859 in Beirut gehaltenen ‹Vortrag über die Literatur der Araber› *Khuṭba fī adab al-'arab* „greift er das westliche Dekadenzkonzept auf, noch ohne eine Verbindung zwischen Dekadenz und Sex herzustellen" (Bauer 2011: 305).

3. Die westlich–reformistische Bewegung geht vor allem von Ägypten aus, einer ihrer ersten Repräsentanten war *Rifā'a aṭ-Ṭahṭāwī* (1801–73). Er weilte im Auftrag des Vizekönigs Muhammad Ali Pascha von 1826 bis 1831 als Imam der ersten großen ägyptischen Studienmission in Paris und verfasste darüber den Reisebericht ‹Ein Muslim entdeckt Europa› (Kairo 1834), wo es heißt: „Zu den löblichen Dingen ihrer [der Franzosen] Veranlagung, die im übrigen wirklich der der Araber ähnelt, gehört, dass sie keinerlei Neigung zur Päderastie und zur erotischen Verherrlichung von Lustknaben zeigen. So etwas ist bei ihnen tabu, dagegen sträubt sich sowohl ihre Natur wie ihre Moral. Es ist ein schöner Zug ihrer Sprache und Dichtkunst, dass sie die gleichgeschlechtliche Erotik ablehnen ... Denn sie sehen so etwas als sittliche Zersetzung an – mit Recht übrigens, denn es ist doch so, dass ein Geschlecht für das andere eine gewisse Eigenschaft hat, die es anziehend macht ... Ist nun das Geschlecht ein und dasselbe, so entfällt diese Eigenart, und es tritt ein widernatürlicher Zustand ein" (Ṭahṭāwī 1988: 79).

Dass diese neue Erkenntnis für ihn selbst noch ungewohnt war, zeigt sich weiter unten bei der Beschreibung der Französinnen: „Freilich, um die Wahrheit zu sagen, mit ihren Beinen ist es nicht weit her, und die Worte des Dichters treffen so gar nicht auf sie zu:

Nie vergaß ich: sich erhebend enthüllte kokett er sein Bein, so weiß wie die schimmernde Perle.

Was Wunder, wenn da ich eine ‹Auferstehung› empfand, ist doch die Auferstehung der Tag der Enthüllung!" (a.a.O. 115).

Der Vizekönig hielt das Reisetagebuch für so bedeutend, dass er es zur Pflichtlektüre für seine Beamten machte (Klauda 2010: 54). Unter Ismail Pascha entwickelte Ṭahṭāwī Ideen über die Modernisierung Ägyptens nach westlichem Vorbild, ohne an die religiösen Grundlagen des Gemeinwesens zu rühren (Haarmann 2004: 388).

Seit 1834 gibt es im Orient keinen Diskurs über Sexualität mehr, der nicht eine direkte oder indirekte Reaktion auf den Westen darstellt (Bauer 2011: 270). Mitte des 19. Jh. erlischt die Tradition der Bartwuchsepigramme (a.a.O. 289). In den 1850er Jahren, zur Zeit der Sklavenbefreiung, macht sich auch im Osmanischen Reich allmählich eine Veränderung der Moral bemerkbar in der Hinsicht, dass die „wohlbekannte Liebe zu und Beziehungen mit den jungen Männern Istanbuls seitdem, entsprechend der natürlichen Ordnung der Dinge, auf junge Frauen übertragen wurden" (Klauda 2010: 19). 1925 stand in einem ägyptischen Schulbuch für die höhere Erziehung, die Liebesdichtung an junge Männer sei „ein Verbrechen gegen die Literatur und eine Schande für die Geschichte der arabischen Poesie" (a.a.O. 56). 1968 erschien *Divan şiirinde sapık sevgi* ‹Perverse Liebe in der Diwan-Dichtung› des türkischen Journalisten *İsmet Zeki Eyüboğlu*, der dafür eintrat, „die osmanische Lyrik wegen ihres ‹abartigen› Charakters nicht als essenziellen Bestandteil des nationalen Literaturkanons zu betrachten und ihr einen geachteten Platz im Schulunterricht zu versagen" (a.a.O. 111).

Inzwischen scheint die Amnesie perfekt: *Sisir Kumar Das*, Literaturprofessor an der Universität Delhi, schreibt um 2000 über das Ghasel im Urdu, es bedeute wörtlich „mit oder über Frauen sprechen" (Kämpchen 2006: 90).

6.3.3 Der Umschwung

In der zweiten Hälfte des 20. Jh. ändert sich im Orient die Einstellung zur mann–männlichen Sexualität fundamental: Was man vorher spöttisch belächelt oder für eine gewohnheitsmäßige Schwäche gehalten, für dekadent oder einer modernen Nation unwürdig oder schlicht verdrängt hatte, galt nun als Verbrechen. Am radikalsten war der Iran, wo im Februar 1979 die ‹Islamische Republik› entstand und zwischen März 1979 und Januar 1984 98 Männer wegen *liwāṭ* hingerichtet wurden (Klauda 2010: 60). Das ereignete sich ziemlich genau 700 Jahre nach der ersten Verbrennung eines Sodomiters im Westen und bedeutete für die islamische Welt eine Neuheit.

Neu war auch die einem Abendländer vertraute Unterstellung, Homosexualität sei Teufelswerk. Ayatollah Khomeini behauptete nämlich, dass „Homosexuelle ausgerottet werden müssten, weil sie

Parasiten und Verderber der Nation seien, indem sie den ‹Makel des Bösen› verbreiteten" (a.a.O. 59). 2001 nahm die Polizei auf dem *Queen Boat*, einer populären Diskothek auf dem Nil in Kairo, 52 angeblich schwule Männer fest. In einem bislang beispiellosen Prozess wurden 21 davon wegen ‹gewohnheitsmäßiger Ausschweifung› zu je drei Jahren Gefängnis verurteilt. „Die Medien sahen in der Diskogesellschaft eine satanistische Sekte am Werk. Bereits einen Tag nach der Massenverhaftung berichtete die regierungsnahe Tageszeitung *al-Ahrām*, die ‹Teufelsanbeter› hätten versucht, ‹neue Mitglieder für ihren Kult zu werben›" (a.a.O. 21).

Was war geschehen? Inzwischen war die ‹Disambiguierung› des Islams so weit gediehen, dass weder der westlich orientierte Reformislam noch der Fundamentalismus nebeneinander existierende Varianten, Erklärungen oder Lösungen als gleichberechtigt akzeptierten. Das bedeutete, wie Thomas Bauer (2011) bewiesen hat, einen massiven Bruch mit einer eintausend Jahre alten Tradition und kann meines Erachtens nicht anders denn als Modernisierung verstanden werden; wieweit daran der Westen ‹schuld› ist, ist eine rhetorische Frage.

Das hat auf dem Gebiet des Rechts zu bislang unlösbaren Problemen geführt. Die Reformisten ziehen sich aus der Affäre und übernehmen das europäische Recht, die Fundamentalisten beharren auf der Scharia. Aber die Scharia ist fallbezogenes Gewohnheitsrecht, d.h. der Richter entscheidet selbständig, doch im Einklang mit einer der fünf Rechtsschulen. *Arno Schmitt* (2001–02) hat gezeigt, wie unterschiedlich diese das Thema *liwāṭ* behandeln, sodass es schlicht unmöglich ist zu behaupten, im Islam werde Analverkehr unter Männern so und so geahndet. Wer aber trotzdem danach strebt, das Gewohnheitsrecht im Geiste des Islams legalistisch umzuinterpretieren, Widersprüche und Unklarheiten auszuräumen und die Rechtspraxis zu vereinheitlichen, versucht die Quadratur des Kreises.

6.4 Gemeinsamkeiten

Die Modernisierungen des Abendlandes im Hochmittelalter und die des islamischen Orients im 19. Jh. haben bei aller zeitlichen und geographischen Distanz gemein, dass sie zwar von außen angestoßen wurden, die fremden Anstöße aber später abgewertet resp. ganz negiert wurden.

Der Westen lernte die überlegene arabische Kultur im Grenzland von Frankenreich und Omaijadenkalifat kennen, in der Spanischen Mark resp. der Grafschaft Barcelona. Dorthin wanderten im 10. Jh. aus allen Teilen des muslimischen Hispaniens arabisierte Christen ein, sog. Mozaraber, arab. *musta'rib*, die mit der islamischen Kultur vertraut waren. Orte der Begegnung mit fränkischen Christen, die Zugang zum arabischen Wissen suchten, waren der Bischofssitz Vich und das Kloster Ripoll, dessen Skriptorium im Jahre 971 breits 65 Codices besaß, ein Astrolabium und bedeutende Traktate über Astronomie und Geometrie (LMA 7.862).

Dorthin schickte der Abt des Klosters St-Géraud-d'Aurillac in der südlichen Auvergne den aufgeweckten Bauernjungen *Gerbert* zu einem dreijährigen Studium. Sein Interesse galt den mathematischen Fächern: Er lernte die arabische Arithmetik kennen, benutzte wohl als erster abendländischer Gelehrter die arabisch–indischen Ziffern und befasste sich besonders mit Astronomie und Geographie (LMA 4. 1302). *Gerbert von Aurillac* (945–1003) machte eine für einen Nichtadeligen ungewöhnliche Karriere: Er wurde 991 Erzbischof von Reims und 997 persönlicher Lehrer und politischer Berater des jungen römisch–deutschen Kaisers *Otto III.* (996–1002), der ihn 998 zum Erzbischof von Ravenna und schließlich 999 zum ersten französischen Papst Silvester II. machte.

Die einmal hergestellte Verbindung zwischen Barcelona und dem Rheinland über das Rhônetal und Lothringen blieb über Jahrhunderte erhalten (Vernet 1984: 118). Mit fortschreitender Reconquista verlagerte sich der Ausgangspunkt nach Süden, als um 1135 in Toledo eine Übersetzerschule am Hof der Erzbischöfe organisiert wurde, die bis 1284 bestand. Die entscheidenden Impulse gab das Aristotelesstudium, doch nicht allein die Texte des Philosophen, sondern die modernen, arabischen Kommentare von Averroës. Noch lange glaubte man im Abendland, das Licht komme nicht aus dem Orient, sondern aus Spanien (Vernet 1984: 58).

Doch schon im 13. Jh. begann man auch, sich vom ‹Arabismus› zu distanzieren.

„Der erste Denker am Beginn des 13. Jh., der sich hellsichtig und entschlossen den Herausforderungen durch eine nichtchristliche Weltdeutung stellt, wie sie die umfassende Rezeption der griechisch–arabischen Philosophie und Wissenschaft vor allem seit der ersten Hälfte des 12. Jh. vermittelt" (LMA 9.162), war *Wilhelm von Auvergne* (1180–1249) ebenfalls aus Aurillac, seit 1228 Bischof von Paris. Aus seiner Abneigung gegen die ‹Sarazenen› macht er kein Hehl, so behauptet er, dass sie beim Beten ihren kleinen Finger in den Anus des Nächstsitzenden schieben (Hergemöller 2000: 170).

Als Erster nahm *Petrarca* (1304–74) das ‹finstere› Mittelalter als eigenständige Epoche wahr und beschrieb es als eine Zeit der Illegitimität (Münkler 2000: 315). Als man dann im klassischen Humanismus die griechischen Originale entdeckte und Aristoteles von Platon überstrahlt wurde, konnte man den Arabismus getrost abwerten. Die Begeisterung für Platon gipfelte in der Errichtung der sog. Platoni- schen Akademie in Florenz 1462. Ihr Leiter *Marsilio Ficino* (1433–99) übersetzte 1463–69 erstmals den vollständigen Platon und versuchte, um das Christentum zu erneuern, in seinem Hauptwerk ‹Theologia Platonica› (1469–74) heidnische Philosophie und christliche Theologie zu verknüpfen. Auf seinen Kommentar zu Platons Symposion ‹De amore› (1469) geht der Begriff *platonische Liebe* zurück, die man am ehesten als nichtgenitale erotische Beziehung zwischen Männern bezeichnen könnte. Die Ironie der Geschichte wollte es, dass zu ebender Zeit, als der

Westen sich den ‹kanonischsten› Text der Jünglingsliebe aneignete, an gleicher Stelle die ‹Behörde der Nacht› wütete, die 10.000 Personen als Sodomiter verklagte und 2.000 davon hinrichtete.

Die Modernisierung des Orients lässt man traditionell mit Napoleons Überfall auf Ägypten 1798 beginnen. Die Franzosen wurden 1801 von den Briten vertrieben, die sich danach zurückzogen, um 1882 das Land endgültig zu besetzen. Zwischen 1811 und 1882 übten Muhammad Ali Pascha und seine Nachfolger faktisch die Herrschaft aus, nominell noch im Namen des Osmanischen Reichs. Als Vizekönige von Ägypten entfalteten sie eine äußerst rege Reformtätigkeit auf allen Gebieten, Vorbilder waren Frankreich und England. Das betraf auch die Sexualmoral wie Ṭahṭāwīs unter französischem Einfluss entstandene Vorbehalte gegenüber der traditionellen orientalischen Päderastie zeigen. In der Folge sah man mehr und mehr in der Jünglingsliebe eine Verfallserscheinung der islamischen Kultur, die mit der generellen Unterlegenheit des Orients gegenüber dem Westen korrespondierte.

Nach dem ‹Umschwung› in der zweiten Hälfte des 20. Jh. ergab sich eine ganz neue Konstellation: Die im Zuge der Disambiguierung entstandene eindeutige Homophobie der islamischen Länder traf auf die neue westliche Homophilie, die der Westen wie all seine Errungenschaften mit missionarischem Eifer propagierte. Nun konnte der Orient den europäischen Anteil an seiner Modernisierung zumindest in moralischer Hinsicht abwerten.

Fazit

1. Bei allen durch die zeitliche und räumliche Distanz bedingten kulturellen Unterschieden weist die Sozialstruktur Athens und des islamischen Orients frappierende Übereinstimmungen auf: Beiden gemeinsam sind vor allem das ‹Große Haus›, die Geschlechtertrennung und die Sklavenhaltung.

2. Die mann-männliche Liebe war hier in der Regel die Beziehung zwischen einem Erwachsenen und einem Jüngling und zwar unter den Bedingungen der Sklavenhaltergesellschaft. Sie wurde von den Europäern des 19. und 20. Jh. verklärt, deshalb setze ich ‹schwule Paradiese› in Anführungszeichen.

3. Auch in nichtsklavischen Beziehungen herrschte immer ein Dominanzgefälle, das besonders in der ‹aktiven› resp. ‹passiven› Rolle beim Analverkehr deutlich wird. Die im 19. Jh. entstandene einvernehmliche gleichgeschlechtliche Liebe unter Gleichberechtigten ohne Wertung sexueller Praktiken ist eine westliche Neuerung.

4. Ein wesentlicher Aspekt der Sklaverei ist die sexuelle Ausbeutung, sie macht den Großteil der mann-männlichen Sexualbeziehungen in der Antike und im Orient überhaupt erst möglich. Sklaven standen zur Verfügung: ihrem Besitzer im Haushalt, seinem Freundeskreis auf Gastmählern und

jedermann im Bordell, wo sie meist im Auftrag ihres Herrn arbeiteten. Sowohl männliche als auch weibliche Prostitution war weitgehend Sklavensache.

5. Es war auch die Sklaverei, auf der die Segregation der Frau basiert, so wie wir sie in Athen und im Orient gleichermaßen vorfinden. Auch stimmt die oft geäußerte Vermutung nicht, dort hätten Männer auf ihresgleichen zurückgreifen müssen, da ihnen der Zugang zu Frauen versperrt war: Es gab ja neben den Ehefrauen Konkubinen, eigene Sklavinnen und Prostituierte. In der westlichen gattenzentrierten Familie war Segregation ebendeshalb unmöglich, weil man beim Fehlen von Sklaven auf die partnerschaftliche außerhäusliche Mitarbeit der Frau nicht verzichten konnte.

6. Verglichen mit Athen und dem islamischen Orient war die Lage der Frau im Westen wesentlich besser: Geschützt durch die unauflösliche Ehe war sie – wenn auch nicht gleichberechtigte – Partnerin des Mannes. Das festigt sich ökonomisch in karolingischer Zeit mit der bäuerlichen Hufenwirtschaft und setzt sich im städtischen Bürgertum fort. Frauen werden dann allerdings wie die ‹Sodomiter› verketzert, als Hexen verfolgt, gefoltert und verbrannt; auch dies eine abendländische Neuerung.

7. Die abendländische Homophobie hat sich sehr langsam herausgebildet; insgesamt lassen sich vier Entwicklungsstadien ausmachen, die sich über mehr als tausend Jahre erstrecken:

Das *biblische* (1. Jh.): Die christliche, unauflösliche Ehe verbunden mit der paulinischen Verdammung der mann–männlichen Sexualität als heidnisch. Die Frau erscheint von Anfang an als Partnerin des Mannes.

Das *augustinische* (5. Jh.): Die manichäisch–sektiererische und auf die römische Kirche beschränkte Lehre von der Erbsünde und die Verdammung aller außerehelichen und nicht der Fortpflanzung dienenden Sexualität.

Das *karolingische* (9. Jh.): Die abendländische Kleinfamilie ohne Sklaven, die der außerehelichen Sexualität keinen legitimen Raum lässt.

Das *scholastische* (13. Jh.): Die eigentliche Verfolgung, gestützt einerseits auf die sakramentale Kontrolle und andererseits auf das gesammelte Straf-, Kirchen- und Naturrecht erweitert um die städtischen ‹Willküren›.

8. Alle drei Kulturen preisen die erotische Liebe ohne sexuelle Erfüllung, Athen den pädagogischen Eros, der Orient die sufische Liebe des Meisters zu seinem Jünger und der Westen die Minne des Ritters zu seiner Dame. Diesen Beziehungen unterstellt man gleichermaßen eine erzieherische, ‹sittigende›, ja geradezu zivilisatorische Kraft.

9. Die Anerkennung einer zweiten, neben der biblischen und patristischen gleichwertigen Autorität, nämlich die der griechischen Philosophie und des Römischen Rechts, bedeutete nicht mehr und nicht weniger als den Bruch mit der Alleingültigkeit der christlichen Wahrheit, die nun der antiken,

heidnischen Unterstützung bedurfte. Das hat im Westen zu einer Zweigleisigkeit geführt, die letzten Endes das Christentum tendenziell überflüssig gemacht hat. Die Weichen dafür wurden um 1100 gestellt, nicht erst in der Renaissance. Diese ‹doppelte Wahrheit›, nach Szücs eine der ‹fruchtbaren Separationen des Westens›, ist entstanden aus der Notwendigkeit, Glaube und Vernunft in Einklang zu bringen; erst sie hat den Rationalisierungsschub der Scholastik ermöglicht.

10. Die Araber lehnen um 1200 Averroës' moderne Aristoteles-Interpretation ab und bleiben außerdem dem Gewohnheitsrecht Scharia als einziger Rechtsquelle treu; dabei erweisen sich Tribalismus und Sektenwesen als schwere Hypothek auf dem Weg in die Moderne. Sie verharren letzten Endes in der Spätantike, bis sie 600 Jahre später von außen, vom Westen, veranlasst werden, sich zu modernisieren.

11. Der Modernisierungsschub, der den Orient im 19. Jh. erfasst, entspricht dem Rationalisierungsschub der Scholastik: Beide bedeuten den Bruch mit der Gewohnheit und beide leisten der Homophobie Vorschub.

12. Homophilie und Homophobie sind fraglos soziale Kategorien. Es scheint so, als sei auch homosexuelles Verhalten ebenso sozial wie biologisch bedingt, Homosexualität in gleichem Maße Konvention wie auch Disposition.

Literatur

AKG= Atlas zur Kirchengeschichte. Hg. Jochen Martin. Freiburg 2004.

Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster 2007.

Anthologia Graeca. Griechisch–deutsche Ausgabe in vier Bänden von Hermann Beckby. München ^{2}1964.

Augustinus: Bekenntnisse. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Düsseldorf–Zürich 2004.

Avineri, Shlomo: Politische und soziale Aspekte des israelischen und arabischen Nationalismus. In: Nationalismus. Hg. Heinrich A. Winkler. Königstein/ Taunus 1978. S. 232–251.

Battenberg, Friedrich: Das Europäische Zeitalter der Juden. Band I. Darmstadt 1990.

Bauer, Thomas: Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Wiesbaden 1998.

Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011.

Beck, Hans–Georg: Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959.

Benedikt: Die Regel des heiligen Benedikt. Beuron 2006.

Bethe, Erich: Die dorische Knabenliebe. Nachdruck Berlin 1983.

Bianquis, Thierry: Die Familie im arabischen Islam. In: Geschichte der Familie. Bd 2, S. 385–446. Frankfurt 1997.

Bleibtreu–Ehrenberg, Gisela: Tabu Homosexualität. Frankfurt 1978.

Bloch, Marc: Die Feudalgesellschaft. Stuttgart 1999.

Boswell, John: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Chicago–London 1980.

Boswell, John: Same–Sex Unions in Pre–Modern Europe. New-York 1994.

Bürgel, Johann Christoph: Das persische Gasel. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Hg. Klaus von See. Bd. 5. Orientalisches Mittelalter. Hg. von Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden 1990. S. 265–277.

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. München 1986.

Clarence–Smith, William: Islam and the abolition of slavery. Oxford–New York 2006.

Cohen, Mark R.: Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter. München ^{2}2011.

Diner, Dan: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin 2005.

Dover, Kenneth J.: Homosexualität in der griechischen Antike. Übersetzt von Susan Worcester. München 1983.

Duby, Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Übersetzt von Grete Osterwald. Frankfurt 1986.

Eco, Umberto: Der Name der Rose. München 2004.

Eggers, Hans: Deutsche Sprachgeschichte. II. Das Mittelhochdeutsche. Reinbek bei Hamburg 1965.

Elwert, Wilhelm Th.: Die romanischen Sprachen und Literaturen. München 1979.

Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter. München ^{6}1999.

Fargues, Philippe: Arabischer Raum: Das Haus als Festung. In: Geschichte der Familie. Bd. 3, S. 435–475. Frankfurt 1997.

Flaig, Egon: Weltgeschichte der Sklaverei. München ^{2}2011.

Foucault, Michel: Die Hauptwerke. 4. Sexualität und Wahrheit. 4.1 Der Wille zum Wissen. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt 2008.

Fuhrer, Therese: Augustinus. Darmstadt 2004.

Griechische Anthologie in drei Bänden. Hg. und übersetzt von Dietrich Ebener. Berlin und Weimar 1981.

Grunebaum, Gustave E. von (Hg.): Der Islam II. Frankfurt 1971.

Gugler, Thomas: Okzidentale Homonormativität und nichtwestliche Kulturen. In: Was ist Homosexualität? Hg. Florian Mildenberger u.a. Hamburg 2014. S. 141–179.

Haarmann, Ulrich (Hg.): Geschichte der arabischen Welt. München ^{5}2004.

Hahn, Alois: Sakramentale Kontrolle. In: Schluchter, Wolfgang (Hg.) 1988, S. 229–253.

Haller, Dieter: dtv–Atlas Ethnologie. München ^{2}2010.

Hammer-Purgstall, Joseph von: Mohamed-Schemsed-din Hafi's Divan. Aus dem Persischen zum ersten Mal übersetzt, zwei Teile, Stuttgart–Tübingen 1812–13.

Healey, Dan: Beredtes Schweigen. Zur Geschichte der Homosexualität in Russland. In: Osteuropa. 63. Jahrgang, 2013, Heft 10, Seite 5–16.

Hergemöller, Bernd–Ulrich: Krötenkuss und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts. Warendorf 1996.

Hergemöller, Bernd–Ulrich: Sodom und Gomorrha. Hamburg ^{2}2000.

Hergemöller, Bernd–Ulrich (Hg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Warendorf ^{2}2001.

Hergemöller, Bernd–Ulrich: Chorknaben und Bäckerknechte. Homosexuelle Kleriker im mittelalterlichen Basel. Hamburg 2004.

Hergemöller, Bernd–Ulrich (Hg.): Fontes sodomitarum. Ausgewählte Quellen zur Homosexuellenverfolgung im christlichen Mittelalter. Hamburg 2013.

Herzer, Manfred: Zum Ursprung des Angeborenseins. In: Capri 1 (1987), S. 20–24.

Hesiod: Theogonie. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. München–Zürich 1991.

Hirschfeld, Magnus: Die Homosexualität des Mannes und des Weibes, Berlin 1914.

Hössli, Heinrich: Eros. Die Männerliebe der Griechen, ihre Beziehungen zur Geschichte, Erziehung, Literatur und Gesetzgebung aller Zeiten. Band 1: Glarus 1836, Band 2: Sankt Gallen 1838. Nachdruck Berlin 1996.

Ibn Falīta: Rušd al-labīb ilā mu'āšarat al-ḥabīb (Anleitung des Einsichtigen hinsichtlich des Umgangs mit der geliebten Person). Kapitel 9–11. Edition und Übersetzung. Inauguraldissertation vorgelegt von Mohamed Zouher Djabri. Erlangen–Nürnberg 1968.

Ibn Hazm al-Andalusi: Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden. Frankfurt 1961.

Italiaander, Rolf: Weder Krankheit noch Verbrechen. Plädoyer für eine Minderheit. Hamburg 1969.

Jedin, Hubert: Kleine Konziliengeschichte. Freiburg ^{2}1960.

Kämpchen, Martin (Hg.): Indische Literatur der Gegenwart. München 2006.

Karlinsky, Simon: Russia's Gay Literature and Culture: the Impact of the October Revolution. In: Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past. Hg. Martin B. Duberman u.a. New York 1989. S. 347–364.

Karsch–Haack, Ferdinand: Die Rolle der Homoerotik im Arabertum. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Sabine Schmidtke. Hamburg 2005.

Kawerau, Peter: Das Christentum des Ostens. Stuttgart 1972.

Keilson-Lauritz, Marita: Die Geschichte der eigenen Geschichte, Berlin 1997.

Klauda, Georg: Die Vertreibung aus dem Serail. Hamburg ^{2}2010.

Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart ^{9}2004.

Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam. München 2005.

Kugle, Scott Siraj al-Haqq: Homosexuality in Islam. London 2010.

Kusmin, Michail: Flügel. Übersetzt von Edgar Mesching und Ludwig Rubiner. In: Die Abenteuer des Aimé Lebœuf. Frühe Romane. Leipzig 1986.

LAW= Lexikon der Alten Welt. Zürich–München 1991.

Le Goff, Jacques: Die Intellektuellen im Mittelalter. Stuttgart 1993.

Le Roy Ladurie, Emmanuel: Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Peter Hahlbrock. Frankfurt–Berlin 1983.

Levin, Eve: Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900–1700. Ithaca– London: Cornell University Press 1989.

Lewis, Bernard: Race and Slavery in the Middle East. An historical Enquiry. Oxford 1990.

Libera, Alain de: Denken im Mittelalter. München 2003.

Liechtenstein, Ulrich von: Das Frauenbuch. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 2003.

LIW= Lexikon der islamischen Welt. Stuttgart 1974.

LMA= Lexikon des Mittelalters. Bd 1–9. Stuttgart 1999.

LThK= Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1993–2001.

Luxenberg, Christoph: Die syro–aramäische Lesart des Koran. Berlin ^{2}2004.

Maier, Bernhard: Koran–Lexikon. Stuttgart 2001.

Mangold, Sabine: Eine ‹weltbürgerliche› Wissenschaft. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert. Stuttgart 2004.

Materialien zur Memminger Stadtgeschichte. Reihe A: Quellen. Hg. vom Stadtarchiv Memmingen 2000.

Meier, Moritz H. E.: Päderastie. In: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste. Hg. Joh. Samuel Ersch und Joh. Gottfried Gruber. Section 3. Bd 9. Leipzig: Brockhaus 1837, S. 149–189.

MEW= Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Bd 1–42. Berlin 1958-83.

Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs. München ^{4}2004.

Münkler, Herfried und Marina: Lexikon der Renaissance. München 2000.

Neill, James: The Origins and Role of Same–Sex Relations in Human Societies. Jefferson–London 2008.

Nippa, Annegret: Haus und Familie in arabischen Ländern. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München 1991.

Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache. Leipzig ^{5}1841.

Pirenne, Henri: Mahomet und Karl der Große. Frankfurt 1963.

Platen, August von: Gedichte. Stuttgart 1984.

Platon: Symposion. Neu übersetzt von Albert von Schirnding. München 2012.

Ranke-Graves, Robert von: Griechische Mythologie. Reinbek 1984.

Reinsberg, Carola: Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland. München ²1993.

Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Leiden: Brill ²1978.

Rocco, Antonio: Der Schüler Alkibiades. Hg. und übersetzt von Wolfram Setz. Hamburg 2002.

Rocke, Michael: Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence. Oxford 1996.

Ronart, Stephan und Nandy: Lexikon der Arabischen Welt. Zürich–München 1972.

Saladin, Jean-Christophe: La bataille du grec à la renaissance. Paris 2004.

Samaw'al, Abū Naṣr al-: Kitāb nuzhat al-aṣḥāb fī mu'āšarat al-aḥbāb fī'ilm al-bāh (Buch der Unterhaltung der Freunde über den vertrauten Umgang der Liebenden mit der Wissenschaft von der Sexualität). Teil 1, Abschnitt 6. Edition und Übersetzung. Inauguraldissertation vorgelegt von Taher Haddad. Erlangen–Nürnberg 1976.

Schipperges, Heinrich: Eine ‹Summa medicinae› bei Avicenna. Zur Krankheitslehre und Heilkunde des Ibn Sinā (980–1037). Berlin 1987.

Schluchter, Wolfgang (Hg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Frankfurt 1988.

Schmid, Ulrich: Masken des Begehrens. Homosexualität in der russischen Literatur. In: Osteuropa. 63. Jahrgang, 2013, Heft 10, Seite 17–48.

Schmidtke, Sabine: Heinrich Hösslis Quellen zum Orient, in: Capri 36 (2005), S. 39–46.

Schmieder, Felicitas: Die mittelalterliche Stadt. Darmstadt 2005.

Schmitt, Arno und Jehoeda Sofer (Hg.): Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies. New York 1992.

Schmitt, Arno: ‹liwāṭ im fiqh: Männliche Homosexualität?› In: Journal of Arabic and Islamic Studies 4 (2001–2002), 49–110.

Schoeler, Gregor: Muwaššah und Zağal. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd 5. Orientalisches Mittelalter. Hg. von Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden 1990. S. 440–464.

Schumacher, Leonhard: Sklaverei in der Antike. München 2001.

Setz, Wolfram (Hg.): Das Hohelied der Knabenliebe. Erotische Gedichte aus der Griechischen Anthologie. In der Übersetzung von Hermann Beckby. Berlin 1987.

Simon, Heinrich: Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur. Leipzig 1959.

Spreitzer, Brigitte: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Göppingen 1988.

Stern, Bernhard: Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Russland. Bd 1–2. Berlin 1907–08.

Szücs, Jenö: Die drei historischen Regionen Europas. Aus dem Ungarischen von Béla Rásky. Frankfurt 1990.

Ṭahṭāwī, Rifā'a al-: Ein Muslim entdeckt Europa. Kairo 1834. Übersetzt von Karl Stowasser. Leipzig–Weimar 1988.

Tomow, Siegfried: Abendland und Morgenland im Spiegel ihrer Sprachen. Wiesbaden 2009.

Tomow, Siegfried: Handbuch der Text- und Sozialgeschichte Osteuropas. Wiesbaden ²2011.

Tomow, Siegfried: Orientalische Gelassenheit und europäische Moderne. In: Capricen. Momente schwuler Geschichte. Hg. Rüdiger Lautmann. Hamburg 2014. S. 190–204.

Vernet, Juan: Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident. Zürich–München 1984.

Volkert, Wilhelm: Adel bis Zunft. Ein Lexikon des Mittelalters. München 1991.

Wagner, Ewald: Abū Nuwās. Wiesbaden 1965.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bände. Tübingen 1920–21.

Xenophon: Erinnerungen an Sokrates. Übersetzt und hg. von Peter Jaerisch. München–Zürich ⁴1987.

Xenophon: Das Gastmahl. Übersetzt und herausgegeben von Ekkehard Stärk. Stuttgart 2009.

Zeuske, Michael: Handbuch Geschichte der Sklaverei. Berlin 2013.

Rüdiger Lautmann

Der ‚erste Schwule'? Heinrich Hössli neu lesen.

In der Schweiz, der Heimat dieses Mannes, hat sich 2009 eine Heinrich-Hössli-Stiftung gegründet. Ihre erste Eigenveröffentlichung gilt dem Namenspatron, einem „der Urväter dessen, was wir heute als Bewegung bezeichnen".[1] In der Tat. Und heute, wo den meisten LSBTI-Menschen erst langatmig erklärt werden muss, wer Karl Heinrich Ulrichs gewesen ist und was er für unsere Gegenwart fundamental bedeutet, da soll ein noch Unbekannterer gefeiert werden? Ja! Ein Bewusstsein der eigenen Geschichte muss sich bilden, wenn Heteronormativitätskritik sich dauerhaft verankern will.

Hössli war kein ‚Homosexueller', aber er folgte (vermutlich) einem der möglichen gleichgeschlechtlichen Lebensmuster: sowohl prokreativ (mit Frau und Kindern) als auch männerliebend (mit Jüngling). Wahrscheinlich fanden beide Neigungen biographisch nacheinander statt. Das Ehepaar trennte sich früh (die etwas ältere und urban aufgewachsene Gattin verblieb in ihrem Elternhaus), der Gatte besuchte sie und die Kinder dort auf seinen zahlreichen Reisen. Über die mann-männlichen Ereignisse – erlebt oder ersehnt – wissen wir nichts. Doch was alle immer denken, das leuchtet hier einmal ein: Wie hätte sich jemand jahrzehntelang für ein einziges Thema einsetzen können, mit aller Kraft und leidenschaftlich sympathisierend, ohne dass er in seinem Innersten Anteil daran gehabt hätte?

Es ist nicht erlaubt, das literarische Werk eines Autors als Steinbruch für herumliegende Brocken autobiographischer Färbung auszubeuten. Aber alle Autoren schöpfen für ihr Werk auch aus dem eigenen Erleben. Indizien sprechen dafür, dass Hössli der Mann-Jüngling-Version anhing: seine Identifikation mit Franz Desgouttes (sowie dessen verhängnisvoller Leidenschaft für den jungen Daniel Hemmerle) und die vielhundertseitige Feier zur ‚Liebe der Griechen'. – So, wie der Vater mit seinem in den USA lebenden schwulen Sohn Hansi 1848 korrespondiert und wie dabei über dessen Aussichten auf einen jungmännlichen Lebenspartner gesprochen wird, muss auf sein Eigenengagement geschlossen werden. Das ist kein Eltern-Kind-Gespräch, sondern eine Konversation zwischen Experten; denn es wird hier mit Deckwörtern,

---

[1] So Franco Battel in: Rolf Thalmann, Hrsg., *‚Keine Liebe ist an sich Tugend oder Laster'. Heinrich Hössli (1784–1864) und sein Kampf für die Männerliebe.* Schriften der Heinrich Hössli Stiftung. Zürich 2014, S. 7.

Andeutungen und vorausgesetztem Wissen operiert, wie es nur unter Insidern geht.[1] Wenn es noch einen dokumentarischen Beweises bedürfte, dann müsste man Hösslis Spuren nachgehen: die vielen Wohnorte, die zahlreichen Reisen, auch in große Städte.

Zweifel am Erkenntniswert

Nicht alle, die sich mit der Ideengeschichte der Homosexualität beschäftigen, räumen Hösslis Schriften einen hohen Erkenntniswert ein. *Magnus Hirschfeld* schaut einerseits auf ihn herab, wenn er ihn „einen hochgelehrten Sonderling" und „biederen Glarner" nennt; er schreibt aber auch: „Hößli, der ebenso schlichte wie gedankentiefe Putzmacher von Glarus". Für ihn ist das Doppelbuch zum Eros „ein bewunderungswürdiger Versuch mit vielen lichtvollen Stellen" – von denen Hirschfeld selbst aber nirgends zu profitieren scheint.[2]

Und steht in dem Buch wirklich „nur ein einziger Gedanke"? Manfred Herzer – der Hössli eigentlich hoch schätzt – behauptet dies, benötigt dann aber geschlagene zehn Zeilen, um diesen Gedanken zu benennen.[3] Und gedanklich relevant sind darüber hinaus eine ganze Reihe von Ideen und Anstößen. Zudem hat Hössli den damals weithin gelesenen Autor Heinrich Zschokke überredet, eine lange Dialog-Novelle zu schreiben, die sich vielschichtig und witzig mit der Beschaffenheit des Eros auseinandersetzt.[4]

In Siguschs ‚Geschichte der Sexualwissenschaft' bleibt Hössli unterbelichtet; dessen erotisch-leiblichen Wünsche seien so von Scham und Ekel überwältigt gewesen, dass die Wünsche immer wieder aus dem Bewusstsein hätten entfernt werden müssen.[5] Hier wird der strategische Vortrag im Buch mit der Sexualperson seines Autors verwechselt. Hössli besteht immer wieder auf der Präsenz der körperlichen Seite in der Griechen-Erotik, und was sonst wäre wohl der Antrieb zu seiner siebzehnjährigen Recherche- und Schreibarbeit gewesen?

Die Borniertheit von uns ‚Akademikern' kennt keine Grenzen. Ich selber habe Hössli lange Zeit vernachlässigt und die positiven Stimmen anderer überhört (sie kamen von Ferdinand Karsch

---

[1] Dies ist eine Interpretation der Briefstellen, mitgeteilt bei Ferdinand Karsch, Heinrich Hößli (1784-1864). In: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 5 (1), 1903, S. 449-556 (548-551). Abgedruckt in: Materialien zu Hössli.

[2] Magnus Hirschfeld, *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin 1914. Zitierte Stellen auf S. 897, 959, 350 bzw. 951.

[3] Manfred Herzer, Art. Heinrich Hößli. In: Volkmar Sigusch, Günter Grau, Hrsg., *Personenlexikon der Sexualforschung*. Frankfurt/M. 2009, S. 308-313 (310).

[4] Siehe dazu Paul Derks, *Die Schande der heiligen Päderastie. Homosexualität und Öffentlichkeit in der deutschen Literatur 1750-1850*. Berlin 1990, S. 454-478.

[5] Volkmar Sigusch, *Geschichte der Sexualwissenschaft*. Frankfurt/M. 2008, S. 153.

und Manfred Herzer). In der Planung meines Handbuchs zur Theorie- und Forschungsgeschichte der Homosexualität (1993) tauchte Hössli zwar gleich zu Anfang auf, aber recht knapp und nur zusammen mit der „Vorgeschichte".[1] Der Mann steht aber nicht ‚außen vor', sondern mitten drin.

Warum sind Hösslis Schriften nur kleinteilig rezipiert worden? Bis 1996 waren sie kaum greifbar – auch dies fragwürdig. Seit der verdienstvollen Neuveröffentlichung waren sie gut zugänglich, einschließlich der Sekundärschriften. Vermutlich galt Hössli nunmehr als altbacken und schwer verständlich. Dies stimmt aber nicht; nur Geduld ist vonnöten, um sich an die Schreib- und Argumentationsweise zu gewöhnen (und ergeht es einem, wenn ungeübt, nicht ähnlich so auch bei Hegel, Fichte, Marx usw.?). Im Wege stand ferner die Bescheidenheit des Autors, der an mehreren Stellen den Mangel seiner professionellen Qualifikation betont, was ihn schließlich von der Vollendung des angekündigten dritten Bandes abgehalten hat.

Das Argumentationsverfahren

Hösslis Denkstrategie setzt auf die vorhandenen literarischen Zeugnisse der Männerliebe, sie heißen „Stimmen und Zeugen", oft abgekürzt „St. u. Z.". Er nimmt sie als zwingenden Beleg für die ‚Existenz' jenes Eros. „Was müssen und sollen diese St. u. Z. für meine Idee beweisen und was können sie beweisen? Eine Geschlechtsliebe, ein Geschlechtsleben des Leibes und der Seele".[2] Die Quellen sprudeln in Wissenschaft und Kunst (II: 6-8). Sie sprechen die Wahrheit aus; oberste Instanz ist Platon. Die ‚St. u. Z.' repräsentieren also eine soziale Tatsache. Zugleich werden Gegenstimmen und Verzerrungen aufgespießt. Diese Texte so exzessiv zu referieren folgt einem logischen Beweisverfahren.[3] All dies geschieht hier durchgängig, auf vielen hundert Seiten. Man könnte es der Textsorte ‚Plädoyer' zuordnen; doch würde das kaum der Vehemenz und dem Umfang gerecht. Krah nennt als Modell die „apokalyptische Rede".[4]

Fragen lässt sich, inwieweit sich bei Hössli so etwas wie die heutige ‚Diskursanalyse' als Forschungsstrategie ankündigt: Die zu einem Gegenstand vorhandenen Thematisierungen werden

---

[1] Klaus Müller, Art. Die unmittelbare Vorgeschichte: Heinrich Hössli. In: Rüdiger Lautmann, Hrsg., *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte.* Frankfurt/M. 1993, S. 13-18.

[2] Heinrich Hössli, Eros. *Die Männerliebe der Griechen, ihre Beziehungen zur Geschichte, Erziehung, Literatur und Gesetzgebung aller Zeiten, zwei Bände* (I: Glarus 1836; II: Band: Sankt Gallen 1838). Neudruck: Berlin 1996), S. II:172. Weitere Stellenangaben im Text beziehen sich auf die beiden Bände ‚Eros' I und II.

[3] So Hans Krah, ‚Eros' (1836/1838) – Textanalyse und historische Semantik, in: Thalmann 2014, S. 71-95 (81).

[4] Ebda., S. 82.

als Denkströmung(en) gedeutet, d.h. als Einheit gefasst, auf Struktur und Gehalt analysiert sowie in ihren kulturellen Kontext (Zeit/Ort/Milieu) eingeordnet. Die Existenz der sprachlichen Dokumente weist über reine Medialität hinaus, „im Sinne einer Identifizierung von res und verba, von Sache und Wort" (Krah).[1] Der Diskurs ‚ist' gewissermaßen die Sache selbst (wie sich das argumentative Vorgehen von M. Foucault und J. Butler ganz verkürzt wiedergeben lassen könnte).

An Hösslis Schreibstrategie fällt auf (und befremdet gewiss manche), wie er die Leserschaft indirekt anspricht und einbezieht. Ständig steht da ein ‚wir' und ‚unser', womit der Autor aber, von sich selbst aus gesehen, die anderen meint, die Meinungsübermacht seiner Zeit. Offenbar sieht er sich als jemanden, der ein Publikum adressiert – ohne sich je zu fragen, wer denn wohl seinen Text lesen werde. Von ‚Gleichgesinnten' wusste er nicht, es gab sie für ihn nicht. Dem Anschein nach schreibt ein Einsamer, völlig Isolierter, der es aufgegeben hat, jemanden mit seiner Stimme zu erreichen. Vorangegangen war ein ihn enttäuschender Versuch mit dem populären Publizisten Heinrich Zschokke. Dabei hatte dieser mit dem sokratischen Dialog ‚Der Eros' von 1821 ein durchaus großes Publikum mit einigen von Hössli gelieferten Grundgedanken bekannt gemacht.[2]

Hösslis Argumente zur ideellen und realen Existenz der Männerliebe, unterlegt mit Literaturberichten nach Platon usw., werden mit einer seltsam anmutenden Intensität vorgebracht, mit dem erkennbaren Willen, dass die „Liebe der Griechen" vorbehaltlose Anerkennung finden solle. In sexualtheoretischen Schriften ist dies noch stets eine relevante Dimension gewesen: welche ethische Position ein Autor zu den untersuchten Vorgängen einnehme. (Dass dies mit Max Webers Postulat der ‚Wertfreiheit' einer erklärend-verstehenden Wissenschaft unvereinbar ist, macht die besondere Stellung der Sexologie aus.) Die Wertbindung des Sexuellen beschäftigt Hössli stark, und das nicht aus taktischen Gründen; er will das bloß Tierische vom Humanen unterscheiden, wie es die Geisteswissenschaftliche Anthropologie des 20. Jahrhunderts tun wird. Die körperlich vollzogene Liebe ist für ihn nicht allein physiologisch, sondern mit Geist und Seele verbunden; nur dann findet sie seine Billigung. Dies auszuführen war, nach vielen Andeutungen in den beiden vorliegenden Bänden, dem dritten Band vorbehalten und hätte eine sexualethische Anstrengung höchsten Ranges bedeutet.

---

[1] Ebda., S. 81.
[2] Heinrich Zschokke, Der Eros (1821), abgedruckt in: *Materialien zu Hössli, Eros, Band 3*, Berlin 1996, S. 201-256.

Um Struktur und Inhalt eines fernen Textes zu entschlüsseln, mag man sich auch fragen, welche Schreibmotivation ihm zugrunde liegt. Hösslis Hauptgrund war erkennbar, dem Männer-Eros Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, gegen die von ihm wahrgenommenen Entstellungen im zeitgenössischen Diskurs. Das hätte er lieber einem professionellen Autor überlassen. Er hat sich wohl danach umgeschaut, aber keiner stand bereit; mit Zschokke hatte er es, wie er fand, erfolglos probiert. Hinzutrat seine Empörung über die Art der Hinrichtung von Franz Desgouttes, in dem er wohl eine Art Leidensgenossen erblickte. Alle drei Motivationen entsprechen nicht dem, was ein akademisch ernstzunehmender Verfasser offiziös für sich einräumen würde; Hössli hingegen trägt diese Gründe vor sich her. Für seine Leser_innen ist das zumindest etwas Ungewohntes.

Der dritte Band von ‚Eros'

Zweifellos ist Hösslis ‚Eros' um des sexuellen Aspekts willen begonnen und geschrieben, auch wenn der angekündigte dritte Band fehlt, in dem der ‚körperliche Punkt' (II: 346) hätte explizit gemacht werden sollen. Auch hätte hier die ethische Dimension des Sexuellen verhandelt werden sollen – ein gedanklich besonders schwieriger Punkt, an dem sich die Sexualwissenschaft bis heute verkämpft. Hössli besaß hierzu bereits Notizen und Entwürfe, wie er öfter erwähnt, die aber verschollen sind.

Warum wurde der dritte Band nicht geschrieben bzw. nicht vollendet? Herzer vermutet, Hössli sei vor den sexuellen Tatsachen zurückgeschreckt und tadelt ihn dafür. Zwar fordere er Freimut auch bei Gefahr, „vermag aber nicht, diesem Anspruch zu genügen".[1] Die Schreibhemmung dürfte mindestens so sehr, wenn nicht überhaupt, im äußeren Misserfolg begründet liegen. Wer zwei Bücher veröffentlicht hat, die verboten und ignoriert worden sind, der wird nachhaltig entmutigt; sehr berührend, was Karsch dazu aus Hösslis Briefen mitteilt[2].

Auch vom möglichen Inhalt her gesehen halte ich es für keinen Zufall, dass es zu diesem dritten Band nicht gekommen ist. Gewiss hätte er die Affäre Desgouttes ausbreiten können; aber wie hätte er – bei seinem hohen moralischen Anspruch – da viel Positives finden, wie die mannmännliche Liebe feiern können? Schließlich handelte es sich um einen *amor fou*, der in Alkohol, Gift und Tötung endete. Auch zog ihm die vorhandene Sprache eine Grenze, um das niederschreiben zu können, was ihm vorschwebte. Die bisherige Technik, sich an der

[1] Manfred Herzer, 2009, S. 312.
[2] Karsch, 1903, S. 509 f.

vorhandenen Literatur aus Wissenschaft und Kunst abzuarbeiten, hätte versagt. Was in der Griechenliebe zwischen Erastes und Eromenos tatsächlich geschah, ist erst im 20. Jahrhundert geschildert worden.

Hatte denn Hössli in den beiden ersten Bänden nicht bereits genug vorgetragen, sodass es eines dritten gar nicht bedurfte? Hierzu aber fehlen uns noch die Textanalysen, die mit Umschreibungen, Andeutungen und Verweisungen umzugehen verstehen. Damit könnten die über das ganze Werk verstreuten ‚Stellen' in ein Konzept zusammengefügt werden.

Sexologische Anknüpfungen

Wir müssen uns der Anstrengung unterziehen, Hössli neu zu lesen, um ihn zurückzugewinnen: einerseits im Rahmen des präsexualtheoretischen Denkens um 1830, andererseits als relevant für unsere aktuellen Fragen. Beispielsweise zu *gender & sexuality*: das Homosexuelle, ja das Sexuelle schlechthin erscheint heute meist als ein ‚männlich' konnotiertes Anliegen, während die ‚weiblichen' Interessen mit anderen Begriffen und Relevanzen agieren (Stichwort: *emotional turn*). Gegenwärtig wird über diesen Dualismus meist mit Schweigen oder allerlei Verlegenheiten hinweggegangen, statt ihn zu benennen, wie es bei Hössli immer wieder geschieht.

Die Unterschiedlichkeit von lesbischer und schwuler Neigung wird bereits bei Hössli indirekt aktenkundig. Das lässt sich verallgemeinern, nämlich als die Differenz von weiblicher und männlicher ‚Sexualität' (dies allerdings ein altes Thema im Geschlechterdiskurs). Der Autor bezieht sich strikt auf den Eros unter Männern, wie sein griechisches Vorbild. Bei Zschokke, wohl angeregt durch Hössli, spekuliert die Runde: Wenn der Griechen-Eros nicht für Frauen ist, dann hätten diese ja für sich die Liebe der Mutter zum Säugling.[1] Gar nicht ganz dumm, dieser Einstieg in einen differenztheoretischen Blick auf die Liebe.

Hösslis ‚Eros' ist nicht monosexuell; er entspricht also nicht der späteren ‚Homosexualität' mit ihrer beanspruchten Ausschließlichkeit. Vielmehr kann der Männerliebende auch eine Liebes- oder Intimbeziehung zur Frau eingehen. So war es bei den Griechen, bei Desgouttes, und so dürfte es bei Hössli selbst gewesen sein. Das geschlechtlich-sexuelle Regime im frühen 19. Jahrhundert ist bislang unzureichend erforscht. Zufolge Randolph Trumbach, dem wohl besten Kenner dieser Epoche, waren im alten Sexualregime alle europäischen Männer sowohl zu Frauen wie zu adoleszenten Jungen hingezogen, die Jungen in einem Alter von 14/15 bis 24

[1] Vgl. Zschokke, S. 226, 241, 243.

Jahre.[1] Sowohl Hössli als Desgouttes lassen sich hier einordnen. Während diese traditionelle Sodomieform in England bereits durch eine andere abgelöst war, befand sich Mitteleuropa noch in einer Umbruchphase; in den Alpenländern dürfte sich das noch weiter verspätet haben.

Letztlich fokussiert Hössli sich auf vor allem eines: die unverrückbare Tatsache der Männerliebe zum Erscheinen zu bringen. Das mag uns als geringfügig vorkommen, damals aber rief es die Polizei auf den Plan. Allerdings war er nicht der Einzige, der um den wahren Charakter der Griechenliebe wusste, also entgegen dem Verschweigen oder der Verzerrung zur Sodomie oder ‚Knaben'liebe. Er führt diese Stimmen auf, beispielsweise Herder, Goethe[2] oder Ramdohr, und will sie an Nachdrücklichkeit übertreffen.

Eine beachtliche Reihe von Hösslis Annahmen zur Sexualität weist voraus auf das, was heutiger Erkenntnisstand ist. Dazu gehören diese Theoreme:

- Mann-männliche Liebe und Intimität gibt es immer und überall (These der *Universalität*).
- Die dominierende Meinung einer Epoche vernichtet nicht ‚die Wahrheit'.
- Mann-männliche Liebe verstößt nicht gegen ‚die Natur' (These der *Gesundheit*).
- These der *polymorphen Disponiertheit* (vgl. I: 105).
- Mann-männliche Liebe ist von *Freundschaft* zu unterscheiden (Homoerotik/Homosexualität nicht gleich Homoemotionalität).
- Die *Ungleichartigkeit* von Männerliebe und Frauenliebe.
- Die gesellschaftliche *Stigmatisierung* der Homosexualität verdirbt die Beziehungen der Männerliebenden, bis hin zur Vernichtung.

Die Stigma-These, grundlegend für das Verständnis, taucht an mehreren Stellen des Werks auf. Beispiel: „Wo die ganze Fülle lebensbedingender Regungen in einem Wesen, wie der Mensch ist, in eine sich selbst widersprechende und zerstörende und von allen Begriffen verlassene Richtung und Dunkelheit gedrängt wird, da wird und muss auch notwendig der ganze Lebensgang zu allen Gräueln und Qualen der vollständigsten innern Zerrüttung führen." (II: 40) Diese These probiert Hössli an einem besonders schwierigen Extremfall aus: der Eifersuchtstat von

---

[1] Randolph Trumbach: Afterword. In: Katherine M. Faull, Hrsg., *Masculinity, Senses, Spirit.* Plymouth 2011, S. 199-206 (199).

[2] Zu diesem siehe W. Daniel Wilson, *Goethe – Männer – Knaben. Ansichten zur Homosexualität.* Berlin 2012.

Desgouttes. Der „war zwar ein Mörder, aber unsere Irridee hat ihn zuerst zum verlornen und lasterhaften Menschen und endlich dadurch zum Mörder gemacht“ (II: 213).

Der Fall Franz Desgouttes

Die vielleicht größte Herausforderung, Hössli zu verstehen und für uns zu gewinnen, stellt sich mit dem Fall des Sexualmörders Franz Desgouttes. Alle Sekundärautoren räumen der schauerlichen Begebenheit großen Raum ein, sehen aber den Bezug zu Hössli nur in dessen Erschrecken über die Grausamkeit der Hinrichtung. Wenn Hössli sich erst nach der Lektüre der Reportagen zur Niederschrift von ‚Eros' entschloss, dann kann die Motivation zu seiner gewaltigen Schreibleistung nicht rein kriminalpolitischer (heute auch: menschenrechtlicher) Art sein. Wir müssen also fragen, welcher Weg vom Delinquenten Desgouttes zur Emanzipationsforderung bei Hössli führt.

Warum und inwieweit wird Hössli von dem Vorgang berührt? Zunächst einmal ist es ein bekannt gewordener Fall der Männerliebe, und zwar in dem von Hössli beschriebenen Muster (Ungleichheit der beiden Beteiligten, Begehren auch zu Frauen). Und es ist ein Landsmann; sie teilen den Lebensraum. Desgouttes ist gebildet (Dr. jur. aus Tübingen) und stellt sich in Bekenntnisschriften ausführlich dar, ohne sein Leben und Tun zu beschönigen. Die Staatsreaktion ist außergewöhnlich hart: Tod durch Erdrosseln mit anschließendem Rädern – eine jüngst wieder aufgegriffene Strafe aus dem Mittelalter. Die Erklärungsschrift des Delinquenten wird vom Staat unterdrückt (aufgekauft und vernichtet). Wenn schon der Griechen-Eros zu Hösslis Zeit verzerrt und unterdrückt wird, sich nicht artikulieren kann – hier aber ist so ein Fall: „Weil wir ihr Leben, ihre Liebe, ihr menschliches Dasein in der Idee nicht haben; wir haben nur ihre Verbrechen, ihre Entwürdigten, ihren Tod“. (II: 211)

Der 16-jährige Daniel Hemmerle begann eine Lehre im Anwaltsbüro von Desgouttes Senior; mit 18 wurde der Junior (der jetzt 27 war) sein Chef und näherte sich ihm sexuell. Die Praktik bestand vermutlich in einseitigem Schenkelverkehr, wie er für ‚die Griechen' angenommen wird.[1] Das bedeutete einen nach damaligen und heutigen Begriffen erheblichen Missbrauch. Als der Lehrling dann erwachsen war und sich unmissverständlich für Mädchen interessierte, ging der Arbeitgeber zur sexuellen Nötigung über. Schließlich eskalierte die Situation; rasende

[1] Nach der Doppelbiographie zu den beiden Männern von Pirmin Meier, *Mord, Philosophie und die Liebe der Männer*. Zürich 2001.

Eifersucht und Alkoholexzesse trieben Desgouttes zum Totschlag an dem inzwischen 23 Jahre gewordenen Mann.

In den beiden ‚Eros'-Bänden kommt das alles nur en passant vor; erst im geplanten dritten Band wäre das dann wohl ein Hauptbeispiel gewesen. In seinen Aufzeichnungen teilte Desgouttes viele Einzelheiten seiner Sexualpraxis mit: exzessive Onanie, Verhältnisse mit Mägden, Übergriffe gegen mehrere Jungmänner, die Besitz ergreifende Neigung zu Hemmerle. Da die attackierten Burschen meist nur gegen ihren Willen zu haben waren, bedeutet es für heute schweren sexuellen Missbrauch – keine Frage. Und damals? Es gab keinerlei Entsprechung zur antiken Institution der Päderastie, in der ein Desgouttes hätte sein Begehren entfalten können. Er lebte also etwas, das Hössli als naturgegebenen Eros feiern wollte, gegen die Sexualkultur seiner Zeit. Er stellte sich in Opposition zu einem Normgefüge, das eine an sich vorhandene Sexualform einfach ausschloss: durch Nichtkennen und durch Verbot. Die Tat „erklärt sich aus seiner nicht anerkannten Seelenberechtigung", lässt Zschokke seine Hössli-Figur sagen.[1] Desgouttes scheiterte nicht (nur) an seiner Unbeherrschtheit, vielmehr geriet er zwischen die Mühlsteine der ‚Verhältnisse', die ihn vernichteten. Die Grausamkeit der öffentlichen Hinrichtung und des Aufpflanzens der Leiche auf ‚dem Rad' (für viele Zeitgenossen unglaublicherweise wieder eingeführt zu Anfang des 19. Jahrhunderts) drückte vor allem die Radikalität der Exklusion aus. Schon dem Gerichtsurteil dürfte ein mittelalterlicher Strafatavismus zugrunde gelegen haben – gerichtet gegen die Sexualperson Desgouttes'. Hössli vergleicht dieses Vorgehen mit den Hexenprozessen.

Noch ein zweiter Gedanke verbindet den Straffall mit dem Schreiben Hösslis. Durchgängig präsentiert der Autor die Irrtümer seiner Zeit bezüglich des Griechen-Eros. Die Unterdrückung der Wahrheit führt zur Verzerrung des soziosexuellen Handelns; es kann gewissermaßen im Falschen nichts Richtiges geschehen. Was immer Desgouttes mit seinem mann-männlichen Begehren aktiv anfing, es führte ins Unglück, in seinem Fall zu zwei Toten. Nach heutigen Begriffen wird der tödliche Vorgang stigmatheoretisch interpretiert. Als Erklärung i.e.S. taugt es natürlich keineswegs, die mörderische Tat umstandslos auf eine vorherige Stigmatisierung des Täters zurückzuführen, aber als heuristische Anregung schon. Um eine Entlastung vom Schuldvorwurf geht es sowieso nicht, wenn ein komplexes Handeln aus den soziosexuellen Gegebenheiten erläutert wird. Hössli legt nahe, eine Linie vom Sexualreglement zur Entglei-

[1] Zschokke 1821/1996, S. 237.

sung zu ziehen; heute fällt das kriminologisch viel leichter (ohne dass es dazu viel an Erkenntnissen vorzufinden gäbe).

Wer war nun ‚der Erste'?

Dieses Scheinproblem hat Volkmar Sigusch in die Welt gesetzt, als er Karl Heinrich Ulrichs forsch zum ersten Schwulen der Weltgeschichte ernannte; später allerdings firmierte Ulrichs nur noch als der „gewissermaßen *historisch vorzeitige* Schwule". Die Nobilitierung war an die Bedingung geknüpft, dass ein homosexueller Mann sich selbstbewusst und politisch zu seinem Begehren bekenne.[1] Wohlgemerkt, nicht auf die Gebräuchlichkeit des Wortes ‚schwul' kam es hierbei an, nicht einmal auf die von ‚homosexuell'. Verallgemeinernd dürften zwei Bedingungen entscheiden, unabhängig vom Sprachgebrauch und von der zeitlich-räumlichen Position: zum ersten die Publikation des Themas Männerliebe, zum zweiten die persönliche Identifikation mit dem Thema. Diese öffentlich wahrnehmbaren Schritte werden heute vorausgesetzt, um jemanden als emanzipiert-schwul bezeichnen zu können.

Wenn man die Nahbrille auf die Performanztechniken der 1970er Jahre oder des Gay Pride einmal ablegt, dann lassen sich solche Personen auch in früheren Zeiten ausmachen. Es kommt ja nicht auf den anachronistischen Blick von heute an, sondern auf den kommunikativen Kontext der Nachricht, zu ihrer Zeit und an ihrem Ort. Wenn heute die Inhalte etwa lauten ‚Homosexualität ist nichts Falsches' und ‚Auch ich bin so', dann hat Hössli durchaus entsprechende Botschaften verkündet, genau auf der Grenze des damals Sagbaren. Wie anders hätten denn solche Sätze wie die folgenden gelesen werden sollen? Und der Autor hat sie auch so gemeint, wie aus den selbstreflexiven Seitenbemerkungen hervorgeht.

Publikation des Themas Männerliebe: Er schreibt – Buchtitel – über die „Männerliebe der Griechen". „Die Griechen glaubten, lehrten und ehrten die Männerliebe" (I: 243). Hössli findet, dass die Literatur seiner Zeit diese Liebe und Sexualität sowie Platons Schriften verhunzt. „Was wir darüber besitzen, sind entsetzliche Meinungen der Un-Kunst und Un-Wissenschaft und (...) literarische Unzucht" (I: 260). „Denn alles, alles, was sie, diese Liebe, als Liebe und Leben und als Natur empfand und trug und schuf und fühlte und erhob, was ihre Kraft gewirkt, erzeugt, erstrebt, errang – was ihr Gemüt erahndet und ergriffen – und ihre Kunst geboren und geoffenbaret hat – all ihre Seligkeit, all ihre Taten und Sorgen und Tugenden, all ihre Wonne und Erziehung, die ganze Fülle ihrer innern Lebenskraft – alles, alles verloren dem ganzen

[1] Sigusch 2008, S. 153.

Geschlechte der Menschheit" (I: 271). Neben dem hymnischen Ton fällt hieran auf, wie himmelweit diese Wertung der Männerintimität von der damals gängigen Auffassung eines widernatürlichen Akts entfernt ist. Auch in heutiger Sprache ließe sich die Bedeutungsfülle der Sexualität kaum vollständiger ausdrücken. Die Meinungen seiner Zeit dazu geißelt Hössli unablässig, z.B. als „das Mord-, Lügen-, Wahn- und Schmachwort ‚Sodomit'" (I: 48). Als „der erste wissenschaftlichmenschliche, ernste Versuch" bezwecke er die „Entstehung eines ganz anderen, neuen Standpunkts" (II: XIII). Dabei will er nicht nur über die „Seelseite (ohne) die leibliche Sphäre" reden; „ich will und muss das Ganze" (II: XV).

Persönliche Identifikation mit dem Thema: Meistens spricht Hössli, rhetorisch gewagt, im Modus von ‚Wir', sich damit auf die Seite der Meinungsmehrheit stellend, um diese von innen her zu attackieren. An den selteneren Stellen, wo er ‚ich' sagt, redet er einsam gegen die überwältigende Majorität an. Zugleich sind hier die vorsichtigen Selbstbekenntnisse zu finden. „O dass ich meinem verstimmten Zeitalter sagen dürfte, was so *brennend* heiß mein Herz durchwühlt." (I: 235, Hervorheb. i.Orig.) Platos Ideen zu deuten „ist meines Lebens wert, Beruf, Pflicht und Wonne" (I: 179); „die Idee gleichsam mit meinem Leben erkauft" (I: 279). Das Buch ist für ihn existenziell: „Ich hatte die Wahl nicht, es zu schreiben oder zu unterlassen" (II: XXX); „ich folge dir, innere Stimme!" (II: XXIII). Er schreibt es für Menschen, die einsehen und empfinden, „welchen Raum die Liebe in ihrem irdischen, individuellen Dasein einnimmt" (II: XXXI). Er befasst sich „mit dieser Liebe, mit dieser Wahrheit, die ich nun zu bewähren habe" (I: 106). Hössli ahnt bereits im Vorwort zum ersten, alsbald verbotenen Band, in welche Lage ihn die Publikation bringen wird, und dass er sich „vor einem so befangenen Publikum (...) gern nicht genannt hätte; aber man will Namen, (...) so stehe denn er, aller Lästerung wie aller Unvernunft preisgegeben, auch noch als letztes Opfer für die unvergängliche Wahrheit ruhig und freudig da!" (I: XXXI).

Hössli versteht seine Bücher schließlich als *politischen Anstoß*. „In die Welt muss nun meine Idee!" (I: XXIII) Er scheint zu wissen, dass es durchaus viele Männerliebende gibt oder gab; er will „reden für Tausende und abermal Tausende" (I: 76). Die Religions- und Strafgesetze seit dem Altertum drängen „Menschenwesen in innern und äußern Lebenswiderspruch" (I: 90). Die überkommene Ansicht führt „zu zahl- und namenlosen Ungerechtigkeiten, (wobei) Tausende auf die unmenschlichste Weise, ihrer bürgerlichen, moralischen Existenz, wie der Menschheit selbst, verloren sind" (I: XXIX). Und es resultiert ein weiterer Schaden, nämlich für heterosexuelle Partnerschaften; die Freigabe hingegen wäre „eine unfehlbare Verhütung tausend unglücklicher Ehen, mit all ihren unheilvollen und vielseitigen Einflüssen" (I: XXX).

Diese – nicht auf Vollständigkeit abstellende – Blütenlese mag zeigen, dass Hössli unverkennbar über Homosexualität sprach, sie als seine eigene-persönliche Sache präsentierte und politische Konsequenzen einforderte. Diese Erkenntnis mag bislang dadurch verdunkelt worden sein, dass die meisten Interpreten Hösslis Rede als peinlich-pathetisch missverstanden und abgetan haben.

Wer war nun *der-die-das Erste*? Eine Antwort lohnt nur, um der Person auf dem Podest ein Denkmal zu errichten, vor allem um ihr die Anstrengung der Lektüre angedeihen zu lassen (nicht eben unbeträchtlich bei Ulrichs und Hössli). Soziale Bewegungen pflegen leider nur ein kurzes Gedächtnis. Die 1970er ignorierten ihre unmittelbaren Vorgänger aus den 1950-1960ern, und historisch gingen sie nur bis zu Hirschfeld zurück. Später wurde an Ulrichs erinnert. Heute zeigt sich, dass man vielleicht in Hössli den „ersten Schwulen" sehen könnte. Wahrscheinlich aber gibt es vor jedem ‚Ersten' einen noch früheren Ersten. Vielleicht indessen sind derartige Person-Genealogien überhaupt müßig, dieses befremdliche Suchen nach einem Stammvater oder einer Urmutter.[1] Fruchtbarer ist eine Geschichtsschreibung, welche die Entwicklung von Ideen nachzeichnet; dabei werden auch die Urheber genannt, die aber nie aus einem Nichts kommen.

[1] Ähnlich will Marita Keilson-Lauritz einen Kanon schwuler Literatur verabschieden, der aus *Autoren* aufgebaut ist; statt dessen empfiehlt sie eine Liste der *Gestalten* (Mythen und literarische Figuren). Vgl. *Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung*. Berlin 1997, S. 357.

J. Edgar Bauer

Der weibliche Phallus: Über Alfred Kinseys sexuellen Vitalismus, die theo-politische Wiedereinsetzung des männlich/weiblichen Hiatus und die postmoderne Entgrenzung der Sexualitäten

> "Ainsi l'humanité dans le temps humain, anti-animal, du travail est-elle en nous ce qui nous réduit à des choses et l'animalité est alors ce qui garde en nous la valeur d'une existence du sujet pour lui-même."
>
> Georges Bataille[1]

1. ANTHROPOLOGIE UND DIE DEMONTIERUNG SEXUALDISTRIBUTIVER SCHEMATA

Eric Wolfs oft zitierte Charakterisierung der Anthropologie als "the most scientific of the humanities, and the most humanistic of the sciences"[2] wurde kaum durch die fachspezifische Antwort der Disziplin auf die Herausforderungen bestätigt, welche zunächst die Sexologie und dann die Genderstudien darstellten. So vermied die im 20. Jahrhundert aufkommende Philosophische Anthropologie, ihre grundsätzliche Annahme des Sexualbinomiums und der daraus resultierenden homo- und heterosexuellen Kombinationsmöglichkeiten einer ernsthaften Sachprüfung zu unterziehen. Bezeichnenderweise ignorierten Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) und Arnold Gehlen (1904-1976) – die Gründer der Anthropologie als philosophischer Disziplin –[3] die eindeutige Kritik am dichotomen Sexualitätskonzept, die

---

[1] Bataille, Georges: "La révolution sexuelle et le 'Rapport Kinsey'" [1948]. In: Bataille, Georges: *Œuvres complètes XI. Articles 1: 1944-1949.* Paris (FR) 1988, S. 354 [339-360].

[2] Wolf, Eric R.: *Anthropology*. New York (NY) 1974, S. 88.

[3] Die in diesem Zusammenhang relevanten Schriften der erwähnten Autoren sind: Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie* [Erste Ausgaben: 1913 und 1923]. In: Scheler, Max: *Gesammelte Werke*. VII. Band. Herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings. Bern (CH) & München (DE) 1973; Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1927]. In: Scheler, Max: *Gesammelte Werke*. IX. Band: *Späte Schriften*. Mit einem Anhang herausgegeben von Manfred S. Frings. Bern (CH) & München (DE) 1976, S. 7-71; Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928]. In: Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften IV*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard & Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main (DE) 1981; Plessner, Helmuth: *Conditio humana* [Essays 1935-1975]. In: Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften VIII*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard & Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main (DE) 1983; Gehlen, Arnold: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* [Essays 1936-1975]. In: Gehlen, Arnold: *Gesamtaus-*

Magnus Hirschfeld (1868-1935) im Rahmen seiner "sexuellen Zwischenstufenlehre"[1] vortrug. Nach der akademischen Etablierung der Anthropologie als Sozialwissenschaft in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts erfolgte eine vergleichbare Reaktion auf das Werk von Alfred Kinsey (1894-1956). Auch wenn die führenden Sozial- und Kultur-Anthropologen generell die wissenschaftlichen und weltanschaulichen Auswirkungen der Kinsey-Reports über das Sexualverhalten von Mann und Frau zur Kenntnis nahmen,[2] verzichteten sie konsequent darauf, sich mit der vom Sexualforscher vorangetriebenen, programmatischen Dekonstruktion dichotomer Sexual-Schemata auseinanderzusetzen. Ungeachtet der recht frühen Thematisierung der Sexualität durch Borislaw Malinowski (1884-1942) in seiner Studie *Sex and Repression in Savage Society* (1925)[3] ließen spätere Generationen von Anthropologen, denen Kinseys sexologische Befunde hätten zugutekommen können, unbeirrt seine grundlegende Demontierung gängiger Sexual-Schemata außer Acht und begnügten sich höchstens damit, die herkömmlich sanktionierte Sexualdichotomie durch die Postulierung eines sogenannten *Dritten Geschlechts* zu ergänzen, welche oft ziemlich disparate Formen sexueller Dissidenz einschloss. Solch halbherzige Strategien theoretischer Aktualisierung substanziieren Carole S. Vances diagnostische These, dass "anthropology as a field has been far from courageous or even adequate in its investigation of sexuality."[4]

---

gabe. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. IV. Band. Frankfurt am Main (DE) 1983; Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. In: Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. III. Band, Zwei Teilbände. Frankfurt am Main (DE) 1993.

[1] Siehe Bauer, J. Edgar: "Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds." In: Herzer, Manfred (Hrsg.) *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Berlin (DE) 1998, S. 15-45. / Reprint in: Seeck, Andreas (Hrsg.) *Durch Wissenschaft zur Gerechtigkeit? Textsammlung zur kritischen Rezeption des Schaffens von Magnus Hirschfeld*. Münster (DE), Hamburg (DE) & London (GB) 2003, S. 133-55; Bauer, J. Edgar: "Magnus Hirschfeld: Sexualidentität und Geschichtsbewußtsein. Eine dritte Klarstellung." In: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* 37/38 (2007), S. 109-120.

[2] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia (PA) & London (GB) 1948; Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953]. With a new introduction by John Bancroft. Bloomington (IN) & Indianapolis (IN) 1998.

[3] Siehe Malinowski, Bronislaw: *Sex and Repression in Savage Society*. London (GB) 1927.

[4] Vance, Carole S.: "Anthropology rediscovers sexuality: A theoretical comment" [1991]. In: Parker, Richard & Peter Aggleton (Hrsg.) *Culture, Society and Sexuality. A Reader*. Second edition. London (GB) & New York (NY) 2007, S. 41 [41-57].

2. DIE ANTHROPOLOGISCHE MISSACHTUNG VON KINSEYS WERK

Im Gegenzug zu der weitestgehend reservierten Rezeption, die Kinseys Werk in weiten Kreisen der Anthropologie erfuhr, widmete Edgar Gregersen seine bemerkenswerte ethnohistorische Untersuchung über *Sexual Practices* dem Andenken Alfred Kinseys, den er als "still the most spectacular light in the history of the study of human sexuality"[1] würdigt. In seinen Erörterungen über die Wirkungsgeschichte des Sexologen stellt Gregersen nüchtern fest, dass "there still remains virtually nothing even remotely approaching a Kinsey Report for any non-western society. Anthropologists, however, tend to be quite free with their criticism of the work of the Kinsey team."[2] Eine solche Haltung wird in erster Linie von Kinseys Zeitgenossin Margaret Mead (1901-1978) exemplifiziert, die – trotz ihrer programmatischen Studie mit dem Titel *Male and Female* [3] – den von Kinsey unternommenen Versuch, das binäre Schema sexueller Distribution aufzulösen, unberücksichtigt ließ. Nachweislich vermied Mead jegliche grundlegende Auseinandersetzung mit Kinseys Leitgedanken, indem sie sich mit dem Hinweis darauf begnügte, dass "the principle things that make the Kinsey [*Male*] report a cultural phenomenon of sorts are two: its scale and the amount of publicity it has received, not its findings."[4] Darüber hinaus bezichtigt Mead Kinsey dessen, eine mechanistische Reduktion von Sex auf "the category of a simple act of elimination"[5] vorgenommen zu haben. Ihre Beteuerung, dass Kinseys Auffassung von Sex "excremental rather than sacramental"[6] gewesen ist, verband Mead mit dem Vorwurf, dass der Sexologe die biologische Relevanz und die zwischenmenschliche Dimension von Sexualität ausklammerte, um stattdessen "quantification, justification by numbers, atomization"[7] bei der Erfassung des Sexuallebens umso nachdrücklicher zu betonen. Im Kontrast mit Mead und ihrem eher idiosynkratischen Kritikansatz wurde Gilbert Herdt zu einem der ersten Anthropologen, welcher die Tragweite von Kinseys Überlegungen über Sexualkategorisierungen erkannte. So unterstrich er in dieser Hinsicht, dass "Kinsey – that

---

[1] Gregersen, Edgar: *Sexual Practices. The Story of Human Sexuality.* London (GB) 1984, S. [2].

[2] Gregersen, Edgar: *Sexual Practices. The Story of Human Sexuality*, op. cit., S. 37.

[3] Mead, Margaret: *Male and Female* [1949]. New York (NY) 1996.

[4] Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior.* New York (NY) 1948, S. 58 [58-69].

[5] Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior*, op. cit., S. 61 [58-69].

[6] Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior*, op. cit., S. 64 [58-69].

[7] Mead, Margaret: "An Anthropologist Looks at the Report." In: Clarke, Charles Walter (Hrsg.) *Problems in Sexual Behavior*, op. cit., S. 67 [58-69].

great quantifier of American sexuality, who was trained in zoology – could well understand the difficulties involved in the classification of [sexual] acts, as we see when he remarked that it is the human mind, not nature, that classifies."[1]

Ungeachtet seines generellen Verweises auf Kinseys kritische Auffassung der Taxonomie porträtiert Herdt den Sexologen jedoch als einen "[...] unerring dimorphic thinker, who never questioned the idea of male and female as a fundamental classification of humans, even as he helped to deconstruct the received biologism of homosexual and heterosexual in sexual study."[2]

Was die historischen Quellen von Kinseys theoretischen Unzulänglichkeiten anbelangt, suggeriert Herdt, dass seine Auffassung von menschlichen Sexualtypen im Grunde "a survival of the realistic zoological penchant of nineteenth-century thought"[3] bildete. Auch wenn Herdt seine diesbezüglichen Einwände nicht ausführlich darlegt, verraten sie eine an Konsequenzen reiche Fehlinterpretation der komplexen Rollen, welche Sexualtaxonomien bei Kinseys Auseinandersetzung mit der sexuellen Einzigkeit des menschlichen Individuums zukommen.

3. DIE FRAGE NACH DER SEXUELLEN EINZIGKEIT

In einer Sammlung von Essays, die 2007 unter dem Titel *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology* erschienen ist, wurde zum ersten Mal der Versuch unternommen, "to situate gay and lesbian anthropology in the larger history of the discipline."[4] In ihrem Beitrag zu der Sammlung betont die Kulturanthropologin Gayle Rubin zurecht "the enormity of the contributions of Kinsey"[5] und verweist darauf, dass die "Indiana University, where the Kinsey Institute was located, served as major intellectual loci for redefining sexuality

---

[1] Herdt, Gilbert: "Preface." In: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History.* New York (NY) Zone Books, 1994, S. 15 [11-20].

[2] Herdt, Gilbert: "Preface." In: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, op. cit., S. 15 [11-20].

[3] Herdt, Gilbert: "Introduction: Third Sexes and Third Genders." In: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History.* New York (NY) 1994, S. 35 [21-81].

[4] Lewin, Ellen & William L. Leap: "Introduction." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology.* Foreword by Esther Newton. Urbana (IL) & Chicago (IL) 2007, S. 5 [1-15].

[5] Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology.* Foreword by Esther Newton. Urbana (IL) & Chicago (IL) 2002, S. 55 [17-68].

and resituating sexual deviance."[1] Darüber hinaus unterstreicht Rubin die sachliche Tragweite und den geschichtlichen Einfluss nicht nur von Kinseys Unterscheidung zwischen sexuellen Handlungen und sprachlich artikulierten Sexualidentitäten[2], sondern auch von seiner Postulierung des heterosexuellen/homosexuellen Kontinuums und der damit implizierten, antidualistischen Sichtweise.[3] In ihrer Würdigung vernachlässigt Rubin aber – Herdt nicht unähnlich –, das Verhältnis zu thematisieren, das zwischen Kinseys taxonomischem Zugang zur Natur und seinen Bemühungen um die angemessene Erfassung des sexuierten Individuums besteht. In Anbetracht der Versäumnisse von Herdt und Rubin in dieser Hinsicht ist es umso signifikanter, dass Bill Condon, der Drehbuchautor und Regisseur des vielbeachteten Films *Kinsey*[4], auf die Relevanz von Kinseys Werk für eine sach- und zeitgemäße Erörterung der diffizilen Frage nach der Sexualindividualität hinweist. So stellte Condon in einem Interview von 2004 die auf den ersten Blick paradox anmutende These auf: "Dr. Kinsey was a scientist who tried to categorize everyone [...] and then used that process to prove that everyone was different."[5] Des Weiteren präzisiert Condon:

"Kinsey's basic idea, if you were to put it in a nutshell, is that everyone's sexuality is unique. Having collected over a million gall wasps, he discovered that none of those tiny insects was identical to another. He then took that notion of individual variation and applied it to human sexuality. The problem, as he saw it, was that, though we're all different, we all need to feel part of the group to feel reassured that what we do is *normal*. But there's no such thing as normal – there's only common or rare. That's all that Kinsey was trying to figure out: what was common and what was rare."[6]

---

[1] Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., S. 22 [17-68].

[2] Siehe Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., S. 57 [17-68].

[3] Siehe Rubin, Gayle: "Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America." In: Lewin, Ellen & William L. Leap (Hrsg.) *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., S. 37, 57 [17-68].

[4] Siehe Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private.* Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 215-216 [211-226].

[5] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private,* op. cit., S. 216 [211-226].

[6] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

Während Herdt betonte, dass Kinsey den durchgehenden Dualismus des westlichen Denkens mit seinem angeblichen Klassifizierungseifer bloß spiegelte, begrüßte Condon seine kritischen Strategien zur Auflösung taxonomischer Verschließungen zugunsten kategoriell nicht subsumierbarer Individuen: "[...] that's what's so moving about Kinsey. He was always speaking out for the individual."[1] Rob Feld, der das Interview mit Condon führte, bestätigte dessen Ansichten, indem er den aufschlussreichen Kommentar beisteuerte: "By using the mob's own tendency to categorize and label, Kinsey subverted that very process by showing its impossibility."[2]

4. KINSEYS "INDIVIDUALS"

Condons Charakterisierung von Kinseys Gesamtdemarche setzt eine sorgfältige Lektüre von einigen Texten des Sexologen voraus, die zumeist unbeachtet geblieben sind, obwohl ihnen bei der Bestimmung der epistemischen Prämissen seiner Forschung eine Schlüsselrolle zukommt. So nimmt Condon in seinen Ausführungen auf einen Text Bezug, der unter dem Titel "Individuals" am Anfang von Cornelia Christensens Kinsey-Biografie publiziert wurde und der gemeinhin als die erste Darlegung von Kinseys "sexual philosophy"[3] gilt. Obgleich es sich dabei um eine Rede von 1939 handelt, die Kinsey als Präsident der Indiana-University-Ortsgruppe der akademischen Elitegemeinschaft *Phi Beta Kappa* an ihre neu gewählten Mitglieder hielt, lässt der Vortrags-Text Grundvoraussetzungen anklingen, die das Werk des künftigen Sexologen leiten werden. Wie Christensen unterstreicht, "this brief statement, written when he had spent twenty years studying gall wasps and was just embarking on the study of sex, epitomizes the philosophy that underlay all of Kinsey's work. As a taxonomist he was impressed by the limitless variety of living creatures, whether gall wasps or human beings, and by the scientific and social import of recognizing their differences."[4]

Demgemäß hebt Kinsey in seiner Rede die universelle Variabilität des Lebens hervor und bemerkt, dass die grenzenlosen Neukombinationen der biologischen Charakteristiken in unterschiedlichen Individuen "swell the possibilities to something which is, for all essential purposes,

---

[1] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 225 [211-226].

[2] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 216 [211-226].

[3] Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography.* London (GB) 1999, S. 152.

[4] Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography.* Bloomington (IN) & London (GB) 1971, S. 3.

infinity."[1] Ausgehend von diesen Prämissen stellt Kinsey dann die eindeutig kritische These auf: "The failure to recognize this unlimited nonidentity has, even in biology, vitiated much of our scientific work."[2] Obwohl Kinsey in seiner Rede die sexuelle Variabilität bei menschlichen Individuen nicht thematisiert, ist offensichtlich, dass sein Axiom bezüglich der "multiplicity of types which range continuously"[3] auch auf dem Gebiet der Sexualtaxanomie anwendbar ist und insofern den Bruch mit den in der Sexologie vorherrschenden "dichotomous classifications" ankündigt.[4] Im Hinblick auf die sexualwissenschaftlichen Implikationen von Kinseys klar formulierter Konzeption der Naturvariabilität braucht kaum betont zu werden, dass Herdts Schilderung des Sexologen als einem "unerring dimorphic thinker" sich als grundlos erweist.

5. NATÜRLICHE KONTINUITÄTEN UND TAXONOMISCHE BEQUEMLICHKEITEN

Ein *close reading* von Kinseys biologischen, entomologischen und sexualwissenschaftlichen Schriften macht die kritischen Konsequenzen deutlich, die aus der Postulierung eines natürlichen Sexualkontinuums – im Gegensatz zur künstlichen Kompartmentalisierung mittels des Sexualbinomiums – folgen. Kinseys diesbezügliche Gedankengänge im *Male*-Report gehen davon aus, dass "reality is a continuum"[5], oder – noch präziser –, dass "the continuum [...] is the reality in nature."[6] Da sich insbesondere die Welt des Lebens als "a continuum in each and every one of its aspects" erweist, argumentiert Kinsey dahingehend, dass "only the human mind invents categories and tries to force facts into separated pigeon-holes."[7] Obwohl auch der

---

[1] Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography.* Bloomington (IN) & London (GB) 1971, S. 5 [1-9]. Hervorhebung hinzugefügt.

[2] Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 5 [1-9].

[3] Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 8 [1-9].

[4] Gegen Ende von "Individuals" rekurriert Kinsey erneut auf die Idee des Kontinuums: "Scholarly thinking as well as the laymen's evaluation still needs to be tempered with the realization that individual variations shape into a continuous curve on which there are no sharp divisions between normal and abnormal, between right and wrong." (Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Cornelia V. Christensen, *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 9 [1-9].)

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 647.

[6] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 656.

[7] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 639.

Female-Report die Tendenz des menschlichen Geistes, "to dichotomize in its classification of phenomena"[1], anprangert, räumt Kinsey ein, dass nicht selten pragmatische Gesichtspunkte und Überlegungen zur Verwendung dichotomer Schemata führen. Dementsprechend verweist Kinsey darauf, dass physiologische und psychologische Unterscheidungen "can never be sharp, and they probably do not represent reality; but they are convenient distinctions to make, particularly in regard of human behavior."[2] Trotz seiner prinzipiellen Skepsis vis-à-vis kategorieller Kompartmentalisierungen rekurriert Kinsey sehr wohl auf solch künstliche Bequemlichkeiten an entscheidenden Stellen seines Œuvres. So bezieht sich Kinsey auf das Sexualbinomium von "male" und "female" schon in den Titeln seiner beiden Sex-Reports. Ungeachtet seiner Kritik am Versäumnis, "to recognize the endless gradations that actually exist" und seiner Zurückweisung der "tendency to categorize sexual activities under only two heads"[3], scheint Kinsey davon auszugehen, dass die von ihm vorgelegten sexologischen Befunde nur unter Verwendung historisch tradierter, wenn auch letztlich inadäquater Begriffsinstrumentarien zu erfassen und zu vermitteln seien. Da Kinsey aber seine Thesen über die Durchgängigkeit natürlicher Kontinuitäten nie widerrief, bleibt das Fundament seiner Sexologie von einer theoretischen Spannung bestimmt, dessen Auflösung die Aufhebung der *Male/Female*-Trennung herbeiführen würde, welche die Konstellierung der Forschungsfelder der zwei Sex-Reports erst ermöglicht. Obgleich Kinseys publiziertes Werk eine solche dekonstruktive Aufgabe anvisiert, aber nicht durchführt, stellt sie eine wesentliche systematische Herausforderung dar, die eng damit in Verbindung steht, was Paul Robinson als Kinseys "extreme nominalist position"[4] und James Jones als seinen "radical antiessentialism"[5] bezeichnen.

---

[1] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 469.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 642.

[3] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 650.

[4] Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson.* New York (NY), Hagerstown (IN), San Francisco (CA), London (GB) 1977, S. 68.

[5] Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life.* New York (NY) / London (GB) 1997, S. 531.

6. EIN NEUES DISTRIBUTIONSSCHEMA DES SEXUALVERHALTENS

Die korrespondierenden Abschnitte der Sex-Reports, die den Titel "The Heterosexual-Homosexual Balance"[1] tragen, artikulieren die epistemischen Kernprämissen von Kinseys Auffassung verhaltensmäßiger Sexualdifferenzen. So erörtert Kinsey in dem entsprechenden Kapitel des *Male*-Reports den Bezug des Sexualkontinuums zu dessen möglichen Teilungen und präzisiert:

"While emphasizing the continuity of the gradations between the exclusively heterosexual and exclusively homosexual histories [i.e. the empirical sources of the Report], it has seemed desirable to develop some sort of classification which could be based on the relative amounts of heterosexual and of homosexual experience or response in each history."[2]

Die daraus resultierende Klassifikationsskala schließt sieben Abstufungen ein, die Kinsey wie folgt näher bestimmt:

"0 = Exclusively heterosexual with no homosexual. 1 = Predominantly heterosexual, only incidentally homosexual. 2 = Predominantly heterosexual, but more than incidentally homosexual. 3 = Equally heterosexual and homosexual. 4 = Predominantly homosexual, but more than incidentally heterosexual. 5 = Predominantly homosexual, but incidentally heterosexual. 6 = Exclusively homosexual."[3]

Auch wenn die siebenstufige Grundeinteilung[4] die Möglichkeit größerer Differenzierung und Nuancierung gegenüber der bloß binären Sexualdistribution bietet, übersieht Kinsey die Unzulänglichkeiten seines eigenen Alternativschemas nicht, wenn es auf die konkrete Sexualdiversität der Individuen angewandt wird. In Anbetracht dessen relativiert Kinsey eindeutig die Vorzüge des Schemas in einer prägnanten Passage des *Female*-Reports:

---

[1] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 636-655; Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 468-476.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 639.

[3] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human* Male, op. cit., S. 638.

[4] Die Schilderung der Grundskala ist in beiden Reports sehr ähnlich. Im Unterschied zum *Male*-Report enthält der *Female*-Report jedoch zusätzliche Grade – genannt "X" – (siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 470), welche Individuen umfassen, die "[…] do not respond erotically to either heterosexual or homosexual stimuli, and do not have overt physical contacts with individuals of either sex in which there is evidence of any response." (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 472.)

"While the scale provides seven categories, it should be recognized that the reality includes individuals of every intermediate type, lying in a continuum between the two extremes and between each and every category on the scale."[1]

Kinseys Ausführungen zum Sexualkontinuum machen seinen Vorsatz deutlich, die Postulierung von "merely two types of individuals, heterosexual and homosexual," als auch "the characterization of the homosexual as a third sex"[2] in Frage zu stellen. Da keine Kategorialeinteilung der Überfülle der sexuellen Variationen im Kontinuum gerecht werden kann, stellt Kinseys Distributionsschema keinen letztgültigen Ersatz für das herkömmliche Sexualbinomium, sondern nur dessen heuristische – und so letztlich provisorische – Verbesserung dar. Unbeschadet der Tatsache, dass Kinseys stärker differenzierendes Neuschema die verhaltensmäßige Sexualbinarität hinter sich lässt,[3] um die Komplexität konkreter Sexualitäten angemessener zu erfassen, ist ein solches Schema letztendlich daraufhin angelegt, sich angesichts des tatsächlichen Sexualverhaltens des Individuums selbst zu elidieren.

7. TAXONOMIE UND INDIVIDUELLE SEXUALDIFFERENZ

Im Hinblick auf Herdts Einwände gegen die unkritische Sexualbinarität, die Kinsey aus der Zoologie des 19. Jahrhunderts vorgeblich übernahm, muss geltend gemacht werden, dass die eindeutig dekonstruktiven Einsichten des Sexologen im engsten Zusammenhang mit seinen taxonomischen Prämissen als Zoologe standen. Als der leitende Experte seiner Generation in der Insekten-Familie der Cynipidae nahm Kinsey früh den Standpunkt ein, dass die grenzenlose Neukombinierung von biologischen Merkmalen innerhalb jeder existierenden Spezies zur Entstehung von radikal einzigartigen Individuen führt. Bezeichnenderweise macht Kinsey im *Male*-Report – entsprechend den Kerngedanken seiner Phi Beta Kappa-Ansprache[4] – klar, dass "the technique of this research has been taxonomic"[5]. Zudem präzisiert Kinsey, dass seine

---

[1] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 471.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 647.

[3] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 642.

[4] Siehe Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 5 [1-9].

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 16.

Betonung von Variation und Variabilität[1] darauf abzielte, die Aufmerksamkeit auf den "most important fact" der individuellen Sexualdifferenz zu lenken, in Korrespondenz mit seiner wissenschaftsgeschichtlichen These, dass "[...] modern taxonomy is the product of an increasing awareness among biologists of the uniqueness of individuals, and of the wide range of variation which may occur in any population of individuals."[2]

Dass Kinsey seine entomologischen Einsichten in die Individualdifferenzen innerhalb einer Spezies auf sein sexologisches Betätigungsfeld überträgt, wird noch deutlicher, wenn er – fünfzehn Jahre nach seiner Rede von 1939 – in einer kurzen Passage des *Female*-Reports, die mit dem Titel "The Combination of Variables" versehen ist, ausführt:

"The sexual history of each individual represents a unique combination of these variables [ranging from the incidences and frequencies of erotic response to the sources of sexual outlet.] There is little chance that such a combination has ever existed before, or ever will exist again. We have never found any individual who was a composite of all of the averages on all of the aspects of sexual response and overt activity which we have analyzed in the present volume. This is the most important fact which we can report on the sexual histories of the females who have contributed to the present study."[3]

Davon ausgehend, dass "the phenomenon of variability is universal in the living world"[4], und dass "individual variation [...] is the most persistent reality in human sexual behaviour"[5], war Kinsey darum bemüht, eine neue Konzeption von Sexualdifferenz zu entwerfen, welche die männlich/weibliche Dichotomie und ihre ad hoc Supplementierung durch Drittgeschlechtlichkeitsformen weit hinter sich lässt. Da es nur sexuierte Individuen sind, die *re vera* die diskreten Artikulationen des Sexualkontinuums bilden, kann ihre Subsumption unter Sexualkategorien, die aus der künstlich-pragmatischen Grenzziehung zwischen den Sexualformen resultieren, höchstens den Status eines zweckmäßigen Provisoriums beanspruchen.

---

[1] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 21, 195, 203, 209, 506, 515, 521, 533, 537, 582.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 17.

[3] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 543.

[4] Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 7 [1-9].

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 538.

8. DAS INDIVIDUUM UND DIE KATEGORISIERUNGEN DES SEXUELLEN

Wenn Kontinuitäten – wie Kinsey anmerkt – die Natur als Ganzes durchdringen, dann ist es nur konsequent, dass sich Sexualität auf allen ihren Beschreibungsebenen dem Postulat der männlich/weiblichen Dichotomie widersetzt, welche das westliche Denken und die von ihm hervorgebrachte Sexologie beherrscht. In Anbetracht der programmatischen Fokussierung Kinseys auf die behavioristische Ebene blieb jedoch die vollständige Auflösung des vielschichtigen Disjunktionsparadigmas des Geschlechtlichen letztlich außerhalb der kritischen Reichweite der zwei Sex-Reports. So richtet sich das methodische Interesse Kinseys primär darauf, eine Demontage von Heterosexualität und Homosexualität im Sinne von sich gegenseitig ausschließenden Kombinationsformen von Individuen zu bewerkstelligen, welche gemeinhin unter die männlich/weibliche Dichotomie subsumiert werden. Im Zusammenhang seiner Kritik an der "all-or-none proposition, as heterosexuality and homosexuality have ordinarily been taken to be"[1], unterstreicht Kinsey, dass "there is every gradation between complete homosexuality and complete heterosexuality"[2], und dass diese Gradunterschiede keineswegs als "marker[s] of identity"[3] von menschlichen Individuen verstanden werden dürfen. Dem entsprechend beanstandet Kinsey grundsätzlich die Subsumption von Individuen unter identitäre Kategorialschemata, wenn es im *Male*-Report heißt:

"It would encourage clearer thinking on these matters if persons were not characterized as heterosexual or homosexual, but as individuals who have had certain amounts of heterosexual experience and certain amounts of homosexual experience. Instead of using these terms as substantives which stand for persons, or even as adjectives to describe persons, they may better be used to describe the nature of the overt sexual relations, or of the stimuli to which an individual erotically responds."[4]

Eine ähnliche Argumentation verfolgt Kinsey im *Female*-Report, wenn er unterstreicht, dass Termini wie *masturbatorisch*, *heterosexuell* oder *homosexuell*, "are of value only because they describe the source of the sexual stimulation, and they should not be taken as descriptions of the

---

[1] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 661.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 664.

[3] Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 530.

[4] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 617.

individuals who respond to the various stimuli."[1] Von daher wird z. B. der Begriff *homosexuell* von Kinsey eingesetzt, "to describe *relationships*, and [...] not [...] to describe *individuals* who were involved in those relationships."[2] Dadurch, dass Termini wie *homosexuell* oder *heterosexuell* nur zur Charakterisierung einer spezifischen Komponente in der Sexualgeschichte von Individuen oder eines bestimmten Faktors in ihrer erotischen Konstitution eingesetzt werden,[3] wird das Individuum als solches von den Einengungen kategorieller Subsumptionsverfahren befreit und der Weg zu Kinseys Kernthese bezüglich der "omniphile"[4], polymorphen Sexualität aller Menschen gebahnt. In aller Deutlichkeit zieht Kinsey die befreienden (und zugleich verunsichernden) Konsequenzen aus seinen sexualdistributiven Thesen, wenn er konstatiert:

"Considering the physiology of sexual response and the mammalian backgrounds of human behaviour, it is not so difficult to explain why a human animal does a particular thing sexually. It is more difficult to explain why each and every individual is not involved in every type of sexual activity."[5]

9. DER THEORETISCHE UMGANG MIT DEN VIELSCHICHTIGEN SEXUALKONTINUITÄTEN

Da die epistemischen und naturphilosophischen Kernaussagen in Kinseys Sexologie relativ selten einer kritischen Analyse unterzogen wurden, ist es nicht überraschend, dass das Verhältnis zwischen den von ihm angenommenen, nicht-verhaltensmäßigen Sexualkontinuitäten und seinem methodisch eingegrenzten Forschungsfeld nur unzureichend beleuchtet wurde. Trotz seiner innovativen Anwendung zoologisch-taxonomischer Einsichten bei der Erforschung des menschlichen Sexualverhaltens und seiner prinzipiellen Anerkennung der in allen beschreibbaren Schichten des Sexuellen vorhandenen Kontinuitäten unternahm Kinsey keine explizite, theoretische Dekonstruktion der binären Auffassung von prä- und para-behavioristischen Sexu-

---

[1] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 447.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 447. Kursivdruck im Original.

[3] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 261, 396, 397, 617, 567.

[4] Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private.* Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 88 [1-108].

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 451.

alebenen, welche die Sexualethologie des Individuums mitprägen. Ungeachtet des deklarierten Anti-dualismus seiner Sexologie legte Kinsey keine tiefgreifende Kritik der männlich/weiblichen Disjunktion vor und zog offensichtlich nie in Erwägung, eine solche Kritik in den Büchern in Angriff zu nehmen, die er nach der Publikation des *Female*-Reports zu schreiben plante.[1] Auch wenn Kinsey bei seiner Beschäftigung mit der Sexologie-Geschichte auf frühere Theorien verhaltensmäßiger Sexualkontinuitäten verwies, würdigte er kaum kritische Anstrengungen, die – wie im Falle von Magnus Hirschfeld –[2] u.a. darauf abzielten, die herkömmliche Subsumption somatischer Sexualdimensionen unter das Mann/Frau-Paradigma zu hinterfragen.[3] Kinseys unzureichendes Interesse an der Beleuchtung der biologischen Komplexitäten, die dem Sexualverhalten zugrunde liegen, führte dazu, dass er bei der Erörterung des Terminus *bisexuell* sich mit der Feststellung zufrieden gab, dass es keine Korrelation zwischen dem bisexuellen Verhalten von Individuen und dem Vorkommen von "both masculine and feminine qualities within their single bodies"[4] gibt. Da Kinsey vermied, die dichotome Auffassung somatischer Sexualität konsequent aufzulösen, musste er mit einer unerklärlichen Zäsur zwischen den Gradunterschieden im Sexualverhalten, welche die Dichotomie von Hetero- und Homosexualität aufheben, und seiner Annahme von fest umrissenen, männlichen und weiblichen Objekten sexueller Reaktion rechnen. Aufgrund der Tatsache, dass Kinsey die Frage nach der bio-

---

[1] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 7; Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*. New York (NY), Evanston (IL), San Francisco (CA), London (GB) 1972, S. 445-448.

[2] Siehe Bauer, J. Edgar: "'43 046 721 Sexualtypen.' Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter." In: *Capri* 33 (2002), S. 23-30; Bauer, J. Edgar: "Gender and the Nemesis of Nature: On Magnus Hirschfeld's Deconstruction of the Sexual Binary and the Concept of 'Sexual Human Rights.'" In: Hodžić, A. & J. Postić (Hrsg) *Two Is Not Enough for Gender (E)quality. The Conference Collection.* Zagreb (HR) 2006, S. 153-71; Bauer, J. Edgar: "Deconstruction and Liberation: On Magnus Hirschfeld's Universalization of Sexual Intermediariness and Racial Hybridity." In: FOTIM [Foundation of Tertiary Institutions of the Northern Metropolis, Johannesburg, South Africa] (Hrsg.) *Gender Studies Here and Now.* Johannesburg (ZA) & Pretoria (ZA) 2006. CD-ROM, ISBN 0-9584986-4-4.

[3] Ohne sich auf Hirschfeld oder Kinsey zu beziehen, schrieb Betty Roszak in einem bemerkenswerten Essay mit dem Titel "The Human Continuum" über die Gründe, warum die männlich/weibliche Dichotomie auf der biologischen und auf der psychologischen Ebene überwunden werden sollte. In den abschließenden Passagen des Essays führt sie aus: "There is a good biological basis to this [Platonic] myth [of the androgyne]; although the sexes are externally differentiated, they are still structurally homologous. Psychologically, too, the speculations of George Groddeck are apt: 'Personal sex cuts right across the fundamental qualities of human nature [...].' The dichotomizing of human qualities can thus be seen as a basic error in men's understanding of nature. Biologically, both sexes are present in each" (Roszak, Betty: "The Human Continuum." In: Roszak, Betty & Theodore Roszak (Hrsg.) *Masculine/Feminine. Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women.* New York (NY), Evanston (IL) & London (GB) 1969, S. 306).

[4] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 657.

sexuellen Variabilität in einer Art theoretisches Chiaroscuro beließ, konnte er umso unbeschwerter auf das binäre Denkmuster somatischer Geschlechter als Ausgangspunkt der kontinuierlichen Diversifizierungen des Sexualverhaltens rekurrieren.

10. DIE MANN/FRAU-DICHOTOMIE UND DER WEIBLICHE PHALLUS

Trotz der Unzulänglichkeiten und Ambiguitäten bei seiner Behandlung des bio-sexuellen Kontinuums liefert Kinsey spezifische Fakten und Teilargumente – vor allem im Zusammenhang seiner Schilderung weiblicher Genitalität –, die dazu beitragen, die binäre Auffassung der körperlichen Sexualität zu unterminieren. Auch wenn Kinsey die Ansicht vertrat, dass die Frau ihre Sexualerregung ohne physische Stimulation nicht erhalten kann und dass somit ihre psycho-sexuelle Reaktion von der des Mannes verschieden ist,[1] hielt er daran fest, dass Männer und Frauen "are alike in their basic anatomy and physiology"[2]. Des Weiteren hob Kinsey hervor, dass "the anatomic structures which are most essential to sexual response and orgasm are nearly identical in the human female and male"[3]. Mit Bezug auf die wenigen Sexualdifferenzen, die zwischen Mann und Frau festzustellen sind, macht Kinsey geltend, dass sie in Verbindung stehen "with the different functions of the sexes in reproductive processes, but they are of no great significance in the origins and development of sexual response and orgasm"[4]. Diese Argumentationsrichtung vorwegnehmend macht eine frühere Passage des *Female*-Reports auf die Tatsache aufmerksam, dass "[t]he embryonic phallus becomes the penis of the male or the clitoris of the female"[5]. Darüber hinaus präzisiert Kinsey, dass "the clitoris [...] is the *phallus of the female*"[6], um anschließend Spekulationen über die sexuelle Reaktion einer "*female* who had a *phallus* as large as the average penis"[7] zu erwähnen. Kinseys auffällige

---

[1] Für eine Kritik in diesem Zusammenhang siehe Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 114-115.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 641.

[3] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 593.

[4] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 593.

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 572.

[6] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 574. Hervorhebung hinzugefügt.

[7] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 573. Hervorhebung hinzugefügt.

Beschreibung der Klitoris einer erwachsenen Frau als eines *female phallus*, der mit dem *male penis* kontrastiert, sowie seine denkwürdige Demontage des Freudschen Postulats eines nicht-klitoralen, vaginalen Orgasmus[1] reflektieren sein Verständnis der morphologischen und physiologischen Homologien zwischen den vorgeblich dichotomen Geschlechtern als Indizien des zugrundeliegenden Männlich/Weiblichen-Kontinuums.[2] Da Kinsey aber die kritischen Implikationen dieses Kontinuums an entscheidenden Stellen seiner Sexologie kontraproduktiv ausblendet, verschließt er sich letztlich der Einsicht, dass die sogenannten somatischen Zwischengeschlechter keine bloße Ausnahme zur allgemein geltenden Mann/Frau-Differenzierung, sondern aussagekräftige Indikatoren des kontinuierlichen Sexualspektrums darstellen, in dem die einzigartige Sexualkonstitution eines jeden Individuums zur Entfaltung kommt. Insofern als Kinsey weitgehend darauf verzichtet, seine gesammelten Fall-Geschichten als Mittel zur grundlegenden Dekonstruktion der dichotomen Konzeption von vor-behavioristischen Sexualschichten zu verwenden, operierte er zumeist mit einem unkritischen Schema binärer Körpergeschlechtlichkeit, von der sich die "psychische" Sexualvariabilität von Individuen und deren messbare Reaktionen und Verhaltensmuster abheben.

11. DAS BINÄRE SEXUALSCHEMA UND DIE TRANSSEXUELLE HERAUSFORDERUNG

Da sich Kinsey der theoretischen Herausforderung, die seine eigene Postulierung des Naturkontinuums der Sexualität impliziert, nicht stellt, ist es kaum verwunderlich, dass er nicht selten den bloß heuristischen Gebrauch von dichotomen "conveniences" in verschiedenen Zusammenhängen überschreitet. So rekurrierte er auf dichotome Sexualschemata, z. B., bei der privaten Beratung von Patienten, die erwogen, sich einer operativen Geschlechtsumwandlung zu unterziehen. Es ist bezeichnend, dass Kinsey in einem Brief vom Jahre 1951, der an einen möglichen Transgender-Patienten adressiert war, schrieb: "A male cannot be transformed into a female

---

[1] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 582-584. In dieser Hinsicht ist anzumerken, dass der dritte und letzte Teil des *Female*-Reports gewidmet war – wie Pomeroy unterstreicht –, "to something we would not have been able to do in the first book, that is, comparing male and female response and behavior. These chapters [of the third part] were perhaps the book's outstanding contribution, since they constituted a body of original scientific research not available anywhere in the literature before." (Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 331.)

[2] Für die Penis/Klitoris-Homologie unter Klammeraffen als stützende Evidenz in dieser Verbindung, siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 574.

through any known surgical means. In other words, it would be very hopeless to attempt to amputate your male organs and implant a vagina." In aller wünschbaren Eindeutigkeit fügte er dann hinzu: "We humans are either heterosexual or homosexual."[1] Somit wird deutlich, dass Kinsey – seiner eigenen Kritik am dichotomischen Denken zum Trotz – bisweilen eine unkritische Anwendung von binären Sexualschemata vertrat. Als hätte er nie den sexuellen Polymorphismus der Menschheit, die kontinuierlichen Abstufungen der Sexualreaktionen oder die Distinktion zwischen dem Individuum und dessen sexuellen Handlungen vertreten, entfaltet Kinsey seine Beratungsargumente im Rahmen der dichotomen Alternativen von Anders- und Gleichgeschlechtlichkeit und verengt dabei stillschweigend die zur Debatte stehende transsexuelle Problematik auf eine Frage von sexueller Anziehung und Orientierung. Dem entsprechend lautet seine abschließende Empfehlung an den Ratsuchenden:

"There is no disgrace to being in the latter category [of homosexuals] and a great many important successful people have been homosexual. If you cannot adapt yourself to a heterosexual existence in which you adopt the role of a male, I would certainly advise you to go to London and to find a homosexual colony [...]. Fighting the problem, hoping for physical transformation is certainly not a satisfactory solution."[2]

Einen vergleichbaren Standpunkt bezog Kinsey wenig Jahre später bei der Beratung eines amerikanischen Soldaten, der eine Geschlechtsumwandlung in Erwägung zog. Wie James H. Jones berichtet, "Kinsey advised against it [...]. No operation, he insisted, could make a man into a woman."[3] Diese zweite Stellungnahme Kinseys ist umso signifikanter, als sie erfolgte, nachdem er 1953 Christine (vorher George) Jorgensen (1926-1989), eine transsexuelle Frau, die sich nach ihrem Dienst als GI-Soldat einer der frühesten Geschlechtsumwandlungsoperationen der Medizingeschichte erfolgreich in Kopenhagen unterzog,[4] getroffen und ausführlich befragt hatte. Unbeschadet der Erinnerung an ihre herzliche Begegnung mit Kinsey in Bloomington, Indiana, schrieb Jorgensen in ihrer Autobiografie, dass der Sexualforscher "[...] left [her] with the impression that he believed his books on sexual behavior were the definitive ones, and there

---

[1] Zitiert in Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 622.

[2] Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 622. Jones verweist auf: "ACK [i.e. Alfred C. Kinsey] to Anon[ymous], May 5, 1951, KIA [i.e. Kinsey Institute for Research in Sex, Gender, and Reproduction Archive, Indiana University, Bloomington]."

[3] Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 622. Jones verweist auf: "ACK to Anon. Oct. 10, 1955, KIA." Für die Abbreviaturen siehe die vorhergehende Fußnote.

[4] Siehe Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*, op. cit., S. 391-392; Bullough, Vern L.: *Science in the Bedroom. A History of Sex Research.* New York (NY) 1994, S. 217-221.

was not much left to be said on the subject."[1] Bemerkenswerterweise genügten nicht einmal die bio-psychologischen und biografischen Komplexitäten der äußerst auskunftsbereiten Christine Jorgensen, um Kinsey dazu zu bewegen, seinen fachwissenschaftlichen Standpunkt zu revidieren. Eine solche Revision wäre aber vor allem in Anbetracht von Kinseys kritischen Äußerungen zur Mann/Frau-Disjunktion zu erwarten, die in einigen der brisantesten Passagen der Sex-Reports vorzufinden sind.

12. SEXUALGESCHICHTEN UND DIE FRAGE NACH DER SEXUELLEN ABNORMALITÄT

Kinseys mangelndes Verständnis für die problematische Lebensgestaltung transsexueller Individuen ist von umso größerer, symptomatischer Bedeutung, als sein Einfluss auf die Geistesgeschichte und Moral der westlichen Moderne vor allem im Zusammenhang mit dem Nachweis der Sexualdiversität stand, welche die Fallgeschichten von Tausenden von Individuen zu Tage förderten, die er und seine Mitarbeiter seit 1938 interviewt hatten. Allgemein als "Kinsey's most brilliant creation"[2] anerkannt, war das Interview eine höchst anspruchsvolle und anpassungsfähige Methode, die darauf abzielte, alle sexuellen Informationen zu erfassen, die dem Gedächtnis der Befragten in durchschnittlich zwei Stunden zugänglich waren.[3] Während Kinsey sich als Ziel setzte, 100.000 Sexualgeschichten zu sammeln, kam er tatsächlich nicht einmal in die Nähe dieser Anzahl.[4] Von den erzielten 18.000 Individual-Geschichten wurden annähernd 8000 von Kinsey selbst in einer Zeitspanne von 18 Jahren und der Rest von seinen drei Mitarbeitern Wardell Pomeroy, Clyde Martin und Paul Gebhard gesichert.[5] Der bemerkenswerteste Fall unter all den Befragten war sicherlich ein 63 Jahre alter Mann – "quiet, soft-spoken, self-

---

[1] Jorgensen, Christine: *A Personal Autobiography*. With an Introduction by Harry Benjamin, M.D. Toronto (CA), New York (NY) & London (GB) 1968, S. 202.

[2] Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 44.

[3] Bezüglich Kinseys "technical devices of interviewing", siehe: Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 47-59.

[4] Während der *Male*-Report gewidmet war "To the twelve thousand persons who have contributed to these data" (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. iii) und der *Female*-Report "To the nearly 8000 females who contributed the data on which this book is based" (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. v), endet nur die erste der zwei Widmungen mit einem dezidiert erwartungsvollen Ausblick: "And to the eighty-eight thousand more who, someday, will help complete this study." (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. iii).

[5] Siehe Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 4, 137.

effacing – a rather unobtrusive fellow"[1] – , dessen Sexualgeschichte in nicht weniger als siebzehn Stunden von Kinsey und Pomeroy aufgenommen wurde. Wie Pomeroy berichtete, "this man had had homosexual relations with 600 preadolescent males, heterosexual relations with 600 preadolescent females, intercourse with countless adults of both sexes, with animals of many species, and besides had employed elaborate techniques of masturbation. He had set down a family tree going back to his grandparents, and of thirty-three family members he had had sexual contacts with seventeen. His grandmother introduced him to heterosexual intercourse, and his first homosexual experience was with his father."[2]

Unter den erstaunlichen Sexualleistungen dieses Interviewten war seine Fähigkeit "to masturbate to ejaculation in ten seconds from a flaccid start"[3], eine Fähigkeit, die er gelassen den Interviewern demonstrierte, um deren Zweifel entgegenzuwirken.[4] Sachinformationen wie diese, die unmittelbar auf persönlichen Sexualberichten beruhten und alle vorstellbaren Varianten des geschlechtlichen Verhaltens zu Tage brachten, ergänzte Kinsey mit Daten, die aus so unterschiedlichen Quellen wie Sexual-Verzeichnissen und Tagebüchern, Foto-Sammlungen, Kritzeleien an Toiletten-Wänden, sado-masochistischen Belegmaterialien und Studien über Säugetierarten stammten.[5] Da Kinseys Sex-Reports auf der Analyse, Klassifizierung und Korrelierung der von ihm und seinen Mitarbeitern zusammengetragenen Informationen und Sachkenntnissen basierten, lag ihre geschichtliche Relevanz – wie Cornelia Christensen unterstrichen hat – vornehmlich "[...] in the fact that science for the first time had been provided with a wide, systematic, and detailed body of knowledge on human sex activity."[6] Angesichts der in den Reports gebotenen Materialfülle konnte künftighin die Tatsache nicht länger verdrängt werden, dass die Sexologie – anders als die Religionsgeschichte und die traditionellen Sitten – nicht anzugeben vermochte, was als normales oder abnormales Sexualverhalten zu gelten hat. Trotzdem war Kinsey nicht bereit oder in der Lage, für die tiefgreifenden Veränderungen an dem angeblich von Natur gegebenen Sex offen einzutreten, die nur mit Hilfe von

---

[1] Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 122.

[2] Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 122.

[3] Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 122.

[4] Für weitere Angaben über diesen Fall, siehe Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 507-512; Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*, op. cit., S. 220-226.

[5] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 73-74; Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 83-97

[6] Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 125.

medizinischen und plastisch-chirurgischen Technologien zu erzielen sind. Da Kinsey offenbar das alte aristotelische Philosophem nicht beherzigt hatte, dass die φύσις sich selbst in und durch τέχνη überbietet, scheint er keinen adäquaten Zugang zur Erörterung der Fragen gefunden zu haben, die mit dem Aufkommen der chirurgisch ermöglichten Transsexualität in Erscheinung traten.[1]

13. STATISTIKEN UND DIE "PARTICULAR INDIVIDUALS"

Da Kinseys übergreifende Sexualansichten von der Beweiskraft seiner statistischen Befunde in nicht unerheblichen Ausmaß abhängig waren, ist es angebracht, seine Ausführungen über den Geltungsbereich und die Grenzen von Sexualstatistiken überhaupt zu berücksichtigen. Im *Male*-Report, z. B., beteuert er zunächst, dass die aufgewiesenen Berechnungen "should be taken as approximations which are not to be pushed in detail"[2], um dann zu pointieren:

"[...] one needs to be continuously conscious [...] that it is impossible to get more than approximations of the fact on the incidences and frequencies of the various types of human sexual behavior."[3]

Kinseys kritische Relativierung statistischer Forschungsresultate waren nicht nur als Warnung an "the statistically inexperienced reader"[4] gedacht, sondern auch als allgemeine Mahnung daran, dass die Funktion von Populationsanalysen nicht darin besteht, paradigmatische Modelle des Sexualverhaltens zu entwerfen, sondern **"to help in the understanding of particular individuals by showing their relation to the remainder of the group."**[5] So war für Kinsey

---

[1] In *Protrepticus* 11 (W. D. Ross) führt Aristoteles aus:
μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν. τὰ μὲν γὰρ ἔοικεν αὐτὴ δύνασθαι δι᾽ αὑτῆς ἡ φύσις ἐπιτελεῖν καὶ βοηθείας οὐδὲν δεῖσθαι, τὰδὲ μόλις καὶ παντελῶς ἀδυνατεῖν. – (Aristotle: ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ. In: *Aristotelis Fragmenta Selecta.* Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1958, S. 44 [26-56]). / "Denn die Natur imitiert nicht die Kunst, sondern die Kunst imitiert die Natur. Die Kunst existiert, um der Natur zu helfen und ihre Defizite aufzufüllen. Für manche Dinge scheint die Natur fähig, sich selbst ohne Beistand zu vervollkommnen, aber für andere tut sie es mit Schwierigkeiten oder kann es überhaupt nicht."

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 119.

[3] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 120.

[4] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 153.

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 20. Fettdruck im Original.

der "statistical sense" in der Konsequenz gleichbedeutend mit der "capacity to distinguish the specific from the universal and to recognize the difference between a phenomenon which is common and one which is rare."[1] Auch wenn Kinsey den Status des Individuums in seiner Erforschung der Sexualität nicht genügend klärte, verwies er unmissverständlich darauf, dass die statistischen Durchschnittswerte des Sexualverhaltens in den Reports dazu dienten, die gemeinsamen Merkmale sozialer Gruppen zu schildern, um dann die spezifische Abweichung ihrer individuellen Mitglieder feststellen zu können. Da die auf diese Individuen angewandten Sexualbezeichnungen "refer to nothing more than a position on a curve which is continuous"[2], unterscheiden sich die sexuellen Frequenzen eines Individuums nur in "a slight degree from the frequencies of those placed next on the curve."[3] Aufgrund dieser Kontinuität ist der Sexologe nicht in der Lage zu entscheiden, ob spezifische Sexualreaktionen und Handlungen *natürlich* oder *unnatürlich*, *normal* oder *abnormal* sind.[4] Eingedenk dessen, dass "[…] too often the study of behavior has been little more than a rationalization of the mores masquerading under the guise of objective science"[5], lehnt Kinsey prinzipiell jegliche moralische oder theologische Beeinflussung der sexologischen Begrifflichkeit ab und tritt dafür ein, dass Individuen nur als "[…] frequent or rare, [...] conformists or non-conformists with the socially pretended custom"[6] beschrieben werden. Nicht von ungefähr wird die Tragweite der Frage nach sexueller Abweichung hervorgehoben, wenn die Kinsey-Persona in Bill Condons Film-Script scharfsinnig erläutert:

"Why are some cows highly sexed, while / others just stand there? Why do some / men need thirty orgasms a week, and / others almost none? Because everyone / is different. The problem is, most / people want to be the same."[7]

---

[1] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 21.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 199.

[3] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 199.

[4] Siehe Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 199-201.

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 203.

[6] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 203.

[7] Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. "55" ["1"-"108"].

Vor dem Hintergrund einer solchen Präzisierung braucht kaum eigens betont zu werden, dass Kinseys übergreifende Einsichten in die "unlimited nonidentity"[1] des Lebens – die tatsächliche Basis seiner dekonstruktiven Bemühungen *in sexualibus* – von den systemischen Unzulänglichkeiten in der Durchführung des Individualitätsgedankens nicht invalidiert werden.

14. KULTURZWÄNGE UND SEXUALDIVERSITÄT

Während Kategorien sexueller Differenz durch die Geschichte hindurch vornehmlich zur Konfiguration geschlossener Sexualgruppen und -klassen dienten, unterstreicht Kinsey in Anlehnung an seine taxonomischen Überlegungen, dass sexuelle Differenz zunächst und zumal ein Merkmal von Individuen ist, die eine einzigartige Position in der kontinuierlichen Skala des Lebens einnehmen. Die spezifische Ortung des Sexualverhaltens des Individuums in dieser Kontinuität ergibt sich im Wesentlichen daraus, wie seine doppelte Teilhabe an den hetero/ homosexuellen Polen sich konfiguriert. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass das Individuum sich nicht hinsichtlich der Qualität seines Sexualverhaltens von anderen Individuen unterscheidet, sondern nur in Hinblick auf die spezifische Proportion, in der seine Sexualität die Sexualpole miteinander verbindet. Unter dieser Voraussetzung dürfen die supraindividuellen Segmente von Gruppen oder Klassen, die das Sexualkontinuum gemeinhin unterteilen, nicht als Folge einer präexistenten Naturordnung – und noch weniger einer göttlichen Endbestimmung – betrachtet werden, sondern als Ergebnis von mehr oder weniger arbiträren Konstrukten, die gesellschaftliche Relevanz erlangt haben. Wie die vielen thematischen Ausführungen und groß angelegten Bibliografien der beiden Reports zeigen, ergänzte Kinsey seine Schilderungen prähumaner, zoologischer Sexualität mit anthropologischen und historischen Forschungsergebnissen, um über eine möglichst breite interdisziplinäre Basis für seine Kritik an der geltenden Normativität sexueller Verhaltensparadigmen zu verfügen. Dem entsprechend schreibt der Hauptprotagonist in T. C. Boyles Roman *The Inner Circle* dem Kinsey-Charakter eine pointierte Kulturkritik zu, die davon ausgeht, dass "[…] man in a state of nature is pansexual, and that only the strictures of society, especially societies under the dominion of the Judeo – Christian and Mohammedan codes, prevent people from expressing their needs and desires openly [...]."[2]

---

[1] Kinsey, Alfred C.: "Individuals" [1939]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 5 [1-9].

[2] Boyle, T. Coraghessan: *The Inner Circle.* New York (NY) 2004, S. 38.

In Anbetracht der Konventionen "that kept [man] from expressing himself with any partner that came along, of whatever sex or species"[1], hebt der teilweise biografische Roman Boyles hervor, dass für Kinsey "[…] religion was antithetical to science. The religious simply couldn't face the facts"[2]. Diese generelle Einschätzung spiegelt durchaus sachlich Kinseys Auffassung der Sexualität als "a normal biologic function, acceptable in whatever form it is manifested."[3] Insofern als Kinsey – wie sein Biograf James Jones hervorgehoben hat – "for an end to hypocrisy and for a new ethics of tolerance"[4] eintrat, ist es nicht überraschend, dass er die Entrüstung der Apologeten christlicher Wertvorstellungen provozierte. Im Vertrauen darauf, dass "nature will triumph over morals"[5], machte Kinsey geltend, dass die Feststellung und Erfassung der faktisch gegebenen Sexualdiversität dazu beitragen würden, die Intoleranz zu überwinden, welche alle bekannten Formen menschlicher Soziabilität bisher geprägt hat. Sich dessen bewusst, dass die spärlichen Sexualkenntnisse des Westens im Namen des tradierten Moralismus massiv verdrängt oder missachtet wurden, verweist Kinsey darauf, dass der Begriff von Sexualnormalität ein Ergebnis von arbiträren Moraleinschätzungen ohne biologische Berechtigung darstellt und dass die Kategorisierung gewisser Formen sexuellen Verhaltens als Perversionen der "disparity between the basic biologic heritage of the human animal, and the traditional, cultural codes"[6] entspricht. Unter diesen Prämissen konnte Kinsey Sigmund Freuds (1856-1939) Diagnose eines durchgängigen Missverhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft zustimmen und gleichzeitig – in einem deutlich anti-freudianischen Gestus – die Unterdrückung des Individuums durch die heteronomen Mechanismen kultureller Teleologien verwerfen.

---

[1] Boyle, T. Coraghessan: *The Inner Circle*, op. cit., S. 355.

[2] Boyle, T. Coraghessan: *The Inner Circle*, op. cit., S. 499.

[3] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 263.

[4] Jones, James H.: *Alfred C. Kinsey. A Public / Private Life*, op. cit., S. 772.

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 385. Kinseys Erwartung entspricht seinem an Jean-Jacques Rousseau mahnenden Vertrauen in eine ursprüngliche Natürlichkeit, die zum größten Teil im heutigen Zustand der Zivilisation verloren gegangen ist.

[6] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: "Concepts of Normality and Abnormality in Sexual Behavior." In: Hoch, Paul H. & Joseph Zubin (Hrsg.) *Psychosexual Development in Health and Disease.* New York (NY) 1949, S. 32 [11-32].

15. "OUR CENTRAL ENEMY"

Die Tragweite und Richtung der nur skizzenhaft artikulierten Kulturkritik Kinseys lassen sich vor allem im Zusammenhang seiner Verwendung des Philosophie-Begriffes festhalten. Wie Jonathan Gathorne-Hardy treffend anmerkt, "[...] 'philosophically' was a term of abuse in Kinsey's vocabulary."[1] So rekurriert Kinsey im *Female*-Report auf den Ausdruck "man-made philosophy", um die gänzlich unbegründete Annahme zu apostrophieren, dass "infra-human mammals more or less confine themselves to heterosexual activities."[2] Entsprechend seiner religionskritischen Prämisse, dass "we operate under a system of sex law which is basically the Talmudic Code of the seventh century B.C."[3], verwendet Kinsey den Philosophie-Begriff auch zur Charakterisierung der biblischen oder biblisch geprägten Weltsicht in Formulierungen wie "the religious philosophy of the authors of the Old Testament"[4], "the sexual philosophy of the Jews"[5], "the pervading asceticism of Hebrew philosophy"[6] oder "Jewish and [...] Christian philosophies."[7] In einer bezeichnenden Passage, in der das heutige Verständnis von Sexualität geschildert wird, setzt Kinsey den Terminus in einem erweiterten Sinne ein, wenn er geltend macht, dass "in social and religious philosophies, there have been two antagonistic interpretations of sex."[8] Nachdem er die hedonistische Auffassung sexueller Lust mit der jüdisch-christlichen Legitimierung der Sexualität durch reproduktive Zweckmäßigkeit kontrastiert hat, verweist Kinsey – ohne den Begriff "philosophy" zu erwähnen – auf eine drittmögliche Interpretation von Sexualität als eine an sich naturgemäße, biologische Aktivität. Unter anderen wurde diese Deutung von Sigmund Freud vertreten, dem Kinsey hoch anrechnet, dass er

---

[1] Gathorne-Hardy, Jonathan: *Alfred C. Kinsey. Sex the Measure of All Things. A Biography*, op. cit., S. 115.

[2] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin & Paul H. Gebhard: *Sexual Behavior in the Human Female* [1953], op. cit., S. 448.

[3] Kinsey, Alfred, C.: "Last Statement" [1956]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*. Bloomington (IN) & London (GB) 1971, S. 215 [220-226].

[4] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 415.

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 473.

[6] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 486.

[7] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 563. Siehe auch den Ausdruck "Catholic philosophy" (Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 477).

[8] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 263.

"contributed more than the biologists toward an adoption of this biologic viewpoint."[1] Auch wenn Kinsey Glaubenssysteme und die von ihnen hervorgebrachten Sozialideologien der Intoleranz durchaus ablehnte, zog er zumeist vor, seine äußerst kritische Sicht von Religion nur für sich zu behalten.[2] Diese Zurückhaltung hinderte ihn aber nicht daran, auf Wardell Pomeroys roys Frage, ob er an Gott glaube, eine ganz entschiedene Antwort zu geben: "Don't be ridiculous. Of course not."[3] Mit Bezug auf die verwandte Frage nach einer postmortalen Existenz nahm Kinsey einen ähnlich dezidierten Standpunkt ein: "I believe that when you're dead, you're dead, and that's all there is."[4] Ungeachtet des atheistischen Naturalismus, dem er persönlich anhing, schrieb Kinsey der Religion eine wesentliche Rolle bei der gesellschaftlichen Gestaltung des Sexuallebens zu. In Übereinstimmung mit seiner Annahme "[...] that there is nothing in the English-American social structure which has had more influence upon present-day patterns of sexual behavior than the religious backgrounds of that culture"[5], setzte Kinsey durchgehend in beiden Sex-Reports die unterschiedlichen Typen sexueller Aktivität zu den drei Religionsbekenntnissen in Beziehung, welche "embrace most of those Americans who recognize any church affiliation"[6]: Protestantismus, Katholizismus und Judentum. Vor diesem Hintergrund und in Anbetracht der kritischen Schärfe, die sein sexologisches Programm als Ganzes kennzeichnet, ist es nicht verwunderlich, dass Kinsey "the whole army of religion" als "our central enemy" betrachtete.[7]

16. VON DER NATUR UND DEM LEBEN

Im Unterschied zu Charles Fourier (1772-1837), dem radikalen Sexualutopisten aus dem 19. Jahrhundert, als auch zu Wilhelm Reich (1897-1957), dem post-freudianischen Leugner des *Thanatos*, war Kinsey zu sehr an Charles Darwins evolutionstheoretischen Überlegungen orien-

---

[1] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 263.

[2] Siehe Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 114.

[3] Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 29.

[4] Zitiert in: Pomeroy, Wardell B.: *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, op. cit., S. 29.

[5] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 465.

[6] Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy & Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, op. cit., S. 468.

[7] Zitiert in: Wolfe, Linda: "A Brief History of Alfred Kinsey." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private.* Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 35 [15-79].

tiert, um das Gepräge unüberwindbarer Endlichkeit im erotischen Trieb außer Acht zu lassen. Weit von der Ansicht entfernt, dass Sexualität und Erotik zu einer Form von universeller, die menschliche Sterblichkeit besiegender Harmonie führen würden, war Kinsey eindeutig in seinen Überzeugungen bezüglich der Endgültigkeit des Todes. Ungeachtet seines a-theologischen Denkansatzes verraten einige bezeichnende Passagen seiner Schriften jedoch einen charakteristischen Sinn von Ehrfurcht der Natur und dem Leben gegenüber. Seine knappen Aperçus in dieser Hinsicht lassen aber ein souveränes Desinteresse an metaphysischen Spekulationen oder an der Suche nach persönlicher Integration in den kosmischen Prozess erkennen, das stark mit der Weltanschauung des Transzendentalismus Neu-Englands kontrastiert. Kinseys Haltung der Natur-Allheit gegenüber mahnt eher an eine quasi-quietistische Erfassung des ontologischen Ambitus, den Karl Jaspers als *das Umgreifende* bezeichnete.[1] Angesichts dessen, dass die meisten Kinsey-Biografien, sich mit der Kommentierung seines Bekenntnisses zum Atheismus befassen, ohne jedoch seinen Natur-Bezug gebührend zu analysieren, ist es umso relevanter, dass in Bill Condons Film-Script Kinsey seine Entdeckung der natürlichen Welt in jungen Jahren evoziert und anschließend bemerkt: "Yes, biology. The science of life. / The fields and the woods became my new / place of worship. My cathedral."[2] Das Skript wird dann die eigentümliche post-religiöse Sensibilität des Sexologen dadurch unterstreichen, dass die Schluss-Szene in den kalifornischen *Muir Woods* folgende Angabe enthält: "Kinsey glances around, his powers of observation as keen as ever. Some deer. An owl. He takes a deep breath and shuts his eyes, as close to reverence as we have seen him."[3] Diese und vergleichbare Elemente aus der Biografie, auf die das Film-Skript sich unmittelbar bezieht, stehen in sachlicher Übereinstimmung mit den aphoristischen Äußerungen über die Natur, die gelegentlich in Kinseys Schriften eingewoben sind. So enthält schon *An Introduction to Biology* – Kinseys erste Buch-Publikation – folgende charakteristische Passage, die gegenüber einem Bild der *California Redwoods* abgedruckt ist: "It seems an **immortal** thing, this life which we are about to study."[4] Wenig später tut Kinsey kund: "Common as **life** is about us, it is apparently **an**

---

[1] Siehe Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit.* München (DE) R. Pieper & Co. Verlag, 1958, S. 47-222; Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.* München (DE) 1963, S. 111-151.

[2] Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 5-6 [1-108].

[3] Condon, Bill: "Kinsey. Final Shooting Script." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. "107" ["1"-"108"].

[4] Kinsey, Alfred C.: *An Introduction to Biology.* Fifth impression. Philadelphia (PA), London (GB) & Chicago (IL) 1926, S. 6. Fettdruck im Original.

an uncommon thing in the universe as a whole. What fortune that we own a share of it!"[1] An einer anderen Stelle im Buch wiederholt Kinsey sein Lob der Natur und empfiehlt seinen jungen Lesern: "Look about you, and see what an interesting world you are in. **Be glad that you are alive in it!**"[2] Auch wenn in den Sex-Reports Äußerungen dieser Art fehlen, indiziert Kinseys "Last Statement" – ein bedeutsames, auf dem Totenbett geschriebenes Dokument über sein Leben als Sexual-Forscher –, dass sein ursprünglicher Natur- und Lebensbezug im Wesentlichen unverändert blieb. So wird darin über eine Begebenheit berichtet, die sich während Kinseys Reise nach Südamerika im Jahr 1954 ereignete und einiges Licht auf die weltanschauliche Einstellung des Sexualforschers wirft, wenn es heißt:

"The Franciscan friar whom I meet on the mountain trail in Peru looks at me with puzzlement for a time and then says, 'Ah, es el señor Doctor Kinsey, no?' Then he wants to know why we are doing this research, and when I reply, 'Porque padre, es una parte de la vida' – 'because, father, it is a part of life' – he instantly responds, 'Sí, es una parte de la vida.' And for the rest of the mountain journey we are good friends."[3]

17. DIE CHRISTLICH-THEOLOGISCHE KRITIK AN KINSEYS PROJEKT

Die Begegnung mit dem franziskanischen Mönch muss für den Sexologen umso unvergesslicher gewesen sein, als protestantische Kreise in den Vereinigten Staaten beide Sex-Reports besonders harsch abgelehnt hatten. So hielt der baptistische Erweckungspastor Billy Graham (geboren 1918) kurz nach der Publikation des *Female*-Bandes eine in ganz Amerika übertragene Radio-Predigt, in der er Kinseys Werk verunglimpfte. In einem Zeitungsartikel, der unter dem Titel "Graham Sermon Blasts Dr. Kinsey" erschien, berichtet ein anonymer Journalist, dass die Predigt "proved so popular the public already has requested 50,000 reprints and additional thousands of requests are pouring in daily to the Billy Graham Evangelic association headquarters."[4] In der veröffentlichten Transkription der Predigt formuliert Graham seine Inkriminierung unzweideutig: "It is impossible to estimate the damage this book will do to the

---

[1] Kinsey, Alfred C.: *An Introduction to Biology,* op. cit., S. 6. Fettdruck im Original.

[2] Kinsey, Alfred C.: *An Introduction to Biology,* op. cit., S. 161. Fettdruck im Original.

[3] Kinsey, Alfred, C.: "Last Statement" [1956]. In: Christensen, Cornelia V.: *Kinsey. A Biography*, op. cit., S. 225-226 [220-226].

[4] Anonymus: "Graham Sermon Blasts Dr. Kinsey" [1953]. In: *St. Paul Pioneer Press*, September 27, 1953. Reprint: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private.* Introduction by Jonathan Gathorne-Hardy. A Brief History of Alfred Kinsey by Linda Wolfe. Final Shooting Script by Bill Condon. New York (NY) 2004, S. 125 [125-127].

already deteriorating morals in America."[1] Davon ausgehend, dass "immorality is rampant throughout the [American] nation"[2], bedauert Graham, dass Kinseys "report for wholesale public consumption, appealing to the lower instincts of human nature, is aggravating the situation."[3] Aus der Sicht des Kirchenmannes war der *Female*-Report Ausdruck von Amerikas moralischem Verfall, den er letztlich auf die Verbreitung von "behavioristic philosophies"[4] zurückführte. Der eher schlichte Bildungshintergrund des Predigers wird besonders deutlich, wenn er suggeriert, dass solche Philosophien von Gestalten wie Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud und – ausgerechnet – Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) und den deutschen Theologen mit ihrer "subjective theology"[5] verkörpert wurden. Entsprechend seinem evangelikalischen Fundamentalismus betont Graham außerdem, dass "humanism and behaviourism" die Menschen in Amerika zu glauben verleitet haben, dass "[...] salvation is to come through man and not through Christ and morality is relative and not absolute."[6] Unter diesen Voraussetzungen bezeichnet Graham Kinseys zweiten Report als "[...] an indictment against American womanhood"[7] und fürchtet, dass "it will teach our young people terrifying perversions they had never heard before."[8] Während Grahams gallige Angriffe eine tief empfundene Gleichgültigkeit gegenüber den epistemischen und philosophischen Fragestellungen verrieten, die Kinseys Projekt zugrunde lagen, bot Reinhold Niebuhr (1892-1971), einer der angesehendsten amerikanischen Theologen des 20. Jahrhunderts, eine um Nuancen bemühte Reaktion in seinem Essay "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." Auch wenn er Kinseys wissenschaftliche Redlichkeit beim Zusammentragen des Informationsmaterials unterstreicht und würdigt,[9] geißelt Niebuhr sowohl "the crude physiological naturalism which governs [Kinsey's] inquiry"[10], als auch "the absurd hedonism which informs [his] thought."[11]

---

[1] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey.* Minneapolis (MN) The Billy Graham Evangelistic Association, 1953, S. 1.

[2] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 4.

[3] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 4.

[4] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 3.

[5] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 3.

[6] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 3.

[7] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 2.

[8] Graham, Billy: *The Bible and Dr. Kinsey*, op. cit., S. 2.

[9] Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female.* New York (NY) 1954, S. 69 [62-70].

[10] Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female,* op. cit., S. 69 [62-70].

Zudem hebt Niebuhr hervor, dass "[Kinsey's] basic presupposition is that men and women face a rather purely physiological problem in their sex life"[2] und dass "the infinite complexities of the human spirit are in fact unknown to Kinsey, if they are above the level of refinements in erotic pleasure."[3] In Anbetracht von Niebuhrs entschiedenem Eintreten für eine Form von Freiheit, welche "makes for the uniqueness of the individual"[4], ist es besonders auffällig, dass er offensichtlich nicht bereit war, anzuerkennen, dass Kinseys methodologischer Behaviorismus im Dienste der Auflösung derjenigen Sexualauffassung stand, welche die Freiheit des Individuums in all denjenigen Kulturräumen erstickte, in denen der Geist des Christentums vorherrschend war. In Übereinstimmung mit der bedenklichen Argumentationslinie der Anthropologin Margaret Mead ignorierte Niebuhr Kinseys Versuch, die sexuelle Einzigartigkeit des Individuums in den Blick zu bekommen, um dann umso nachdrücklicher auf die Liberalität der christlichen Liebesbotschaft zu verweisen.[5]

18. ZUR WIEDEREINSETZUNG DER MANN/FRAU-DISJUNKTION

In Anbetracht der theo-politischen Konstellationen in den Vereinigten Staaten wäre es illusorisch zu erwarten, dass die Angriffe auf Kinsey und sein Vermächtnis in den Jahrzehnten nach seinem Tod nachlassen würden. Dass Kinseys Persönlichkeit und Werk weiterhin

---

[1] Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*, op. cit., S. 66 [62-70].

[2] Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female,* op. cit., S. 63 [62-70].

[3] Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female,* op. cit., S. 66 [62-70].

[4] Niebuhr, Reinhold: "Kinsey and the Moral Problem of Man's Sexual Life." In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female,* op. cit., S. 69 [62-70].

[5] Obwohl die bei Quäkern aufgewachsene Margaret Mead einst geltend machte, dass "it is absolutely urgent that Christians should take as a first responsibility to know what is known" (Mead, Margaret: *Twentieth Century Faith. Hope and Survival.* New York (NY), Evanston (IL), San Francisco (CA), London (GB) 1972, S. 53), und die Auffassung vertrat, dass "the time has come [...] when we must recognize bisexuality as a normal form of human behavior" (Mead, Margaret: "Bisexuality: A New Awareness" [1975]. In: Margaret Mead & Rhoda Metraux: *Aspects of the Present.* Preface by Sey Chassler. New York (NY) 1980, S. 269 [269-275]), scheint sie in bedenkliche Nähe zu Billy Grahams obskurantistischen Ansichten zu geraten, wenn sie – im Appendix II von *Male and Female* – "the way in which the Kinsey [*Male*] report was permitted to become a best-seller" anprangert und erklärt: "The sudden removal of a previously guaranteed reticence has left many young people singularly defenseless in just those areas where their desire to conform was protected by a lack of knowledge of the extent of nonconformity" (Mead, Margaret: *Male and Female* [1949]. New York (NY) 1996, S. 450).

ideologischen Anfeindungen ausgesetzt sind, wird wohl am deutlichsten durch Judith A. Reisman (geboren 1935) belegt, deren rabiat klingende Verunglimpfungen in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Einschätzung stehen, dass "no man in modern times has shaped public attitudes to, and perceptions of, human sexuality more than the late Alfred C. Kinsey."[1] In Büchern mit Titeln wie *Kinsey, Sex and Fraud* oder *Kinsey: Crimes and Consequences* hat Reisman keine Mühe gescheut, um den Sexologen privat und akademisch zu diskreditieren. Auch das kompilatorische Pamphlet, das auf Reismans Veröffentlichungen basiert und das von Susan Brinkmann – eine Journalistin und Mitglied der Säkularen Ordensgemeinschaft Barfüßiger Karmeliter – verfasst wurde, verfolgt eindeutig denunziatorische Zwecke, wie schon sein Titel signalisiert: *The Kinsey Corruption.*[2] Die Voreingenommenheit und Undifferenziertheit von Reismans Ausführungen werden besonders ersichtlich, wenn sie gegen Sexualkritiker des 20. Jahrhunderts ins Feld zieht, die – ihrer Meinung nach – eine verheerende Wirkung auf die Vermittlung traditioneller Sexualwerte gehabt haben. Dem entsprechend mutmaßt Reisman u.a., dass "Were Kinsey [and Magnus] Hirschfeld [...] alive today [...] they would no doubt be delighted to find their model of sex education dominating the media, the arts, and permeating most of our schools."[3]

Ihre Vorwürfe versuchte Reisman biografisch mit dem Hinweis darauf zu untermauern, dass Kinseys Sexualkritik auf seine zunehmende Entfremdung von Religion während seines Aufenthalts im College zurückgeführt werden kann, wo seine Lektüren über Religion und Kultur ihn dazu verleiteten, "to be 'indignant' about the effect of Judeo-Christian tradition on society."[4] Als besonders beunruhigend empfand Reisman die Tatsache, dass Kinsey nicht bloß herausfinden wollte, was Menschen sexuell tun, sondern danach strebte, "to provide a statistical base for a new morality."[5] Sich dessen bewusst, dass das sogenannte "Grand Scheme"[1], welches Kinseys

---

[1] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard.* J. Gordon Muir & John H. Court, eds. Lafayette (LA) 1990, S. 1.

[2] Brinkmann, Susan: *The Kinsey Corruption. An Exposé of the Most Influential 'Scientist' of Our Time. Based on the Book, 'Kinsey: Crimes ad Consequences' by Dr. Judith Reisman.* West Chester (PA) 2004.

[3] Reisman, Judith A.: *Kinsey: Crimes & Consequences. The Red Queen & The Grand Scheme.* Third Edition, Revised & Expanded. Crestwood (KY) 2003, S. 289.

[4] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 6.

[5] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 197.

kritischer Programmatik zugrunde lag, die Infragestellung der normativen Heterosexualität und somit die Destabilisierung der herkömmlichen Sexualordnung mit sich brachte, war Reisman darauf erpicht nachzuweisen, dass Kinseys Forschungsprogramm ideologisch befangen und methodologisch fehlerhaft war. Aus der Sicht Reismans kommt das epistemische πρῶτον ψεῦδος von Kinseys Werk schon in seiner Kernprämisse zum Ausdruck, dass "[...] sexual differences – in orientation – [are] simply points on a continuum, [that] the differences [are] a matter of degree, as opposed to being differences that could be defined as abnormalities or pathologies."[2]

Als resolute Verfechterin weltanschaulicher Binarismen missbilligte Reisman mit sarkastischer Untertreibung, dass Kinsey "[...] did not believe in distinct categories of sexuality or in trying to force facts about behavior into 'separate pigeon-holes.'"[3] Zudem betrachtete sie als sonderlich verwerflich, dass "Kinsey's view of human sexuality involved a continuum from heterosexual to homosexual."[4] Vor diesem Hintergrund plädiert Reisman für die vollständige und sofortige Wiederherstellung der Sozialgültigkeit, welche sowohl die Mann/Frau-Disjunktion als auch die heterosexuelle Kombinatorik weitestgehend verloren haben. Obwohl ihre Schmähschriften gegen die Versuche, "to undermine the Judeo-Christian concept of sin and eliminate the distinction between right and wrong"[5], stark an die Platitüden erinnern, mit denen Billy Graham seine Missachtung kritischer Wissensbestrebungen verkleidete, erkannte Reisman in der Idee des Sexualkontinuums die theoretische Krux von Kinseys Sexologie und legte somit an den Tag, dass sie Kinseys grundlegende Intentionen scharfsichtiger erfasste, als Graham und Niebuhr es vermochten. Keiner der beiden christlichen Theologen artikulierte so unumwunden die dringende Notwendigkeit, der Trennungslinie zwischen Mann und Frau zu ihrer alten Gül-

---

[1] Siehe Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 197-214.

[2] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 203.

[3] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 212.

[4] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 212.

[5] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 214.

tigkeit zu verhelfen, so wie es Reisman in ihren zahlreichen Iterationen tut. So ist es kaum überraschend, dass ihr Werk vielfach als Eckstein einer "new evangelization"[1] angesehen wurde. Wie der Verfasser des Vorwortes zum schon erwähnten Pamphlet Brinkmanns suggeriert, ist ein solches Vorhaben von einer unabdingbaren Voraussetzung abhängig: Die Wiederentdeckung der "glory of sex in the divine plan: God created us male and female."[2]

19. INDIVIDUELLE SEXUALDIFFERENZIERTHEIT ALS THEORETISCHE HERAUSFORDERUNG

Reismans antagonistische Haltung gegenüber Kinsey war eng mit ihrer generellen Herabwürdigung der anthropologischen Forschung verbunden, der sie vorwarf, die Relativierung der westlichen Axiologie voranzutreiben und somit letztlich mit den programmatischen Absichten Kinseys übereinzustimmen. So vertrat Reisman 1990 die eigentümliche Ansicht, dass "[...] the Kinsey 'grand scheme' is just now finding its way to the cutting edge of the U.S. government's initiative against AIDS, with a little help from selective anthropological data from primitive tribes."[3]

Reisman zufolge lässt sich die diesbezügliche Positionierung der heutigen Anthropologie auf Margaret Meads *Coming of Age in Samoa*[4] zurückverfolgen, ein Werk, das Reisman wegen seiner "attack on conventional sexual mores" und seiner Bemühungen, "role models"[5] für eine Ideologie der sexuellen Dissidenz zu finden, scharf kritisiert. In diesem Zusammenhang gibt Reisman eine weitere Kostprobe ihrer Diffamierungsstrategien, wenn sie vermerkt, dass John H. Gagnon, ein früherer Projektdirektor am Kinsey Institut, in einem Beitrag, der als Teil eines vom *U.S. National Research Council* veröffentlichten AIDS-Berichtes erschienen ist, angibt,

---

[1] West, Christopher: "Foreword." In: Susan Brinkmann: *The Kinsey Corruption. An Exposé of the Most Influential 'Scientist' of Our Time. Based on the Book, 'Kinsey: Crimes and Consequences' by Dr. Judith Reisman*, op. cit., S. 5 [1-5].

[2] West, Christopher: "Foreword." In: Susan Brinkmann: *The Kinsey Corruption. An Exposé of the Most Influential 'Scientist' of Our Time. Based on the Book, 'Kinsey: Crimes and Consequences' by Dr. Judith Reisman*, op. cit., S. 4 [1-5].

[3] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H.* Gebhard, op. cit., S. 208.

[4] Siehe Mead, Margaret: *Coming of Age in Samoa. A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies.* Harmondsworth (GB) 1928.

[5] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 212.

dass eine der Quellen seiner Studie der von Gilbert Herdts herausgegebene Band *Ritualized Homosexuality in Melanesia* war.[1] Als ob Sachargumente an dieser Stelle sich eigentlich erübrigen würden, beschränkt sich Reisman auf die vorsichtige Anmerkung: "Herdt, it should be noted, is editor of the book *Gay and Lesbian Youth*, which suggests a specialized point of view."[2] Um ihre Denunzierung der gegenseitigen Beeinflussung von Kinsey-inspirierter Sexualdissidenz und zeitgenössischer Anthropologie zu stützen, verweist Reisman darauf, dass

"Psychologist and sex researcher C. A. Tripp, a friend and colleague of the late Alfred Kinsey, wrote in his 1975 book *The Homosexual Matrix* (McGraw-Hill) that anthropology was one branch of science where homosexuals may be able to 'extend the parameters of [the] field.'"[3]

Wie viele Kommentatoren und Kritiker von Kinseys Œuvre war Reisman letztlich mehr an seiner Behandlung der Homosexualitätsproblematik und deren gesellschaftlichen Folgen, als an einer genauen Analyse der epistemischen Grundlagen seiner sexologischen Programmatik interessiert. So vermied sie, das spannungsreiche Verhältnis zwischen Kinseys Einsichten in die Formierung und Beschaffenheit sexueller Gruppen und Segmente, einerseits,[4] und seinem Eintreten für sexuelle Individualität, andererseits, zu erörtern. Eine vergleichbare Ausklammerung grundlegender Fragen der Kinseyschen Sexologie lässt sich sogar beim bedeutenden Sexualhistoriker Paul Robinson beobachten, der zwar die Relevanz von Kinseys Befunden für die Emanzipation von Homosexuellen durchaus würdigt, aber kaum die kritischen Implikationen seines Werkes für die Befreiung des Sexualindividuums vom Joch geschlechtlicher Kategorisierungen beleuchtet.[5] Da Robinson die gängige Ansicht, dass "we're all bisexual", als "fuzzy thinking"[6] abtut, lässt er Kinseys Neubestimmung von sexueller Differenz als einer Frage von

---

[1] Siehe Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley (CA) 1984.

[2] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 208. Reisman bezieht sich auf: Herdt, Gilbert (Hrsg.) *Gay and Lesbian Youth*. New York (NY) & London (GB) 1989.

[3] Reisman, Judith A. & Edward W. Eichel: *Kinsey, Sex and Fraud. An Indoctrination of a People. An Investigation into the Human Sexuality Research of Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard*, op. cit., S. 211. Zum Zitat siehe Tripp, C. A.: *The Homosexual Matrix*. New York (NY) 1975, S. 276.

[4] Bezeichnenderweise betont Lionel Trilling in seinem oft zitierten Artikel: "[…] the long way [Kinsey's *Male* volume] goes toward establishing the *community* of sexuality." (Trilling, Lionel: "The Kinsey Report" [1948]. In: Geddes, Donald Porter (Hrsg.) *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*. New York (NY) 1963, S. 213 [213-229]. Kursivdruck im Original.

[5] Siehe Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 67-71, 116-117.

[6] Robinson, Paul: *The Modernization of Sex. Havelock Ellis, Alfred Kinsey, William Masters and Virginia Johnson*, op. cit., S. 117.

Individualmodulationen innerhalb des Sexualkontinuums weitestgehend außer Acht. Vor dem Hintergrund der vorherrschenden Unwilligkeit, die eigentliche Tragweite von Kinseys sexologischer Kritik zur Kenntnis zu nehmen, ist es umso bedeutsamer, dass der Psychologe und Kinsey-Mitarbeiter Clarence Arthur Tripp auf die von Bill Condon in einem Gespräch gestellte Frage, wie Kinsey wohl zu der heutigen Gay-Bewegung[1] stehen würde, die unmissverständliche Antwort gab: "Oh, he would have been horrified."[2] In einem Versuch, Tripps überraschende Vermutung verständlich zu machen, führt Condon aus:

"He [d.i., Kinsey] was shouting to people: Be yourself! Break away from the group! So for him there's no freedom in defining yourself by your sexual acts. We live under the delusion that we've come so far, but I think Kinsey would say that – while the group imposes different expectations and demands today – the impulse to belong still overwhelms our individual desires."[3]

Auch wenn die "Gruppe" – bzw. der "mob"[4] – unter Umständen sich als sexualemanzipatorisch gerieren kann, unterliegt sie tatsächlich – aus Kinseyscher Sicht – einer Logik der Entfremdung, sobald sie die Subsumption des einzigartigen Sexualindividuums unter bloß gesellschaftliche Konstrukte duldet.

20. QUEER-BESTREBUNGEN UND KLITORALE SUBVERSIONEN

Kinseys Thesen über Naturkontinuität und Sexualindividualität führen zuletzt zur kritischen Überwindung nicht nur der Mann/Frau-Binarität, sondern eines jeden distributiven Schemas, das auf einer geschlossenen Reihe sexueller Kategorien gründet. Da hinsichtlich der biologischen Überlegungen Kinseys die Anzahl der Sexualitäten co-extensiv mit der Anzahl sexuierter Individuen ist und somit als potenziell unendlich zu gelten hat, indiziert seine Argumentationslinie die prinzipielle Entgrenzung der Sexualformen, deren kontinuierliche Variabilität die Entstehung von sexuell einzigartigen Individuen garantiert. Unter diesen Voraussetzungen konvergieren Kinseys Grundprämissen mit der von Magnus Hirschfeld aufgestellten, *sexuellen*

---

[1] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

[2] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

[3] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 224 [211-226].

[4] Feld, Rob: "A Conversation with Bill Condon." In: Condon, Bill (Hrsg.) *Kinsey. Public and Private*, op. cit., S. 225 [211-226].

Zwischenstufenlehre.[1] Zudem antizipieren sie die Bestrebungen post-moderner Queer-Kritik, die Fixierung der bei sexualdistributiven Vorgängen verwendeten Kategorien aufzulösen. In sachlicher Übereinstimmung mit diesem kritischen Vorstoß hat der US-amerikanische Schriftsteller und öffentliche Intellektuelle Gore Vidal (1925-2012), der als junger Mann Kinsey traf und lebenslang von dessen Sexualdenken beeinflusst blieb, in seinen *Collected Sex Writings* angemerkt:

"The American passion for categorizing has now managed to create two nonexistent categories – gay and straight. Either you are one or you are the other. But since everyone is a mixture of inclinations, the categories keep breaking down; and when they break down, the irrational takes over. You *have* to be one or the other."[2]

Da die von Vidal beanstandete Straight/Gay-Binarität weitgehend mit der von Kinsey abgelehnten hetero/homosexuellen Disjunktion zusammenfällt,[3] tragen Vidals Ausführungen

---

[1] Siehe Bauer, J. Edgar: "On the Nameless Love and Infinite Sexualities: John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld and the Origins of the Sexual Emancipation Movement." In: *Journal of Homosexuality* 50/1 (2005), S. 1-26.

[2] Vidal, Gore: "Pink Triangle and Yellow Star" [1985]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*. Donald Wise (Hrsg.). San Francisco (CA) 1999, S. 116 [115-132]. Kursivdruck im Original.

[3] Diesbezüglich präzisiert Vidal: "I have often thought that the reason no one has yet been able to come up with a good word to describe the homosexualist (sometimes known as gay, fag, queer, etc.) is because he does not exist" (Vidal, Gore: "Sex Is Politics" [1979]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 110 [97-114]). In eindeutiger Anlehnung an Kinseys Argumente macht Vidal geltend, dass "there is no such thing as a homosexual or a heterosexual person. There are only homo- or heterosexual acts" (Vidal, Gore: "Tennessee Williams: Someone to Laugh at the Squares With" [1985]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 138 [133-146]). Abgesehen davon, dass Vidal seine grundsätzliche Zustimmung zu Kinseys Positionen in dieser Hinsicht unterstreicht, scheint er eine geringfügige zeitliche Präzedenz seiner eigenen Kritik an der Hypostasierung des Homosexuellen gegenüber Kinseys vergleichbaren Ausführungen im *Male*-Report zu suggerieren. Nachdem er im "Afterword" der revidierten Ausgabe von *The City and the Pillar* (1965) angemerkt hatte, dass er in der ursprünglichen Version von 1948 darauf verwies, "that there is of course no such thing as the homosexual" (Vidal, Gore: "An Afterword." In: Vidal, Gore: *The City and the Pillar Revised. Including an Essay, "Sex and the Law," and an Afterword.* New York (NY) 1965, S. 155 [155-158]), berührte Vidal kurz das Thema der Chronologie: "Later that year in a statistical report, Dr. Kinsey revealed what American men are actually up to, and I was somewhat exonerated for my candor" (Vidal, Gore: "An Afterword." In: Vidal, Gore: *The City and the Pillar Revised. Including an Essay, "Sex and the Law," and an Afterword,* op. cit., S. 156-157 [155-158]). Ungeachtet seiner Zurückweisung der binären Trennung von Homo- und Heterosexualität, kritisiert Vidal die dichotomische Sexualdistribution von Mann und Frau an sich nicht. Nachdem er in der oben zitierten Passage die Existenz homosexueller Individuen negiert hat, behauptet Vidal in aller wünschbaren Klarheit: "The human race is divided into male and female" (Vidal, Gore: "Sex Is Politics" [1979]. In: Vidal. Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 110 [97-114]). Obwohl Vidal zur Kenntnis nahm, dass Kinsey "revealed for the first time the way things are. Everyone is potentially bisexual" (Vidal, Gore: "Doc Reuben" [1970]. In: Vidal, Gore: *Sexually Speaking. Collected Sex Writings*, op. cit., S. 53 [42-56]), befürwortet er die konsequente Auflösung der Mann/Frau-Dichotomie nicht, auf der die binäre Konzeptualisierung der sexuellen "orientations" und ihre möglichen Kombinationen gründen. Unter diesen Voraussetzungen konnte Vidal weder der in Kinseys Œuvre vertretenen Prämisse radikaler Sexualdiversität noch Magnus Hirschfelds

zur Bekräftigung der Annahme C. A. Tripps und Bill Condons bei, dass Kinsey der von der Gay- und Lesben-Bewegung vielfach befürworteten Identitätspolitik eine eindeutige Absage erteilt hätte. Vor diesem Hintergrund scheint die Vermutung berechtigt, dass Kinsey William B. Turner durchaus zugestimmt hätte, wenn er in *A Genealogy of Queer Theory* feststellt:

"Queerness indicates [...] the failure to fit precisely within a category, and surely all persons at some time or other find themselves discomfited by the bounds of the categories that ostensibly contain their identities."[1]

Eine Queertheorie, die sich von "gay"- oder "lesbian"-identifikatorischen Prämissen distanziert, könnte sich mit Fug und Recht auf die "unlimited nonidentity" der biologischen Individuen berufen, auf welche Kinsey in seiner *Phi Beta Kappa*-Rede von 1939 zu sprechen kam. Insofern als der *Queerness*-Begriff eher "[...] a resistant relation rather than [...] an oppositional substance"[2] konnotiert, fördert er einen konzeptuellen Rahmen, in dem Kinseys Verweis auf den *female phallus* seine oxymoronische Aura verliert und zum Vorzeichen einer neuen symbolischen Ordnung jenseits der Opposition von weiblichem (vaginalem) Mangel und männlicher (penilер) Fülle wird. Es ist nicht von ungefähr, dass post-Kinseysche *Second-Wave*-Feministinnen – wohl wissend um die phallische Kontinuität, die dem scheinbaren Klitoris/Penis-Gegensatz zugrunde liegt – die (nicht nur) im westlichen Kulturraum vorherrschende Vorstellung von der Frau als von einem Wesen aufdeckten und verwarfen, dessen im Zeichen des Mangels stehendes Genital zur Konzeption der Vagina als eines "negative phallus"[3] geführt

---

Zwischenstufenlehre und der daraus resultierenden Postulierung potenziell unendlicher Geschlechter beipflichten.

[1] Turner, William B.: *A Genealogy of Queer Theory.* Philadelphia (PA) 2000, S. 8.

[2] Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography.* New York (NY) & Oxford (GB) 1995, S 113.

[3] Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud.* Cambridge (MA) & London (GB) 1992, S. 152. Laqueur spezifiziert: "In the one sex model, dominant in anatomical thinking for two thousand years, woman was understood as man inverted: the uterus was the female scrotum, the ovaries were testicles, the vulva was a foreskin, and *the vagina was a penis*" (Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, op. cit., S. 236. Kursivdruck im Original). Dieses Modell isomorpher Äquivalenzen der männlich/weiblichen Sexualorgane geht auf Galen zurück, der behauptete, dass "women were essentially men in whom a lack of vital heat – of perfection – had resulted in the retention, inside, of structures that in the male are visible without" (Laqueur, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, op. cit., S. 4). In diesem Zusammenhang siehe Sándor Ferenczis kurze Notiz mit dem Titel "Ein analer 'Hohlpenis' bei der Frau", die in seinem Beitrag "Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis" [1913-1923] (in Ferenczi, S[ándor]: *Bausteine zur Psychoanalyse.* Band III: *Arbeiten aus den Jahren 1908-1933.* Zweite, unveränderte Auflage. Bern (CH) & Stuttgart (DE) 1964, S. 56 [47-57]) enthalten ist. Ferenczis Theorie der Sexualdifferenz wird erläutert in: Bauer, J. Edgar: "Metapsychological Mythopoiesis: On Sándor Ferenczi's Theory of Sexual Difference and the Agonic Conception of Life." In: Schwartz, Agatha (Hrsg.) *Gender and Modernity in Central Europe.* Ottawa 2010, S. 169-183.

hat. So unterstrich Anne Koedt (geboren 1941) die Realität – im Unterschied zur bloßen Phantasie oder Metaphorisierung – einer privilegierten phallischen Präsenz im weiblichen Körper und verwies darauf, dass "[…] the clitoris has no other function than that of sexual pleasure."[1] Eine ähnlich lautende Formulierung verwendete die französische Schriftstellerin und Gender-Theoretikerin Monique Wittig (1935-2003), als sie die Klitoris als "the only organ in the body to have pleasure as its function"[2] beschrieb. Die von Koedt und Wittig vorgenommene Präzisierung der einzigartigen Signifikanz der Klitoris hat in der Konsequenz gattungsgeschichtliche Möglichkeiten eröffnet, die an den evolutionären Prozess mahnen, der ansetzte, als Teile der bukkal-assimilatorischen Organe sich allmählich zur physiologischen Basis für das Aufkommen des λόγος – die spezifisch menschliche Artikulation der Stimme – entwickelten. Wenn dieser ursprüngliche Umbruch als Prolepse künftiger Geschichtsmuster in der fortschreitenden Humanisierung der Spezies gelten kann, so wäre die spätmoderne Neubestimmung der weiblichen Genitalität durch den Feminismus der Reflex eines Phänomens *sui generis*: Das Aufkommen eines autarken Ambitus phallischer αἴσθησις, welche die altehrwürdigen Kriterien männlich-weiblicher Differenz weit hinter sich lässt. Die menschheitliche Dimension, die eine solche Überwindung offenbart, markiert das Ende der anfänglichen (und somit primitiven) Trennungslinie zwischen Mann und Frau, welche – immer aufs Neue, aber letztlich vergebens –

---

[1] Koedt, Anne: "The Myth of the Vaginal Orgasm" [1970]. In: Koedt, Anne, Ellen Levine & Anita Rapone (Hrsg.) *Radical Feminism.* New York (NY) 1973, S. 202 [198-207].

[2] Wittig, Monique & Sande Zeig: *Lesbian Peoples. Materials for a Dictionary*. London (GB) 1980, S. 33. Es gibt keinen korrespondierenden Eintrag für "Clitoris" in der französischen Version des Buches: Wittig, Monique & Sande Zeig: *Brouillon pour un dictionnaire des amantes.* Paris (FR) Bernard Grasset, 1976. Für eine Analyse von Wittigs emanzipatorischem Ansatz siehe Bauer, J. Edgar: "'Mêmeté' and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter." In: Arthur & Marilouise Kroker (Hrsg.) *Ctheory*: http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=498, 2005. Bezeichnenderweise finden sich Koedts und Wittigs Thesen zur Klitoris in Eve Enslers *The Vagina Monologues* wieder, einem weltweit erfolgreichen Bühnenstück, das in über 45 Sprachen übersetzt wurde. In dem Akt, der den Titel "Vagina fact" trägt, zitiert Ensler eine Passage aus Natalie Angiers Buch von 1999 *Woman: An Intimate Geography,* in der es heißt: "The clitoris is pure in purpose. It is the only organ in the body designed purely for pleasure. […] Who needs a handgun when you've got a semiautomatic" (Ensler, Eve: *The Vagina Monologues. The V-Day Edition.* Foreword by Gloria Steinem. New York (NY) 2001, S. 51). In ihrem "Foreword" zur "V-Day Edition" von Enslers Bühnenstück präsentiert die berühmte amerikanische Feministin Gloria Steinem eine weitere Version des gleichen Themas: "[…] I didn't hear words [for referring to the female genitalia] that were accurate, much less prideful. For example, I never once heard the word *clitoris.* It would be years before I learned that females possessed the only organ in the human body with no function other than to feel pleasure. (If such an organ were unique to the male body, can you imagine how much we would hear about it – and what it would be used to justify?)" (Steinem, Gloria: "Foreword." In: Ensler, Eve: *The Vagina Monologues. The V-Day Edition.* Foreword by Gloria Steinem. New York (NY) 2001, S. x-xi).

die ontische Zäsur zwischen Sein und Nichts zu replizieren versucht hat.[1] Alfred Kinsey kommt in diesem Zusammenhang eine eminente Bedeutung zu, insofern als seine Kritik an finiten Schemata sexueller Distribution im Namen der Lebenskontinuitäten schlussendlich eine Reinterpretation von *Sex* als einer Ur-*Secessio* ermöglicht, welche auf der Abwendung des Individuums von den entfremdenden Abstraktionen allzu menschlicher Identitäten beharrt.

*

Dieser Essay geht auf einen Vortrag zurück, der unter dem Titel "*The Female Phallus*: On Alfred Kinsey's Sexual Vitalism, the Theo-political Reinstatement of the Male/Female Divide, and the Postmodern De-finitization of Sexualities" auf der *International Conference of the Slovene Anthropological Society: Life in Times of Conflict.* Ljubljana, Slovenia, 27-30 September 2007 gehalten wurde. Eine frühere englische Fassung ist unter dem selben Titel erschienen in: *Anthropological Notebooks (Slovene Anthropological Society)* XIII/1 (2007), S. 5-32.

[1] Siehe Aristotle: *The Metaphysics. Books I-IX.* In: *Aristotle in Twenty-three Volumes.* Volume XVII. With an English Translation by Hugh Tredennick. Cambridge (MA) & London (GB) 1968, S. 34 [= Metaph. I.v.6. (986a22-27)]; Wittig, Monique: *The Straight Mind and Other Essays.* Foreword by Louise Turcotte. Boston (MA) 1992, S. 49-51.

David Thorstad

Schwulenbefreiung und das Tabu der männlichen Homosexualität

Die folgenden Bemerkungen wurden in einem Diskussionsforum zum Thema "Sexuelle Tabus in der heutigen Gesetzgebung" am 19. Mai auf einer Konferenz mit dem Titel "Which Way Forward for Psychoanalysis?" vorgetragen. Es wurde unterstützt von der Gesellschaft für Psychoanalytische Nachforschung der Universität von Chicago. Während Freud und die Psychoanalyse Hauptthema der Veranstaltung waren, wurden auch andere Themen wie Marxismus, Schwulenbefreiung, Drogen und die Linken behandelt. Neben einer Reihe von Therapeuten, Psychoanalytikern und Akademikern gab es auch andere Teilnehmer, unter anderem Chris Cutrone, Gründer von Platypus; Yasmin Nair, lesbische Schriftstellerin und Mitbegründer von "Against Equality"; Marilyn Nissim-Sabat von der International Marxist-Humanist Organization und Jay Stevens, Autor von "*Storming Heaven: LSD and the American Dream*".

Frank Browning's Artikel in der "Gay & Lesbian Review" vor fünfzehn Jahren (1998) beginnt mit der folgenden Beobachtung, die für dieses Forum interessant ist auch wenn die Kritik gegen das Establishment der Schwulenbewegung gerichtet ist:

> Bedürfnisse von Dissidenten erringen Toleranz und Respekt in Amerika nur nachdem sie bearbeitet und übertragen werden in die Sprache der Politik, des Rechts und des Kommerz.
>
> Die subtile, veränderliche Kraft der Begierde wird nur selten verteidigt, es sei denn in spirituellen Begriffen. Homosexueller Sex – ja Sex überhaupt – bleibt ein unberührbares Gebiet für die öffentliche Diskussion. Wir können sein Äußeres, seine Symbole nutzen um Bluejeans, Bohrmaschinen und Autos zu verkaufen, aber die Sache selbst bleibt irgendwie peinlich selbst in der boomenden Schwulenpresse. Nirgendwo in den führenden Schwulenmagazinen lesen wir etwas, was so psychologisch reich und sexuell aufrüttelnd ist wie Genet oder Proust oder sogar Lawrence. (Faktisch sind auf die Allgemeinheit ausgerichtete Magazine wie The New Yorker, Harpers und Granta die einzigen kommerziellen Magazine, die hochrangige Poesie und Belletristik zu homosexuellen Themen veröffentlichen.) Statt dessen veröffentlichen Schwulenmedien heroische oder bestürzende Stories über Ehe, Karriere, Adoption, Freizeit, Gesundheit und Beruf – die öffentlichen Kennzeichen eines sich ausbreitenden sozialen Kundenkreises.
>
> Begierde erschreckt uns jedoch ... Wir haben eine Kultur - und das seit ihrer Geburtsstunde - die nicht nur einfach eine Sublimierung der Begierde verlangt ... sondern eine aktive, konzentrierte Unterdrückung der öffentlichen Diskussion von Sex.

(Eine Ausnahme von der Kritik an der Oberflächlichkeit und Lifestyle-Orientiertheit der Schwulenmedien ist die aktuelle exzellente Serie zur Untersuchung von Gesetz und Homosexualität in der Chicagoer *Windy City Times*.)

Die beiden Haupteinflüsse auf die Amerikanische Einstellung zur Homosexualität sind die jüdisch-christliche religiöse Tradition und das Angelsächsische Recht. Das Tabu für (männliche) Homosexualität geht auf die jüdisch-christliche Tradition zurück. Die rechtliche Reform der Sexualgesetzgebung durch den Code Napoleon wurde von den meisten Angelsächsischen Ländern nicht übernommen. Andere Reformen der westlichen kapitalistischen Realität durch Liberalismus, Marxismus und Kommunismus bleiben wahllos und inkonsistent.

Die folgenden Bemerkungen können nur die Oberfläche dieser Frage ankratzen.

Das Tabu der männlichen Homosexualität

Das Tabu der männlichen Homosexualität hat im Westen zwei Hauptformen angenommen: Gesetze gegen Sodomie (abartiger Geschlechtsverkehr oder Verkehr gegen die Natur) und Schutzaltergesetze. Beide können miteinander verbunden sein, oder sich überschneiden, aber Schutzaltergesetze wurden sehr viel später eingeführt und haben ihren Ursprung in der Regulierung der Ehe, für die die Altersbeschränkung auf gerade mal bei 7, und in einigen Staaten im frühen Amerika, nachdem die Weißen angekommen waren, bei 10 Jahren lag. Beide Formen des Tabus sind komplex, wurden inkonsistent angewendet, und haben sich mit der Zeit verändert. Diese Frage ist zu komplex für eine kurze Betrachtung, weshalb ich nur einige hervorstechende Aspekte ansprechen will, weil sie die moderne Schwulenbefreiungsbewegung betreffen.

In der unmittelbaren Nach-Stonewall Periode war eine Schlüsselforderung der amerikanischen Schwulenbewegung die Abschaffung der Sodomie-Paragraphen. Diese kriminalisierten verschiedene Handlungen, normalerweise zwischen unverheirateten Personen, einschließlich oralen und analen Geschlechtsverkehr, Sex mit toten Menschen, mit Vögeln oder Tieren, und (in Colorado im späten 19. Jahrhundert) sogar Masturbation allein. Der verbotene Akt konnte sowohl gleichgeschlechtlich als auch mit dem anderen Geschlecht stattfinden, obwohl es häufiger gegen homosexuelle Akte angewandt wurde. Homosexualität selbst war niemals illegal, nur bestimmte Akte. Als 2003 das Oberste Gericht in *Lawrence v. Texas,* den noch bestehenden Sodomieparagraphen für verfassungswidrig erklärte, tat es dies aus Gründen des Schutzes der Privatsphäre, und beschränkte das Urteil nur auf einvernehmliche Akte zwischen Erwachsenen, ohne die dem Gesetz zugrundeliegenden religiösen und wissenschaftsfeindlichen

Gründe anzugreifen. Einige Staaten haben noch Sodomiegesetze, welche nicht nur Sex mit Tieren, sondern auch analen und oralen Sex verbieten, wenn es um Prostitution geht. Schon seit Mitte der 70er Jahre hat sich die Schwulenbewegung immer stärker auf Bürgerrechte konzentriert und weniger auf Abschaffung von Sodomiegesetzen. Die New Yorker Gay Activists Alliance war so beunruhigt über diese Entwicklung, dass sie 1975 ein Pamphlet mit dem Titel "Schafft das New Yorker Gesetz gegen einvernehmliche Sodomie ab!" veröffentlichte. Eines der Hauptargumente der Aktivisten war, dass es das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat verletzt. Es war, in der Tat, die GAA und eine Koalition New Yorker Gruppen die zuerst "Trennt Staat und Kirche!" in den 70ern als eine schwule Losung verwendeten.

Um diese Zeit herum wurde ich vom "Lambda Legal Defense and Education Fond" gefragt, ob ich Kläger in einem Verfahren sein könnte, welches die Verfassungsmäßigkeit des New Yorker Gesetzes in Frage stellt. Die Klage wurde abgewiesen mit der Begründung, dass ich kein Klagerecht hätte, weil ich nach dem Gesetz nicht angeklagt worden war. Ich schlug dann vor, Sodomie in meiner Wohnung mit einem Freund vor eingeladenen Pressevertretern durchzuführen, aber die Idee wurde verworfen, weil damit das zusätzliche Element von öffentlichem Sex hineingekommen wäre.

Es gab verschiedene Gründe für die Verschiebung in Richtung liberaler Bürgerrechte weg von der Abschaffung von Sodomiegesetzen: Sodomiegesetze waren verbunden mit der unangenehmen Frage der Religion, speziell Judaismus und Christentum, weil diese den Ursprung dieser Gesetze in der biblischen Verfluchung im dritten Buch Mose (Levitikus) fanden. Diese Gesetze wurden nicht konsequent verfolgt, so dass es nicht einfach war, Kläger zu finden, die verurteilt waren und daher Klagerecht hatten. Die Frage der Nichtdiskriminierung und gleicher Rechte war einfacher und in der Öffentlichkeit leichter zu begründen. Nur wenige Leute waren bereit, ihre Bigotterie und diskriminierende Gesinnung offen zuzugeben. Und für Maßnahmen gegen Diskriminierung wegen sexueller Orientierung in Kommunen, Staaten, und auf nationaler Ebene zu kämpfen schuf eine Möglichkeit für Schwule, ihre Interessen öffentlich zu vertreten, und einige Formen offener Diskriminierung zu reduzieren.

Die Abschaffung der Sodomiegesetze war, meiner Überzeugung nach, der wichtigste Erfolg der Schwulenbewegung, zumindest auf dem Gebiet des Rechts. Dies wäre natürlich nicht gelungen, wenn es nicht die radikale und konfrontative Herausforderung der heterosexuellen Vorherrschaft durch eine Schwulenbewegung, die aus der Jungen- und Gegenkulturrevolte der 60er hervorging, gegeben hätte. Das hat jedoch nicht das Tabu im legalen und sozialen Bereich beseitigt. Es wurde lediglich verschoben hin zu einer Altersfrage und zu anderen Aspekten des homo-

sexuellen Lebens. Das Ergebnis war eine sogar noch härtere Unterdrückung einiger Formen homosexuellen Verhaltens, insbesondere von Päderastie.

Assimilierung und Säuberung

Heute scheint sich das Tabu gegen (hauptsächlich männliches) homosexuelles Verhalten auf dem Rückzug zu befinden, oder gar überwunden zu sein. Homosexualität wird zunehmend akzeptiert oder toleriert – eine Veränderung der öffentlichen Meinung, die es niemals gegeben hätte ohne den Kampf und die Sichtbarkeit, die die Millionen geschaffen haben, die sich geoutet haben. (Es ist kein Zufall, dass die erste Druckschrift der Gay Liberation Front nach Stonewall den Titel "Come Out!" hatte.) Auch reiche und früher versteckt lebende Homosexuelle fühlen sich heute sicher genug um sich zu outen, und ihre konservativere Ideologie hat die Bewegung verändert, durch die Stärkung des Elitarismus und das Mainstreaming der Homosexualität durch Organisationen, die mehr mit der herrschenden Klasse verbunden sind als mit der Unterschicht oder der Arbeiterklasse. Die Schwulenbewegung wurde eine Bewegung mit dem Fokus of Identitäts-Politik und Assimilation in die heterosexuell dominierte Gesellschaft in ihrer aktuellen LGBTQQ2SIAA usw. Variante. Die frühere Herausforderung der Hetero-Herrschaft, mit dem Ziel der Befreiung unterdrückter Sexualität für alle, wurde ersetzt durch einen konservativen, konventionellen Fokus auf Akzeptanzgewinn bei dieser heterosexuellen, kapitalistischen Gesellschaft. Das zeigt sich am offensichtlichsten an der Forderung nach Ehe und offener Teilnahme an anderen Unterdrückungsinstituten wie dem Militär, sowie in Forderungen, die Repressionsmacht des Staates durch Gesetze gegen sogenannte Hass-Verbrechen zu stärken.

Aber dieses assimilistische *arrivisme* wurde ermöglicht durch einen Reinigungsprozess, der Formen gleichgeschlechtlicher Liebe und Verhaltens ausschloss, die das Hetero-Establishment widerwärtig fand. Dies war vor allem die Päderastie (und, zu einem geringeren Grad, SM). Päderastie ist die Hauptform, die männliche Homosexualität über die gesamte westliche – und nicht nur westliche – Geschichte über hatte. Sie repräsentiert einen Höhepunkt der westlichen Zivilisation: Das alte Griechenland und die Renaissance. Päderastie (heute auch Boylove oder Jungenliebe genannt) war integraler Teil der frühen homosexuellen Bewegung in Deutschland und England im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert. Aber im Bestreben, den Hetero-Machthabern einen Gefallen zu tun, wurde es von seinem historischen Podest gestürzt, und, wenn möglich, ins Gefängnis geschickt.

Ein frühes Anzeichen dafür war die Resolution, die im Oktober 1980 von der "National Organization for Women" angenommen wurde, die Päderastie, öffentlichen Sex, Sadomaso-

chismus, Prostitution und Pornografie verurteilte. (Die Resolution war vom Komitee für Rechte von Lesben des NOW eingebracht worden und enthielt eine neue Definiton von Päderastie als unerwünschten Sex zwischen einem Mann und einem jungen Mädchen!). Päderastie ist eine einvernehmliche sexuelle Beziehung zwischen einem jüngeren Mann (meist ein Teenager) und einem älteren Mann; mit Sex mit Frauen hat es überhaupt nichts zu tun. Diese Verfluchung gegen Jungenliebe war das Ergebnis eines Kreuzzugs von Anita Bryant zur "Rettung unserer Kinder" vor Homosexualität, und der Kampagne einiger Feministen gegen Pornographie - beide wurden in den späten 70ern prominent. Die Hexenjagd gegen Jungenliebe begann 1977 in Kanada gegen die Schwulenzeitschrift "Body Politic" für die Veröffentlichung eines eigentlich zahmen Artikels mit dem Titel "Männer die Jungen lieben, die Männer lieben" und der Verhaftung von Männern in Massachusetts wegen Sex mit Teenager-Jungen - eine Hexenjagd, die die offen lesbische Abgeordnete Elaine Noble angestiftet hatte. NAMBLA (North American Man/Boy Love Association) wurde 1978 als Reaktion auf diese anwachsende Hexenjagd gegründet.

Der Rummel und die Hysterie gegen Jungsliebe hatten das Ziel, dieses Thema zu marginalisieren und zu dämonisieren, und dadurch die Schwulenbewegung zu säubern. Dies ging Hand in Hand mit der Kindesmissbrauchsindustrie, welche zu drakonischen Gesetzen gegen Sexualstraftäter führte, die unzählige Leben zerstört haben, einschließlich derer von Kindern. Das Tabu der männlichen Homosexualität hat sich aufgespalten, um eine Vielzahl sexueller Verhaltensweisen, einschließlich völlig einvernehmlicher, zu erfassen, und zur Entstehung einer Antisex-Industrie geführt, die einen erigierten Penis als Folterinstrument, und nicht mehr als Quelle von Lust, betrachtete. Die schwule und lesbische, wie auch die feministische Bewegung hat sich mitschuldig gemacht an dieser Dämonisierung. Nur wenige erinnern sich daran, dass in der Zeit kurz nach Stonewall die Abschaffung der Schutzaltergesetze eine Forderung einiger Schwulengruppen (einschließlich der GAA und einiger europäischer Gruppen) war. Aber Schutzaltergesetze verbieten nur einige, gute Formen von Sex – die einvernehmlichen. Sie machen nichts, was Kinder und Jugendliche vor ungewolltem Sex schützt, sondern bestrafen beide, besonders die älteren Partner, für Sex und Freundschaft die beide wollen. In diesem Sinne sind die Gesetze eine Fehlbenennung, und Betrug. Junge Menschen können jederzeit sexuellem Genuss zustimmen, und tun das auch, und sie müssen auch das Recht haben, dies zu tun, ohne vor Gerichte gezerrt und als Sexualstraftäter gebrandmarkt zu werden. Gesetze gegen Vergewaltigung und Nötigung regeln schon die Fälle wirklicher Verletzung der Rechte Anderer. Wenn das Recht herangezogen wird, muss die Frage behandelt werden je nach den konkreten Umständen des Falls.

Was als sexueller Befreiungskampf begann, hat sich in sein Gegenteil verkehrt: Heute zeigen Familienwerte, Ehe, Monogamie, Kindererziehung, Patriotismus und Konventionalität, dass sich die frühere Schwulenbefreiungsbewegung an das Hetero-Establishment und seine Vorurteile angepasst hat.

Die Linke und die sexuelle Befreiung

Die LBGT Bewegung ist nicht die einzige, die sich mit der Heteromacht arrangieren muss. Das hat der Großteil dessen, was von der Linken noch übrig ist, auch getan. So wie sich die amerikanische Gesellschaft nach rechts bewegt hat nach den rebellischen 60ern, so haben es auch viele Linke getan. Marxismus ist eine Methode, die Gesellschaft zu kritisieren, aber er bietet keine Rezepte für die Sexualität in der zukünftigen sozialistischen Utopie. Damit sei nicht gesagt, dass die Sozialisten das nicht versucht hätten, oder dass sich im marxistischen Herangehen an soziale Probleme keine Hinweise findent würden. Die Ergebnisse sind allerdings verschieden, und sogar widersprüchlich. Der weitsichtigste, fortgeschrittenste Denker über Sexualität in der sozialistischen Tradition ist der französische utopische Sozialist Charles Fourier, der sein Buch *Le nouveau monde amoureux* um 1817 bis 1819 schrieb. In der Tat waren seine Ansichten über die neue Gesellschaft, die er Harmony nannte, so radikal dass seine Epigonen sie über 150 Jahre lang unterdrückten, bis 1967. Seine Utopie sah Homosexualität, einschließlich Lesbianismus, und sogar Jungenliebe vor. Er betrachtete die Gesetze gegen Sexualität als "Spinnennetze, die nur kleine Mücken aufhalten und alles Größere durchgehen lässt." Im späten neunzehnten Jahrhundert war der große deutsche sozialdemokratische Führer August Bebel ein früher Vertreter der Abschaffung des Paragraph 175, des Gesetzes gegen bestimmte sexuelle Handlungen zwischen Männern (jedoch nicht gegenseitiges Masturbieren). Einige Kommunisten und Anarchisten waren auch lautstarke Unterstützer von sexueller Freiheit, unter ihnen Alexandra Kollontai (berühmt für die Propagierung von "freier Liebe" während der russischen Revolution) und die Anarchistin Emma Goldman. Zwei der größten Schritte auf dem Weg zur Abschaffung von Strafen gegen Homosexualität waren die französische und die russische Revolution. Und man kann sagen, dass es linke Radikale waren, die die Schwulenbewegung auf die Welt brachten. Ein großer Teil der Führungsfiguren der frühen Bewegung für Homosexuellenrechte in Europa waren entweder Sozialisten der einen oder anderen Art (wie Magnus Hirschfeld, der Gründer des wissenschaftlich-humanitären Komitees; Edward Carpenter; Oscar Wilde), oder Anarchisten (wie Adolf Brand, Gründer des "Gemeinschaft der Eigenen", der ersten Schwulengruppe der Geschichte), oder Kommunisten (Harry Hay, Gründer der Mattachine Society).

Heute gibt es bei der marxistischen Linken, wenn auch keine Feindschaft, so doch die Tendenz, die sexuelle Befreiung nicht so sehr als aktuelles Ziel zu sehen, sondern eher als etwas, was man bis zur Erschaffung der zukünftigen sozialistischen Utopie aufschieben kann – was die Wobblies "die Torte gibt es im Himmel wenn du tot bist" nannten.

Nachdem die Toleranz auf der Linken für Homosexualität in den 30er Jahren unter Stalin, und daraufhin auch bei den Maoisten und den meisten anderen Kommunisten, aufhörte, brauchte es eine neue Welle des Kampfes für sexuelle Freiheit nach Stonewall um die Feindlichkeit gegen gleichgeschlechtliche Liebe zu unterminieren. Heute ist Unterstützung für Schwulenrechte ziemlich universell bei den aussterbenden Linken wie auch bei kapitalistischen Parteien, ist jedoch im Allgemeinen beschränkt auf gleiche Rechte auf Gebieten wie Ehe, Teilnahme am imperialistischen Militär, usw. Kaum noch jemand vertritt, weder auf der Linken noch unter den Gleichgeschlechtlichen, eine radikale Vision von sexueller Freiheit, nicht einmal die Befreiung von Homosexuellen, die für ihre einvernehmlichen Akte eingesperrt sind, ganz zu schweigen von der Notwendigkeit der Emanzipation von Minderjährigen und von Gesetzen zur Stärkung der Jugend.

Während die Schwulenbefreiung also einen enormen und heilsamen Einfluss auf die Gesellschaft als Ganzes hatte, und die Macht hatte, individuelle Lebensgeschichten völlig zu verändern, haben ihre Vorteile nicht allen genutzt, und haben einige in eine schlimmere Situation gebracht als vor Stonewall.

Einer der wichtigen Siege der Schwulenbefreiung war das Stoppen des jahrzehntelangen Kreuzzugs durch die Psychiatrie, die, auf Aberglauben statt Wissenschaft basierend, gleichgeschlechtliche Liebe als Perversion verurteilte, als krank, und der "normalen" Sexualität (also der Heterosexualität) fremd, und eine pseudointellektuelle Basis für soziale Unterdrückung und Kriminalisierung homosexuellen Verhaltens lieferte. Über Jahrzehnte hinweg haben Homosexuelle den psychiatrischen Berufsstand nicht nur als Quacksalberei abgelehnt, sondern als einen Hauptbestandteil ihrer Unterdrückung. Wir kämpften in den siebzigern gegen ihre drei Hauptsprecher: Irving Bieber, Charles Socarides und Lionel Ovesay. Dank dieser Kämpfe sind ihre unwissenschaftlichen, heterosuprematistischen Anschauungen heute im wesentlichen diskreditiert.

Dieser Aufsatz erschien zuerst in der New Yorker sozialistischen Zeitschrift "Monthly Review", Vol. 65, 2013. Im Internet unter http://mrzine.monthlyreview.org/2013/thorstad270513.html ist er frei zugänglich (zuletzt gesehen am 12.4.2016). Ilja Schmelzer hat ihn für "Capri" aus dem amerikanischen Englisch übersetzt.

Manfred Herzer

Fritz Bauer, der Staatsanwalt

Während des Hinaufsteigens dachte er,
wie öfters in der letzten Zeit, daran,
daß dieses vollständig einsame Leben recht lästig sei,
daß er jetzt diese sechs Stockwerke förmlich
im Geheimen hinaufsteigen müsse…
Franz Kafka: Blumfeld, ein älterer Junggeselle.

Der Münchener Jurist und Journalist Ronen Steinke veröffentlichte 2013 eine Biografie zu Fritz Bauer, dem sozialdemokratischen Justizbeamten, Widerstandskämpfer gegen die Nazis und Initiator des Auschwitz-Prozesses in Frankfurt 1963.[1] Nachdem ihn die Nazis im März 1933 aus dem württembergischen Justizdienst entfernt und mehrere Monate ins KZ gesperrt hatten, gelang Bauer drei Jahre später die Flucht nach Dänemark, wo es im Oktober 1936 zu einem Konflikt mit der Kopenhagener Fremdenpolizei kam, den Steinke in seinem Buch erstmals für eine größere Öffentlichkeit darstellt:

„Homosexueller Verkehr ist in Dänemark, anders als in Deutschland, zwar grundsätzlich legal. Aber als Fritz Bauer schon im ersten Monat nach seiner Ankunft eine Nacht mit einem Dänen verbringt, konfrontieren die dänischen Uniformierten ihn barsch: Ob er etwa in verbotene schwule Prostitution verwickelt sei? Ein richtiges Strafverfahren wird nicht daraus. Fritz Bauer bestreitet nicht den (legalen) Verkehr, wohl aber, dass er dafür (verbotenerweise) bezahlt habe. ‚Von der Straße aus konnte man beobachten, dass der Deutsche sich ausgezogen hat, ohne sich einen Pyjama anzuziehen'. Der dänische Polizist, der diesen Satz in seinen Bericht schreibt, beobachtet Fritz Bauers Fenster noch nachts um 2.30 Uhr. Die Fremdenpolizei stellt Bauer mit großem Aufwand nach, obwohl sie am Ende nichts gegen ihn in der Hand hat."[2]

Diese von Steinke korrekt nach den Akten erzählte Geschichte eines nicht ganz freiwilligen Comingouts in Kopenhagen ergänzen Erklärungen des politischen Flüchtlings zur Sache. Sie

---

[1] Ronen Steinke: Fritz Bauer oder Auschwitz vor Gericht. Mit einem Vorwort von Andreas Voßkuhle. München, Berlin, Zürich 2013. – Die seitenidentische Taschenbuchausgabe erschien 2015 ebenfalls im Piper-Verlag.
[2] Ebd., S. 101.

sind faksimiliert und aus dem Dänischen übersetzt im Katalog der Fritz-Bauer-Ausstellung enthalten, die das Jüdische Museum Frankfurt 2014 zeigte: „Hinsichtlich seiner sexuellen Neigungen bekennt er, seit seinem letzten Verhör mit [Name im Faksimile geschwärzt] ein Mal und mit einer ihm unbekannten Person auch einmal geschlechtlich verkehrt zu haben. Darüber hinaus bestreitet er, sich mit Homosexualität befasst zu haben […] Er meint, dass er, wenn er nur eine Arbeit bekommen könnte, sich seiner homosexuellen Neigungen enthalten könne."[1]

Als weiteres hierhergehörendes Dokument bringt der Ausstellungskatalog ein von dem dänischen Sozialdemokraten Oluf Carlsson im Oktober 1936 verfasstes Schreiben an die Polizeibehörde, die für die Erteilung der Aufenthaltserlaubnis für Bauer zuständig war. Darin wird beantragt, Bauer weiterhin den Aufenthalt in Dänemark zu erlauben, was dann auch geschah. In Carlssons Brief heißt es zu seiner Homosexualität:

„Er hat uns gegenüber erläutert, dass es sich bei seiner abnormalen Anfälligkeit um eine Krankheit handelt. Er hat erklärt, dass er sich selbstverständlich in jeder Hinsicht an die nationale Gesetzgebung halten werde."[2]

So geschah es auch. In der dänischen Akte finden sich keine weiteren Hinweise auf seinen schwulen Sex. Bauer war jüdischer Herkunft, was für ihn nach dem deutschen Überfall auf Dänemark im April 1940 eine zusätzliche Gefährdung bedeutete. Als die Deutschen im Herbst 1943 die Deportation aller dänischen Juden ins KZ vorbereiteten, gelang Bauer wie vielen anderen die Flucht nach Schweden. Seither war von seiner Homosexualität, soweit wir heute wissen, nicht mehr die Rede.

Steinke war nicht der erste, der auf Bauers Homosexualität öffentlich hinwies. Dieses Verdienst gebührt der Münchener Historikerin Irmtrud Wojak, die 2009 in ihrer 638 Seiten umfassenden Bauer-Biografie, einer Habilitationsschrift an der Universität Hannover, die beiden folgenden Sätze schrieb:

„Am 9. Oktober 1936 schrieb erneut Oluf Carlsson an die Staatspolizei und bat um Aufenthaltsgenehmigung für den politischen Flüchtling, ‚trotz der über ihn vorliegenden Auskünfte', *denn die Gestapo hatte auf angebliche homosexuelle Freundschaften hingewiesen*. Er habe gesagt,

---

[1] Fritz Bauer. Der Staatsanwalt. NS-Verbrechen vor Gericht. Eine Ausstellung des Fritz Bauer Instituts und des Jüdischen Museums Frankfurt in Kooperation mit dem Thüringer Justizministerium. Hrsg. von Fritz Backhaus, Monika Boll und Raphael Gross. Frankfurt am Main / New York 2014, S. 61.
[2] Ebd., S. 63.

heißt es dort weiter, dass seine unnormalen Neigungen eine Krankheit seien, und erklärt, dass er natürlich in jeder Hinsicht die Gesetze des Landes einhalten werde."[1]

Problematisch ist hierbei Wojaks Behauptung, die Gestapo sei es gewesen, die auf Bauers „homosexuelle Freundschaften" hingewiesen hätte. Eine Quelle für diese Gestapo-These wird nicht genannt.

Monika Boll, die Mitherausgeberin und Mitautorin des Frankfurter Ausstellungskatalogs wies mich freundlicherweise darauf hin, dass es tatsächlich eine Gestapo-Akte über Bauer gibt, die im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin einsehbar ist.

Die nicht sehr umfangreiche Akte war von der Berliner Gestapo-Zentrale angelegt worden, um die geplante Ausbürgerung Bauers aus Nazi-Deutschland vorzubereiten. Alles den Nazis Bekannte, was den Entzug der Staatsbürgerschaft begründen könnte, wurde darin registriert und es ist anzunehmen, dass Bauers Homosexualität erwähnt worden wäre, wenn die Gestapo davon gewusst hätte. Das war offensichtlich nicht der Fall, stattdessen nur Vorwürfe im NS-Jargon:

„Mit echt jüdischer Frechheit hetzte er bei jeder Gelegenheit gegen die nationalsozialistische Bewegung. Seine Waffen waren: Hass, Lüge und Verleumdung [...] am 23.3.1933 in Schutzhaft genommen. Seine Entlassung aus dem Schutzhaftlager Heuberg, wo er wiederholt wegen schlechter Führung aufgefallen war, erfolgte am 27.11.1933. Seit 15.3.1936 hält er sich in Kopenhagen auf. Als Vertreter der deutschen Textilfirmen C. Seifert in Maila (Bayern), Johannes Benker in Dörflas und Baumwollspinnerei A.G. Erlangen und Bamberg in Erlangen reist er in Schweden, Norwegen, Finnland und England."[2]

Im „Deutschen Staatsanzeiger" vom 23. September 1938 erschien Bauers Name auf einer Liste der neuerdings Ausgebürgerten.

Bauers Exil endete 1949, als er sich erfolgreich um die Stelle eines Landgerichtsdirektors in Braunschweig bewarb. Bald darauf erhielt er die Stelle des Generalstaatsanwalts, ebenfalls in Braunschweig.[3]

In Steinkes Bauer-Biografie gibt es einen kurzen Abschnitt mit der Überschrift: „Freund der Schwulen: Bauer in der Debatte um den Paragrafen 175". Die Freundschaft mit den Schwulen soll demnach 1957 begonnen haben, als Bauers Buch „Das Verbrechen und die Gesellschaft" mit einem Kapitel „Homosexualität" erschien. Darin plädiert er nur indirekt für die Abschaffung

---

[1] Irmtrud Wojak: Fritz Bauer 1903-1968. Eine Biographie. München 2009, S. 129. (Herv. von mir, MH)
[2] Pol.Arch. im AA Mikrofiche R 99722.
[3] Ausstellungskatalog (vgl. FN 3), S. 136.

des Schwulenstrafrechts in der BRD, und zwar mit einer altmodischen, an Hirschfeld erinnernden Argumentation, jedoch ohne dessen Namen zu nennen:

„Die Aufhebung der gegen homosexuelle Handlungen erwachsener Männer gerichteten Strafbestimmungen in fast allen westeuropäischen Ländern hat keinen in die Augen fallenden Einfluß auf die sexuellen Verhaltensweisen gehabt. Dies dürfte beweisen, daß der Anlagefaktor eine entscheidende Rolle spielt und biologische Bedingungen der Ausbreitung der Homosexualität Grenzen setzen."[1]

Bauer kritisiert die Auffassungen des Soziologen Schelsky und des Psychiaters Bürger-Prinz, wonach Homosexualität „entscheidend durch soziale Faktoren bestimmt" sei: „Die reine Milieutheorie Schelskys wird durch die Erfahrung widerlegt. Das angebliche Ansteigen homosexueller Verhaltensweisen nach dem ersten Weltkrieg infolge einer revolutionären Enthemmung der Gesellschaft ist kriminalstatistisch nicht nachzuweisen [...] In den Jahren nach 1945 ist ‚eine rapide Abnahme der Verurteilungsziffer' für homosexuelle Handlungen festzustellen."[2] Ferner beruft er sich auf die Forschungen des Biologen Richard Goldschmidt von 1916 sowie auf Untersuchungen des Erbbiologen Theo Lang und des Psychiaters Nikolaus Jensch aus der Nazizeit. Dass die Zahlen von Kinsey über die Häufigkeit homosexueller Handlungen in den USA durch die Befragungen, die Ludwig von Friedeburg in der BRD veranstaltete, bestätigt wurden[3], wertet er ebenfalls als Hinweis auf eine „anlagemäßige" Bestimmtheit. Die Kinsey-Reports hält er für „grundlegende Untersuchungen", bemängelt aber, dass Kinsey sich nicht zu der Frage äußert, ob „biologische Erscheinungen für die Homosexualität verantwortlich sind", was ihm typisch amerikanisch vorkommt:

„Dies entspricht der für die allermeisten amerikanischen Soziologen typischen Zurückhaltung gegenüber allen biologischen Arbeitshypothesen, insbesondere allen Vererbungstheorien, die dort praktisch tabu sind."[4]

Bauers Bevorzugung biologischer Arbeitshypothesen bei der Verteidigung der Homosexuellen ähnelt überraschenderweise der Argumentation des Dresdener Arztes und Kämpfers für Schwulenemanzipation Rudolf Klimmer in dessen Hauptwerk „Die Homosexualität als biologisch-soziologische Zeitfrage", das 1958 nicht in der DDR, sondern in Westdeutschland erschien.

---

[1] Fritz Bauer: Das Verbrechen und die Gesellschaft. München & Basel 1957, S. 61.
[2] Ebd., S. 60 f. – Die rapide Abnahme der Verurteilungen nach 1945 entnimmt er dem Buch „Kriminologie" von Franz Exner, der 3. verbesserten und erweiterten Auflage seiner 1939 in Hamburg erschienenen „Kriminalbiologie in ihren Grundzügen".
[3] 1953 in seinem Buch „Die Umfrage in der Intimsphäre" veröffentlicht.
[4] Fritz Bauer: Das Verbrechen und die Gesellschaft. München & Basel 1957, S. 59.

Klimmer behauptet darin ebenfalls, „Homosexualität sei eine konstitutionell bedingte Anlage, fest in der Natur des Trägers verankert'."[1]

Bauers Engagement für die Schwulen hatte aber schon einige Jahre früher begonnen, als er noch Generalstaatsanwalt in Braunschweig war – streng juristisch und völlig unbiologisch. Das wissen wir aus einem Brief, den Kurt Hiller aus dem Londoner Exil am 5. April 1952 an Bauer schrieb:

„Sehr verehrter Herr Generalstaatsanwalt, [...] Gestern nun las ich in einer berliner Zeitung vom 29/III von Ihrem Antrage in Sachen § 175 StGB (Fassung von 1935); und da kann ich nun wirklich nicht mehr anders als Ihnen mein leidenschaftliches Bravo zurufen. Ich tue es als der Verfasser des Buches ‚Das Recht über sich selbst' von 1908, als enger Mitarbeiter Magnus Hirschfeld's und als Hauptverantwortlicher jenes ‚Gegen-Entwurfs' (zum amtlichen Bumke-Entwurf von 1925), den 1927 in Berlin das ‚Kartell für Reform des Sexualstrafrechts' herausgab [...]"[2]

Bauer schreibt in seinem Antwortbrief, dass er Hiller als Schriftsteller kennt. Ob er aber nur die allgemeinpolitischen Artikel aus der „Weltbühne" oder auch die schwulenpolitischen Sachen gelesen hat, sagt er nicht.[3]

Was hatte Hiller in einer „berliner Zeitung vom 29/III " gelesen?

Die Vermutung, es könnte sich dabei um die Westberliner Zeitung „Der Tagesspiegel" gehandelt haben, weil dessen Herausgeber Walther Karsch seit den Zwanzigerjahren mit Hiller befreundet war, erwies sich als zutreffend. Der Tagesspiegel brachte am 29. März 1952 auf der Seite 2 folgende Meldung der Deutschen Presseagentur:

„Verfassung und Paragraph 175. Braunschweig (dpa). Das Schöffengericht lehnte einen Antrag des Generalstaatsanwaltes Bauer ab, nach dem Verfahren gegen einen fünfzigjährigen Kaufmann nach Paragraph 175 ausgesetzt und eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes über die Rechtsgültigkeit dieses Paragraphen herbeigeführt werden sollte. Der Generalstaats-

---

[1] Günter Grau: Rudolf Klimmer (1905-1977), in: Volkmar Sigusch & Günter Grau (Hrsg.): Personenlexikon der Sexualforschung. Frankfurt & New York 2009, S. 364. – Anders als Bauer, der wegen seinem schwulem Sex im Exil ins Visier der Polizei geriet, war der fast gleichaltrige Klimmer in Nazi-Deutschland geblieben und wurde dort zweimal nach Paragraf 175 zu Haftstrafen verurteilt. Wie Bauer ging auch Klimmer daraufhin eine heterosexuelle Scheinehe ein. (Ebd., S. 361)

[2] Hillers Brief sowie drei kurze Briefe Bauers an Hiller befinden sich im Archiv der Kurt-Hiller-Gesellschaft. Ich danke Herrn Dr. Lützenkirchen für Kopien des Briefwechsels.

[3] „Selbstverständlich sind Sie mir nicht unbekannt. Ihre alten Freunde in Deutschland haben Sie nicht vergessen." (Bauer an Hiller am 18.4.1952; vgl. FN 13.)

anwalt begründete seinen Antrag damit, daß der Paragraph 175 in der Fassung vom 28. Juli 1935 nicht mit der Bundesverfassung zu vereinbaren sei, die gleiches Recht für Männer und Frauen von dem Gesetz fordere. Der Gerichtsvorsitzende erklärte, sämtliche Oberlandesgerichte hätten diesen Paragraphen in letzter Zeit als geltendes Recht anerkannt. Der angeklagte Kaufmann wurde aus Mangel an Beweisen freigesprochen."

Bauer war damals nicht der einzige, dem der Widerspruch aufgefallen war zwischen dem Grundgesetz, das die Gleichberechtigung von Mann und Frau vorschrieb, und dem Strafrechtsparagrafen 175, der nur schwulen, nicht lesbischen Sex bestrafte. 1957 erkämpften zwei Männer, die als „175er" verurteilt worden waren, eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu dieser Frage; das Gericht entschied aber gegen die schwulen Kläger und begründete dies mit einer angeblich biologischen Verschiedenheit der Geschlechter, die die Sonderbestrafung rechtfertige.[1]

1963 griff Bauer noch einmal in die Debatte um die Strafrechtsreform ein, indem er gemeinsam mit dem Juristen Herbert Jäger und den damals maßgeblichen westdeutschen Sexologen Bürger-Prinz und Giese den Sammelband „Sexualität und Verbrechen" herausgab. Dieses in hoher Auflage als Fischer Taschenbuch erschienene Werk soll nicht ohne Einfluss auf die 1969er Strafrechtsreform gewesen sein.

Bauer starb am 30. Juni 1968 und konnte es somit nicht mehr erleben, dass die Strafrechtsreform von 1969 seine Forderung nach Abschaffung des Paragrafen 175 insofern erfüllte, als von nun an Sex zwischen volljährigen Männern straffrei blieb. In der DDR war diese Reform bereits im Jahr vorher durchgeführt worden.

*

Angesichts seiner schwulen Sexaffären, die in den Kopenhagener Polizeiakten ebenso dokumentiert sind wie sein Bekenntnis zu seiner Krankheit Homosexualität, ist es naheliegend nach Bauers Sexualität vor und nach 1936 zu fragen. Die Frage ist heute jedoch so gut wie unbeantwortbar. Seit 1921 hat er in Heidelberg, München und Tübingen Rechtswissenschaften studiert und trat anschließend in den württembergischen Justizdienst ein. Von 1930 bis zur Verhaftung im März 1933 war er Richter am Stuttgarter Amtsgericht.[2]

Folgt man der Darstellung Steinkes zu Bauers Jugendzeit, die offenbar der Quellenlage entspricht, dann entsteht der Eindruck, Bauer sei ein Mann ohne Geschlechtsleben gewesen, dessen

---

[1] Vgl. Steinke 2015, S. 237 f.
[2] Ebd., S. 52 ff.

größtes Problem damals der in den Universitäten und im Justizdienst herrschende Antisemitismus war. Ein Datum für Bauers Eintritt in die SPD scheint nicht bekannt, vermutet wird „wohl schon seit 1920“[1]. Seine Teilnahme am antifaschistischen Kampf seiner Partei ist seit etwa 1930 belegt.

Wohl werden Freundschaften zu Gleichaltrigen erwähnt, sowie die Liebe zur Mutter.[2] Was aber die Sexualität betrifft schweigen die Quellen. Für die damalige Zeit ist diese vollkommene Diskretion in der Frage der Homosexualität allerdings nicht ungewöhnlich. Viele der Prominenten, von denen heute mit einiger Berechtigung angenommen wird, sie seien schwul gewesen, konnten das Geheimnis ihrer Gleichgeschlechtlichkeit bewahren. So gibt es etwa keinerlei Beweise oder gar Selbstbekenntnisse des Großindustriellen und Schriftstellers Walther Rathenau zu seinem Sex, allenfalls Indizien. Das gleiche gilt für den sozialdemokratischen Antifaschisten Theodor Haubach[3], den Schauspieler Gustaf Gründgens, den preußischen Kultusminister Carl Heinrich Becker und für viele andere. – Für die Betroffenen ist es katastrophal, für die Schwulenforschung hingegen ein Segen, wenn, wie im Fall Bauers, polizeiliche Untersuchungen und protokollierte Selbstbekenntnisse vorliegen. Ähnlich günstig für die historische Forschung liegt der Fall des schwulen Nazi-Funktionärs Ernst Röhm, dessen enthüllende Privatbriefe vom politischen Gegner gestohlen und veröffentlicht worden waren.

Über Bauers Geschlechtsleben nach der Rückkehr aus dem Exil gibt es ebenfalls keine Informationen. Er unterhielt jedoch viele „Freundschaften zu Männern, die vom Alter her seine Söhne sein könnten“; dies habe – wie Steinke ermittelte – „in Frankfurt bald zu hässlichen Gerüchten“ geführt.[4] Mehr als das Vorhandensein von Gerüchten, die wohl eher gefährlich als hässlich waren, kann Steinke dazu nicht berichten.

*

Im Oktober 2015 steigerte sich das öffentliche Interesse an der Person Fritz Bauer noch einmal, als Lars Kraumes mehrfach preisgekrönter Spielfilm „Der Staat gegen Fritz Bauer“ in die

---

[1] Ausstellungskatalog (vgl. FN 3), S. 36.
[2] „Bauer liebt seine Mutter sehr.“ Ebd., S. 67.
[3] Zu Haubach: Manfred Herzer: Schwule Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus. Neue Studien zu Wolfgang Cordan, Wilfrid Israel, Theodor Haubach und Otto John, in: Burkhard Jellonnek & Rüdiger Lautmann (Hrsg.): Nationalsozialistischer Terror gegen Homosexuelle. Paderborn u.a. 2002, S. 127 ff.
[4] Steinke 2015, S. 222.

deutschen Kinos kam.[1] Der Film erzählt von Bauers Zeit in Frankfurt und von den Aktivitäten, die zur Festnahme des NS-Großverbrechers Adolf Eichmann in Argentinien führten. Bauers Nähe zur Homosexualität wird nur angedeutet, indem seine Freundschaft zu einem schwulen und frisch verheirateten Staatsanwalt gezeigt wird, der vom Alter her sein Sohn sein könnte und dessen Karriere zerstört wurde, als die Polizei ihn bei einer Sexaffäre mit einem Transvestiten ertappte. Ebenfalls angedeutet wird, dass die Beziehung zwischen Bauer und dem Fahrer seines Dienstwagens irgendwie intimer gewesen sei als üblicherweise. Darüberhinaus enthält sich der Film jeder Spekulation über Bauers Privatleben. Es könnte ja sein, dass es Bauer gelang, seine vielleicht nicht besonders heftigen Wünsche nach schwulem Sex zu unterdrücken und in „saubere" Männerfreundschaften zu transformieren – eine schwule Lebensform, die damals in den Zeiten der Illegalität vermutlich sehr viel häufiger war als heutzutage.

*

In ihrem Nachruf auf Herbert Jäger, dem Mitarbeiter Bauers an „Sexualität und Verbrechen", nennen die beiden Autoren Lautmann und Böllinger die Lebensform des Verstorbenen „Queer, und zwar avant la lettre". Jäger habe Frauen und Männer geliebt und wollte „in keinerlei Schublade gepackt werden".[2] Würde Jäger heute noch leben, hätte er sich wohl auch gegen die Schublade „Queer" gewehrt und sich nicht von dem Argument beeindrucken lassen, das alle Menschen für mehr oder weniger queer erklärt.

Schwule Männer, die die Zeit der Verfolgung und Illegalität erlebten, haben oft eine eigentümlich zwiespältige Selbstwahrnehmung und Selbstidentifikation inbezug auf ihre Sexualität ausgebildet, eine Art romantischer Zerrissenheit, die die Glückserlebnisse mit schwulem Sex und die kränkenden Diskriminierungserfahrungen reflektieren. Dieses typische Lebensgefühl schwuler Männer der Nachkriegsgenerationen wird in einem Satz ausgedrückt, der in Rosa von Praunheims Film „Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt" gesprochen wird: „Schwule wollen nicht schwul sein." Normale Schwule wollten weder schwul, noch homosexuell sein. Sie fürchteten, wie oben über Jäger berichtet, wegen ihrem No-Name-Sex in eine „Schublade" gepackt zu werden, was für ihre bürgerliche Existenz und Karriere nur Nachteile bringen konnte. Die wenigen politisch aufgeweckteren und furchtloseren unter ihnen akzeptierten für sich immerhin die Schublade „homophil", weil in diesem Wort der

[1] Es gibt noch einige andere Spielfilme und Dokumentationen, meist TV-Produktionen, die sich mit Fritz Bauers Leben und Werk befassen. Keine von ihnen geht so differenziert mit dem Thema Bauer & Homosexualität um wie Kraumes Spielfilm.

[2] Rüdiger Lautmann & Lorenz Böllinger: Zum Tod von Herbert Jäger, in: Zeitschrift für Sexualforschung, Jg. 28.2015, S. 79.

Bezug auf den Sex vermieden wird, der, öffentlich zur Sprache gebracht, immer irgendwie peinlich, schmutzig, krank erschien.

Überhaupt spielte die Privatsphäre, diese große Errungenschaft zum Schutz der Staatsbürger vor staatlicher Willkür, bei der Frage der Geheimhaltung oder Veröffentlichung der Homosexualität eine wichtige Rolle, und der Sex, egal welche Sorte, galt jedenfalls als Privatangelegenheit, sofern nicht über ihn in Ehescheidungs- oder Strafprozessen öffentlich verhandelt und gerichtet wird.

Fritz Bauer fühlte sich anscheinend im Verhör durch die dänische Fremdenpolizei veranlasst, seine bisher geheim gehaltene Selbstdefinition als ein unter der Krankheit Homosexualität Leidender zu Protokoll zu geben.[1] Er befand sich damit in einer vergleichbaren Situation wie alle jene Schwulen, gegen die wegen ihrem Sex strafrechtlich ermittelt wurde und die sich zu den Anschuldigungen äußern mussten. Jedoch wurde nie das Homosexuell-Sein verfolgt, sondern allein die homosexuelle Handlung. Eine Selbstdefinition oder „Identität" – als was auch immer – wurde normalerweise weder im Polizeiverhör, noch vor Gericht von den Beschuldigten verlangt.

Derartige Identitäten spielten jedoch im schwulen Emanzipationsdiskurs eine Rolle – eine negative der Abgrenzung bei denen, die in der Schublade Homosexualität ganz antifeministisch eine zu große Nähe zu den Frauen und besonders zu denjenigen schwulen Männern fürchteten, deren femininer Habitus sie in der Öffentlichkeit als schwul, als Tunten, identifizierbar machte. Die Gegenposition vertrat der Kreis um Magnus Hirschfeld, für den alle Männer, die Männer liebten und begehrten, Homosexuelle waren, unabhängig von Effeminiertheit oder der Möglichkeit, neben der Männerliebe den heterosexuellen Koitus physisch zu vollziehen.

Wahrscheinlich schon in der Zeit zwischen den Weltkriegen begannen in ganz Europa Varianten der Schwulenideologie sich durchzusetzen, die begründeten, warum die Tunten nicht dazugehören, wenn es um Befreiung von Repression und Verfolgung geht.

In Frankreich war der Traktat „Corydon" des damals weltberühmten Schriftstellers André Gide in dieser Hinsicht äußerst einflussreich.[2] Er erschien 1924 im französischen Buchhandel und 1932 in deutscher Übersetzung. Gide verteidigt darin die Homosexualität der Männer auf

---

[1] Bauer war mit seiner Selbstdiagnose als krank auf der Linie seiner Partei. Auf dem sozialdemokratischen Parteitag 1927 in Kiel wurde die Forderung nach Abschaffung des § 175 RStGB unter anderem mit dem Satz begründet: „Wir halten es nicht für richtig, Krankheiten mit dem Strafgesetz zu bekämpfen." (Sozialdemokratischer Parteitag 1927 in Kiel. Protokoll. Berlin 1927, S. 153).

[2] Vgl. dazu: Manfred Herzer: Marcel, durch Mitleid wissend. Prousts reiner Tor. Hirschfelds Wissenschaftsreligion, in: Capri 44 (Febr. 2011), S. 20 f.

fragwürdige Weise, indem er die Schwulen in Gute und Böse einteilt. Die Guten zeichnen sich durch einen tadellos männlichen Habitus aus, sie lehnen weibische Tunten ebenso ab wie den Analverkehr, den Gide „Sodomie" nennt. Effeminierte und Arschficker werden nicht nur moralisch verurteilt, sondern zusätzlich in die Schublade „Degeneration, Wahnsinn und Krankheit" gepackt.[1] Die Pariser Zeitschrift „Arcadie", die seit 1954 bis 1981 von der „ mouvement homophile de France" herausgegeben wurde, stand bis zuletzt unter dem Einfluss der in „Corydon" entwickelten Anschauungen.

Aus dem angelsächsischen Sprachbereich seien zwei Beispiele für queere Identitätsverweigerung „avant la lettre" genannt, der Amerikaner Gore Vidal (1925-2012) und der Brite Noël Coward (1899-1973). Vidal arbeitete hauptsächlich als Drehbuchautor in Hollywood und wandte sich seit den 1970er Jahren gegen die damals aufblühende amerikanische Schwulenbewegung mit dem Argument, niemand sei homosexuell oder heterosexuell, es gebe nur homo- und heterosexuelle Handlungen.[2] Die Besonderheit seines Standpunkts war, dass Vidal bei aller Ablehnung der Schwulenbewegung verkündete, „that homosexual acts are a very good thing indeed"; allerdings bekannte er mit dem Helden seines explizit schwulen Romans von 1948 „The City and the Pillar", Tunten zu hassen („Willard hated fairies").[3] In seinem Fall könnte die Polemik gegen die Schublade „gay" im Tuntenhass ihre Ursache haben. Ähnlich sieht es aus bei dem britischen Schauspieler, Sänger und Komödienautor Noël Coward, über den ich aber nur diese Bemerkung in seinem Wikipedia-Eintrag fand: „Noël Coward war homosexuell und blieb zeit seines Lebens unverheiratet. Obwohl seine sexuelle Orientierung allgemein bekannt war, weigerte er sich, öffentlich dazu Stellung zu beziehen, und distanzierte sich in seinen späteren Lebensjahren auch von der aufkommenden Schwulenbewegung." Wie er seine Distanzierung begründete ist nicht bekannt, sie ist aber vermutlich nicht sehr anders als Vidals Erklärung.

In Deutschland waren die beiden Hirschfeld-Kritiker Hans Blüher und Blühers Schüler Karl-Günter Heimsoth mit ihren Schriften vermutlich entscheidend für die Durchsetzung einer Schwulenideologie, die den Sex rigoros zu einer zu verheimlichenden Privatangelegenheit (Heimsoth war der Erfinder des Ausdrucks „Homophilie") erklärten. Gerechtfertigt wurde diese Politik unter anderm mit der Behauptung, in der Männerliebe sei der Sex eine bloße Nebensa-

---

[1] In der deutschen Fassung von „Corydon", S. 155.

[2] „I have often – perhaps too often – made the point that there are no homosexual people and no heterosexual people, only hetero or homo acts", schrieb er noch 1995 (Gore Vidal: Foreword, in: Jonathan Ned Katz: The Invention of Heterosexuality. New York u.a. 1995, S. X. – Zu Vidal vgl. auch den Beitrag von J. Edgar Bauer in diesem Heft.

[3] Ebd.

che, die von den Normalsexuellen überschätzt werde, um damit Verfolgung und Unterdrückung zu rechtfertigen. Dieser terminologische Wechsel – Philie statt Sexualität – sollte dazu beitragen, die Schwulen öffentlich zu rehabilitieren und die einschlägige Strafrechtsreform zu befördern.

Die Hegemonie des nach 1945 sich durchsetzenden Homophilen-Konzepts war natürlich nicht total. Im Deutschland der Nachkriegszeit waren immer wieder auch Stimmen zu vernehmen, die der alten Hirschfeld-Tradition zugeordnet werden können. Der Leipziger Arzt Rudolf Klimmer wurde bereits erwähnt. Auch Bauers biologische Homosexualitätstheorie von 1957 lässt sich der Sexologie Hirschfelds zuordnen, die ja stets zweigleisig argumentierte: Homosexualität ist angeboren, weshalb der Homosexuelle für seinen Sex, der niemanden schädigt, nichts kann (1); Verfolgung der Homosexuellen verstoßt gegen den rechtsstaatlichen Gleichheitsgrundsatz (2). In seinen späteren Äußerungen zur Strafrechtsreform in der BRD betonte Bauer, wie gezeigt, mehr den im Bonner Grundgesetz festgelegten Gleichheitsgrundsatz, der mit dem Paragrafen 175 unvereinbar ist.

Eine eigene westdeutsche Variante schwuler Rechtfertigungsideologie entwickelte der Frankfurter Arzt und Sexologe Hans Giese. Indem er die homophile Apologie mit Elementen der Existenzphilosophie Heideggers anreicherte, die er in der NS-Zeit rezipiert hatte, gelang es ihm, die westdeutsche Sexologie maßgeblich zu prägen und so einen Beitrag zur 1969er Strafrechtsreform zu leisten.[1]

*

Vermutlich war es Zufall, als ungefähr zeitgleich mit dem Ausbruch der Aids-Seuche ebenfalls in den USA eine neue „Theory" kreiert wurde, die „Queer Studies". Einer ihrer Vertreter im deutschen Sprachgebiet, Andreas Kraß, sieht in seiner „Genealogie der Queer Theory" sogar einen „Kontext" zwischen Aids und queerer Skepsis „gegenüber stabilen Identitätskonzepten", die nach seiner Ansicht zur Erneuerung homophober Vorurteile gegen Schwule resp. Homo-

[1] Raimund Wolfert hat Gieses Schwulenpolitik in der „jungen Bundesrepublik" und seinen Triumph über den emigrierten Hirschfeld-Mitarbeiter Kurt Hiller in einer neueren Untersuchung nachgezeichnet: „Homosexuellenpolitik in der jungen Bundesrepublik. Kurt Hiller, Hans Giese und das Frankfurter Wissenschaftlich-humanitäre Komitee." Göttingen 2015. – Die Darstellung des Giese-Hiller-Streits um Heidegger ist eines der Glanzstücke in Wolferts Arbeit: Giese, der sich Heidegger-Schüler nennt, rügt Hillers Anti-Heidegger-Polemik; bevor man beschließt, das Thema künftig zu tabuieren, regt Hiller an, Giese solle doch Heidegger für den Kampf gegen den Paragrafen 175 zu gewinnen: „Bin gespannt, wie Se. existentielle Heiligkeit reagieren würde." Ob und wie sie reagiert hat, erfahren wir leider nicht (Wolfert 2015, S. 31 f.)

sexuelle in reaktionären politischen Diskursen geführt hätten.[1] Mit Judith Butler, einer der Mütter der Queer Theory, sieht er einen Vorteil des queeren Konzepts des Geschlechtslebens vor anderen in der neuen Einsicht, dass Identitäten „nicht natürlich, sondern ein Resultat normalisierender Diskurse" seien.[2] Inwiefern dies mehr ist als eine triviale Umformulierung der sozialwissenschaftlichen Lehre von der gesellschaftlichen Produziertheit und Veränderbarkeit aller Normen und allen Wissens der Menschen in der Geschichte, erklären weder Butler noch Kraß. Offensichtlich neu ist eine Art linguistischer Idealismus, mit dem sich Queer Studies, fast in der Manier des Historismus aus dem 19. Jahrhundert, die Geschichtlichkeit der Geschlechterrollen verstehbar machen wollen, ohne in die bedrohliche Nähe des Historischen Materialismus zu geraten. Diese Operation firmiert unter der Marke „Dekonstruktion der Identität": Schwule und Lesben sind nicht mehr schwul und/oder lesbisch. Alle sind queer und ein jedes ist auf ganz individuelle, einzigartige Weise queer.[3] Dieses Konstrukt schmeckt auch ein bisschen nach dem aufgefrischten „Dritten Geschlecht", mit dessen Hilfe Magnus Hirschfeld am Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte, die Lesben zur Mitarbeit in seinem Männerverein Wissenschaftlich-humanitäres Komitee zu verführen, was nur vorübergehend und auch dann nur unzureichend gelang.

Bei der Dekonstruktion schwuler Identitäten – die bei Kraß stets nur „gay" sind, nie schwul – soll das zur Anwendung kommen, was er später „kritische Heteronormativitätsforschung" nannte und als Übersetzung des Ausdrucks Queer Studies vorschlug.[4] Die Identitäten von Personen, die in USA bisher mit „Gay and Lesbian Studies" beforscht wurden, hält er deshalb für kritikwürdig, weil sie, wie alles Heteronormative, einer Ordnungsmacht folgen, „die auf den binären Oppositionen des Geschlechts und der Sexualität beruht."[5] Dabei geht er nicht so weit wie der Capri-Autor J. Edgar Bauer, der die Mann-Frau-Binarität schon seit Magnus Hirschfelds Lehre von den sexuellen Zwischenstufen, also seit über hundert Jahren, für derart dekonstruiert hält, dass er die „Auflösung" der Zweigeschlechtlichkeit als Realität ansieht. Kraß, dessen Anspruch sich auf die germanistische Philologie beschränkt, will hingegen bloß die binäre Opposition der zwei Geschlechter „hinterfragen", was in „kultur- und gesellschafts-

---

[1] Andreas Kraß: Queer Studies – eine Einführung, in: Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies). Hrsg. von Andreas Kraß, Frankfurt 2003, S. 18. – Es liegt eine sorgfältige Kritik der Kraßschen Version von Queer Studies vor: Rüdiger Schnell: Der queer turn in der Mediävistik, in: Archiv für Kulturgeschichte. Jg. 95, 2013/14, S. 31-68.

[2] Ebd., S. 21.

[3] Ebd.

[4] Kraß: Kritische Normativitätsforschung, in: Zeitschrift für deutsche Philologie, Jg. 128.2009, S. 95.

[5] Ebd.

wissenschaftlicher Perspektive“ unternommen werden soll.[1] Hirschfelds Zwischenstufenlehre oder Fritz Bauers bemerkenswerte Äußerung von 1957: „Die lebende Welt ist in allen ihren Aspekten ein Kontinuum“[2], nimmt Kraß nicht zur Kenntnis. Hingegen präzisiert er seinen Anspruch, indem er sich von seinem Germanisten-Kollegen Heinrich Detering abgrenzt und gegen Detering den Vorwurf erhebt, dieser ziele nur „auf die detektivische Enthüllung homosexueller Autoren, die in ihren Werken angeblich literarische Camouflage betreiben“; Kraß selbst lehnt solche „biographistische Erklärungen“ ab und bestimmt die „diskursanalytische Untersuchung der Konfigurationen des Begehrens, die sich in ihren Texten abzeichnen“ als alleinige Aufgabe des Germanisten. Darüberhinaus fordert er von der gesamten „deutschen Mediävistik“ die „Entideologisierung des hermeneutischen Blicks“, was nur mit einer heteronormativkritischen Sicht möglich sei.[3]

Einen anderen Retro-Aspekt der Queer Studies kann man in der Ähnlichkeit mit der verheimlichenden Identitätsverleugnung der Closet Queens (avant la lettre) aus Fritz Bauers Generation entdecken. Die schwulen Zeitgenossen Bauers (und wohl auch Bauer selbst) wollten öffentlich nicht schwul sein, die Lesben natürlich nicht lesbisch. Die heutige jüngere schwulesbische Generation will im Normalfall auch nicht „so“ sein, sondern allenfalls queer. Ähnlichkeit bedeutet auch hier nicht: Gleichheit. Die auffälligste Differenz zwischen den öffentlichen Identitätsverweigerern aus der Prä-Stonewall-Ära und der heutigen Post-Stonewall-Jugend ist die gegenwärtig weitgehende Abwesenheit der sozialen Angst vor einem Outing. Ein Öffentlichmachen gleichgeschlechtlicher Bedürfnisse und Praktiken hätte für Fritz Bauer und seine Zeitgenossen –, von randständigen Boheme- und Kunstavantgarden vielleicht abgesehen –, jedenfalls soziale Ausgrenzung und Ächtung, Zerstörung von Berufskarrieren, Freundschaften und Familienbindungen bedeutet. Heutzutage jedoch kann man sich in den fortgeschrittenen kapitalistischen Staaten normalerweise so angstfrei und risikoarm wie nie zuvor öffentlich zu sexuellen Vorlieben bekennen, die nicht dem Mehrheitsgeschmack entsprechen. Die Grenze, die nach wie vor das Strafrecht für solche Bekenntnisse setzt, gilt aber – wie einst – nur für Tathandlungen, nicht für unerfüllte Wünsche.

Auf den ersten Blick muten die politischen und „gesellschaftswissenschaftlichen“ Folgerungen aus den Queer Studies an wie die neue reaktionäre Wende zurück in private Innerlichkeit und zu

---

[1] Ebd., S. 95 f.
[2] Fritz Bauer: Das Verbrechen und die Gesellschaft. München & Basel 1957, S. 58.
[3] Kraß: Kritische Normativitätsforschung, in: Zeitschrift für deutsche Philologie, Jg. 128.2009, S. 97 und 105.

harmlosen textimmanenten Literaturdeutungen (Diskursanalyse). Dieser heute unübersehbare kollektive Stimmungsumschwung verliert jedoch an politischer Dramatik, wenn man das zur Zeit noch hohe Niveau von Liberalität und Toleranz gegenüber Schwulen und Lesben bedenkt, das in den entwickelten Ländern des Industriekapitalismus immer noch herrscht. Wer jedoch andererseits in den derzeit erstarkenden rechtsradikalen Parteien und Bewegungen, sowie in den Strafverschärfungen zu Pornografie, Prostitution und sexueller Gewalt, zu denen in immer kürzeren Intervallen immer höhere Strafen beschlossen werden, den Aufstieg eines neuen modernisierten Faschismus erblickt, der wird sich besorgt fragen, ob Fritz Bauers SPD die heutigen demokratischen Errungenschaften erfolgreicher wird verteidigen können, als ihr das am Ende der Weimarer Republik im antifaschistischen Kampf möglich war.

BUCHBESPRECHUNGEN

Jan Stottmeister: Der George-Kreis und die Theosophie. Mit einem Exkurs zum Swastika-Zeichen bei Helena Blavatsky, Alfred Schuler und Stefan George. Göttingen: Wallstein, 2014. 431 Seiten.

Als Band 6 der "Neuen Folge" des Castrum Peregrini, die der Wallstein-Verlag seit dem Ende der Amsterdamer Castrum Peregrini Presse und ihrer gleichnamigen Zeitschrift vorlegt, ist 2014 ein überaus nützliches und, soweit ich das beurteilen kann, gut und gründlich recherchiertes Buch erschienen, in dem der Autor, Jan Stottmeister (*1971) die theosophischen Hintergründe, Berührungsflächen und vor allem – wichtig! – die Distanzierungsbewegungen des George-Kreises nachzeichnet.

Natürlich kann man fragen: Wie interessant ist das eigentlich? Brennen uns nicht andere Fragen auf den Nägeln, die auch noch nicht wirklich bearbeitet sind? Möchten wir nicht vor allem wissen, wie das denn war mit George und den Jungs? Mit George und dem Nationalsozialismus? Mit George und den Juden?

Erstaunlicherweise gibt das Buch auf mehr als 400 Seiten ausgerechnet auf diese Fragen zwar nicht direkt Antworten, aber es könnte helfen, einige dieser Fragen neu zu stellen und etwas zufriedenstellender zu beantworten, als das bislang möglich war. Nicht nur weil es diese Themen hier und da mitbehandelt, sondern weil es dem George-Kreis einen zeit- und religionsgeschichtlichen Hintergrund gibt, der die ganze Sache (und dann meine ich das Phänomen dieser Kreisbildung samt Dichterschule, Ideologie und Knabengott) etwas weniger unverbunden in der europäischen Geistesgeschichte erscheinen lässt, als wir womöglich bislang dachten. Und vielleicht muss man hinzufügen: Wie Wolfskehl die Rede vom "geheimen Deutschland" (was immer das sei) eingeführt hat, so liesse sich seit Stottmeister gut und gern von einer "geheimen europäischen Geistesgeschichte" reden.

Dass Melchior Lechter, der Freund und Buchgestalter Georges bis zum *Siebenten Ring* (1907), theosophische Sympathien hegte, wussten wir irgendwie. Dass er ein Bild der Madame Blavatzky in seinem Arbeitszimmer hängen hatte, war mir nie aufgefallen oder für George-Zusammenhänge nicht wichtig erschienen. In der *Zeittafel* zu Georges Leben und Werk kommt ihr Name denn auch nicht vor. Und dass die ziemlich missglückte Indienreise von Lechter und

Karl Wolfskehl im Jahr 1912 einen theosophischen Hintergrund hatte, war mir dummerweise nie besonders wesentlich erschienen.

Wer freilich aus der Parallele Krishnamurti/Maximin vorschnelle Schlüsse ziehen möchte (was Stottmeister selbst nicht tut, aber wozu er verleiten könnte), der muss doch auch bedenken, dass als der geliebte, 1904 jung gestorbene Maximilian Kronberger von George einen göttlichen Status zuerkannt bekam, Krishnamurti noch überhaupt nicht ins Blickfeld der Theosophen getreten war. (Wenn ich recht sehe wurde er erst 1909 überhaupt "entdeckt", da war Maximin schon fünf Jahre tot und das ihm gewidmete *Gedenkbuch* längst erschienen.)

Nun ist eine vorschnelle Parallelisierung auch nicht Stottmeisters Absicht. Er möchte nur einerseits allerlei Spuren theosophischen Gedankenguts im George-Kreis aufzeigen und andrerseits die Distanzierungsbewegung Georges, mit denen er sich und seinen Kreis von dem gleichzeitig gangbaren theosophischen Gedankengut abzusetzen sucht, festhalten.

Bewunderung erwecken dabei erstaunliche Funde: so kann Stottmeister in Alfred Schulers hermetisch-kuriosen Texten beinah wörtliche Zitate teils aus theosophischen, teils aus archeologischen Publikationen aufsprüren. Leider legt Stottmeister die von vielen Missverständnissen geprägte Ausgabe von Teilen des Schulerschen Nachlasses durch Baal Müller zugrunde und wiederholt dessen z.T. etwas unsichere Thesen. Andere Quellen sind ihm entgangen (was ihm bei einer solchen Fülle an Material verziehen sei). So folgt er Müllers Vermutungen über Kontakte Schulers zu dem französischen Esoteriker Papus und übersieht dabei, dass der angebliche Vermittler "Sero" ganz eindeutig ein Bindeglied zur frühen Schwulenbewegung und dem Verlag Max Spohr darstellt. Das ist umso bedauerlicher, als man gerade ihm, Stottmeister, eine Lösung der Rätsel um den von einem "Os.Sero" bei Spohr herausgegebenen Bericht über die Wilde-Prozesse[1] zutrauen würde, samt der Identifizierung des in dieser Publikation von "Sero" interviewten "Herrn X.", der Schulers Aufmerksamkeit in so hohem Masse erregt hatte.[2] Ehrlich gesagt kann ich noch immer nicht glauben, dass die Umschreibung des Herrn X. in der "Vorgeschichte" (S. 76) des Interviews sich auf den französischen Esoteriker Papus (Gérard Encausse) beziehen lässt.

Ein anderer Punkt, an dem meine Kritik ansetzen würde, ist die Weise wie Stottmeister mit der Rassismus-Frage und anderen Berührungspunkten mit dem Nationalsozialismus umgeht. Auch

---

[1] *Der Fall Wilde und das Problem der Homosexualität. Ein Prozeß und ein Interview* von Os. Sero. Leipzig: Spohr, 1896.

[2] Die Details in meinem Artikel *Alfred Schulers Utopie des "offenen Lebens"*. In: *Forum Homosexualität und Literatur* 30, 1997, S. 37-58, hierzu S. 46ff.

wenn er natürlich Recht hat, mit der Beurteilung, dass Schulers Antisemitismus (wie der Rassismus der Theosophen) mit der Aggression und dem Vernichtungswillen der Nazis nicht gleichzusetzen ist: Ich bin nach wie vor der Meinung, dass dergleichen Ideengut dazu beigetragen hat, die Akzeptanz der Nazi-Verbrechen in weiten Kreisen möglich zu machen.[1] (Wie das genau mit dem Sonderweg war, den man auch als deutsche Sackgasse betrachten kann, ist eine interessante Frage. Stottmeister zeigt nämlich auch, wie international die zugrundeliegenden Ideen waren und wie problematisch es wäre da ein spezifisch deutsches Gedankengut zu rekonstruieren, wie es z.B. George Mosse versucht hat. Aber dass das Unglück nun einmal in Deutschland passiert ist, daran kann ja historisch wenig Zweifel bestehen.)

Nun ist es überhaupt nicht meine Absicht, solche Webfehler dazu zu benützen, den Wert dieses Buches in Frage zu stellen. Der Autor hat viel nützliche Arbeit geleistet und für die geistesgeschichtliche Einordnung Georges wird diese Untersuchung, denke ich, von bleibendem Wert sein.

Es ist ja auch nicht so, dass es *eine* allein seligmachende Sicht auf George gibt. Ebenso wie die Problematisierung Georges ob seiner verdächtigen Nähe zu dem, was dann als "Drittes Reich" so unheilvoll die Geschichte Europas und das Selbstbild Deutschlands geprägt hat, allzu blauäugiger Verehrung Georges vorbeugen kann, so hat die gegen Widerstände seiner Verehrer durchgesetzte Offenlegung seiner Faszination durch schöne Knaben ihn verständlicher und menschlicher erscheinen lassen. Und so zeigen sich auch aus der neuen theosophischen Perspektive neue Seiten Georges.

Dass es dabei auch Stottmeister mehr um Georges Lebenszusammenhänge (den "Kreis") und um Georges Denken geht als um Georges Dichtung, könnte uns etwas argwöhnisch machen. Stottmeister betont gleich eingangs, dass er für seine These in den Gedichten Georges nur wenige beweiskräftige Anhaltspunkte zu bieten hat. Und im Grunde sind auch die Interpretationsversuche zum Vorkommen der Swastika als Geheimzeichen in Georges Gedichten das beinah Einzige, was als Rekurs auf das *Werk* Georges gelten kann: vier Gedicht-Fragmente aus einem Gesamtwerk von schätzungsweise tausend Gedichten – wenn ich das reiche Arsenal der von George übersetzten europäischen Dichtung nicht mitrechne – ist nicht sehr repräsentativ. Da hat Thomas Karlauf, dessen biografischem Erfolgsbuch gelegentlich der Mangel an Eingehen auf die Dichtung Georges vorgeworfen wurde, weit mehr Gebrauch vom Werk

---

[1] Vgl. meine Kontroverse mit Karl-Heinz Schuler im *Jahrbuch der Schillergesellschaft*: Marita Keilson-Lauritz, *Alfred Schuler und der Nationalsozialismus. Eine Erwiderung*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 42, 1998, S. 301-308.

gemacht – zu biografischen Zwecken, das ist wahr, aber was er vorgelegt hat, war ja denn auch eine *Bio*grafie. (Dass die Dichtung nicht nur ein Steinbruch für biografische Informationen ist, sondern in ihrer besonderen Gestalt auch unverzichtbarer Teil des zu beschreibenden Lebens ist, ist freilich wahr. Aber auch hier gilt, dass man in *einem* Buch nicht *alles* leisten kann.)

Wichtig, bedenkenswert und interessant ist zweifellos die Frage der Erotisierung der Weltsicht, die mir z.B. für die Theosophie doch erst aus Strottmeisters Darstellung so richtig klar geworden war. Und wenn man von hieraus auf allerlei andere zeitgenössische Versuche zu Sexualmagie und Sexualmystik schaut, dann kommen einem Schuler und auch George nicht mehr so exotisch und unzeitgemäss vor, wie man zunächst dachte.

Es liegt mir fern, George meinerseits auf einen homoerotisch-schwulen Subtext einzuengen. Aber gerade ein Blick auf George aus einer so spezifischen Sicht, wie sie Stottmeister bietet, zeigt meines Erachtens die Fruchtbarkeit spezifischer Interpretationsansätze, lässt uns die Texte (denn um die geht es ja doch, wenn wir uns als Literaturwissenschaftler ernst nehmen) neu lesen und ihre Entstehungsgrundlagen und Entstehungszusammenhänge (denn die gehören nun freilich unverzichtbar zu den Texten) neu überdenken.

Ein Problem in Stottmeisters Darstellung und in seinem Ansatz sehe ich dagegen in einem Punkt an dem ich ein solches Problem nicht erwartet hatte: es betrifft seine wahrscheinlich seiner spezifischen Such- und Lesestrategie zuzuschreibenden Blindheit für die Möglichkeit, dass das "Geheimnis" bei George womöglich – anders als in der Theosophie – wirklich ein "Geheimnis" gewesen sein könnte, etwas Unsagbares, Unaussprechliches, etwas wovon man (damals) nicht sprechen konnte oder besser nicht sprach. Wenn George nach dem Tode Maximins an Lechter schreibt, er danke ihm für "die rechte auffassung von diesem mir übersinnlichen Ereignis [...] das die menge im günstigsten fall scheel ansehen wird", dann bezieht er sich dabei zwar zweifellos auf Lechters von der Theosophie begünstigtes Verständnis für Georges Maximin-Erlebnis, aber eben doch zugleich auch auf ein Urteil der "Menge", dass ebenso zweifellos auf die Liebe zu dem schönen Knaben zielte, einschliesslich seiner – buchstäblichen – Vergötterung. Ich komme darauf noch zurück.

Ein anderes Problem(chen) scheint mir, bei all meiner lebenslänglichen Unsicherheit gegenüber der Erscheinung Alfred Schuler und seinen Texten, zu sein, dass Stottmeister für mein Gefühl etwas zu schnell in den Chor deren einzustimmen bereit ist, die Schuler für marginal und unbedeutend halten möchten. Das ist eine Sicht, denke ich, die bei Wolters in der sogenannten "Blätter-Geschichte" einsetzt und jedenfalls aus Robert Bochringers ironisch-abfälligem Urteil spricht, Schuler sei "völlig unschuldig an [dem] Mißbrauch der Swastika und an der

Zertrümmerung des Reiches".[1] Ich kann Schulers Einfluss in Münchner Salons nicht für so unbedeutend und darum entschuldbar halten, wie das seine Verteidiger tun (und in diesem Punkte scheint Stottmeister ihnen zuzustimmen). Ich denke andrerseits aber auch, dass man den Eindruck, den seine merkwürdige Gestalt nicht nur auf George, Klages und Wolfskehl sondern auf viele andere gemacht hat, nicht einfach unter den Teppich kehren darf. Vor allem aber muss man, gerade im Vergleich mit der zurückhaltenden Strategie Georges, Schulers Mut zu einem tollkühn-offenen Umgang mit seiner Homosexualität bewundern. Dass er sich Magnus Hirschfelds Wissenschaftlich-humanitären Komitee angeschlossen hatte, war George und seiner Umgebung mit einiger Sicherheit auch ein Dorn im Auge.

Und dann zum Schluss noch dies: Einmal mehr stellt sich angesichts dieses Buches *auch* die Frage, inwieweit Georges Dichtung (und bei allem Interesse an seiner Person ist das natürlich doch der Kern des Ganzen und gehört wie gesagt im Übrigen m.E. unabdingbar *zu* dieser Person) derart multiinterpretabel angelegt ist, dass man darin alles lesen kann – oder nichts.

Hartnäckigerweise glaube ich selbst das eigentlich nicht. Hartnäckigerweise denke ich, dass Stottmeister eines womöglich übersehen hat: George hat aus der Berührung mit Theosophie und Okkultismus etwas für die Gesamtstruktur seines Werkes Entscheidendes übernommen. Berthold Vallentin gegenüber hat George gegen Ende seines Lebens geäussert, "die Franzosen" hätten ihn auf "die Formel der Religiosität" gebracht und er spricht im gleichen Zusammenhang davon, dass damit "das Unsagbare sagbar zu machen sei". Dass sich das auf die französischen Symbolisten im Umkreis von Mallarmé beziehen müsse, war nicht so schwer zu raten. Wie es aber genau mit diesen Symbolisten und der Religiosität stand, das kann man jetzt bei Jan Stottmeister plausibel nachlesen (S. 63ff). Aber, wie gesagt: entweder ich habe etwas Entscheidendes bei Stottmeister überlesen oder aber er hat die Tragweite dieser "Formel der Reliosität" für Georges Dichtung nicht erkannt.

Natürlich kann man darüber streiten, was George für "unsagbar" hielt. Und dann komme ich bei aller Offenheit für Multiinterpretabilität eben doch auf meine alte These zurück, dass im Zentrum dessen, was er zugleich sagen und nicht sagen wollte, was er für ein Geheimnis und für seine Sicht auf Menschen und Welt für zentral ansah, die Frage der Ermöglichung der Liebe zu den Knaben und der darauf beruhenden Sozial-Utopie war, in der sich Erotik und Religiosität auf geheimnisvolle (sic) Weise mischen. Dass das nicht der "ganze" George ist – zugegeben.

---

[1] Robert Boehringer, *Mein Bild von Stefan George*. Zweite ergänzte Auflage. Zum Jubiläumjahr 1968. Düsseldorf/München: Helmut Küpper vormals George Bondi, 1967, S. 106.

Dass es unabdingbar zu dem gehört, wovon in seinem Werk die Rede ist, wird inzwischen wohl niemand mehr bestreiten. Dass ihm dafür von der Theosophie die Strategien angereicht wurden von denen er sich gleichzeitig konsequent (?) distanzierte, lässt sich nun in Jan Strottmeisters klugem Buch im Detail nachlesen.

Zwei Nachbemerkungen noch, als eine Art Postskriptum. Erstens: Mit ein wenig Schadenfreude habe ich gelesen, wie Stottmeister Robert Nortons Kritik an den wichtigen und erfolgreichen Büchern von Thomas Karlauf und Ulrich Raulff aus dem Unmut darüber erklärt, dass Nortons eigene George-Biographie in Deutschland nicht so richtig angekommen ist.[1] Zweitens: Der wichtige und noch kaum erforschte Zusammenhang zwischen Okkultismus und Schwulenbewegung, von dem nicht nur das Verlagsprogramm Max Spohrs zeugt, bleibt bei Stottmeister leider unterbelichtet. Zugegeben: Es wäre ein Wunder gewesen, wenn er auch das in diesem Buch noch mit geleistet hätte. Aber dass Madame Blavatsky in Magnus Hirschfelds *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 1906 ein vierzigseitges "Lebensbild" gewidmet war, sei hier doch wenigstens nachgetragen. Und übrigens könnte Jan Stottmeisters Buch womöglich als Starthilfe dienen, um diese Leerstelle in der Geschichte der Schwulenbewegung endlich zu füllen.

Marita Keilson-Lauritz

---

[1] Dass ich die ausführliche Anmerkung zu diesem Punkt jetzt nicht wiederfinde, liegt daran, daß das Register dieses schönen Buches in den Fußnoten erwähnte Namen nicht mitverzeichnet. So ist auch der doch für die George-Rezeption, zumal in den Niederlanden, nicht unwichtige Name des jedenfalls nominellen Castrum-Begründers und Herausgebers, des Anthroposophen Emanuel Zeylmans van Emmichoven im Register nicht findbar, obwohl er auf S. 322 vorkommt, wie der Autor mir freundlicherweise mitteilte. Über Zeylmans von Emmichovens erste Frau, Prof. Dr. C. I. Dessaur (1931-2002), die unter dem Pseudonym Andreas (!) Burnier viel über Anthroposophie und u.a. einen Schlüsselroman über die Welt des Castrum Peregrini geschrieben hat, ist in den Niederlanden gerade eine hochinteressante und inzwischen mehrfach preisgekrönte Biografie erschienen.

Jean-Claude Féray: L'impossible conciliation ou la vie héroïque du Dr Claude-François Michéa. Paris: Quintes-Feuilles [2015]. 283 Seiten.

Auf ein neues Buch des langjährigen Capri-Mitarbeiters Jean-Claude Féray ist hier hinzuweisen, auf die erste Biografie des für die Ideengeschichte der Schwulenemanzipation wichtigen französischen Arztes Claude-François Michéa (1815-1882), an dessen 200. Geburtstag damit erinnert wird.

Die erste Ausgabe von Capri aus dem Sommer 1987 enthält reproduziert und teilweise übersetzt einen Aufsatz von Michéa, „Des déviations maladives de l'appétit vénérien / Krankhafte Abweichungen des geschlechtlichen Verlangens", der 1849 erstmals in der Pariser medizinischen Fachzeitschrift „L'Union médicale" erschienen war und in dem Michéa die These vertrat, die gleichgeschlechtliche Liebe – die er generell „l'amour grec", bei Frauen „tribadisme", bei Männern „philopædie" nannte – sei stets angeboren, Folge eines „goût inné, d'une passion instinctive". Sie ist für Michéa nicht nur angeboren, sondern auch krankhaft, eine Art „Monomanie" oder Geisteskrankheit, keinesfalls aber eine andere Gesundheit. Dies wird erst mehrere Jahre später Karl Heinrich Ulrichs behaupten, den Michéa aber nie zur Kenntnis genommen hat. Deshalb gehöre die griechische Liebe künftig in die Kompetenz der Ärzte und nicht, wie bisher, in den Einflussbereich christlicher Moral und Strafjustiz, wo sie mit grausamen Strafen bis hin zur Todesstrafe belegt wurde. Nun war seit der Revolution (wie Michéa annimmt: unter dem Einfluss der Toleranz-Philosophie Voltaires) gleichgeschlechtlicher Sex in Frankreich straffrei, sofern nicht öffentliches Ärgernis erregt wurde (outrage public à la pudeur).

Um so bemerkenswerter ist im 19. Jahrhundert die Praxis der Pariser Polizei, die nicht nur schwulen Sex in der Öffentlichkeit, in Pissoirs, Parks und Badeanstalten verfolgte, (von lesbischem öffentlichen Ärgernis ist nichts bekannt), sondern auch amtlich so genannte registres infamants anlegte, Namensverzeichnisse aller Männer, die sie für schwul, für „pédérastes" oder kurz für „pédés" hielt. Jean-Claude Féray hat diesen Päderastenlisten, die heute im Archiv der Pariser Polizei aufbewahrt werden, im Jahr 2012 eine eigene Untersuchung gewidmet (vgl. die Besprechung seines Buchs in Capri Nr. 47, S. 45 f.) Schon damals konnte er keine plausible Erklärung für Sinn und Funktion dieser infamierenden Register finden.

Eine ziemlich aufregende Entdeckung gelang Féray jedoch, als er unter den polizeilich registrierten Pédés des Jahres 1847 den Namen Michéas las. Ebenfalls in diesem Register fand Féray den Namen Vallerand de la Fosse, eines Arztes, mit dem der zwanzig Jahre jüngere Michéa fast ein Leben lang befreundet war und während einiger Jahre sogar die Wohnung teilte. War die

Registereintragung noch folgenlos, so war ein Ereignis des Jahres 1850 schon bedrohlicher: Aus Férays Aktenfunden geht nicht völlig klar hervor, was in jener Nacht tatsächlich geschehen ist. Michéa soll einem jungen Soldaten, der vor seiner Kaserne Wache stand, einen päderastischen Antrag gemacht haben, was auf heute nicht rekonstruierbare Weise dazu führte, dass beide, der Arzt und der Soldat, auf dem Polizeirevier zur Sache vernommen wurden. Michéa kam kurzzeitig in Haft, wurde aber schnell wieder freigelassen, „arrêté comme inculpé de sodomie. Relaxé", heißt es in den Polizeiakten. Féray vermutet einen Zusammenhang mit dem Ende der Wohngemeinschaft der Freunde Michéa und Vallerand de la Fosse; Michéa bezog bald nach der Kurzhaft eine eigene Wohnung, wenige Häuserblocks entfernt vom alten Wohnsitz des Freundespaares.

Michéa war inzwischen zu einem angesehenen Psychiater und Autor der medizinischen Fachpresse arriviert. Seine Beiträge wurden viel beachtet und verursachten nicht immer so heftige Kontroversen wie sein Philopédie-Aufsatz von 1849. Für seine Verdienste als Mediziner wurde ihm 1858 die unterste Klasse des von Napoleon I. gestifteten Ordens der Ehrenlegion verliehen. Eine gewisse Rolle dürfte bei der Ordensverleihung auch Michéas Ergebenheit gegenüber dem despotischen Regime Louis Bonapartes, des Neffen Napoleons, gespielt haben, der mit Unterstützung der Armee und der Katholischen Kirche eine ähnlich autoritäre Herrschaft errichtet hatte, wie sie damals in Preußen bestand. Seine Treue zu Christentum und Staatsmacht, sowie seine Abscheu gegen die revolutionären Ideen der Philosophen des 18. Jahrhunderts (von denen er kurz zuvor Voltaire und Lamettrie für ihre humane Einstellung zur griechischen Liebe gelobt hatte) brachte er in einem Artikel in „L'Union médicale" zum Ausdruck, wo er unter anderem schrieb:

„Die Plagen der gegenwärtigen Gesellschaft: Geldgier, Missgunst, Hass, all die schlimmen Eigenschaften, die heute den Geist der Öffentlichkeit heimsuchen und unvermeidlich zu Aufstand und Bürgerkrieg führen – all diese Übel, sage ich, sind die Frucht des Materialismus und des Atheismus, jener verhängnisvollen Erbschaft, die das 18. dem 19. Jahrhundert hinterlassen hat." (Nach Féray, S. 107)

Wie er im Alltag ein Doppelleben führte – ein öffentliches als angesehener Mediziner und ein geheimes als pédé/sodomite – so hatte auch seine Weltsicht zwei Maskierungen: Die Liebe zu den Ideen der Aufklärung lag im Widerstreit mit seiner Angst vor der sozialen Revolution, der „Frucht" eben jener bürgerlichen Aufklärungsphilosophie.

Nachdem Louis Bonaparte infolge des verlorenen Krieges gegen Preußen 1871 gestürzt worden war, praktizierte Michéa noch einige Jahre als Psychiater, ohne sich jemals wieder zur Politik

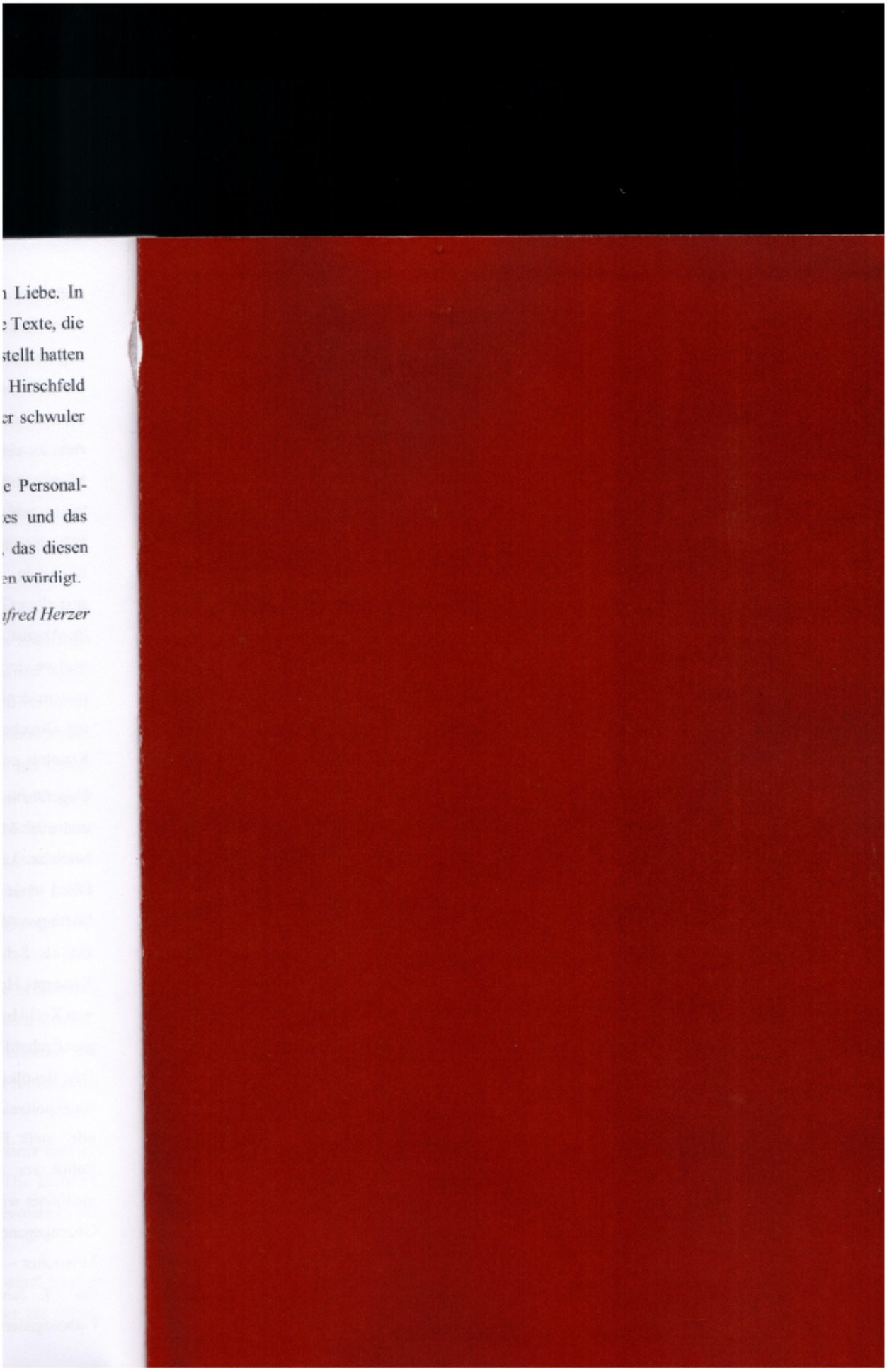
und den politischen Veränderungen zu äußern. 1876 ging er sozusagen in den Ruhestand. Auch seine fachwissenschaftliche Publizistik hörte nach 1871 vollständig auf. Er verließ Paris und zog zu seiner verwitweten Schwester nach Dijon, der Stadt seiner Geburt. Und hier sollte ihn der schwerste Schicksalsschlag seines Lebens ereilen, als er unter nicht mehr zu klärenden Umständen wegen schwulem Sex in der Öffentlichkeit verhaftet und von einem Dijoner Strafgericht zu einer einjährigen Gefängnisstrafe und zur Zahlung von 200 Francs verurteilt wurde. Michéa soll mit einem 28-jährigen Mann Sex auf einem öffentlichen Platz am Stadtrand gehabt haben und an einem anderen Tag für den 28-Jährigen eine Prostituierte gekauft haben, die koitiert wurde, während Michéa zusah und dabei masturbierte. Noch im Gefängnis erhielt er die Nachricht, dass ihm der Orden der Ehrenlegion aberkannt worden war, offensichtlich aus sexuellen Gründen. Immerhin wurde ihm ein Straferlass von vier Monaten gewährt, so dass er im August 1878 das Gefängnis verlassen durfte. Er war zu der Zeit 63 Jahre alt, lebte noch weitere vier Jahre in der Wohnung seiner Schwester und starb dort am 18. Juli 1882. Ob er nach seinem denkwürdigen Beitrag von 1849 die weiteren französischen Diskurse zur Männerliebe der Griechen in Psychiatrie, Philosophie, Rechtswissenschaft und der Schönen Literatur zur Kenntnis genommen hat, ist heute nicht mehr feststellbar.

Ungefähr in der Mitte seines Buchs reflektiert Féray „über die Geschichte der Homosexualität und über Michéas Stellung in dieser Geschichte“. Er verweist auf den Doppelcharakter von Michéas Aufsatz. In seinen psychiatrisch pathologisierenden Teilen sei dieser Text nur ein Glied unter vielen in der Kette der theologischen und theologisch beeinflussten Ideologiebildungen (discours) zur Sodomie. Der Neuigkeitswert des Aufsatzes ist erkennbar, wenn man ihn als Schlüsseltext eines neuen medizinischen Naturalismus lese, der zur „Geburt des Konzepts Homosexualität“ beigetragen habe. Féray versteht darunter den zwanzig Jahre später von Karl Heinrich Ulrichs initiierten „mouvement allemand de libération homosexuelle“. Diese gesellschaftliche Entwicklung wird im Bild eines mechanischen Räderwerks veranschaulicht: Das Bevölkerungswachstum der großen Städte im 19. Jahrhundert hatte ein Wachstum von Sittenpolizeien und Sittenstrafrechtsapparaten zur Folge. Den „discours de libération homosexuelle“ stellt Féray sich als einen radikalen Bruch („rupture radicale“) mit dieser staatlichen Politik vor, als eine Art Gegendentwurf zu dem Bild des Homosexuellen, das die Gerichtsmediziner wie Tardieu, Fraenkel und Casper in ihren Schriften entworfen hatten. Sozusagen als Gegengegenentwurf in dieser Gesellschaftsmechanik und als Antwort auf Ulrichs und seine Mitstreiter – Féray erwähnt ausdrücklich Kertbeny – entwickelten Psychiater im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts im französisch- und deutschsprachigen Raum neue Theorien zur Pathologisierung der Homosexuellen. Die Besonderheit Michéas sieht Féray in dessen

Doppelrolle als öffentlicher Theoretiker und heimlicher Praktiker der griechischen Liebe. In Krafft-Ebings „Psychopathia sexualis“ finden sich übrigens mehrere autobiografische Texte, die „konträrsexuelle“ Ärzte ihrem Kollegen für sein berühmtes Buch zur Verfügung gestellt hatten (7. Aufl. 1892, Beobachtungen 108, 112 und 115). Seit 1896 war auch Magnus Hirschfeld öffentlicher Befreiungstheoretiker und vermutlich schon damals heimlicher Praktiker schwuler Sexualität.

Féray hat seiner Michéa-Lebensbeschreibung mehrere Anhänge beigefügt, so eine Personalbibliografie Michéas, Chronologie seines Lebens, den Text des 1849er Aufsatzes und das Gerichtsurteil gegen Michéa von 1878. So ist Féray ein Michéa-Porträt gelungen, das diesen durchaus zwiespältig zu beurteilenden Pionier der Schwulenemanzipation angemessen würdigt.

Manfred Herzer



n Liebe. In
e Texte, die
stellt hatten
Hirschfeld
er schwuler

e Personal-
es und das
, das diesen
en würdigt.

fred Herzer

