

GENDER

Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft
Journal for Gender, Culture and Society

Schwerpunkt

Brisante Wahrheiten – eine andere Geschichte der Philosophie

Ruth Edith Hagengruber, Jil Muller, Felix Grewe (Hrsg.)

Guillem Sales Vilalta | Elise Reimarus's crucial contribution to the *Pantheismusstreit*: Bridging divides in Enlightenment philosophy

Astrid Hackel, Martin Mettin, Irina Spiegel, Dorothea Winter | Kritische Denkerinnen: Eine Annäherung an die Berliner Salonkultur als Katalysator weiblicher Emanzipation

Maria Elisabeth Reicher | Edith Landmann-Kalischers direkter Realismus

Maike Lechler | Vorreiterin für das Verständnis der Indischen Philosophie abseits eurozentristischer Deutungen? Die jüdische Indologin Betty Heimann (1888–1961) und die Anthropogeographie

Priyanka Singh | Mythological projections and ecofeminist discourse: Revisiting Maria Mies's and Vandana Shiva's *Ecofeminism*

Offener Teil

Josef Barla | „Wir sind nie Individuen gewesen“: Zur Verflechtung von Symbiose, Spezies und ‚Race‘ in Donna Haraways Fortsetzungsgeschichten

Miriam Dreyse | Spekulieren als künstlerische Strategie in der zeitgenössischen feministischen Performancekunst

Ingo Wagner, Soluna Anderer, Julie Mansfeld | Trans* Schüler*innen aus Sicht von Lehrkräften – eine Interviewstudie zu geschlechtlicher Vielfalt in Schulen

Friederike Beier | Welches Leben zählt? Statistiken in der internationalen (neo)malthusianischen Bevölkerungspolitik

2 | 25

GENDER

Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft | Journal for Gender, Culture and Society

Heft 2, 17. Jahrgang 2025

ISSN 1868-7245, ISSN Online: 2196-4467

Herausgegeben vom:

Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung NRW (Koordinations- und Forschungsstelle)

Herausgeberinnen:

Dr.-Ing. Dr. h. c. Corinna Bath, Prof. Dr. Judith Conrads, Prof. Dr. Bettina Dennerlein, Dr. Beate Kortendiek, Prof. Dr. Sigrid Nieberle, Prof. (i. R.) Dr. Anne Schlüter, Prof. Dr. Jeannette Windheuser

Redaktion: Dr. Sandra Beaufaÿs, Dr. Jenny Bünnig

Redaktionsanschrift:

Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung NRW

Redaktion GENDER

Universität Duisburg-Essen, Berliner Platz 6–8, 45127 Essen

Tel. +49(0)201.183.2169/2655/6134, Fax +49(0)201.183.2118, redaktion@gender-zeitschrift.de, www.gender-zeitschrift.de

Beiträge:

Beiträge bitte über manuskripte@gender-zeitschrift.de einreichen. Aufsätze werden im double-blind peer review begutachtet. Richtlinien zur Manuskriptgestaltung bei der Redaktion oder auf www.gender-zeitschrift.de. Die Ausgaben der GENDER haben einen Heftschwerpunkt und einen Offenen Teil. Weitere Informationen dazu ebenfalls auf genannten Webseiten.

Wissenschaftlicher Beirat:

Prof. Dr. Meike Sophia Baader, Prof. Dr. Gertrud M. Backes, Prof. Dr. Christine Bauhardt, Prof. Dr. Renate Berger, Prof. Dr. Ulrike Bergermann, Prof. Dr. Claudia Breger, Prof. Dr. Margrit Brückner, Prof. Dr. Jürgen Budde, Prof. Dr. Andrea D. Bührmann, Prof. Dr. Regina Dackweiler, Prof. Dr. Johanna Dorer, Prof. Dr. Walter Erhart, Prof. Dr. Hannelore Faulstich-Wieland, Prof. Dr. Harry Friebel, Ass.-Prof. Dr. Sabine Grenz, Prof. Dr. Gabriele Griffin, Prof. Dr. Rebecca Grotjahn, Prof. Dr. Sabine Hark, Prof. Dr. Gabriella Hauch, Prof. Dr. Sabine Hering, Prof. Dr. Barbara Holland-Cunz, Prof. Dr. Liisa Husu, Prof. Dr. Elke Kleinau, Prof. Dr. Gudrun Axeli Knapp, Prof. Dr. Ulrike Lembke, Prof. Dr. Diana Lengersdorf, Prof. Dr. Ilse Lenz, Prof. Dr. Brigitte Liebig, Prof. Dr. Martin Lücke, Prof. Dr. Helma Lutz, Prof. Dr. Michiko Mae, Prof. Dr. Andrea Maihofer, Prof. Dr. Michael Meuser, Prof. Dr. Birgit Meyer, Prof. Dr. Sylvia Mieszkowski, Prof. Dr. Tanja Mölders, Prof. Dr. Mona Motakef, Prof. Dr. Julia Nentwich, Prof. Dr. Hildegard Nickel, Prof. Dr. Kerstin Palm, Prof. Dr. Tanja Paulitz, Prof. Dr. Andrea Pető, Prof. Dr. Ralf Poole, Prof. Dr. Susanne Rode-Breymann, Prof. Dr. Katja Sabisch, Prof. Dr. Ute Sacksofsky, Prof. Dr. Britta Schinzel, Prof. Dr. Sylka Scholz, Prof. Dr. Kyoko Shinozaki, Prof. Dr. Mona Singer, Prof. Dr. Paula-Irene Villa Braslavsky, Prof. Dr. Susanne Völker, Prof. Dr. Friederike Wapler, Prof. Dr. Christine Wimbauer, Prof. Dr. Heidemarie Winkel

Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen:

GENDER erscheint dreimal jährlich mit einem Jahresumfang von rund 480 Seiten im Open Access.

Ein Einzelheft (Print) kostet 24,00 € zzgl. Versandkosten. Alle weiteren Preise sowie Abonnement- und Bezugsbedingungen inkl. Bestellmöglichkeit sowie alle verfügbaren digitalen Ausgaben (Onlinearchiv, PDF) und weitere Informationen zur Zeitschrift finden Sie unter <https://gender.budrich-journals.de>.

© 2025 Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung unter Angabe der UrheberInnen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz.

www.budrich.de



Ausgenommen von dieser Lizenz sind jegliche Textauszüge, Abbildungen, Tabellen etc. aus anderen Quellen. Deren Verwertung ist außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ohne Zustimmung des Verlages bzw. des jeweiligen Rechteinhabers unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Ausgabe steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite (<https://gender.budrich-journals.de>) zum kostenlosen Download bereit.

Eine kostenpflichtige Druckversion kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

Die Open-Access-Finanzierung erfolgt in Zusammenarbeit mit dem BMBF-geförderten Projekt KOALA (Konsortiale Open-Access-Lösungen aufbauen) im Paket Sozialwissenschaften. Die finanzierenden Konsorten für die Jahre 2023–2025 können hier eingesehen werden:

<https://www.tib.eu/de/services/koala/konsorten>.

Umschlaggestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal – www.disegno-kommunikation.de

unter Verwendung einer Grafik von fotolia.com/(c) Bocos Benedict

Satz: Susanne Albrecht-Rosenkranz, Opladen

Lektorat (Deutsch): Dr. Mechthilde Vahsen, Düsseldorf

Lektorat (Englisch): Ute Reusch, Berlin; Susanne Röltgen, Neustadt an der Weinstraße

Druck: Medienhaus Plump GmbH, Rheinbreitbach

Printed in Europe

Abonnements- und Anzeigenverwaltung:

Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, 51379 Leverkusen.

Tel. +49 (0) 2171.79491.50 – Fax +49 (0) 2171.79491.69 – info@budrich.de

www.budrich.de / www.budrich-journals.de

GENDER

**Zeitschrift für Geschlecht,
Kultur und Gesellschaft**

Heft 2

17. Jahrgang 2025

ISSN 1868-7245



Open Access © 2025 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

GENDER**Zeitschrift für Geschlecht,
Kultur und Gesellschaft**

Vorwort

7

Schwerpunkt**Brisante Wahrheiten – eine andere
Geschichte der Philosophie**Ruth Edith Hagengruber, Jil Muller,
Felix Grewe (Hrsg.)

Guillem Sales Vilalta

Elise Reimarus' Rolle im *Pantheismusstreit*:
Ein Brückenschlag in der Philosophie der
Aufklärung

11

Astrid Hackel,
Martin Mettin,
Irina Spiegel,
Dorothea WinterKritische Denkerinnen: Eine Annäherung an
die Berliner Salonkultur als Katalysator
weiblicher Emanzipation

25

Maria Elisabeth
Reicher

Edith Landmann-Kalischers direkter Realismus

40

Maike Lechler

Vorreiterin für das Verständnis der Indischen
Philosophie abseits eurozentristischer
Deutungen? Die jüdische Indologin
Betty Heimann (1888–1961) und die
Anthropogeographie

55

Priyanka Singh

Mythologische Projektionen im ökofeministi-
schen Diskurs: Eine Neubetrachtung von Maria
Mies' und Vandana Shivas *Ökofeminismus*

71

Offener Teil**Analysen und Debatten**

Josef Barla

„Wir sind nie Individuen gewesen“: Zur
Verflechtung von Symbiose, Spezies und ‚Race‘
in Donna Haraways Fortsetzungsgeschichten

86



Open Access © 2025 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH
erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Miriam Dreysse	Spekulieren als künstlerische Strategie in der zeitgenössischen feministischen Performancekunst	101
Ingo Wagner, Soluna Anderer, Julie Mansfeld	Trans* Schüler*innen aus Sicht von Lehrkräften – eine Interviewstudie zu geschlechtlicher Vielfalt in Schulen	116
Friederike Beier	Welches Leben zählt? Statistiken in der internationalen (neo)malthusianischen Bevölkerungspolitik	134

Rezensionen

Hayley L. Basler	Michiko Mae/Ilse Lenz, 2023: Frauenbewegung in Japan: Quellen und Analysen	150
Gudrun Ehlert	Anna Kasten (Hrsg.), 2024: Feministische Postsozialismusforschung. Inter- und transdisziplinäre Zugänge	153
Felicitas Möller	cognitio/F. Ius/Marisa Beier/Mete Erdogan/Anna Graf/Fabienne Graf/Dario Haux/Julia Meier/Nicole Nickerson/Dario Piccchi/Jan Hendrik Ritter/Arezoo Sang Bastian/Eliane Spirig/Youlo Wujohktsang (Hrsg.), 2023: Gender und Recht. Perspektiven aus den Legal Gender Studies	156
Maximilian Römer	Phil C. Langer/Niclas O'Donnokoé (Hrsg.), 2024: Transgeschlechtlichkeit und Psychoanalyse. Perspektiven jenseits des Kulturkampfes	159

GENDER**Zeitschrift für Geschlecht,
Kultur und Gesellschaft**

Introduction 7

Essays	Controversial truths – another history of philosophy Ruth Edith Hagengruber, Jil Muller, Felix Grewe (Eds.)	
Guillem Sales Vilalta	Elise Reimarus's crucial contribution to the <i>Pantheismusstreit</i> : Bridging divides in Enlightenment philosophy	11
Astrid Hackel, Martin Mettin, Irina Spiegel, Dorothea Winter	Critical female thinkers. An approach to Berlin salon culture as a catalyst for women's emancipation	25
Maria Elisabeth Reicher	Edith Landmann-Kalischer's direct realism	40
Maike Lechler	A pioneer on the road to understanding Indian philosophy beyond Eurocentric interpretations? The Jewish Indologist Betty Heimann (1888–1961) and anthropogeography	55
Priyanka Singh	Mythological projections and ecofeminist discourse: Revisiting Maria Mies's and Vandana Shiva's <i>Ecofeminism</i>	71

Essays	Open Part	
Josef Barla	"We have never been individuals": On the interweaving of symbiosis, species and "race" in Donna Haraway's ongoing multispecies stories	86



Miriam Dreyse	Speculation as artistic strategy in contemporary feminist performance art	101
Ingo Wagner, Soluna Anderer, Julie Mansfeld	Trans* students from teachers' perspective – An interview study on gender diversity in school	116
Friederike Beier	Which life counts? Statistics in (Neo-)Malthusian international population policy	134

Book Reviews

Hayley L. Basler	Michiko Mae/Ilse Lenz, 2023: Frauenbewegung in Japan: Quellen und Analysen	150
Gudrun Ehlert	Anna Kasten (Hrsg.), 2024: Feministische Postsozialismusforschung. Inter- und transdisziplinäre Zugänge	153
Felicitas Möller	cognitio/F.lus/Marisa Beier/Mete Erdogan/Anna Graf/Fabienne Graf/Dario Haux/Julia Meier/Nicole Nickerson/Dario Picocchi/Jan Hendrik Ritter/Arezoo Sang Bastian/Eliane Spirig/Youlo Wujohktsang (Hrsg.), 2023: Gender und Recht. Perspektiven aus den Legal Gender Studies	156
Maximilian Römer	Phil C. Langer/Niclas O'Donnokoé (Hrsg.), 2024: Transgeschlechtlichkeit und Psychoanalyse. Perspektiven jenseits des Kulturkampfes	159

Brisante Wahrheiten – Philosophinnen und Denkerinnen und die andere Geschichte der Philosophie und Wissenschaften

Ruth Edith Hagengruber, Jil Muller, Felix Grewe

Die Ideengeschichte wurde lange Zeit als eine Geschichte männlicher Denker erzählt. Bis in die Gegenwart gelten Philosophie und Wissenschaften als eine von Männern geschaffene Domäne, in der Frauen höchstens als Randfiguren oder Musen einer vermeintlich genialen Männerwelt Erwähnung fanden. Doch diese Darstellung war nie ein Abbild der Wirklichkeit, sondern das Produkt institutioneller, kultureller und gesellschaftlicher Mechanismen, die das Denken und Schaffen von Frauen marginalisierten oder gar unsichtbar machten. Die Geschlechterforschung hat in den letzten Jahrzehnten eine Fülle bemerkenswerter und einflussreicher Schriften von Philosophinnen wiederentdeckt und gezeigt, wie diese den Lauf kultureller Entwicklungen und ideengeschichtlicher Deutungen beeinflussten.¹ Sie haben entscheidende Wegmarken der Kultur- und Wissenschaftsgeschichte analysiert, kritisiert und initiiert. Die Rekonstruktion der Geschichte der Denkerinnen und die Freilegung ihrer Beiträge hat in Deutschland eine lange Tradition, wurde allerdings durch die institutionelle Philosophie lange nicht in den Kanon integriert. Beispielhaft dafür stehen die große Bedeutung und Wirkung Hildegard von Bingen (1098–1179), deren spiritueller Freigeist, mit dem sie sich über zahlreiche Schranken ihrer Zeit hinwegsetzte, und deren eigenständiges Denken über Frau und Mann und die Natur für die Gegenwart von herausragender Bedeutung sind.² Luise Gottsched (1713–1762) war eine scharfe Kritikerin aller Blasphemie und als einflussreiche Kulturmagnatin eine Schlüsselfigur des deutschen Rationalismus.³ Elisabeth von Böhmen (1618–1680), die mit guten Argumenten die Zwei-Substanzen-Lehre und den vermeintlich gottgegebenen Dualismus von Leib und Seele angezweifelt hatte, wurde für viele Philosophinnen nach ihr zum Modell der unabhängigen Denkerin.⁴ Auch für die Philosophin von Weltrang, Hannah Arendt (1906–1973), kann man sagen, dass ihr kritischer Geist gegen den Mainstream aufstand und völlig neue Ideen etablierte, für die sie von den dominanten Vertretern der deutschen Philosophie hart attackiert wurde.⁵

Die Geschichte der Philosophie und Wissenschaft aus der Perspektive der Philosophinnen und Wissenschaftlerinnen kann durchaus als eine Tradition impliziter kritischer

1 Hagengruber, Ruth E. (2020). The Stolen History – Retrieving the History of Women Philosophers and its Methodical Implications. In Sigríður Thorgeirsdóttir & Ruth E. Hagengruber (Hrsg.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy. Women in the History of Philosophy and Sciences* (S. 43–64). Cham: Springer Nature.

2 Lerijs, Julia (2018). Hildegard of Bingen on Autonomy. In Sandrine Bergès & Alberto L. Siani (Hrsg.), *Women Philosophers on Autonomy* (S. 9–23). New York: Routledge.

3 Hagengruber, Ruth E. (2021). „Mehr wert als tausend Männer“ – Luise Adelgunde Victorie Kulmus Gottsched und die wahre Minerva. In Joachim Iffland, Johannah Imm, Nina Jaeschke & Sarah Schauburger (Hrsg.), *Musikwissenschaft der Vielfalt. Festschrift für Rebecca Grotjahn zum 60. Geburtstag* (S. 147–159). München: Allitera.

4 Ebbersmeyer, Sabrina & Hutton, Sarah (Hrsg.). (2020). *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A Philosopher in her Historical Context*. Cham: Springer Nature.

5 Auer, Dirk; Schulze Wessel, Julia & Rensmann, Lars (2013). *Arendt und Adorno*. Berlin: Suhrkamp.



Theorie gelesen werden, die den etablierten Kanon infrage und brisante Wahrheiten zur Diskussion stellt.

Auf unseren Call for Papers haben wir zahlreiche herausragende Zusendungen erhalten. Der Heftschwerpunkt enthält fünf Beiträge, die wir chronologisch geordnet präsentieren.

Für Elise Reimarus (1735–1805) trifft *par excellence* zu, was mit der Wiederentdeckung der Beiträge der Philosophinnen beabsichtigt ist. Ideengeschichtlich ist der sogenannte „Pantheismusstreit“ der Aufklärung ein Eckpunkt ihrer säkularen und naturphilosophischen Überlegungen. Der Streit, der sich – so wurde es zweihundert Jahre lang vermittelt – zwischen dem Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) und Moses Mendelssohn (1729–1786) in einem Briefwechsel entspann, ist allerdings *nie* in dieser Form zwischen diesen Männern ausgetauscht worden. Vielmehr schrieb jeder der beiden Exponenten an Elise Reimarus, die diese Briefe und Meinungen redigierte und interpretierte, bevor sie sie weiterreichte. *Guillem Sales Vilaltas* Aufklärung dieses Sachverhalts stellt diese Auseinandersetzung und ihren Gehalt in ein völlig neues Licht.

Im Beitrag „Kritische Denkerinnen: Eine Annäherung an die Berliner Salonkultur als Katalysator weiblicher Emanzipation“ rücken *Astrid Hackel*, *Martin Mettin*, *Irina Spiegel* und *Dorothea Winter* die berühmten Berliner Salonnières Rahel Varnhagen (1771–1883), Dorothea Schlegel (1763–1839) und Henriette Herz (1764–1847) ins Zentrum der Analyse, um die relativierende Bedeutung der Repräsentantinnen und der „geselligen“ Geschehnisse in den Salons zu hinterfragen. Ohne diese Netzwerke wäre die Verbreitung aufklärerischer und frühromantischer Ideen in dieser Form kaum denkbar gewesen. Der Beitrag zeigt eindrucksvoll, dass Frauen als Gastgeberinnen und Teilnehmerinnen dieser Salons wichtige Impulse für die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte lieferten. Die gesellschaftliche Brisanz, die diese Orte hatten, wird bis heute marginalisiert; wenn etwa Varnhagen fordert, „Kinder sollten nur Mütter haben, deren Namen, und die Mütter das Vermögen und die Macht der Familien“, zeigt sich, dass diese Orte zugleich den Widerstand der Frauen tradierten und ihre Utopien einer alternativen Gesellschaft nährten.

Die Phänomenologinnen gehören heute zu der am besten etablierten Gruppe der Philosophinnen des 20. Jahrhunderts. Neben Edith Stein (1891–1942), Hedwig Conrad-Martius (1888–1966) und Gerda Walther (1897–1977) wird im Beitrag von *Maria Elisabeth Reicher* zu Edith Landmann-Kalischers (1877–1951) direktem Realismus eine weitere bemerkenswerte Theoretikerin aus dieser Tradition wiederentdeckt. Ihre Thesen zur Transzendenz des Erkennens haben nicht nur für die klassische Erkenntnistheorie Bedeutung, sondern sind auch in aktuellen Debatten der Kognitionswissenschaften von Relevanz. Die Gruppe heute noch dominanter, (weil) männlicher Figuren dieser Denktradition muss dringend um die Beiträge dieser scharfsinnigen Theoretikerinnen erweitert werden, um die Theorien zu erneuern.

Ein herausragendes Beispiel kritischer Wissenschaftsanalyse stellt *Maike Lechler* mit der Indologin Betty Heimann (1888–1961) vor, die eine Wegbereiterin der Rezeption indischer Kultur und eine Kritikerin der eurozentristischen Ideologie ist. Heimann unterstützte die Unabhängigkeitsbewegung Indiens und wirkte der von ihren Kollegen vertretenen „westlichen“ Überlegenheitsideologie entgegen. Der Wahn, die Bibel zum ältesten Kultur- und Schriftgut der Welt zu erheben, musste angesichts der indischen

Texte wanken. Heimann schlug sich auf die Seite jener, die zeigten, dass verschiedene Kulturen und Weltanschauungen neben- und miteinander existieren konnten. Ihr Denken entspricht unserer Auffassung heute, die sich in einer komplexen und vielfältigen multikulturellen Welt wiederfindet. Sie weist jene Ewiggestrigen, die aus der Perspektive des Westens die Ordnung der Welt installieren wollen, in ihre Grenzen, um für ein differenzierteres Verständnis globaler Ideengeschichte zu werben.

Die Sammlung der Beiträge wird von *Priyanka Singh* abgeschlossen mit den Überlegungen zwischen Maria Mies (1931–2023) und Vandana Shiva (1952), die beispielhaft bis in die gegenwärtige feministische Debatte wirken. Durch sie werden Heimanns Überlegungen in ganz anderer Weise fortgeführt. Hier finden sich mythische Erzählung und ökofeministische Avantgarde in eins gedacht. Narrative, Mythen und Symbole werden in einen kritischen Diskurs eingerückt und patriarchale Strukturen, die nicht nur die Gesellschaft disziplinieren, sondern auch das Leben, das Land und das Wohlergehen kontrollieren, zur kritischen Diskussion gestellt. Die Auseinandersetzung mit Geschichte wird hier zum Werkzeug, um gegenwärtige gesellschaftliche Herausforderungen zu analysieren und zu verändern.

Wir danken den Autor_innen für ihre Beiträge und allen, die sich daranmachen, das Wissen der Welt um das Wissen der Frauen zu erweitern. Unsere Institutionen dürfen diese Beiträge nicht länger ignorieren. Der Ausschluss und die Ignoranz sind mitursächlich für eine mangelhafte Tradition des Wissens und sie sind auch die Ursache für zahlreiche Fehlentwicklungen, die gegen eine lebenswerte Zukunft gerichtet sind. Feministische Theorien und Bewegungen gewinnen weltweit an Bedeutung. Dennoch gibt es etablierte dominante Praxen in dieser uns nun mehr als jemals allen gemeinsamen Welt, mit denen sich aufs Äußerste dagegen gesträubt wird, diese Wahrheiten anzunehmen. Die Geschichte der Frauen ist wesentlich mit der Idee eines guten Lebens in der Zukunft verknüpft. Angesichts dieser gegenwärtigen Debatten ist es entscheidend, das reiche Erbe der Philosophinnen und Wissenschaftlerinnen zu erforschen und die Denkerinnen als essenziellen Bestandteil der Geistesgeschichte anzuerkennen. Ihre Kritik und ihr Wissen werden die Gesellschaft der Zukunft gestalten.

Offener Teil

Der Offene Teil dieser Ausgabe wird mit einem Beitrag von *Josef Barla* über Donna Haraways Erzähltechnik der spekulativen Fabulation eröffnet. Am Beispiel von *Camilles Geschichten* erläutert der Autor, inwiefern diese feministische Denk- und Erzählweise durch ihren Fokus auf responsible Lebensweisen und Subjektivitäten eine Alternative zu anthropozentrischen Darstellungen bietet. Zwar können Haraways „Fortsetzungsgeschichten“ dabei ebenso mit rassialisierten und vergeschlechtlichten Subjektbegriffen brechen, laufen in ihrer Relevanzsetzung von Vermischung und Hybridität allerdings auch Gefahr, gegebene Machtverhältnisse aus dem Blick zu verlieren.

Auch der zweite Aufsatz beschäftigt sich mit feministischer Spekulation, die von *Miriam Dreyse* hier als Strategie in der zeitgenössischen feministischen Performancekunst untersucht wird. Die Autorin stellt dar, inwiefern spekulative Elemente wie die Verschränkung von Körpern oder zeitlichen Dimensionen in der Performancekunst dazu

beitragen, hegemoniale Wissensordnungen zu unterlaufen. Exemplarisch analysiert sie eine Performance des Kollektivs Swoosh Lieu und zeigt, wie mittels verschiedener Medien vermeintliche Dualismen miteinander verwoben und somit alternative Gegenwarten und Zukünfte erfahrbar gemacht werden können.

Ingo Wagner, Soluna Anderer und Julie Mansfeld präsentieren in ihrem Beitrag eine explorative Interviewstudie, die ausgehend vom Konzept der Genderkompetenz Perspektiven von Lehrkräften auf trans* Schüler_innen untersucht. Die Ergebnisse verdeutlichen, dass Lehrkräfte zwar vielfach über grundlegendes Wissen zu individuellen Bedarfen und rechtlichen Aspekten von trans* Schüler_innen verfügen und auch ein grundsätzliches Wollen zur Unterstützung geschlechtlicher Vielfalt vorweisen. Weil die Handlungskompetenzen insbesondere durch fehlende Leitlinien, mangelnde Erfahrung und individuelle Unsicherheiten allerdings beschränkt bleiben, weist die Studie auf die Notwendigkeit einer systematischen Verankerung des Themas im Bildungssystem hin.

Im vierten Aufsatz diskutiert *Friederike Beier* Bevölkerungsstatistiken als biopolitische Regierungstechniken, die kolonialrassistische sowie patriarchale Machtverhältnisse reproduzieren. Dabei stellt Beier in einer genealogischen Analyse der Techniken und Politiken der internationalen Quantifizierung der Bevölkerung heraus, wie sich malthusianische Bevölkerungsideologien und mit ihnen kolonialrassistische, sexistische und klassistische Narrative in den Daten von internationalen Organisationen fortsetzen.

Die Ausgabe wird durch Besprechungen von vier aktuellen Publikationen aus dem Kontext der Frauen- und Geschlechterforschung abgerundet.

Die Zeitschrift GENDER bedankt sich bei allen Gutachter_innen, die diese Ausgabe durch ihre Expertise unterstützt haben. Zudem bedanken wir uns bei den Konsortialpartner_innen des Projekts KOALA, die den Open Access der Zeitschrift ermöglichen.

Guillem Sales Vilalta

Elise Reimarus's crucial contribution to the *Pantheismusstreit*: Bridging divides in Enlightenment philosophy

Zusammenfassung

Elise Reimarus' Rolle im *Pantheismusstreit*: Ein Brückenschlag in der Philosophie der Aufklärung

Dieser Artikel stellt drei miteinander verknüpfte Thesen zu Elise Reimarus' Rolle in den frühen Phasen des Pantheismusstreits auf: (I) dass ihr Engagement für die Förderung des Dialogs zwischen gegensätzlichen philosophischen Perspektiven maßgeblich dazu beitrug, die Kluft zwischen Friedrich Jacobi und Moses Mendelssohn zu überwinden; (II) dass ihr dialogischer Ansatz in der Philosophie einen eigenständigen Beitrag zum Pantheismusstreit darstellt, der sich von den Positionen sowohl Jacobis als auch Mendelssohns unterscheidet; (III) dass Jacobi Reimarus' Erkenntnisse zur Verbreitung seiner eigenen Ansichten über Philosophie und Spinozismus vereinnahmte. Zur Begründung dieser Thesen ist der Artikel wie folgt gegliedert: In der Einleitung werden der aktuelle Forschungsstand zu Reimarus und ihrer Bedeutung für den Pantheismusstreit dargestellt (1); es folgen eine Analyse von Jacobis Konzeption des Spinozismus und dessen philosophischen Implikationen (2); eine Untersuchung der vermittelnden Bemühungen von Reimarus und ihrer eigenständigen philosophischen Grundlagen (3); sowie eine abschließende Diskussion, die die breitere Bedeutung von Reimarus' Beiträgen zu dieser Debatte bewertet (4).

Schlüsselwörter

Elise Reimarus, Friedrich Jacobi, Moses Mendelssohn, Spinozismus, Pantheismusstreit

Summary

This paper aims to demonstrate three inter-related theses regarding Elise Reimarus's role in the early stages of the *Pantheismusstreit*, namely: (I) that her commitment to fostering dialogue between opposing philosophical perspectives was fundamental in bridging the divide between Friedrich Jacobi and Moses Mendelssohn, thereby advancing the controversy; (II) that her dialogical approach to philosophy represents an original contribution to the *Pantheismusstreit*, differing from the stances of both Jacobi and Mendelssohn; (III) that, nevertheless, Jacobi appropriated Reimarus's insights to bolster the dissemination of his own views on philosophy and Spinozism. To substantiate these claims, the paper is structured as follows: an introduction to outline the current state of research on Reimarus and her significance for the *Pantheismusstreit* (1); an analysis of Jacobi's conceptualization of Spinozism and its philosophical implications (2); an examination of Reimarus's mediatory efforts and their distinctive philosophical underpinnings (3); and a concluding discussion assessing the broader impact of Reimarus's contributions to the debate (4).

Keywords

Elise Reimarus, Friedrich Jacobi, Moses Mendelssohn, Spinozism, Pantheismusstreit

1 Introduction: The importance of considering Reimarus's proper contribution to the *Pantheismusstreit*

Elise Reimarus (1735–1805) has gained increasing recognition for her contributions to the German Enlightenment. While her intellectual significance was tentatively acknowledged in the twentieth century (Badt-Strauss 1932; Sieveking 1940; Horvath 1976), Almut Spalding's biography (2005) marked a turning point in reassessing her importance. While Reimarus's literary works have attracted growing scholarly interest (Spalding 2003; Curtis-Wendlandt 2012, 2013), this article focuses instead on her epistolary network, particularly on her 1783 correspondence with Friedrich Jacobi (1743–1819) and Moses Mendelssohn (1729–1786). These letters, exchanged during the debate over G. E. Lessing's (1729–1783) Spinozism, provide key insights into a controversy that culminated in one of the late German Enlightenment's greatest milestones: *On the Doctrine of Spinoza in Letters to Mr. Moses Mendelssohn* (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785). In this work, Jacobi articulated his views on philosophy and Spinozism, grounded in the contentious claim that Lessing had embraced Spinoza's philosophy in his final days:

"I sat down on the other side of the desk against which Lessing was leaning, he began: [Lessing] I have come to talk to you about my *hen kai pan*. Yesterday you were frightened. [Jacobi] You surprised me, and I may indeed have blushed and gone pale, for I felt bewilderment in me. Fright it was not. To be sure, there is nothing that I would have suspected less, than to find a Spinozist or a pantheist in you. And you blurted it out to me so suddenly. In the main I had come to get help from you against Spinoza. [L] Oh, so you do know him? [J] I think I know him as only very few can ever have known him. [L] Then there is no help for you. Become his friend all the way instead. There is no other philosophy than the philosophy of Spinoza. [J] *That might be true. For the determinist, if he wants to be consistent, must become a fatalist: the rest then follows by itself.*" (Jacobi 1994: 187, emphasis G. S. V.)

Strictly speaking, the *Pantheismusstreit* (i.e.: the dispute on the extent to which rational philosophy leads to fatalism and atheism) is said to begin with the publication of Jacobi's *Briefe* in 1785.² However, the epistolary exchanges that shaped Jacobi's provocative views on Spinoza occurred earlier, between 1783 and 1784. The first (and remarkably

1 „So bald [...] ich mich an die andre Seite des Tisches, worauf Leßing gestützt war, niedergelassen hatte, hub er an: Ich bin gekommen über mein *Ἐν καὶ Πάν* mit Ihnen zu reden. Sie erschracken gestern. Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden. Und sie sagten mir so platt heraus. Ich war großen Theils gekommen, um von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. Leßing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube so gut als ihn äus-serst wenige gekannt haben. Leßing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige von selbst.“ (Jacobi 1785: 13f.)"

2 The so-called *Pantheismusstreit* (also known as *Spinozastreit* and *Spinozismusstreit*) prompted by Jacobi's views on Spinozism has been largely analysed. For an exhaustive survey of its emergence and development, see specially the classic accounts by Timm (1974), Christ (1988) and Zac (1989). Regarding the subsequent influence of the *Pantheismusstreit* on German idealism, see Jaeschke/Sandkaulen (2004).

most extensive) letter in the *Briefe* was written on November 4, 1783, and the last on September 5, 1784. Mendelssohn and Jacobi are commonly taken to be the leading characters of the *Pantheismusstreit*, and to some extent they were. After all, their positions represent the core of the controversy: Jacobi asserted that Lessing was a “resolute Spinozist” [*entschiedener Spinozist*], while Mendelssohn counterargued that Lessing could not have embraced any philosophical system in a “resolute” and dogmatical manner. Yet, despite their prominence, Mendelssohn and Jacobi never had a direct correspondence. From the first to the last letters included in *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, their communication was mediated entirely by Elise Reimarus: acting at Jacobi's request, Reimarus informed Mendelssohn of Lessing's alleged Spinozism and relayed Mendelssohn's responses back to Jacobi. Consequently, the beginning of the *Pantheismusstreit* hinged on two key sets of letters: (i) those exchanged between Jacobi and Reimarus, and (ii) those between Reimarus and Mendelssohn.

Jacobi himself was notably unjust in recognizing Reimarus's pivotal role in the affair. To begin with, he casted Mendelssohn as the only addressee of the *Briefe* („in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“), and omitted any mention of the extensive correspondence with Reimarus that had actually prompted their composition. In addition, he also decided to conceal Reimarus's name at the very beginning of the work, thus rendering her invisible to the readers:

“In February of the year 1783 a close friend of Lessing, who through him became my friend too, wrote to me that she was planning to make a trip to Berlin, and asked me whether I had any commission for her there. She wrote to me again from Berlin. Her letter dealt mainly with Mendelssohn, “this true admirer and friend of our Lessing”. She reported to me that she had talked a lot with him about the deceased of glorious memory, and about me as well. [...] When she was home again, I wrote to her.”³ (Jacobi 1994: 181, emphasis G. S. V.)

Likely to emphasize his personal conflict with Mendelssohn and to heighten the controversy's impact, Jacobi decided not to uncover the name of the mediator who made his discussion with Mendelssohn possible. Fortunately, Jacobi's inelegant omission of Reimarus's name has not prevented her contribution from being recognised by many modern surveys of the polemic.⁴ In this respect, Alexander Altmann's remarks on the *Pantheismusstreit* within his biography of Mendelssohn are worthy of consideration (Altmann 1973: 599–611). In a section aptly titled “An Uneasy Correspondence”, Altmann provides a detailed account of the exchanges between Reimarus, Jacobi, and Mendelssohn regarding Lessing's alleged Spinozism. His thorough analysis underscores the significance of Reimarus's mediation, giving her interventions a proper attention:

3 „Eine vertraute Freundin von Leßing, welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahres drey und achtzig, daß sie im Begriff sey, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte. Von Berlin aus schrieb mir meine Freundin wieder. Ihr Brief handelte hauptsächlich von Mendelssohn, „diesen ächten Verehrer und Freunde unsers Leßings“. Sie meldete mir, daß sie über den Verewigten, und auch über mich Geringen viel mit ihm gesprochen hätte [...]. Da sie wieder zu Hause war, schrieb ich ihr“ (Jacobi 1785: 1f.).

4 Although this fact has become especially well known today, the testimony of figures such as J. G. Hamann shows that the role of Reimarus was already recognized in her time, even if only by a few people (Jimena Solé 2024: 469).

"Elise conveyed to Jacobi a summary of Mendelssohn's reply. She had evidently taken pains to smooth over its rough edges and tone down its occasional harshness. The result was a rather tame and courteous letter. By putting Mendelssohn's array of questions in the form of indirect speech she succeeded in making them sound less aggressive. She omitted whole sentences that she considered offensive." (Altmann 1973: 611)

Thanks to scholars like Altmann, Reimarus's importance for the *Pantheismusstreit* was established beyond doubt. Subsequent researchers, including Ursula Goldenbaum (2009: 200f.), Guillem Sales Vilalta (2019), and Reed Winegar (2021: 145–149), have also emphasized her unique role as a mediator. These efforts have been invaluable in ending the invisibilization of Reimarus which, as shown above, was arguably driven by Jacobi himself. However, it seems to me that doing justice to Reimarus still requires a further step. By viewing her solely through the lens of Jacobi's and Mendelssohn's interventions, Reimarus comes to be regarded as a mere mediator who did not make any contribution of her own, and who was only concerned with facilitating the dialogue between Mendelssohn and Jacobi. Therefore, the goal of this article is to offer a survey of the *Pantheismusstreit* mainly focused on the letters by Elise Reimarus that led to the outbreak of the polemic in 1783. In doing so, my aim is to argue: (I) that her commitment to dialogue bridged the divide between Friedrich Jacobi and Moses Mendelssohn; (II) that her approach to philosophy must be seen as a unique contribution to the *Pantheismusstreit*; (III) that Jacobi later appropriated her insights to promote his own views on philosophy and Spinozism.

Having outlined the purpose of this paper, the third of these theses requires now to have a quick overview of Jacobi's key points in the *Briefe* before addressing Reimarus's letters in detail.⁵

2 A salto mortale over fatalism: Jacobi's views on philosophy and Spinozism

Although the title of Jacobi's *Über die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* suggests that his views on Spinozism are developed across multiple letters, it is striking to see that nearly all of his central theses are contained in the first one. This letter, originally written on November 4, 1783, forms the cornerstone of Jacobi's work. In it, Jacobi recounts a purportedly real conversation with Lessing in Wolfenbüttel shortly before Lessing's death (a dialogue that allegedly shaped Jacobi's interpretation of Spinoza). Very interestingly, Jacobi begins the letter with some programmatic reflections on the primacy of sensibility and inner sense over mere rational cognition. These introductory remarks provide a revealing outline of Jacobi's philosophical orientation and establish the foundational perspective from which his ideas should be construed:

⁵ Jacobi's work has received an extensive treatment which, as has already been pointed out, goes beyond the limits of the present research. With regard specifically to this point, we refer the reader to the comprehensive and schematic exposition of the different versions of Jacobi's *Letters* by Livieri and di Giovanni (2023), which features an up-to-date bibliographical list of Jacobi's scholarship.

"I was eight or nine years old when my childish depth of sense led me to certain remarkable *visions* (I know no better word for them) that still stick with me to this day. My yearning to attain certainty regarding the higher expectations of man grew with the years. [...] Spiritually minded men who search for the truth out of inner need – of these there are only a few. [...] Where both depth and sharpness are missing – where there is only mere so-called knowledge, without sharpness or depth, without the need or the enjoyment of truth – what could there be more disgusting?"⁶ (Jacobi 1994: 184)

Following this preliminary critique of purely rational knowledge, Jacobi recounts his purported encounter with Lessing. The dialogue is presented as unfolding over two separate days, with the first constituting a sort of introduction to the more substantive exchange on the second. During the initial, much briefer conversation, Jacobi reads a poem to Lessing, who commends it for its unconventional religiosity. In this context, Lessing remarks that the pantheistic motto *hen kai pan* most aptly expresses his own theological stance. This declaration marks the conclusion of the first day, serving as a prelude to the more central and dramatically framed discussion that occurs on the following day:

"*Jacobi*: Then you must be pretty well in agreement with Spinoza. *Lessing*: If I have to name myself after anyone, I know of nobody else. *J*: Spinoza is good enough for me: yet, what a wretched salvation we find in his name! *L*: Yes indeed! If you like ...! And yet ... Do you know of a better one ...?"⁷ (Jacobi 1994: 187, emphasis G. S. V.)

On the second day, Jacobi and Lessing engage in an extended discussion of this issue. Lessing is portrayed as the one who takes up Spinozian philosophy to articulate his position to Jacobi, who appears somewhat unsettled by Lessing's earlier praise of Spinoza. The two interlocutors quickly find common ground on a key point: both regard Spinoza as the only thinker to fully embody the essence of philosophy. For Jacobi, this entails a strictly deterministic worldview that inevitably leads to fatalism, i.e.: the belief that all events, including every human action, are absolutely predetermined. Jacobi attributes this determinism to Spinoza based on his rejection of transcendence. By identifying God as both equivalent to His creation and as the immanent cause of His own "self-creation", Spinoza is said to turn the world into an infinite chain of effects devoid of final causes. Such causes, Jacobi argues, could only exist if God were a transcendent being endowed with intellect and will. As he succinctly puts it:

"The first cause cannot act in accordance with intentions or final causes, any more than it can exist for the sake of a certain intention or final cause; it cannot have an initial ground or a final end for performing something, any more than it can itself have a beginning or end."⁸ (Jacobi 1994: 188)

6 „Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren – Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf diese Stunde ankleben. Die Sehnsucht, über die besseren Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu [...] Geister, die aus innerem Bedürfnis nach der Wahrheit forschen, deren sind, Sie wissen es, nur wenige [...] Wo beydes mangelt: bloßes, sogenanntes, Wissen, ohne Schärfe so wie ohne Tiefe, ohne Bedürfnis und Genuß der Wahrheit selbst: was kann eckelhafteres gefunden werden?" (Jacobi 1785: 8ff.)

7 „Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Leßing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil das wir in seinem Namen finden! Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! ... Und doch ... Wissen Sie etwas besseres?" (Jacobi 1785: 12)

8 „Die erste Ursache kann eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen Anfangs-Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist" (Jacobi 1785: 16).

Beyond the later details of the letter and the interesting note that Leibniz would also have denied transcendence like Spinoza, what is central here is the portrayal of Lessing as endorsing Spinozism, reconstructed by Jacobi as a fully deterministic and fatalistic worldview. This characterization is far from trivial. Jacobi's account effectively revives the religious stigma that had shaped Spinoza's reception at the turn of the seventeenth century and into the early eighteenth century.⁹ In other words: Jacobi applies to Lessing's alleged Spinozism the same accusations previously levelled by the Pietist theologians in Halle against Christian Wolff (accusations that resulted in Wolff's expulsion from both the University of Halle and the Kingdom of Prussia in 1723). It is therefore unsurprising that Jacobi distances himself explicitly from the position that he ascribes to Lessing:

"Jacobi: But my credo is not in Spinoza.

Lessing: I dare hope that it is not in any book.

J: That's not all. *I believe in an intelligent personal cause of the world.*

L: Oh, all the better! I must be about to hear something entirely new.

J: You had better not get your hopes up too much. *I extricate myself from the problem through a salto mortale*, and I take it that you are not given to any special pleasure in leaping with your head down.

[...] The whole thing comes down to this: from fatalism I immediately conclude against fatalism and everything connected with it."¹⁰ (Jacobi 1994: 188f., emphasis G. S. V.)

This schematic overview of Jacobi's theses suffices for the purposes of the article. What is most relevant here is to recall that Jacobi advanced overtly polemical ideas, which were deeply connected to the religious stigma surrounding Spinoza's reception since the late seventeenth century and which ultimately elicited a decisive response from Mendelssohn (arguably, one of the most prominent enlightened philosophers of the time). As previous-

9 The discussion of Spinozian philosophy in early modern Germany was, from its very beginning, mostly grounded on secondary literature written by (mainly Protestant) theologians and religious thinkers, with a distorted emphasis on Spinoza's alleged atheism (Otto 1994: 14–33). This emphasis on Spinoza's dangerous atheism by Protestant philosophers and theologians is by no means an accident: Spinoza came to be known through reviews and commentaries on his *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), the work in which the Old Testament is approached as a historical piece of literature deserving critical analysis, instead of considering it a source of divine Revelation. Such a religiously biased criticism of Spinoza had already gained a wide acceptance when his *Ethica* also came to be known by the 1680s, and the controversy between Christian Thomasius (1655–1728) and E. W. von Tschirnhaus (1651–1708) is a good example of that. Tschirnhaus's claim (*Medicina mentis* 1687) that virtue and happiness depend exclusively on human reason caused Thomasius to consider him an "spinozist", that is, a dangerous follower of Spinoza's atheistic philosophy (Wurtz 1980). Works discrediting Spinoza as a morally dangerous atheist continued to appear during the next years. In fact, this image persisted and retained its centrality well into first half of the 18th century, as is apparent in the process that led to Christian Wolff's expulsion from the University of Halle in 1723, and his refutation of Spinozism under pressure in 1737. To put it short: Wolff's claim (*German Metaphysics* 1720) that Leibnizian pre-established harmony is the best account of mind/body dualism was a new version of Spinozistic determinism and fatalism for Joachim Langue, the leading voice of the Pietist group opposed to Wolff, who had also been severely critical of Leibniz's *Essais de Theodicée* (Wilson 1995: 446–452).

10 „Aber im Spinoza steht mein Credo nicht. Leßing. Ich will hoffen, es steht in keinem Buche. Ich. Das nicht allein. Ich glaube an eine verständige persönliche Ursache der Welt. Leßing. O, desto besser! Da muss ich etwas ganz neues zu hören bekommen. Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unter eben keine sonderliche Lust zu finden. [...] Die ganze Sache besteht darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe.“ (Jacobi 1785: 17f.)

ly noted, Jacobi articulated his position under the influence of Reimarus, who played a crucial role in shaping the extensive letter where Jacobi programmatically set forth his insights. With this context in mind, we shall now examine how Reimarus prompted Jacobi to write that famous letter and also incited Mendelssohn's rebuttal of Jacobi's claims.

3 A careful listening: Reimarus's 1783 dialogue with Jacobi and Mendelssohn

As we turn to examine how Reimarus catalyzed the *Pantheismusstreit* through Jacobi, an important question arises: how did she earn the trust of both Jacobi and Mendelssohn? Reimarus's position can, in part, be attributed to her roots in a remarkably bourgeois family that had already produced prominent intellectuals like her grandfather Johann Fabricius and her father Hermann Samuel Reimarus. This environment afforded her a solid education (Spalding 2005: 75–108), which eventually resulted in an original (yet not really extensive) production, including both literary works and philosophical treatises¹¹ (Winegar 2021). Combined with her intellectual pursuits, this background established Reimarus as a prolific correspondent, placing her at the heart of the late German Enlightenment.¹² Through her extensive correspondence with leading thinkers, Reimarus cultivated an *ethos* of listening and dialogue, a philosophical attitude primarily grounded in receptiveness. As this analysis seeks to demonstrate, such philosophical stance was not only original but also indispensable for the *Pantheismusstreit*.

Let us then turn to Reimarus's 1783 letters with Jacobi and Mendelssohn. The first letter concerning Lessing's alleged Spinozism was sent by Jacobi to Reimarus on July 21, 1783, several months after the last letter that Reimarus had sent to him. Jacobi begins with a brief apology for the delay in replying, which he attributes to an extended journey that had prevented him from properly addressing her last message. However, he quickly shifts focus to underscore the gravity of the matter that he wishes to share. Jacobi reveals his central claim without further ado: "You may know, and if you don't, I will tell you here under the rose of friendship, that Lessing was a resolute Spinozist in his last days" (Mendelssohn 1977: 122, translation into English G. S. V.). This assertion is accompanied by an explicit directive regarding Mendelssohn. Jacobi insists that Mendelssohn, who was reportedly writing a biography of Lessing, must be made aware of this fact for two reasons. First, he speculates that Lessing may have concealed his (dangerous) Spinozism from Mendelssohn out of friendship. But secondly, and ironically casting doubt on the prior reason, Lessing may have said nothing to Mendelssohn because the friendship between the two seems to have cooled and grown distant in Lessing's final days.

11 Incidentally, Maria Jimena Solé has published recently (2024) the very first translation and modern edition of the anonymous treatise entitled *Freiheit* (1791): since Almut Spalding's 2005 biography of Reimarus, there is a growing consensus that Reimarus was the author of this treatise. Even more recently, Anaïs Delambre (2024) has reflected very interestingly on the traces of Spinozism that can be tracked in the treatise.

12 In addition to Mendelssohn, Lessing and Jacobi, Reimarus maintained epistolary exchanges with such important figures as August Hennings, Hermann Campe, Friedrich Nicolai and Karl Leonard Reinhold. For the details of her most important exchanges, see Sieveking (1940).

On August 4, 1783, Reimarus wrote to Mendelssohn to inform him of the sensitive letter received from Jacobi, seeking his opinion on the matter. Notably, Reimarus conveys her concern without directly disclosing the content of Jacobi's message. Instead of summarizing it, she encloses Jacobi's letter in full at the end of her own, allowing Mendelssohn to read it firsthand. Reimarus's words to "introduce" Jacobi reflect a deep sense of unease. She expresses a particular anxiety about the cryptic reference to "what Lessing thought in his last years": according to reports from unnamed friends of Lessing, there are indications that he may have embraced atheism [*Aberglaube*] shortly before his death. Echoing Jacobi's urgency, Reimarus stresses the importance of addressing the issue promptly, urging Mendelssohn to resolve it at once. The dramatic tone of her appeal is worthy of attention:

"Only you are in a position to judge whether the public should be apprised of the information contained therein. I am very anxious to hear to what extent it is new to you and what you think of these last beliefs of our friend. [...] With regard to this I am suspending my judgement until I hear yours. I am also keeping the entire matter strictly to myself." (Altmann 1973: 606, translated from Mendelssohn 1977: 120f.)

This letter to Mendelssohn is a first exemplification of Reimarus's profound commitment to dialogue as a cornerstone of intellectual engagement. Her handling of Jacobi's letter offers an early indication of this approach. Unlike Mendelssohn's more defensive stance, which will be discussed below, Reimarus does not challenge the legitimacy of Jacobi's perspective. On the contrary, she treats his remarks with careful consideration, acknowledging their merit and the significance of Jacobi's concern. This legitimization of Jacobi's viewpoint is evident in the weight that she assigns to his claim regarding Lessing's Spinozism. Her sense of urgency about this "accusation" is vividly expressed in her communication with Mendelssohn, stating that "I thought it necessary to send it [Jacobi's letter] to you, my dearest Mendelssohn, because only you are in a position to judge whether the public may or may not accept the news it contains, [...] I confess it, and if it is blasphemy, then forgive me for his [Lessing's] holy shadow!" (Mendelssohn 1977: 120, translation into English G. S. V.)

Reimarus's commitment to dialogue is further exemplified by another aspect of her letter: her reaction to Lessing's alleged Spinozism. After carefully considering Jacobi's position and acknowledging its validity, Reimarus views it as imperative to facilitate a dialogue between Jacobi and Mendelssohn to resolve the matter comprehensively. Her appeal to Mendelssohn to engage in the discussion reflects a conviction that philosophically significant questions must be examined collaboratively through open debate. In essence, Reimarus's letter appears to display two complementary moves which are worth highlighting: (i) she thoughtfully listens to and legitimizes Jacobi's concerns, expressing a sincere sense of worry, and (ii) she reaffirms her steadfast dedication to dialogue by urging Mendelssohn to engage with Jacobi and provide an accurate response to his statements.

Jacobi's assertion regarding Lessing's alleged Spinozism elicited a prompt reply from Mendelssohn on August 16, 1783, in which the contours of his position for the ensuing dispute were made manifest. Mendelssohn wastes no time in challenging Jacobi's approach. He begins by questioning the ambiguity of Jacobi's claim that "Lessing was

a Spinozist”, suggesting that the statement is fundamentally misleading. What does this actually mean, Mendelssohn asks? Did Lessing truly embrace the Spinozist system? And if so, he puts further, which version of it? Was it Spinoza’s own formulation in the *Tractatus* or the *Principia philosophiae Cartesii*, or was it Bayle’s tendentious and biased portrayal? Beyond this critical issue concerning definition, Mendelssohn raises a second, equally significant objection to Jacobi’s argument, which shall be best conveyed in Mendelssohn’s own words: “If Lessing may have subscribed any man’s system in such poor manner, and without any further qualification, then he was not himself in asserting something paradoxical, which he himself rejected in a more serious hour.” (Mendelssohn 1977: 123, translation into English G. S. V.)

The opening paragraph of Mendelssohn’s letter encapsulates the core of his critique of Jacobi, which unfolds along two main lines of argument. First, Mendelssohn contends that Jacobi’s claim is inherently nonsensical. At first glance, this might appear to be a linguistic objection, and to some extent it is: after all, Mendelssohn insists that Jacobi must clarify precisely what he means by asserting that Lessing was a “resolute Spinozist”. However, this linguistic critique is underpinned by a deeper philosophical insight. For Mendelssohn, the belief that a thinker like Lessing could wholly embrace a philosophical system is fundamentally flawed. In his view, genuine philosophers do not uncritically adopt systems; rather, they engage in rigorous analysis of those systems, appropriating well-founded elements while critically addressing problematic aspects. Very interestingly, this position resonates with Mendelssohn’s reflections on metaphysics in his *Philosophische Gespräche* (1755), an early work where Mendelssohn sought to rehabilitate Spinozian philosophy, and which was likely influenced by his own discussions with Lessing:

“To understand Leibniz successfully, it is necessary to become a good Leibnizian first. One must be familiar with his fundamental theses and definitions, just like a diligent student who only aims at focusing strictly on his words. At this point, the difficulties will not have to be sought, but will eventually emerge on their own. [...] [W]hoever reaches the top of the road will eventually encounter them. It will only be necessary not to close one’s eyes to what appears there at sight.” (Mendelssohn 1971: 21, translation into English G. S. V.)¹³

In the third dialogue of the *Philosophische Gespräche*, the fictional interlocutors Neophil and Philopon emphasize the necessity of maintaining a critical attitude in philosophical inquiry. As Neophil observes, every philosopher, no matter how esteemed, has erred at some point (and Leibniz, widely regarded as one of the greatest thinkers of all times, is no exception). Thus, approaching any philosophical system requires a critical and questioning mindset. It is only through this approach that doctrines can be thoroughly understood, distinguishing their well-founded elements from those in need of revision and refinement.

13 Mendelssohn offered in the third dialogue of his 1755 *Gespräche* a rather interesting nuance to the peculiar rehabilitation of Spinoza traceable in the precedent dialogues of that work. In the first and second of the *Gespräche*, he explicitly opposes the (still prevalent at the time) religious critics of Spinoza by claiming that, when treated in strictly philosophical terms, Spinoza must be granted the really remarkable merit of anticipating Leibniz’s pre-established Harmony. It is in the third of the *Gespräche* that he farther clarifies his understanding of philosophy, suggesting in a Baylean inspired mood that definitive truths are really difficult (if not impossible) to achieve, even in Leibniz’s case. Regarding this theme, see Sales Vilalta (2024).

When Mendelssohn's letter to Reimarus is read in light of the *ethos* articulated in the 1755 *Gespräche*, Jacobi certainly seems to be at odds with Mendelssohn. In his *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Jacobi operates more as a polemicist than a philosopher, displaying an aversion to strictly rational debate. He seeks to transform what might otherwise be an essentially philosophical question (namely, the nature of Spinozian philosophy) into a quasi-religious controversy, employing a visceral rhetoric reminiscent of the condemnations issued by Protestant theologians against Spinoza in the late seventeenth century. Mendelssohn, by contrast, adamantly opposes Jacobi's method and works to delegitimize his broader and contrarian approach to intellectual matters. For Mendelssohn, philosophers of Lessing's calibre adopt a critical attitude toward doctrines and reject the wholesale acceptance of systems, especially when this acceptance serves merely as a polemic tool for provocation. Given these starkly divergent perspectives, it is evident that any meaningful dialogue between Mendelssohn and Jacobi on Lessing's alleged Spinozism would have been fraught with difficulty, if not altogether impossible.

It is precisely Reimarus's commitment to dialogue that allowed both approaches to be staged in the subsequently called *Pantheismusstreit*. Reimarus's particular commitment to fostering dialogue is once again evident in her subsequent correspondence with Jacobi, which ultimately laid the foundation for the pivotal letter of November 4, 1783 (as said, the centrepiece of *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*). Her approach here is as subtle as it is significant. On September 1, 1783, just two weeks after receiving Mendelssohn's reply, Reimarus addressed Jacobi directly, without first responding further to Mendelssohn. Her summary of Mendelssohn's letter is notably thorough and impartial, as she methodically recounts: (i) Mendelssohn's scepticism regarding the meaning of the phrase "to be a Spinozist"; (ii) his argument that Lessing's recognition of certain truths in the *Ethica* does not necessarily render him a Spinozist; and (iii) his request for Jacobi to provide a more detailed explanation of his claims. It is after reviewing Mendelssohn's letter that Reimarus makes a final step that would prove instrumental in advancing the dialogue and shaping the ensuing controversy:

"You see, dearest Jacobi, this is the result of your message, which I could not possibly have concealed from Mendelssohn, and of which you must not regret to tell me more. For what would you have said if Mendelssohn had come out with what he thought he had to say about Lessing's character, and there was nothing in it about other things? You would then have had to reproach yourself for having mutilated the cause of truth." (Jacobi 1987: 203 f., translation into English & emphasis G. S. V.)

This demand to Jacobi at the end of the letter was the conclusive step that led to the articulation of the *Pantheismusstreit* proper. Reimarus's genuine interest in the question gives a final legitimacy to Jacobi: based on her encouragement, he will not hesitate in expressing his singular views at length on November 4, 1783, along the foreseen core letter of his subsequent *Briefe*. The consequence of all this is as surprising as it is paradoxical: thanks to Reimarus's genuine desire to set a discussion on the issue, Jacobi became definitively legitimised to state publicly his religious and contrarian perspective on Spinozism and philosophy. In the end, Reimarus's engagement with philosophical dialogue ended up being the main weapon by which Jacobi could give way to his anti-

rationalist and even anti-philosophical perspective. To a certain extent, a mostly dialogical and open-minded approach to philosophical inquiry can be seen as turning into the sword of one of its most biting and fearsome rivals.

4 Conclusion: from careful listening to passionate controversy

Let us conclude this article by reviewing the extent to which its three core theses have been argued, namely: (I) that Elise Reimarus's commitment to fostering dialogue was essential in bridging the divide between Jacobi and Mendelssohn and prompting the *Pantheismusstreit*; (II) that this dialogical approach represents a distinct and original contribution to the controversy, diverging from the philosophical stances of both Jacobi and Mendelssohn; and (III) that, nonetheless, Jacobi harnessed Reimarus's mediatory efforts to advance the dissemination of his own views on philosophy and Spinozism.

The first and second theses have been shown to be closely intertwined. In fact, Reimarus's philosophical originality (II) has come to be the key element to explain her triggering of the controversy (I). Reimarus's approach to philosophical matters stands apart as neither aligned with Mendelssohn's critical rationalism nor Jacobi's polemical and "emotional" stance. Mendelssohn upheld a vision of philosophy as rigorous critique, dismissing uncritical endorsements of entire systems as philosophically untenable. Jacobi, by contrast, disdained purely rational debate, framing Spinozism in dramatic, almost theological terms akin to the early modern stigmatization of Spinoza by Protestant theologians. In contrast to them, Reimarus, cultivated a more inclusive intellectual *ethos*, granting equal attention to both Mendelssohn's and Jacobi's viewpoints. By doing so, she facilitated dialogue between figures whose perspectives were deeply at odds, so that her bridging effort came to be indispensable in initiating the *Pantheismusstreit*. Thus, her inclusive stance (grounded in listening, legitimizing diverse viewpoints, and fostering dialogue) emerges as a unique approach to philosophical inquiry in the context of the *Pantheismusstreit*, without which Mendelssohn's and Jacobi's opposing perspectives could not have resulted in any dialogue at all.

Reimarus's original approach to philosophy within the *Pantheismusstreit* should be also considered in connection to the gendered constraints of her time.¹⁴ Compared to her male contemporaries, who occupied privileged positions in the public intellectual sphere, women were much more excluded from the formal avenues of publication. This exclusion limited their ability to produce and disseminate philosophical treatises and to consequently engage more directly in the controversies that shaped the intellectual landscape (a limitation which, incidentally, is also illustrated by Reimarus's rather scant production). In response to that, figures like Reimarus often adopted alternative strategies to assert their intellectual agency. Her foreseen mediatory role exemplifies it: rather than authoring polemical works, she used her epistolary network to influence debates

14 For a general overview of the interplay of gender factors in the intellectual scene at the time, see Gordon (1992).

and to prompt intersubjective discussion. This subtle yet impactful approach allowed her to contribute philosophical insights in a more indirect manner, circumventing the structural barriers that restricted women's participation in the public sphere to a non-negligible extent. Her involvement in fostering dialogue, therefore, can be seen not only as an original philosophical attitude, but also as a practical adaptation to the gendered realities of her intellectual life in the late German Enlightenment.

As for the third thesis of this article, it has been shown that Reimarus's open-minded mediation undeniably advanced Jacobi's agenda. Her encouragement in the September 1, 1783, letter was instrumental in prompting Jacobi to articulate his controversial claim about Lessing's Spinozism, leading to the eventual publication of his 1785 *Briefe*. In effect, Reimarus enabled Jacobi to bring his polemical ideas into the public sphere, where they significantly influenced contemporary and later debates on Spinozism. While Jacobi's appropriation of Reimarus's mediatory efforts also underscores the gendered dynamics of intellectual exchange (where her contributions were instrumental yet underacknowledged) it also highlights the paradoxical outcomes of her dialogical attitude.

In fact, Reimarus's role in prompting Jacobi to write what would become his most renowned work was far from insignificant. Jacobi's *Briefe* had a profound impact on his contemporaries and subsequent generations, and has been often regarded as marking the beginning of a new phase in the intricate reception of Spinozian philosophy among German thinkers (Jimena Solé 2011: 223). Thus, Reimarus's role in initiating the *Pantheismusstreit* ultimately contributed to the emergence and development of German Idealism. In this sense, her willingness to include even controversial and divisive views in philosophical dialogue exemplifies both her intellectual generosity and the transformative potential of her mediatory philosophy, making it particularly fair and necessary to take it as an original and crucial approach to the philosophical inquiry of the time.

Acknowledgement

This article was begun as part of the project "(Jewish) Scepticism as a Strategy and Challenge in Past and Present" held by the Maimonides Centre for Advanced Studies (DFG-FOR 2311) at Universität Hamburg, and further completed at the Instituto de Filosofía of the Spanish National Research Council. The first version of this paper was presented at the workshop "Feminist approaches to political thought", which took place at the Helmut Schmidt Universität (Hamburg) on 24 June 2024. I would like to warmly thank Sabrina Zucca, Andrea Pérez and David Guerrero for the most valuable comments that they gave me during the workshop, in order to improve the approach of my paper. Furthermore, I would also like to thank Martí Bridgewater for his really attentive remarks regarding both the form and the content of my writing; and professor Corey W. Dyck, who is actually working on a new a pioneering book on Reimarus, because of his useful insights regarding Reimarus and her context.

References

- Altmann, Alexander (1973). *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Badt-Strauss, Bertha (1932). Elise Reimarus und Moses Mendelssohn. *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, (4), 173–189.
- Christ, Kurt (1988). *Jacobi und Mendelssohn: Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Curtis-Wendlandt, Lisa (2012). No Right to Resist? Elise Reimarus's Freedom as a Kantian Response to the Problem of Violent Revolt. *Hypatia*, 27(4), 755–773.
- Curtis-Wendlandt, Lisa (2013). Staging Virtue: Women, Death, and Liberty in Elise Reimarus's "Cato". *Journal of the History of Ideas*, 74(1), 69–92.
- Delambre, Annaïs (2024). À la recherche de signes spinozistes dans la philosophie d'Élise Reimarus. *Revue Philosophique De Louvain*, 120(3), 357–384.
- Goldenbaum, Ursula (2009). Der Pantheismusstreit als Angriff auf die Berliner Aufklärung und Judenemanzipation. *Aufklärung*, 21, 199–226.
- Gordon, Daniel (1992). Philosophy, Sociology, and Gender in the Enlightenment Conception of Public Opinion. *French Historical Studies*, 17(4), 882–911.
- Horvath, Eva (1976). Die Frau im gesellschaftlichen Leben Hamburgs: Meta Klopstock, Eva König, Elise Reimarus. In Günter Schulz (ed.), *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung* (Bd. III., pp. 175–194). Bremen, Wolfenbüttel: Jacobi-Verlag.
- Jacobi, Friedrich (1785). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau: Löwe.
- Jacobi, Friedrich (1987). *Briefwechsel – Nachlaß – Dokumente. Briefwechsel Gesamtausgabe, Reihe I: Text, Bd. 3*. Peter Bachmaier, Michael Brüggem, Heinz Gockel, Reinhard Lauth & Peter P. Schneider (eds.). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Jacobi, Friedrich (1994). *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. George di Giovanni (ed. and trans.). Montreal, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press.
- Jaeschke, Walter & Sandkaulen, Birgit (eds.). (2004). *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner.
- Jimena Solé, Maria (2011). *Spinoza en Alemania (1670–1789): Historia de la santificación de un Filósofo maldito*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Jimena Solé, Maria (2024). Elise Reimarus, una ilustrada radical. Análisis e interpretación de Freiheit (1791), con una primera traducción al español. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 467–485.
- Livieri, Paolo & di Giovanni, George (2023). Friedrich Heinrich Jacobi. In Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Date of access: 27 February 2025 at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/friedrich-jacobi/>.
- Mendelssohn, Moses (1971). *Schriften zur Philosophie und Ästhetik I. Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 1*. Fritz Bamberger (ed.). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, Moses (1977). *Briefwechsel III, 1781–1785. Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 13*. Alexander Altmann (ed.). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Otto, Rüdiger (1994). *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Sales Vilalta, Guillem (2019). Elise Reimarus y la discusión entre Moses Mendelssohn i F.H. Jacobi sobre el spinozismo de G.E. Lessing. Una reflexión en torno a la visibilización de la mujer en la historiografía del pensamiento. *Alfa: Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 31, 537–551.
- Sales Vilalta, Guillem (2024). Scepticism against Intolerance? Moses Mendelssohn and Pierre Bayle's "Dialogue" on Spinoza in Mendelssohn's *Philosophische Gespräche* (1755). *Religions*, 15(1), 49. <https://doi.org/10.3390/rel15010049>

- Sieveking, Heinrich (1940). Elise Reimarus in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit. *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte*, 39, 86–138.
- Spalding, Almut (2003). Elise Reimarus's "Cato": The Canon of the Enlightenment Revisited. *The Journal of English and Germanic Philology*, 102(3), 376–389.
- Spalding, Almut (2005). *Elise Reimarus (1735–1805): The Muse of Hamburg*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Tavaillot, Pierre-Henri (1995). *Le Crépuscule des Lumières: Les documents de la "querelle du panthéisme" (1780–1789)*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Timm, Hermann (1974). *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionphilosophie der Goethezeit*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Wilson, Catherine (1995). The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century. In Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz* (pp. 442–476). Cambridge: Cambridge University Press.
- Winegar, Reed (2021). Elise Reimarus: Reason, Religion, and Enlightenment. In Corey W. Dyck (ed.), *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany* (pp. 135–161). Oxford: Oxford University Press.
- Wurtz, Jean Paul (1980). Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme: La polémique avec Christian Thomasius. *Revue Philosophique de Louvain*, 78, 489–506.
- Zac, Sylvain (1989). *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris: Meridiens Klincksieck.

Author's details

Guillem Sales Vilalta, PhD, Juan de la Cierva Post Doctoral Researcher at the Center for Human and Social Sciences of the Spanish National Research Council (CSIC). Research focus: German Enlightenment, Moses Mendelssohn, feminists approaches to the history of early modern philosophy, history of early modern logic.
Email: guillem.sales@cchs.csic.es

Kritische Denkerinnen: Eine Annäherung an die Berliner Salonkultur als Katalysator weiblicher Emanzipation

Zusammenfassung

In unserem Beitrag analysieren wir die emanzipatorische Wirkung der von Dorothea Schlegel, Rahel Varnhagen und Henriette Herz geleiteten Berliner Salons im Übergang von der Aufklärung zur Frühromantik. Dabei geraten Salons als Orte des intellektuellen Austauschs und der gesellschaftlichen Emanzipation in den Blick, die aufklärerisches und romantisches Denken verbreiten. Wir zeigen, dass die Salons entscheidend zur Popularisierung philosophischer Ideen und zur Entwicklung neuer Diskursformen beitrugen. Dabei diskutieren wir die Salonkultur als Brücke zwischen Aufklärung und Frühromantik und als Beitrag zur Emanzipation der Frau. Die Rolle dieser Frauen in der Philosophiegeschichte erfordert eine stärkere Berücksichtigung in der Geschichtsschreibung.

Schlüsselwörter

Salonnière, Aufklärung, Romantik, Feminismus, Philosophiegeschichte, Philosophie der Freundschaft

Summary

Critical female thinkers. An approach to Berlin salon culture as a catalyst for women's emancipation

Our article analyses the emancipatory impact of salons organized in Berlin by Dorothea Schlegel, Rahel Varnhagen and Henriette Herz during the transition from the Enlightenment to early Romanticism. We shed light on salons as places of intellectual exchange and social emancipation, especially for disseminating Enlightenment and Romantic thought. We show that these salons played a crucial role in popularizing philosophical ideas and developing new forms of discourse. We discuss salon culture as a bridge between the Enlightenment and early Romanticism and its contribution to the emancipation of women. The role of these women in the history of philosophy deserves greater consideration in historiography.

Keywords

salonnière, Enlightenment, Romanticism, feminism, history of philosophy, philosophy of friendship

Das Geistesleben um 1800 verbindet man mit Namen wie Kant, Fichte oder Schlegel – Friedrich Schlegel wohlgerne. Mit Dorothea Schlegel weniger. Dass Frauen eigene Beiträge zum Gedankenkosmos der Aufklärung am Übergang zur Romantik geleistet haben, wurde bislang eher unzureichend erforscht. Wichtig ist hier ihre Rolle als ‚Salonnières‘ – Gastgeberinnen von Konversations- und Diskussionsforen, bei denen neben dem Austausch von Klatsch und Tratsch die Ideen bekannter Philosophen wie Immanuel Kant, Moses Mendelssohn oder Johann Gottlieb Fichte besprochen und weiterentwickelt wurden. Doch beschränkte sich das Engagement der Salonnière keineswegs auf die Rolle der guten Gastgeberin, kritischen Zuhörerinnen oder inspirierenden Muse: Am Beispiel von Henriette Herz (1764–1847), Dorothea Schlegel (1764–1839) und Rahel Varnhagen (1771–1831) untersuchen wir die emanzipatorische Wirkung der von ihnen betriebenen Salons und deren



Ausstrahlung in akademische, politische und gesellschaftliche Kreise. Diese Frauen fielen durch einen dezidiert freien, unkonventionellen und furchtlosen Zugriff auf ein vermeintlich formalisiertes akademisches Wissen auf und leisteten durch ihr Handeln und Schreiben einen substanziellen Beitrag zur Entwicklung und Popularisierung aufklärerischen und frühromantischen Denkens. Durch den performativen Charakter der Salonkultur trieben sie auch die Verbreitung philosophischer Ideen um 1800 voran und nahmen dank dieses Selbstbewusstseins eine Schlüsselstellung in der frühromantischen Kritik und Korrektur der Aufklärung ein. Als Kulminationspunkt ihres vielfältigen Schaffens war der Salon ein Ort der zweckfreien, zwanglosen Geselligkeit. Herz, Schlegel und Varnhagen agierten als Gastgeberinnen und empfingen BesucherInnen, die in der Regel, aber nicht ausschließlich, zur Sphäre des Geisteslebens, der Kunst und des Theaters sowie zum Adel zählten. Die für die Aufklärung wesentliche Idee des „öffentlichen Gebrauch[s] [der] Vernunft“ (Kant 1784: 484) wurde hier praktiziert, wo „die politische Öffentlichkeit aus der literarischen“ (Habermas 1990: 90) hervorging. Bislang berücksichtigt die philosophiegeschichtliche Forschung den Salon jedoch kaum als Phänomen einer genuin weiblichen Kultur. Auch die Idee einer subjektiven und dennoch allgemeinen Zustimmungsfähigkeit in der kantischen Urteilskraft (Kant 1983 [1790]: A 21–23) ist realiter ohne die Salonkultur schwer vorstellbar. Genau dort nämlich wurden literarische und künstlerische Werke im kantischen Sinne beurteilt, d. h. kritisiert. Ein so verstandener Kritikbegriff – zwischen philosophischer Methode und literarischer Praxis – stellt eine Scharnierstelle zwischen Aufklärung und Frühromantik dar.

Im Folgenden möchten wir untersuchen, welchen kulturhistorischen Beitrag die drei Berliner Salonnières im fließenden Übergang von der Aufklärung zur Frühromantik geleistet haben. Herz betrachten wir dabei als aufgeklärte Salonnière, zu der Schlegel als Vordenkerin der romantischen Literatur einen ideengeschichtlichen Gegenpol bildet, auch wenn sie eine anonyme Literatin blieb, da ihre Texte unter dem Namen ihres Ehemannes erschienen. Vermittelnd zwischen diesen beiden Positionen steht Varnhagen als emanzipierte Philosophin, die als Einzige der drei bereits zu Lebzeiten als Autorin Beachtung fand. Die Konstellation dieser drei Salonnières verdeutlicht, was dem Blick auf eine Einzelperson zwangsläufig entgeht: Das Denken um 1800 lebt vom intellektuellen Austausch, vom Streit um unterschiedliche Deutungsangebote des Aufbruchs in die Moderne, aber auch von intellektuellen Praktiken jenseits männlicher Publikationstätigkeiten.

Der Aufsatz versteht sich als systematischer Überblick unter Rekurs auf bestehende Forschung, wobei eine explizite Fokussierung auf den genuin weiblichen Charakter der Berliner Salonkultur gewährleistet sein soll. Methodisch knüpft der Aufsatz an Überlegungen der Konstellationsforschung an (Stamm 2005). Dabei fassen wir die Salonkultur als Denkraum, sprich als geographischen, historischen, intellektuellen und personellen Kontext auf, in dem sich Theoriebildung vollzieht. Als Primärquellen rücken damit zugleich weniger beachtete Textgattungen wie Briefwechsel und Tagebucheintragungen, aber auch literarische Schriften in den Fokus, was den Blick für weibliche Textproduktion und Publikationsmöglichkeiten von Frauen in der Epoche von Aufklärung und Frühromantik schärft.

1 Henriette Herz: Aufgeklärte Salonnière

Herz bildet als erste jüdische Salonnière¹ in Berlin eine zentrale Figur in der Berliner Kultur- und Geistesgeschichte (Lund/Schneider/Wels 2017: 9). Wie ist sie das geworden? Dazu erfordert es bestimmte Voraussetzungen. Zu den individuellen Voraussetzungen zählen neben einem scharfen Verstand eine ausgezeichnete Bildung, Durchsetzungsfähigkeit und Beharrungsvermögen. Zu den gesellschaftlichen rechnet man die Zugehörigkeit zu einer Bildungselite und eine finanzielle Ausstattung, die die Eröffnung eines Salons überhaupt erst ermöglicht. Salonnière zu werden setzt also eine zweifache Privilegierung voraus: die Ausstattung mit Geist und mit Geld.

Zugleich ist die Eröffnung eines Salons als Akt der Befreiung dieser Frauen anzusehen, da ihnen trotz gleicher individueller Befähigung der Zugang zu den staatlichen höheren Bildungsinstitutionen verschlossen blieb. So gesehen liegt ihre Bedeutung für das Frauenbild der Aufklärung darin, dass sie ihre eigene Ausgrenzung durchbrachen, indem sie bewiesen: Auch Frauen können denken. In dieser Formel steckt zugleich die praktische Anwendung der normativ zentralen Forderung der Aufklärung nach menschlichen Freiheits- und Gleichheitsrechten – auch für Frauen:

„In der Salongesellschaft wurde davon ausgegangen, dass die Umgebungsgesellschaft für Männer und Frauen unterschiedliche Laufbahnen vorsah. Diese Erwartungshaltungen von außen an das eigene und andere Geschlecht wurden keineswegs akzeptiert, sondern kritisiert, lamentiert, parodiert.“ (Lund 2012: 537)

Herz stammte aus einer traditionsreichen sephardisch-jüdischen Arztfamilie. Sie erhielt eine umfassende Ausbildung und wurde im Alter von 14 Jahren mit dem Arzt Marcus Herz verheiratet. In ihrem Berliner Zuhause eröffnete sie 1780 einen literarischen Salon, der zu einem zentralen Treffpunkt für bedeutende Persönlichkeiten aus Politik, Wissenschaft und Kunst wurde. Zu den Gästen zählten u. a. Johann Gottfried Schadow, die Brüder Humboldt sowie Friedrich und Dorothea Schlegel. Henriettes Ehemann, ein Anhänger der Aufklärung und Schüler Kants, förderte Diskussionen über Philosophie und Literatur (Schmölzer 1999: 81).

„[E]twa um das Jahr 1785, bildete sich eine Gesellschaft, an welcher die ausgezeichneten Männer Berlins von den verschiedenen Fächern und Altern teilnahmen. [...] Auch die weiblichen Mitglieder ihrer Familien gehörten ihr an. Außerdem aber auch die beiden sechzehn- bis achtzehnjährigen Brüder Wilhelm und Alexander von Humboldt, damals schon von feiner Sitte, lebendig, geistreich, kurz durchaus liebenswürdig, und von umfassendem Wissen.“ (Fürst 1850: 101)

Von Herz' eigener Hand sind lediglich einige autobiographische, teils noch nicht vollständig edierte Texte und Briefe erhalten. Ironischerweise führte gerade ihre Bekanntheit als Salonnière dazu, dass ihr eigenes Werk kaum erforscht und so Gegenstand von Legendenbildung wurde (Lund/Schneider/Wels 2017: 10). Belegt jedoch ist ihr Einfluss auf Friedrich Schleiermacher, dessen erste Kritikerin sie war und mit dem sie über Positionen zu Geschlechterrollen geforscht und diskutiert haben soll (Lund 2014: 3f.).

1 Die Rede von jüdischen Salonnières bzw. Salons ist eine nachträgliche Zuschreibung (Lund/Schneider/Wels 2017: 12).

Im Urteil ihrer ZeitgenossInnen galt Herz als bedeutende Intellektuelle, die als polyglotte Denkerin sehr belesen war und Raum für inspirierende Querverbindungen zwischen Philosophie, Kunst und Literatur schuf (Alisch 2017).

Herz war eine Verfechterin aufgeklärter Emanzipation und wies immer wieder darauf hin, dass die Stellung der Frau in Bildung, Wissenschaft, Politik und Kultur jener des Mannes anzugleichen sei. In diesem Sinne verstand sie ihre Publikationen und Übersetzungen, darunter *A Vindication of the Rights of Women* von Mary Wollstonecraft, einem Frühwerk des europäischen Feminismus, als Beitrag zur Verbesserung der Stellung der Frau in der Öffentlichkeit (Herz 1984: 209).

Herz' Relevanz für die Entstehung und Verbreitung aufgeklärten Denkens bezieht sich auf drei Bereiche: Als Gründerin des ersten Berliner Salons etablierte sie eine Plattform für Intellektuelle und neue Ideen. Als Übersetzerin, Autorin und Lehrerin verhalf sie bis dahin weniger bekannten Texten und Gedanken zum Durchbruch. Die Einrichtung eines Freitischs für arme Studierende schließlich bezeugt ihr praktisches soziales Engagement (Greulich-Janssen 2007).

Herz' Engagement spiegelt die Bedeutsamkeit der Salonnièrentätigkeit für das kulturelle, soziale und wissenschaftliche Denken. Mit Blick auf Schlegel geht es nun um die Wechselwirkung zwischen persönlicher Emanzipation und literarischer Innovation innerhalb der Frühromantik.

2 Dorothea Schlegel: Anonyme Literatin

Geboren wurde die Schriftstellerin, Übersetzerin und Salonnière Dorothea Schlegel 1764 als Brendel Mendelssohn.² Sie war die älteste Tochter des deutsch-jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn und seiner Frau Fromet. Moses Mendelssohn war über die jüdische Aufklärung (Haskala) hinaus eine Geistesgröße der Berliner Gesellschaft. In diesem Umfeld genoss seine Tochter eine exzellente Bildung inklusive eines umfangreichen Literaturstudiums (Schoeps 2020: 7). Als Frau hatte die Tochter des Aufklärers gleichwohl nur eingeschränkte Selbstbestimmungsrechte. Auf Drängen des Vaters wurde Brendel 1783 mit Simon Veit, einem jüdischen Geschäftsmann und Schüler Mendelssohns, verheiratet und führte nun den Nachnamen ihres Mannes. Nach Bekunden Herz', mit der Brendel seit Kindertagen freundschaftlich verbunden war, blieb diese in der fremdbestimmten Ehe unglücklich: „Sie liebte ihn [Simon Veit] nicht [...]. Ihr junges Leben ward in seiner Blüte geknickt“ (zit. nach Schoeps 2020: 10).

In dieser ersten Ehe veranstaltete Brendel Veit Soireen in ihrem Haus, die allerdings für weniger Furore sorgten als die Salons von Varnhagen und Herz. Insofern war sie eher als Besucherin anderer Salons und weniger als Veranstalterin bekannt (Lund 2012: 171), machte jedoch auf andere Weise von sich reden: Sie gab sich den neuen Vornamen Dorothea, was als Akt der Selbstermächtigung gelesen werden kann, und lernte 1797 im Salon von Herz den jungen Philosophen Friedrich Schlegel kennen, für den sie 1799 die Ehe mit Simon Veit scheiden ließ (Lund 2012: 549).

2 Zur Problematik des Namens vgl. Lund (2012: 156).

Veit schuf mit ihrem Roman *Florentin* (1801) eine eigene literarische Erörterung romantischer Freundschafts- und Liebesideale. Der Roman erschien ohne Nennung der Autorin, als Herausgeber trat Friedrich Schlegel in Erscheinung. 1804 heiratete das Paar, Dorothea konvertierte zum Protestantismus und führte fortan den Nachnamen Schlegel. 1808 konvertierte das Ehepaar zum Katholizismus, was bisweilen als Abkehr vom Aufklärungsdenken und dem ihm nächststehenden Protestantismus gedeutet wurde (Schoeps 2020: 41). Außer Berlin zählten Jena, Paris, Frankfurt, Köln, Wien und Rom zu den Wohnorten Schlegels.

Wie *Florentin* erschienen auch alle weiteren literarischen Arbeiten Schlegels, vor allem Übersetzungen und Kritiken, anonym oder unter dem Namen Friedrich Schlegels. Laut Carola Stern (2007: 43) stellte sich die Autorin damit bewusst in den Hintergrund und sah sich als Zuarbeiterin ihres Mannes. Diese Einschätzung steht jedoch im Widerspruch zum literarischen und intellektuellen Gewicht von Schlegels *Cœuvre*. Als Vertreterin der Frühromantik wirkte sie an der Verflechtung von Literatur, Philosophie und Kritik mit und suchte nach einer Synthese von Kunst und Leben, wobei sie die Rolle des Individuums und dessen subjektive Erfahrung stark betonte. In diesem Kontext ist *Florentin* ein nicht untypischer romantischer Bildungsroman, der die inneren Konflikte und Entwicklungen des Protagonisten schildert und sich durch eine komplexe narrative Struktur auszeichnet. Insbesondere der Konflikt zwischen Seelenfreundschaft und romantischer Liebe tritt hier hervor. Während eine der Romanfiguren, Eduard, die Idee von Freundschaft als „existenzielle[m] Grundbedürfnis des Individuums“ verkörpert, teilt der Protagonist Florentin „diese Absolutheitsansprüche nicht [...]“. Die Liebe steht für ihn an erster Stelle“ (Reinhardt-Becker 2016: 59f.). Im Roman heißt es, als Florentin von seinem Wunsch berichtet, in die Ferne zu ziehen:

„Sieh, Florentin! eine Seele, wie die deinige, einen Freund, wie du bist, suchte ich, seitdem Freundschaft mir ein Bedürfnis ist [...]. Unverhofft fand ich dich; ich vermutete gleich in den ersten Stunden, du seist der, den ich suchte [...]. Und nun soll ich dich, kaum gefunden, wieder verlieren! [...] ich bin in der Freundschaft unersättlich, und an dich fühle ich mich mit unbenennbaren Banden geknüpft!“ (Schlegel 2023 [1801]: 115)

In dieser Szene klingt das Ideal freundschaftlicher Seelenverwandtschaft an, wie es bereits Aristoteles und Cicero beschrieben. Nach deren philosophischer Überzeugung liegt eine wesentliche Bestimmung des Menschen in der zweckfreien Freundschaftsbeziehung, die weder dem Erhalt der Familie noch ökonomischer Nützlichkeit unterworfen ist (Georg 2023: 9–25). Dass dieses Freundschaftsideal nun in Konflikt zur romantischen Liebesvorstellung tritt, die sich in Florentins unbeirrbarer Suche nach ihr äußert, hat nach Elke Reinhardt-Becker einen sozialhistorischen Hintergrund:

„Der Einzelne ist sich fremd geworden. Ein Problem, das sich um 1800 radikal verschärft, als das Individuum aus den Bezügen einer ständisch strukturierten und christlich überformten Gesellschaft entlassen wird. Es ist nun auf einen spezifischen Ort für die Konstituierung seines Ichs angewiesen. Bildete diesen Ort in der Aufklärung noch die Seelenfreundschaft, so ging die entsprechende soziale Rolle sukzessive auf die Ehefrau als Freundin über, bis sie in der Romantik für den nicht nur seelisch, sondern auch sinnlich geliebten Ehepartner reserviert wurde.“ (Reinhardt-Becker 2016: 53f.)

Die Wiederkehr des antiken Freundschaftsthemas in der Neuzeit vollzieht sich in einer völlig anderen gesellschaftlichen Umwelt. Es ist nicht mehr die zweckfreie Beziehung

zwischen freien (sprich: männlichen) Bürgern wie bei Aristoteles und Cicero, in der sich die menschlichen Potenziale entfalten, sondern in der auch körperlich gemeinten Liebe zwischen Mann und Frau. Dem romantischen Ideal nach wohnt dieser Liebe allerdings die Vorstellung einer Wahlfreiheit und Seelenverwandschaft inne, die sich nicht bloß auf die biologische Reproduktion richtet. Entsprechend verlaufen die Grenzen zur Freundschaft fließend, was wie im Falle des *Florentin* beide Lebensmodelle in heftigen Widerstreit bringen kann. Schlegels Roman bricht jedoch ab – einen projektierten zweiten Teil führt sie nicht aus – und belässt damit nicht nur diesen Konflikt, sondern auch die Entwicklung des Protagonisten in der Schwebel. Andrea Schatz deutet dies als ein bewusstes Experiment „mit dem romantischen Begriff der Bestimmung, der Möglichkeit, immer neu zu bestimmen, was die eigene Bestimmung ist“ (Schatz 2003: 518).

Im Gestus des Ab- und Aufbrechens wird ein Motiv erkennbar, das Schlegels philosophisch-literarisches Œuvre mit ihrer Biografie verbindet. Sowohl die Autorin als auch die Person zeigen einen großen „Mut, [...] entgegen [der] Tradition und strenger gesellschaftlicher Normen ihr Recht auf Glück einzufordern“, und das „machte sie zu einer Wegbereiterin weiblicher Emanzipation“ (Stern 2007: 43). So können nicht nur Schlegels literarische Überlegungen, sondern auch ihre unterschiedlichen Lebensentwürfe als Experiment verstanden werden. Zeitweilig lebte sie in Rom zusammen mit Herz, Karoline von Humboldt und anderen Frauen in einer Wohngemeinschaft zusammen. Während diese Suche nach freieren Lebensformen eine konsequente, vielleicht sogar radikale Weiterentwicklung aufklärerischen Denkens darstellt, zeigte sich Schlegel jedoch zugleich auch als vehemente Kritikerin der Aufklärung und eines allzu nüchternen Rationalismus. Dafür sprechen briefliche Äußerungen der Autorin im Kontext ihrer Konversion zum Katholizismus, aber auch ihre Begeisterung für die religiös-mystische Malerei der Nazarener, zu denen auch ihre Söhne gehörten (Schoeps 2020: 44ff.).

Werk und Lebensweise Schlegels sind somit ein eindrucksvolles Zeugnis für die Wechselwirkungen zwischen persönlicher Emanzipation und literarischer Innovation. Varnhagen hingegen, um die es im nächsten Abschnitt gehen wird, lebte persönliche und politische Emanzipation vor allem im Dialog mit anderen aus – sei es im Rahmen ihrer Salons oder in Form der zahlreichen Korrespondenzen mit unterschiedlichsten ZeitgenossInnen, die Aufschluss über ihr eigenwilliges Denken und die intellektuellen und gesellschaftlichen Diskurse ihrer Zeit geben, in die sie sich lustvoll einmischte.

3 Rahel Varnhagen: Emanzipierte Philosophin

Die verschiedenen Namen der Rahel Varnhagen zeugen von der lebenslangen Suche dieser außergewöhnlichen Intellektuellen nach Identität und gesellschaftlicher Anerkennung. Geboren als Rahel Levin 1771 in Berlin als ältestes Kind der jüdischen Kaufmannsfamilie von Chaie und Markus Levin, nahm sie 1810 den alten Familiennamen Robert an und nannte sich nach ihrer Hochzeit mit Karl August Varnhagen von Ense und ihrer damit verbundenen Konversion zum Christentum ab 1814 Friederike Antonie Varnhagen von Ense. Zwar genoss Varnhagen im Gegensatz zu ihren Brüdern keine klassische Schulbildung, doch wuchs sie in einem bildungsaffinen Elternhaus auf, das vom aufklärerischen Geist geprägt war, wie er sich mit Gotthold Ephraim Lessing und

dem schon erwähnten Mendelssohn verband. Gerade das von Mendelssohn verkörperte Versprechen auf eine erfolgreiche jüdische Emanzipation durch Bildung und die Beendigung der Unterdrückung von JüdInnen im Sinne des Universalismus der Aufklärung hatte für die folgende Generation jedoch an Strahlkraft verloren, wie Hannah Arendt in ihrer umfassenden Varnhagen-Biografie darlegt (Arendt 2021: 48ff.). Hinzu kommt ein Mangel an weiblichen Vorbildern für die nicht nur aufgrund ihrer Herkunft, sondern auch aufgrund ihres Geschlechts marginalisierten jungen jüdischen Frauen im ausgehenden 18. Jahrhundert. Gleichwohl profitierte Varnhagen von gewissen sozialen Privilegien, ermöglichte ihr der bildungsbürgerliche und ökonomische Hintergrund ihrer Familie doch allen Einschränkungen zum Trotz zeitlebens, ein von den Zwängen der Erwerbsarbeit freies Leben zu führen.

Nach dem Tod des als autoritär geltenden Vaters begann Varnhagen um 1790, die später Salons genannten Teetische in der elterlichen Wohnung in der Jägerstraße abzuhalten. Gerade einmal 19-jährig, setzte sie damit eine Familientradition fort (Hahn 1997: 220; Stern 2004: 305). Die Literaturwissenschaftlerin Barbara Hahn, als kritische Herausgeberin seit den frühen 1980er-Jahren intensiv mit Leben und Werk Varnhagens betraut, sieht den Wert dieser „gesellige[n] Öffnung des Hauses“ demnach auch in einer „programmatischen Arbeit für die Familie“ (Hahn 1997: 220, Hervorh. im Original).

Während dieser frühen Phase waren Gelehrte, SchauspielerInnen und Adlige bei den Levins zu Gast, darunter die Brüder von Humboldt, Friedrich Schlegel, Jean Paul, Ludwig Tieck, Prinz Louis Ferdinand und Pauline Wiesel, aber auch zahlreiche heute nicht mehr bekannte Personen.³ Mangels entsprechender Quellen ist über die konkrete Ausgestaltung der sich durch ihre Mündlichkeit auszeichnenden Geselligkeiten in der Jägerstraße wenig bekannt, sicher ist jedoch, dass es sich dabei um einen offenen Kommunikations- und Interaktionsraum handelte, einen Umschlagplatz von Meinungen und Ideen, einen Ort von Amüsement, Diskurs und Konversation. Die Teetische⁴ erfüllten so auch eine gesellschaftliche Funktion, indem sie Verbindungen zwischen verschiedenen Schichten und Weltanschauungen knüpften, Netzwerke etablierten und insbesondere jungen jüdischen Frauen die mit einer Verbesserung ihrer sozialen Position einhergehende Emanzipation versprachen – durch Heirat und die Möglichkeit der Konversion zum Christentum.⁵ Im Gegensatz zu der flüchtigen Verfasstheit der Salons erzählen die mehr als 6000 überlieferten Briefe von Varnhagens unbändiger Wissenslust und Neugier auf alles, was um sie herum vorging und gedacht wurde. Varnhagens Korrespondenz lässt sich nicht nur im Einklang mit Schleiermachers Geselligkeitstheorie als schriftliche Fortführung ihrer teegesellschaftlichen Konversationen begreifen: Vielmehr sind es zuallererst diese Briefe, die Auskunft über das Denken und Wirken jener zwischen Aufklärung und Romantik stehenden Intellektuellen geben. Sie ist keine ‚Autorin ohne Werk‘, sondern eine, deren Werk einen allzu eng gefassten Literatur- und Philo-

3 Für eine Übersicht der Gäste siehe Wilhelmy-Dollinger 1989: 889–960.

4 Varnhagen selbst sprach, wie schon erwähnt, nicht von Salons.

5 Liliane Weissberg weist darauf hin, dass es sich bei den Gastgeberinnen und jüdischen Gästen im Gegensatz zum Rest der Gesellschaften vorrangig um Frauen gehandelt habe (Weissberg 2018: 65f.). Und Hannah Arendt führt aus: „Im Salon treten [...] die Männer ähnlich zurück wie Marcus Herz im Salon seiner Frau. Die eigentliche gesellschaftliche Assimilation vollziehen in jener Zeit die Frauen, die Zeit haben; die Männer sind zu beschäftigt mit der ökonomischen Seite der Angelegenheit“ (Arendt 2021: 55).

sophiebegriff herausfordert. Ihr um Tagebuchnotizen, Essays und Aphorismen – also kleine und subjektive Formen – zu ergänzender Textkorpus steht einschließlich seiner Entstehung „quer zu den Kategorien des Werks und der Autorschaft, wie sie von der Geniebewegung des ausgehenden 18. Jahrhunderts als Schlüsselemente des zeitgenössischen Literaturbetriebs etabliert [...] worden waren“ (Landfester 2010: 615f.). Das zeigt sich nicht nur in ihrer Neugier anderen Menschen und ihrer Umwelt gegenüber, sondern auch in einem hochgradig reflektierten Schreiben und ihrer schonungslosen Offenheit. So sprach sie (freilich nicht ohne Ironie) von sich selbst als dem „ersten Ignoranten“ und führte ihrem Jugendfreund David Veit gegenüber aus:

„Sagen Sie einmal, lieber Veit, ist Ihnen wohl schon ein ungebildeter Mensch in meiner Art vorgekommen? Mir noch nicht. Andere, die etwas nicht wissen, denen ist auch diese Unwissenheit unbekannt, und die ganze Sache, die es betrifft; bei mir aber ganz anders; ich kenne die Unwissenheit, die Sache, mich, die Mittel, und bleibe doch wie ich war.“ (Varnhagen 2010 [1833]: 99)

Es ist diese Mischung aus Liebenswürdigkeit und Offenheit, Koketterie und Witz, die Varnhagens Schreiben auszeichnet. Das Wissen um ihre prekäre (soziale) Stellung resultierte in der Freiheit, Einsichten und Eingebungen, Fragen und Spekulationen freimütig auszusprechen, ohne einen Prestigeverlust fürchten zu müssen. Hinzu kommt die Eigentümlichkeit des Mediums, in dem sich diese responsiv angelegten Enthüllungen ereignen: Der Brief changiert zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, dem Statut des Briefgeheimnisses und dem Kalkül einer erweiterten LeserInnenschaft – schon zu Lebzeiten Varnhagens und erst recht nach ihrem Tod.⁶ Dabei darf nicht vergessen werden, dass es sich beim Brief um eine privilegierte, bürgerlich konnotierte Ausdrucksform handelt. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, inwiefern gerade Varnhagens Zerrissenheit, ihre Unzufriedenheit und das Gefühl der Ungenügsamkeit als Motor ihres Schaffens und ihrer ungewöhnlich-pointierten Schreibweise zu verstehen sind.⁷ Dazu zählt auch ihr spürbarer Eifer, für noch nicht Beschriebenes eine neue Form und Sprache zu finden: Das Unvollendete, Spontane, Fragmentarische, das den kleinen Formen und dem notorisch ‚halbvollendeten‘ Brief eignet, lässt sich so auch als eine Rebellion gegen das Fertige, Vollständige, Brave und Werkartige befragen. Geprägt durch ihre diasporische Erfahrung, begriff sie förmlich am eigenen Leib die Brüchig- und Flüchtigkeit dessen, was vor und mit ihr unzählige PhilosophInnen als vermeintliche Essenz des Menschen festzuschreiben suchten. Zudem fällt auf, dass sich Varnhagen nicht viel darum scherte, was andere über sie dachten – auch das mag ihrer ambivalenten Rolle als Netzwerkerin und Außenseiterin geschuldet sein: Scham, das auszusprechen, was sie bewegte, war ihr fremd und gerade deshalb wirkt sie in ihrer Unverstelltheit auf heutige LeserInnen noch bemerkenswert lebensnah. Es ist sicherlich auch auf eben jene doppelte Herabsetzung zurückzuführen, dass Varnhagen als eine politische Autorin sich mit zunehmendem Alter verstärkt sozialen und (*avant la lettre*) dezidiert feministischen Fragen zuwandte. Im Wissen darum, dass „[s]owenig man sich groß machen kann, so

6 Karl August Varnhagen kommt als Sekretär, Verwalter und Redakteur des überlieferten ‚Werks‘ seiner Frau eine Schlüsselfunktion zu, wobei Varnhagen selbst ein großes Interesse an der Bewahrung ihrer Schriften hatte (Landfester 2010: 615–637).

7 Ähnlich argumentiert Weissberg (1995: 232) in Abgrenzung zu Gert Mattenklott, der in der doppelten Marginalisierung als Frau und Jüdin ein Hemmnis Varnhagens für die Ausbildung einer eigenen Écriture gesehen habe.

wenig kann man aus seinem Geschlechte“⁸, befasste sie sich in Briefen und Tagebüchern mit Möglichkeiten der rechtlichen und politischen Gleichstellung von Männern und Frauen, gerade aufgrund der physiologischen Determiniertheit des weiblichen Körpers, von der Wissenschaft und Politik damals überzeugt waren: Dass „eine Frau gemißbraucht werden kann, und wider Lust und Willen einen Menschen erzeugen“, empfindet sie, wie sie 1820 festhielt, als „große Kränkung“, die „durch menschliche Anstalten und Einrichtungen wieder gut gemacht werden“ muss (Varnhagen 2010 [1833]: 376). Die Forderung nach (körperlicher) Selbstbestimmung ist Teil von Varnhagens Konzept einer weiblichen Emanzipation; sie kritisierte vorherrschende Geschlechtervorstellungen, die Frauen auf die Rolle von KümmerInnen reduzieren, und spricht sich für eine von Frauen geprägte Familienordnung aus, was vor dem Hintergrund der herrschenden patriarchalen Ordnung mit ihren männlichen Genealogien als sensationell gelten darf: „Kinder sollten nur Mütter haben; und deren Namen haben; und die Mütter das Vermögen und die Macht der Familien“ (Varnhagen 2010 [1833]: 376). Varnhagen forderte also nicht weniger als die gesellschaftliche Anerkennung und Aufwertung weiblich konnotierter Sorge- und Erziehungsarbeit – in juristischer Form, was alleinerziehende Mütter entstigmatisieren und so dem verbreiteten Kindsmord entgegenwirken würde, und in ökonomischer Hinsicht, was auf die Sicherung des Lebensunterhalts und mehr gesellschaftliche Teilhabe sowie politische Macht für Frauen (und Kinder) hinauslaufen würde. Dass diese revolutionären Gedanken nicht ohne Wirkung blieben, zeigt sich etwa in Ottilie von Goethes Einschätzung, die neben Bettine von Arnim Varnhagen das Verdienst zuschreibt, die „geistige Emancipation der Frauen zu Stande gebracht“ zu haben:

„Es ist seit Rahel uns erlaubt, Gedanken zu haben, die sich mit den Gegenständen des allgemeinen Menschenwohls beschäftigen [...]. Kein Mann bestreitet uns mehr das Recht uns zu der Classe der denkenden Wesen zu rechnen, selbst die nicht, die Rahel wie eine Sphinx unverstanden anstarren.“ (Goethe 1939: 235)

4 Weibliche Salonkultur: Erweiterung von Diskursräumen

Leben und Werk der Salonnières Herz, Schlegel und Varnhagen zeugen von ihrem Interesse für ästhetische und literarische, philosophische und soziale Fragen, aber auch von den damit verbundenen Herausforderungen. Das Selbstbewusstsein, mit dem sie zur Verbreitung aufklärerischer und frühromantischer Ideen beitrugen, und ihre Tatkraft zeigen, dass Emanzipation und intellektuelle Partizipation im 18. und 19. Jahrhundert auf unterschiedlichen Ebenen stattfanden, aber auch an soziale Privilegien gebunden waren. Im deutschsprachigen Raum bilden Frauen wie Herz, Schlegel und Varnhagen, aber auch Bettine von Arnim oder Karoline von Günderrode, eine Ausnahme. Hier waren Frauen in intellektuellen Zirkeln um 1800 deutlich weniger präsent als etwa in England oder Frankreich (Jacobi 2013).

Ein kontrovers diskutiertes Charakteristikum des Salons ist das Spannungsverhältnis zwischen privatem und öffentlichem Raum. Peter Seibert hält diesbezüglich fest:

8 Varnhagen in einem Brief an ihren Freund David Veit vom 25. März 1793 (zit. nach Gerhardt 1989: 40).

„So ist sicherlich die Situierung des Salons in einem Zwischenbereich von öffentlicher und privater Sphäre für die exzeptionelle Stellung der Frau von entscheidender Bedeutung. Indem die Salondame die Geselligkeit in ‚ihrem‘ Haus arrangiert, jenem (historisch unterschiedlich ausgebildeten) Bereich also, der einer aristokratischen Frau repräsentative Aufgaben bereithielt, der bürgerlichen schließlich als ihr eigentlicher Lebens- und Wirkungsraum zugewiesen wurde, widerspricht das auf situative Gleichberechtigung basierende Salonverhalten nicht grundsätzlich gesellschaftlich anerkannten Kulturmustern und erschließt der Frau dennoch besondere Aktionsräume.“ (Seibert 2016: 4)

Einerseits erlaubten es die aus dem Familiären erwachsenen, in die Gesellschaft hineinwirkenden Salons den Frauen, an politischen, akademischen und künstlerischen Diskursen teilzuhaben und selbst in Aktion zu treten. Andererseits wurden ihnen seitens der nach wie vor patriarchalen Gesellschaftsordnung immer auch die Grenzen ihrer neuen Freiheiten aufgezeigt: sei es *inhaltlich* (der Zutritt zum Salon, den Herz' Mann führte, war z. B. weitgehend Männern vorbehalten), *ökonomisch* (Varnhagen etwa wurde bis zu ihrer Heirat durch ihre Brüder alimentiert und war auf deren Gunst angewiesen), *sozio-religiös* (jüdische Frauen durften zwar eigene Salons abhalten, in denen Adlige verkehrten, waren umgekehrt aber nicht als Gäste adliger Salons zugelassen) oder *politisch*. Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, wie kurz die Hochphase der (jüdischen) Salons währte, eine Zeit, in der freiere, unkonventionelle Lebensweisen insbesondere Jüdinnen offenstanden, ehe die napoleonische Besetzung, die Politik der Restauration und der Patriotismus der Romantik diesem kurzen Aufbruch wieder ein Ende setzten.

Die Fähigkeit der Salonnières, verschiedene Gesellschaftsschichten und Disziplinen zu vereinen, machte die Salons zu Orten des gesellschaftlichen Wandels. Durch ihre Netzwerke gelang es ihnen, aufklärerische Ideen in Kreise zu tragen, die sonst schwer zugänglich gewesen wären. Die Ideale der Aufklärung – Vernunft, individuelle Freiheit, Gleichheit und die Kritik an traditionellen Autoritäten – standen teils im Gegensatz zu den Interessen der Staaten, ihre Macht und Kontrolle zu wahren. Monarchien, ja autoritäre Regime sahen in der Aufklärung eine Bedrohung, da sie Forderungen nach politischer Reform, sozialer Gerechtigkeit und einer Einschränkung staatlicher Macht begünstigte (Terbrüggen 2023: 121). Gleichzeitig wurden Staatsträger, die in Salons verkehrten, mit aufklärerischen Ideen konfrontiert und nahmen sie – bewusst oder unbewusst – in ihre Überlegungen und Entscheidungen auf. So gingen sie in politische Diskurse und schließlich in die staatliche Praxis ein (Hauser 1992).

Die Integration aufklärerischer Ideen durch die Salonkultur bezog sich auch auf weibliche Emanzipation und Freizügigkeit. Wie geschildert, lebten Schlegel und Herz in Rom zeitweise in einer Wohngemeinschaft mit anderen Frauen zusammen (Hilmes 2022: 72), was als eine frühe Form solidarischer Schwesternschaft gelesen werden kann – und als eine dem Familiären gleichgestellte Form praktizierter Freundschaft. Wie dargelegt, bezog sich der traditionelle Freundschaftsdiskurs wesentlich auf männliche Allianzen. Aus Michel de Montaignes Sicht genügte „die Begabung der Frauen gemeinhin solchem Gespräch und Umgang nicht“ (Montaigne 2008 [1580]: 15). Schlegel widersprach dieser frauenfeindlichen Auffassung im *Florentin*. Auch im persönlichen Umgang und in ihrem Schreiben bewiesen die Salonnières ihre Begabung für kontemplativ-intellektuelle Freundschaften. Davon zeugen Varnhagens Briefe ebenso wie der Anteil Schlegels am Werk ihres Mannes, das ohne ihr Engagement nicht zu denken ist. Und schließlich waren es die Salons, die überhaupt erst ein geeignetes Klima schufen, in dem sich neue Freund- und Liebschaften entwickeln konnten.

Neben den Inhalten veränderte die Teilhabe von Frauen auch die *Diskursform*: Briefwechsel und Tagebucheinträge sowie anonym verfasste Romane etablierten eine subjektive Form des Schreibens, die in Informiertheit, sprachlichem Ausdruck oder Innovation konventionelleren Formen nicht nachgestellt war:

„Zum einen waren diese Kommunikationsformen so definiert, dass sie jedem die Möglichkeit gaben zu exzellieren: Jüdische Kaufmannstöchter durften sich im Briefeschreiben internationalen adligen Bestsellerautoren ebenbürtig fühlen. Zum anderen ergaben sie die Möglichkeit, sich durch einen speziellen Tonfall eine eigene Verbindung zu schaffen, einen eigenen Sprachraum. Man *erschrieb sich* ein Terrain, auf dem man sich begegnen konnte.“ (Lund 2012: 357, Hervorh. im Original)

Bei allen Unterschieden verbindet die drei Salonnières eine Vorliebe für Kritik. Für die Aufklärungsphilosophie ist Kritik *die* philosophische Methode schlechthin: die Fähigkeit wie Leistung des je eigenen Verstandes, mit dem sich die Welt erkennen und beurteilen lässt, mit der aber auch Dogmen zerschlagen und Mythen überwunden werden können. In diesem Sinne gibt es keine strikte Trennung zwischen den Wissenschaftsdisziplinen. *Alles*, was zur Entwicklung eines freien Geistes beiträgt, soll im öffentlichen Gespräch diskutiert werden. Dass im Herz'schen Salon gleichermaßen Kunst und Philosophie, Medizin und Naturwissenschaften sowie politische Fragen behandelt wurden, steht ganz im Einklang mit dem kritikfreudigen Impetus der Aufklärung: „Dieser neuzeitliche Begriff der Kritik zeichnet sich dadurch aus, daß er eben nicht nur dienendes Instrument sein will, sondern als Gegeneinsatz zu unbezweifelten und selbstverständlichen Normen sowie zu absolut gesetzter Autorität in Religion und Staat auftritt“ (Bormann 1973: 811).

Obwohl sie dem ersten Anschein nach im romantischen Gestus von der Aufklärung Abschied nahmen, blieben auch Varnhagen und Schlegel dem Geist der Kritik treu. Die Rationalität der Aufklärung nicht absolut zu setzen, sondern ihrerseits kritisch zu hinterfragen, ist kein Lob des Irrationalismus, sondern konsequente Aufklärung. Neuere Forschungen tendieren entsprechend dazu, die Romantik nicht als Gegen-, sondern Weiterentwicklung der Aufklärung zu deuten (Matuschek 2021). Dabei kommt der Kritik eine entscheidende ‚Brückenfunktion‘ zu. Wie die Aufklärung zehrt die Romantik von einer Kultur der Kritik. Das lebhaftere Rezensionswesen entstand in der Aufklärung, deren wachsender Büchermarkt nach ordnenden und beurteilenden Stimmen verlangte. Solche Besprechungen beschränkten sich nicht auf gedruckte Erzeugnisse, sondern schlossen auch den persönlichen Austausch über Texte, aber auch Kunst und Theateraufführungen ein. Für das romantische Kritikverständnis insgesamt gilt, was Antonie Magen für dessen theoretischen Vordenker Friedrich Schlegel (und Dorothea Schlegels Beitrag ist hier stets mitzudenken) herausgearbeitet hat: Es ist „ein praktisches und theoretisches [Kritikverständnis] zugleich, das aus dem Geist der Aufklärung, genauer gesagt: aus dem Geist des aufgeklärten Rezensionswesens“ (Magen 2015: 69) hervorgegangen ist.

5 Eine feministische Salonforschung

Die feministische Salonforschung vertrat lange die Ansicht, der literarische Salon sei nahezu die einzige Möglichkeit gewesen, „an der männlich dominierten Öffentlichkeit

zu partizipieren“ (Lund 2012: 66). In den 1980er-Jahren begannen VertreterInnen der Frauen- und Geschlechterforschung, das Narrativ vom Goldenen Zeitalter der Frau vor 1800 stärker zu hinterfragen und so nicht nur den Aufklärungsdiskurs, sondern auch das damit einhergehende Geschlechterverhältnis differenzierter zu betrachten (Lund 2012: 66). Es galt, weibliche Teilhabe an politischen und akademischen Diskursen in einer größeren gesellschaftlichen Breite in den Blick zu nehmen.

Die neuere Salonforschung konfrontiert das „Bild der Muse und Gastgeberin mit der tatsächlichen Schreibpraxis erfolgreicher Autorinnen um 1800“ (Lund 2012: 67). So zeigt Helen Fronius, „dass diejenigen Frauen selbstbewusster auftraten, die nicht im Umfeld männlicher etablierter Autoren schrieben“ (Lund 2012: 67). Dies bietet „eine mögliche Erklärung, warum Salonfrauen nicht mehr als Autorin in Erscheinung traten als andere Frauen, oder die Rolle der Autorin zeitlich der Rolle der Salonnière folgen ließen“ (Lund 2012: 67). Dulong belegt in seiner Studie, dass der Salon längst nicht der einzige Ort war, wo Frauen sich frei äußern konnten (Dulong 1997: 415–440). Im Gegenteil: „Frauen und Männer [durchlebten] zu jener Zeit eine Vielfalt an Rollen und Verantwortlichkeiten [...] und [konnten und mussten] sich abhängig vom Kontext und der Situation verschieden repräsentieren“ (Lund 2012: 68f.). Zu Recht wird die idealisierte Rolle des Salons in puncto weiblicher Emanzipation damit relativiert – nicht nur, weil zumindest bürgerliche Frauen um 1800 auch jenseits des literarischen Salons geistig und künstlerisch tätig waren, sondern auch, weil bei allen Errungenschaften die sozial bedingten Einschränkungen weiblicher (Selbst-)Verwirklichung immer mitzudenken sind: Ein systematischer Bildungsweg, der Besuch höherer Schulen, von Universitäten oder Kunstakademien war Frauen um 1800 verwehrt, ganz zu schweigen vom verschlossenen Zugang zur Politik und den vorgezeichneten Erwerbsbiografien der Angestellten- oder ArbeiterInnen-Töchter. Wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß, so waren die Salonnières auf die Gunst männlicher Netzwerke und Förderer angewiesen. Anders wäre es ihnen kaum möglich gewesen, sich umfänglich – nicht nur als Frauen und Jüdinnen – zu emanzipieren und eigene Positionen zu entwickeln.

Als zentraler Ort zwischen familiärer, freundschaftlicher und öffentlicher Sphäre bot der Salon Frauen wie Herz, Schlegel und Varnhagen die Gelegenheit, sich jenseits formeller Bildungsinstitutionen zu geistigen und persönlichen Mentorinnen zu entwickeln, die nicht nur Einfluss auf das Denken anderer nahmen, sondern auch eigene, ganz individuelle Ansichten ausbildeten.

6 Fazit

Die Salonkultur leistete einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung und Entwicklung aufklärerischen Denkens einschließlich emanzipatorischer und sozialer Ideen, aber auch zum Kunst- und Kritikverständnis der Frühromantik. Varnhagen, Schlegel und Herz steuerten nicht nur als Schriftstellerinnen und Philosophinnen bedeutende Ideen bei, sondern auch als Veranstalterinnen von Salons, die als Orte intellektuellen Austauschs, praktizierter Kritik und sozialer Vernetzung fungierten. In diesen informellen Räumen partizipierten Mitglieder breiter gesellschaftlicher Schichten. Die Rolle der Salonnières als Vermittelnde und Netzwerkende war hierbei von besonderem Wert, da sie den Aus-

tausch zwischen den verschiedenen Denkrichtungen und sozialen Gruppen förderten. Damit bildet die Salonkultur eine Brücke zwischen Aufklärung und Frühromantik. Durch deren Integration ästhetischer und literarischer Diskurse wurden philosophische Fragen erweitert und vertieft, was zu einer gegenseitigen Befruchtung verschiedener Disziplinen führte. Der Salon wirkte demnach als Katalysator für kulturelle und intellektuelle Entwicklungen.

Nicht zuletzt dienten die Salons jenseits des intellektuellen Austauschs auch als soziale Institutionen, die weibliche Emanzipation unterstützten. Indem Frauen als Gastgeberinnen und Mentorinnen agierten, konnten sie sich in einer männerdominierten Gesellschaft Gehör verschaffen und ihren Einfluss geltend machen. Gleichwohl zeugt die bis heute nicht eingelöste Forderung nach einer Gleichstellung der Geschlechter von der Hartnäckigkeit patriarchaler Strukturen und der Notwendigkeit, sich künftig eingehender mit den Ideen aufklärerischer und romantischer Philosophinnen und Literatinnen auseinanderzusetzen, aber auch mit den sozio-historischen Bedingungen ihrer alles andere als selbstverständlichen Leistungen.

Literaturverzeichnis

- Alisch, Stefan (2017). Henriette Herz. Biographie (Version II). In Christoph Schulte (Hrsg.), *haskala.net. Das Online-Lexikon zur jüdischen Aufklärung*. Zugriff am 26. Juni 2024 unter www.uni-potsdam.de/de/haskala/haskala-in-biographien/henriette-herz.
- Arendt, Hannah (2021). *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (erw. Neuausg., Hrsg. Thomas Meyer). München: Piper.
- Bormann, Claus von (1973). Kritik. In Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner & Christoph Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (S. 807–823). München: Kösel.
- Dulong, Claude (1997). Salonkultur und Literatur von Frauen. In Georges Duby & Michelle Perrot (Hrsg.), *Geschichte der Frauen. Bd. 3: Frühe Neuzeit* (S. 415–440). Frankfurt/Main: Campus.
- Fronius, Helen (2007). *Determined Dilettantes. Women and Literature in the Goethe Era 1770–1820*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199210923.001.0001>
- Fürst, Julius (Hrsg.). (1850). *Henriette Herz: Ihr Leben und ihre Erinnerungen*. Berlin: W. Hertz.
- Georgt, Jutta (2023). *Philosophie der Freundschaft*. Paderborn: Brill Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846767580>
- Gerhardt, Marlis (Hrsg.). (1989). *Rahel Varnhagen. Jeder Wunsch wird Frivolität genannt. Briefe und Tagebücher* (6. Aufl.). Frankfurt/Main: Luchterhand.
- Goethe, Ottilie von (1939). Für Anna. Über Rahel, Bettine und Charlotte. In George Henry Needler (Hrsg.), *Letters of Anna Jameson to Ottilie von Goethe* (S. 235). London u. a.: Oxford University Press.
- Greulich-Janssen, Gisela (2007). Henriette Herz – die erste deutsche Salonière. In Elke Pilz (Hrsg.), *Bedeutsame Frauen des 18. Jahrhunderts. Elf biographische Essays* (S. 83–102). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Habermas, Jürgen (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hahn, Barbara (1997). Der Mythos vom Salon. „Rahels Dachstube“ als historische Fiktion. In Hartwig Schultz (Hrsg.), *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons* (S. 213–234). Berlin, New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110806557.213>

- Hauser, Margit (1992). *Gesellschaftsbild und Frauenrolle in der Aufklärung*. Wien: Passagen.
- Herz, Henriette (1984). *Berliner Salon: Erinnerungen und Portraits*. Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Hilmes, Carola (2022). Geselligkeit in Berlin und Rom. Henriette Herz, Friedrich Schleiermacher, Dorothea Schlegel. In Martina Wernli (Hrsg.), „jetzt kommen andre Zeiten angerückt“. *Schriftstellerinnen der Romantik* (S. 55–78). Berlin, Heidelberg: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-662-64941-1_4
- Jacobi, Juliane (2013). *Mädchen- und Frauenbildung in Europa. Von 1500 bis zur Gegenwart*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Kant, Immanuel (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*, (12), 481–494.
- Kant, Immanuel (1983 [1790]). *Kritik der Urteilkraft*. Werke in sechs Bänden, Band 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Landfester, Ulrike (2010). Nachwort. In Rahel Varnhagen, *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* (S. 605–637). Berlin: Matthes & Seitz.
- Lund, Hannah Lotte (2012). *Der Berliner „jüdische Salon“ um 1800. Emanzipation in der Debatte*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110271744>
- Lund, Hannah Lotte (2014). Biographien jüdischer Frauen: Plädoyer zur Wiederentdeckung einer berühmten Frau – Henriette Herz zum 250. Geburtstag. *Medaon*, 8(15). Zugriff am 13. März 2025 unter www.medaon.de/pdf/MEDAON_15_Lund.pdf.
- Lund, Hannah Lotte; Schneider, Ulrike & Wels, Ulrike (2017). *Die Kommunikations-, Wissens- und Handlungsräume der Henriette Herz (1764–1847)*. Göttingen: V&R Unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737006248>
- Magen, Antonie (2015). Praktische Kritik und ihre theoretische Begründung aus dem Geist der Aufklärung. Zum Begriff der Kritik bei Friedrich Schlegel. In Ulrich Breuer & Ana-Stanca Tabarasi-Hoffmann (Hrsg.), *Der Begriff der Kritik in der Romantik* (S. 55–70). Paderborn: Schöningh. https://doi.org/10.30965/9783657780747_005
- Matuschek, Stefan (2021). *Der gedichtete Himmel. Eine Geschichte der Romantik*. München: C.H. Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406766954>
- Montaigne, Michel de (2008 [1580]). *Über die Freundschaft. Ausgewählte Essays*. Frankfurt/Main: Insel.
- Reinhardt-Becker, Elke (2016). Vom Seelenfreund zum fremden Freund. Der Freundschaftsdiskurs in den frühromantischen Werken von Friedrich und Dorothea Schlegel, Joseph von Eichendorff, Ludwig Tieck, Clemens Brentano und Sophie Mereau-Brentano. In Thomas Ernst & Georg Mein (Hrsg.), *Literatur als Interdiskurs. Realismus und Normalismus, Interkulturalität und Intermedialität. Von der Moderne bis zur Gegenwart* (S. 53–67). München: Fink.
- Schatz, Andrea (2003). Schlegel, Dorothea (eigentl. Brendel Veit). In Andreas B. Kilcher (Hrsg.), *Lexikon Deutsch-Jüdischer Literatur* (S. 517–519). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schlegel, Dorothea (2023 [1801]). *Florentin. Ein Roman*. Hrsg. v. Wolfgang Nehring. Stuttgart: Reclam.
- Schmölzer, Hilde (1999). *Revolte der Frauen*. Wien: Ueberreuter.
- Schoeps, Julius H. (2020). *Dorothea Veit/Schlegel. Ein Leben zwischen Judentum und Christentum*. Leipzig: Hentrich & Hentrich.
- Seibert, Peter (2016). *Der literarische Salon: Literatur und Geselligkeit zwischen Aufklärung und Vormärz*. Wiesbaden: Springer VS.
- Stamm, Marcelo R. (2005). Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven. In Marcelo R. Stamm & Martin Muslow (Hrsg.), *Konstellationsforschung* (S. 31–73). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Stern, Carola (2004). *Der Text meines Herzens. Das Leben der Rahel Varnhagen* (8. Aufl.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03622-3_24

- Stern, Carola (2007). Schlegel, Dorothea Friederike. In *Neue Deutsche Biographie (NDB)* (Band 23, S. 42–43). Berlin: Duncker & Humblot.
- Terbrüggen, Saskia (2023). Esther Gad und die Berliner Salons der 1790er Jahre. Eine Frau ihrer Zeit oder Vordenkerin im Kampf um die Gleichberechtigung der Geschlechter? *historioPlus*, (10), 102–133. Zugriff am 26. Juni 2024 unter www.historioplus.at/wp-content/uploads/2023/06/Terbrueggen_Esther_Gad_10-2023_FINAL.pdf.
- Varnhagen, Rahel (2010 [1833]). *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Weissberg, Liliane (1995). Schreiben als Selbstentwurf: Zu den Schriften Rahel Varnhagens und Dorothea Schlegels. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 47(3), 231–253. <https://doi.org/10.1163/157007395X00265>
- Weissberg, Liliane (2018). Der jüdische Salon in Berlin (und Wien) um 1800. In Hans Otto Horch (Hrsg.), *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur* (S. 60–69). Berlin: De Gruyter.
- Wilhelmy-Dollinger, Petra (1989). *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780–1914)*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110853964>

Zu den Personen

Astrid Hackel, Dr., Kulturwissenschaftlerin und Bildungsmanagerin. Arbeitsschwerpunkte: Ästhetik, Theater und bildende Kunst, Bildung und soziale Fragen.
E-Mail: astrid.hackel@posteo.de

Martin Mettin, Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bereich Humanistische Lebenskunde, Humanistische Hochschule Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Bildungs- und Sozialphilosophie, Ethik, Ästhetik, Geschichte der Philosophie.
Kontakt: Humanistische Hochschule Berlin, Wallstr. 61–65, 10179 Berlin
E-Mail: m.mettin@humanistische-hochschule-berlin.de

Irina Spiegel, Dr., Lehrbeauftragte an der Humanistischen Hochschule, Referentin Humanistische Akademie Berlin-Brandenburg. Arbeitsschwerpunkte: normative Ethik, digitale Ethik, Hannah Arendt.
Kontakt: Humanistische Akademie Berlin-Brandenburg, Wallstr. 65, 10179 Berlin
E-Mail: i.spiegel@humanistische-akademie-bb.de

Dorothea Winter, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Angewandte Ethik, Humanistische Hochschule Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Epistemologie, Ethik, Ästhetik, künstliche Intelligenz.
Kontakt: Humanistische Hochschule Berlin, Wallstr. 61–65, 10179 Berlin
E-Mail: d.winter@humanistische-hochschule-berlin.de

Edith Landmann-Kalischers direkter Realismus

Zusammenfassung

Edith Landmann-Kalischer (1877–1951) war eine der ersten akademischen Philosophinnen in Deutschland. Ihr philosophisches Werk ist sehr zu Unrecht heute weitgehend vergessen oder wird sogar – nicht zuletzt durch den Einfluss des George-Kreises – als mittelmäßig und epigonisch herabgewürdigt. Dieser Aufsatz soll zu einer angemessenen Würdigung von Landmann-Kalischers philosophischem Werk einen Beitrag leisten. Dabei steht Landmann-Kalischers philosophisches Hauptwerk *Die Transcendenz des Erkennens* (1923) im Fokus. Nach einem einleitenden Teil über Landmann-Kalischers Biographie, einer philosophiehistorischen Kontextualisierung und der Rezeptionsgeschichte ihres Werks wird – aus einer heutigen philosophischen Perspektive – ein zentraler Aspekt aus der *Transcendenz* herausgegriffen, nämlich die Theorie der Sinnesqualitäten. Diese Theorie wird in 16 Thesen dargestellt und ihre Originalität und Relevanz für die heutige Philosophie herausgearbeitet.

Schlüsselwörter

Edith Landmann-Kalischer, Ontologie, Erkenntnistheorie, Realistische Phänomenologie, Sekundäre Qualitäten

Summary

Edith Landmann-Kalischer's direct realism

Edith Landmann-Kalischer (1877–1951) was one of the first German female philosophers in academia. Very unjustly, her philosophical work has been largely forgotten or is even disparaged as being mediocre and epigonic, not least because of the influence of the George Circle. This article aims to contribute to an adequate appreciation of Landmann-Kalischer's philosophical oeuvre. It focuses on her most important philosophical work, *Die Transcendenz des Erkennens* [The Transcendence of Cognition] (1923). The first part of the article provides an introduction to Landmann-Kalischer's biography, to her place in the history of philosophy and to the history of the reception of her work. The second part presents – from a contemporary philosophical point of view – Landmann-Kalischer's theory of sense qualities in 16 theses.

Keywords

Edith Landmann-Kalischer, ontology, epistemology, realist phenomenology, secondary qualities

1 Leben, Werk und Wirkung

Edith Landmann-Kalischer (1877–1951) war eine originelle, tiefgründige und exakte Denkerin. Ihre Beiträge zur Erkenntnistheorie und zur philosophischen Ästhetik waren nicht nur auf der Höhe ihrer Zeit, sondern sind auch für die heutige Philosophie relevant. Dennoch ist sie heute – als Philosophin – kaum bekannt.¹

Sie wurde 1877 in Berlin geboren, als eines von 5 Kindern einer liberalen jüdischen Bankiersfamilie.² Um ihre Leistungen als Philosophin adäquat einschätzen zu können,

1 In den letzten Jahren ist allerdings ein verstärktes Interesse an der Philosophin Landmann-Kalischer zu beobachten (Reicher 2016; Reicher-Marek 2017; Matherne 2020, 2023a, 2023b; Dahlstrom 2024; Vendrell Ferran i. E.).

2 Zu Landmann-Kalischers Biographie siehe Kalischer (1902): „Vita“ im Anhang zur publizierten Dissertation (sowie Delf 1993; Meyer 1994; Ohne Autor 2007; Oestersandfort 2016; Hartung 2021; Dahlstrom 2024; Wikipedia-Eintrag „Edith Landmann“ [Zugriff: 10.06.2024]).

muss man sich den Zustand des Bildungssystems in Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts vergegenwärtigen: Bis zum Ende der 1890er-Jahre waren Mädchen von höherer Bildung de facto ausgeschlossen. Zu Gymnasien – und damit zum Abitur – waren nur Schüler zugelassen; und da das Abitur auch damals bereits eine Zugangsvoraussetzung zum Universitätsstudium war, hatten Frauen keinen Zugang zu den Universitäten – jedenfalls nicht als reguläre Studentinnen. Das war die Situation während Edith Kalischers Teenager-Jahren.³

Allerdings gab es in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine Frauenbildungsbewegung in Deutschland, die um den Universitätszugang für Frauen kämpfte. Eine der Hauptfiguren dieser Bewegung war Helene Lange (1848–1930). Sie gründete 1889 die sog. „Realkurse für Mädchen“, die das Ziel hatten, junge Frauen auf ein Universitätsstudium vorzubereiten (Wolff 2014). Edith Kalischer besuchte diese Einrichtung und erwarb dort auch ein Abschlussdiplom. Dieses wurde jedoch von den preußischen Beamten nicht als Zugangsberechtigung für die Universität anerkannt. Daher konnte Edith Kalischer sich nicht an der Universität in Berlin immatrikulieren.

Ihr Vater unterstützte jedoch – „gegen die gesamte Familie“ (Delf 1993: 230) – ihren Wunsch, ein Universitätsstudium zu absolvieren, und ermöglichte ihr ab 1897 ein Studium an der Universität Zürich, wo Frauen zugelassen waren. Als reguläre Studentin der Universität Zürich wurde sie an der Universität Berlin als außerordentliche Hörerin akzeptiert. Tatsächlich absolvierte sie ihr Studium in erster Linie an der Universität Berlin, unter anderem bei Max Dessoir, Georg Simmel und dem Brentano-Schüler Carl Stumpf. Es wurde ihr aber nicht gestattet, dort auch zu promovieren. Deshalb erwarb sie (1901) ihren Dokortitel an der Universität Zürich mit einer Arbeit zum Thema *Analyse der ästhetischen Contemplation* (Kalischer 1902).

In Zürich schloss sie sich dem „Sozialistischen Klub“ an. Dort lernte sie den in Lemberg geborenen Nationalökonom Julius Landmann kennen, den sie 1903 heiratete. Das Paar hatte drei Kinder, darunter den Philosophen Michael Landmann (1913–1984).

Trotz Ehe und Familie (das erste Kind wurde 1905 geboren) veröffentlichte Landmann-Kalischer in den folgenden Jahrzehnten eine Reihe von umfangreichen, originellen und tiefeschürfenden Abhandlungen zur Erkenntnistheorie, Ästhetik und Wertlehre, so unter anderem: „Über den Erkenntniswert ästhetischer Urteile. Ein Vergleich zwischen Sinnes- und Werturteilen“ (1905); „Philosophie der Werte“ (1910); *Die Transcendenz des Erkennens* (Landmann 1923).

Ehemann Julius gehörte zum Kreis um Stefan George. Ebenso wie ihr Mann wurde auch Landmann-Kalischer von Georges Charisma in den Bann gezogen, verehrte ihn Zeit ihres Lebens mit beinahe religiöser Hingabe und widmete ihre Publikationen in den letzten zwei Jahrzehnten fast ausschließlich der Vermehrung seines Ruhms. Sie war „eine der wenigen Ehegattinnen von Kreismitgliedern, die von [Stefan George] akzeptiert wurden“ (Oestersandfort 2016: 1507).

1931 starb Julius Landmann durch Suizid. Nach dem Tod Stefan Georges 1933 und unter dem Eindruck der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland wurde Landmann-Kalischer zu einer Unterstützerin der zionistischen Bewegung. Sie selbst zog nach Basel, wo sie zuvor schon eine Zeit lang mit ihrem Mann gelebt hatte. Von

3 Zum preußischen Bildungssystem und zum Kampf um höhere Bildung für Mädchen und um Zugang von Frauen zu Universitäten siehe Schraut 2018.

1939 bis 1948 lebte sie dort mit der Altphilologin Renata von Schilaha zusammen, die ebenfalls dem George-Kreis nahegestanden war. Schilaha emigrierte 1948 in die USA; Landmann-Kalischer verstarb 1951 in Basel. Ihre letzte Monographie, *Die Lehre vom Schönen* (Landmann 1952), erschien posthum.

Landmann-Kalischer ist der Strömung der realistischen Phänomenologie zuzurechnen. „Realistische Phänomenologie“ kann in einem engeren und in einem weiteren Sinn verstanden werden. Im engeren Sinn bezeichnet der Ausdruck einen philosophiehistorischen Begriff. Zur realistischen Phänomenologie in diesem Sinn gehören unter anderem Bernard Bolzano, Franz Brentano, der junge Edmund Husserl, Alexius Meinong, Kazimierz Twardowski, Christian von Ehrenfels, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein und Josef Clemens Kreibitz. In einem weiteren Sinn bezeichnet der Ausdruck eine Art zu philosophieren, die wesentlich durch drei Merkmale gekennzeichnet ist: 1. Sie ist „Philosophie von unten“, das heißt, ihr Ausgangspunkt sind nicht apriorische Prinzipien, sondern das, was uns in der – inneren und äußeren – Erfahrung gegeben ist (die „Phänomene“). 2. Sie versucht, durch Vergleich und Analyse das „Wesen“ der Phänomene zu ergründen. 3. Sie geht von der Voraussetzung aus, dass es eine bewusstseinsunabhängige objektive Wirklichkeit gibt. Es ist vor allem der dritte Punkt, der die realistische Phänomenologie zu einer Gegenströmung zum Idealismus macht, der in Deutschland durch Fichte, Schelling und Hegel enormen Einfluss hatte und im 18. und 19. Jahrhundert die vorherrschende philosophische Strömung war.

Enge Beziehungen gibt es zwischen der realistischen Phänomenologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts und der damals sich gerade als eigenständige wissenschaftliche Disziplin etablierenden Psychologie. So war Husserl von Wilhelm Wundt und Carl Stumpf beeinflusst.

Landmann-Kalischer war nicht nur mit der realistischen Phänomenologie ihrer Zeit und der noch jungen Wissenschaft der Psychologie bestens vertraut, sondern auch mit dem Neukantianismus.⁴ Überdies war sie beeinflusst von Georg Simmel und Max Weber und steht – typisch für die Vertreter_innen der realistischen Phänomenologie – klar erkennbar in der Tradition von Aristoteles und dem Britischen Empirismus.

Landmann-Kalischers philosophische Arbeiten wurden zu ihren Lebzeiten durchaus rezipiert. Eine ausführliche (und wertschätzende) Diskussion ihrer Theorie der ästhetischen Werturteile (Landmann-Kalischer 1905) findet sich in einem Aufsatz des Meinong-Schülers Stephan Witasek (Witasek 1915: 102–107). Meinong nimmt Stellung zu dieser Diskussion in seiner Abhandlung *Über emotionale Repräsentation* (Meinong 1917: 131f.). Heute ist Landmann-Kalischer vor allem Germanist_innen und Historiker_innen bekannt und wird von diesen nicht als eigenständige Denkerin rezipiert, sondern als „philosophische Interpretin und Zeugin Stefan Georges“ (Riedner 2002)⁵.

4 In ihren Arbeiten zitiert sie unter anderem die Neukantianer Ernst Cassirer, Jonas Cohn, Emil Lask, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Alois Riehl, Wilhelm Windelband, die Psychologen (die vielfach auch Philosophen waren) Hermann Ebbinghaus, Gustav Theodor Fechner, William James, Oswald Külpe, Hugo Münsterberg, Otto Seltz, Carl Stumpf, Wilhelm Wundt und die Phänomenologen Franz Brentano, Christian von Ehrenfels, Edmund Husserl, Josef Clemens Kreibitz, Anton Marty, Alexius Meinong, Hans Pichler und Kazimierz Twardowski. Besonders intensiv ist die Auseinandersetzung mit Kreibitz und Meinong. Meinong wiederum kannte Landmann-Kalischers „Über den Erkenntniswert ästhetischer Werturteile“ (siehe Meinong 1917: 131f.).

5 Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Korinna Schönhärl (2009: 447, Fußnote 7). In diesem Geiste schreibt Schönhärl selbst, die Transzendenz des Erkennens sei „ein [Versuch], die er-

Inwieweit die philosophischen Arbeiten Landmann-Kalischers von George oder Mitgliedern des George-Kreises beeinflusst oder auch nur inspiriert waren, wäre durch eine gründliche und philosophisch informierte Untersuchung zu klären. Das ist nicht das Anliegen dieses Beitrags. Doch liest man die zu Lebzeiten Landmann-Kalischers erschienenen philosophischen Schriften vorurteilsfrei und mit philosophischer und einschlägig philosophiehistorischer Sachkenntnis, finden sich darauf keinerlei Hinweise.⁶ Aber selbst wenn es so wäre: Es ist an der Zeit, dass diese außergewöhnliche Denkerin für ihr philosophisches Werk gewürdigt wird. Dazu soll der vorliegende Aufsatz einen Beitrag leisten, dem hoffentlich weitere folgen.

2 Die Theorie der sekundären Qualitäten in *Die Transcendenz des Erkennens*

Im vorliegenden Beitrag widme ich mich ausschließlich der Monographie *Die Transcendenz des Erkennens* von 1923, die als Landmann-Kalischers philosophisches *opus magnum* angesehen werden kann. In diesem Buch entwickelt sie ein umfassendes philosophisches System aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive. Es geht um die zwei Kernfragen der Philosophie: Gibt es eine Welt außerhalb unseres Bewusstseins? Wenn ja, können wir sie erkennen? Landmann-Kalischers Ziel ist, kurz gesagt, den (Außenwelt-)Realismus gegen Skepsis und – vor allem – gegen den Idealismus zu verteidigen. Das heißt, sie argumentiert für eine bejahende Antwort auf die beiden Kernfragen. Auf dem Weg dorthin weist sie jedoch auch den heute sog. „repräsentativen Realismus“ zurück und verteidigt kühn und wortgewandt einen direkten Realismus. Diese Position war zu Beginn des 20. Jahrhunderts mindestens im selben Ausmaß gegen den philosophischen Mainstream gebürstet wie heute.

Der Gegenstand des vorliegenden Beitrags ist die in *Die Transcendenz des Erkennens* entwickelte Theorie der sog. sekundären Qualitäten, also z. B. Farbeigenschaften, Klangeigenschaften, Geschmäcker und Gerüche, Wärme und Kälte, Glätte und Rauheit.

Im Wesentlichen lautet Landmann-Kalischers Auffassung wie folgt: Es sei eine grobe Denkverirrung, das Bewusstsein als eine Art ausbruchssichere Isolationszelle zu betrachten, die uns, die empfindenden und wahrnehmenden Individuen, ein für alle Mal von einer eventuell existierenden objektiven Realität absondert. Es sei eine absurde Verdrehung, Sinneseindrücke und Wahrnehmungen als eine Art Schleier oder Vorhang zu betrachten, der die Realität vor uns verbirgt. Das richtige Bild sei vielmehr dieses:

kenntnistheoretischen Anschauungen des Kreises in einem einheitlichen philosophischen System zu vereinheitlichen und zu erklären“ (Schönhärl 2009: 446); es dürfte „sicher nicht weniger von [Georges] Anschauungen widerspiegel[n] als manches Werk männlicher Kreismitglieder“ (Schönhärl 2009: 447).

- 6 Landmann-Kalischer legt ihre Quellen offen (siehe Fußnote 5). Der Name „George“ wird jedoch nicht ein einziges Mal erwähnt. Auch Namen bekannter Mitglieder des George-Kreises sucht man vergeblich. Laut Schönhärl ist die *Transcendenz des Erkennens* „eine erkenntnistheoretische Ausarbeitung des georgeanischen Gestaltbegriffs“ (Schönhärl 2009: 450). Falls dem so wäre, hatte Landmann-Kalischer offenbar kein Interesse daran, diesen Bezug ihren Leser_innen zu offenbaren. Dies wäre außerordentlich erstaunlich – zumal Landmann-Kalischer George zweifellos verehrt hat und die *Transcendenz* in Georges Reihe *Blätter der Kunst* erschien.

Unsere kognitiven Zustände, insbesondere (obwohl nicht ausschließlich) unsere Sinnesindrücke, präsentieren uns die Wirklichkeit, „geben uns Kunde“ von der objektiven Realität.

Der Ausgangspunkt von Landmann-Kalischers Argumentation ist die Phänomenologie der mentalen Phänomene: Es ist ein intrinsisches Merkmal mentaler Phänomene, dass sie auf etwas von ihnen Verschiedenes gerichtet sind. Dieses Gerichtetsein auf etwas von sich selbst Verschiedenes bezeichnet Landmann-Kalischer als „Transzendenz“. Sie argumentiert, dass man dieses phänomenologische Prinzip ernst nehmen sollte, und das bedeutet nach ihrer Auffassung: Wir sollten, im Prinzip, darauf vertrauen, dass unser Bewusstsein und seine Zustände Erkenntnismittel sind für etwas, das von ihnen verschieden und ihnen äußerlich ist.

„Auch wir können sagen: das transcendente Sein kann nur durch Erscheinungen zur Gegebenheit kommen; aber darin liegt für uns weder eine Leugnung des Transcendenten, noch seine Auffassung als eines bloßen X. [...] Gegeben sind Bewußtseinsinhalte, die ein Transcendentes nicht verhüllen, sondern in sich enthalten [...]. Immer wissen wir, daß wir in der Erscheinung nur etwas, nur eine Seite, nur ein Moment vom Erscheinenden haben, aber eben doch etwas. Nicht Täuschung, nicht subjektives Bild ist, was sich uns als Gegenstand darstellt, sondern Wirklichkeit.“ (69⁷)

Die Idealist_innen haben insofern recht, als in der Tat die äußere Wirklichkeit uns nur durch Erscheinungen gegeben ist; die Wirklichkeit erscheint uns immer irgendwie. Aber daraus folgt nicht, dass das, was uns gegeben ist, selber bloße Erscheinungen sind. Was uns erscheint, ist die objektive Wirklichkeit.

„So wahr der transcendente Sinn der Erkenntnis nicht in Frage steht, so wahr dürfen wir auch an der Realität der Außenwelt nicht zweifeln. Was sich uns durch Geist und Sinn offenbart, das, so müssen wir trauen, ist auch Kunde einer bewußtseinsjenseitigen Welt, und Kunde, die dem Verkündeten ähnlich ist. Wie getreu, wie reich oder arm diese Kunde sei, das hängt vom Erkennenden ab; darüber aber, daß in den Grundzügen, so wie sie sich transcendent uns darstellt, eine reale Welt auch da ist, darüber läßt sich nicht streiten.“ (72)

Das sind kühne Thesen: Wie kann man so apodiktisch behaupten, dass die Erscheinungen dem transzendenten Erscheinenden *ähnlich* sind? Landmann-Kalischer legt hier den Finger auf einen wichtigen Punkt: Die These, dass die Erscheinungen dem transzendenten Erscheinenden ähnlich sind, ja, dass überhaupt etwas Transzendentes existiert, mag im strikten Sinn unbeweisbar sein. Die idealistische Gegenthese ist jedoch ebenso unbeweisbar. Eine skeptische Position ist als Gedankenspiel immer möglich. Aber man kann mit Recht fragen: Wie vernünftig ist die skeptische Position eigentlich? Außerhalb philosophischer Debattierzirkel können wir Skepsis nicht ernst nehmen, weil wir uns damit jeglicher rationaler Entscheidungsgründe für unser Tun und Lassen berauben würden. Wir *müssen*, als rationale Wesen, unseren Sinnen grundsätzlich vertrauen; und wir tun das ja auch. Die Sinnesindrücke fungieren für uns sozusagen als Fenster zur Welt, nicht als Vorhänge. Eine philosophische Erkenntnistheorie sollte diese natürliche Einstellung reflektieren anstatt sie zu negieren.

Das bedeutet nicht, dass wir uns nicht irren können. Tatsächlich irren wir uns manchmal. Aber dass ein Zeugnis aus einer bestimmten Quelle *manchmal* falsch ist,

7 Alle folgenden Seitenangaben beziehen sich, soweit nichts anderes angegeben ist, auf Landmann-Kalischer (1923).

gibt uns keinen guten Grund zu glauben, dass Zeugnisse aus dieser Quelle *immer* falsch sind. Manchmal geht meine Armbanduhr falsch. Es wäre aber zutiefst irrational, diese gelegentlichen (und im Prinzip stets erklärbaren) Vorkommnisse von Unzuverlässigkeit zum Anlass zu nehmen, meiner Armbanduhr – oder Uhren im Allgemeinen – *prinzipiell und immer* zu misstrauen und sie nicht mehr als Werkzeuge der Zeitmessung zu verwenden.

Man muss Landmann-Kalischers Theorie der sekundären Qualitäten im Lichte dieser allgemeinen anti-skeptischen und anti-idealistischen Perspektive verstehen. Im Folgenden gebe ich eine übersichtliche Darstellung dieser Theorie in 16 Thesen.

These 1: Sekundäre Qualitäten können nicht auf Sinneseindrücke reduziert werden.

Dass sekundäre Qualitäten nicht auf Sinneseindrücke reduziert werden können, ist leicht ersichtlich, denn man kann den Sinneseindrücken sekundäre Qualitäten nicht einmal wahrheitsgemäß zusprechen. Zum Beispiel ist ein Blaucindruck, als mentales Phänomen, nicht selber blau.

„[D]as Empfundene [ist] allemal etwas anderes [...] als die Empfindung: wir können [...] die Eigenschaften, die wir uns in der Empfindung, durch die Empfindung vergegenwärtigen, von der Empfindung selbst nicht aussagen. Die Eigenschaften stellen sich in der Empfindung als etwas von ihnen Verschiedenes, als etwas, das nicht Empfindung ist, dar. Die Empfindung des Blau ist nicht selbst blau. Das Glatte ist etwas anderes als das Empfinden des Glatten.“ (27)

These 2: Sekundäre Qualitäten (nicht Dinge) sind die unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung.

„[W]as wir wahrnehmen, sind nicht Dinge, sondern es ist das Wie der Dinge, das unselbständig Existierende: die Beschaffenheit oder Eigenschaft. Vergleicht man den Sprachgebrauch: man sieht Bäume, man sieht den Himmel, mit dem: man sieht das Grün der Bäume, das Blau des Himmels, so kann man nicht zweifeln, wo die exakte Ausdrucksweise ist. Man hört nicht den Wind, sondern das Rauschen des Windes.“ (42f.)

These 3: Sekundäre Qualitäten sind Bestandteile aristotelischer Substanzen.

Eigenschaften im Allgemeinen sind *abhängige* Gegenstände. Landmann-Kalischer tritt im Wesentlichen eine aristotelische Ontologie. Das heißt, was im eigentlichen und primären Sinn existiert, sind aristotelische „Substanzen“, also konkrete Individuen. Jedes konkrete Individuum hat unendlich viele Eigenschaften. Diese Eigenschaften sind *Bestandteile* des konkreten Individuums. Diese Auffassung bezeichnet man in der gegenwärtigen Metaphysik auch als „Tropentheorie“, wobei unter „Tropen“ individuelle, konkrete Eigenschaften verstanden werden.⁸

⁸ Für eine gute Einführung in die Tropentheorie siehe Maurin (2023).

These 4: Sekundäre Qualitäten sind abhängige, aber reale Gegenstände.

Das konkrete Individuum (die Substanz) ist ein *unabhängig* Existierendes, die Eigenschaften sind *abhängig*. Landmann-Kalischer kämpft mit der Frage, wie der ontologische Status abhängiger Gegenstände näher zu bestimmen ist. Sie entscheidet sich schließlich für die folgende Wortwahl: Nur Substanzen haben Sein im eigentlichen Sinn. Doch Eigenschaften sind nicht nichts; sie „haben teil“ am Sein jener Substanzen, die sie konstituieren; und sie sind etwas *Wirkliches*. (146)

„Gegenstände der inneren und der äußern Wahrnehmung – ein Wunsch oder eine Stimmung, der Ton c oder dieses Blau – existieren nicht wie ein Mensch oder ein Baum; keine Sprache würde von ihnen sagen, daß sie existieren, keine aber auch, daß sie ‚bestehen‘. [...] Wir glaubten dem Sprachgebrauch eher zu entsprechen, wenn wir sagten: all diese Gegenstände und auch die Sachverhalte haben nicht Existenz, aber, wenn sie richtig gesetzt sind, Wirklichkeit; sie sind wirklich oder in der Wirklichkeit, weil sie Anteil haben am Seienden. Nur Gesamtgegenstände sind; Teilgegenstände sind wirklich.“ (151)

These 5: Sekundäre Qualitäten sind „Teilgegenstände“, die „Gesamtgegenstände“ konstituieren.

Jene Gegenstände, die konkrete Individuen konstituieren, werden „Teilgegenstände“ genannt; die konkreten Individuen werden „Gesamtgegenstände“ genannt. Sekundäre Qualitäten sind also eine besondere Art von Teilgegenständen, und als solche sind sie abhängig von ihren Substanzen; sie haben Anteil am Sein der Substanzen und sind wirklich.

„Da das Ganze existiert, so sind auch die Elemente, die es konstituieren, wirklich; aber sie sind wirklich eben nur als Elemente des Ganzen. Nur insofern sie im oder am Seienden sind, haben die Teilgegenstände am Sein teil; nur so und insoweit wie sie im oder am Gesamtgegenstande gedacht werden können, dürfen wir auch Teilgegenstände als wirklich betrachten.“ (155)

These 6: Sekundäre Qualitäten gehören zu jenen Gegenständen, durch die wir konkrete Individuen erkennen.

Landmann-Kalischers Ontologie ist verwoben mit ihrer Erkenntnistheorie. Sie betont, dass, unter gewöhnlichen Umständen, unser Erkennen auf einen Gesamtgegenstand gerichtet ist, nicht auf einen Teilgegenstand. Aber die Teilgegenstände erfüllen eine wichtige epistemische Funktion. Nur durch die Teilgegenstände – die die Inhalte unserer mentalen Zustände sind – können wir Gesamtgegenstände erkennen.

„[K]ein Gegenstand wird unmittelbar erfaßt; wie jeder Teilgegenstand, so wird auch der Gesamtgegenstand durch einen Inhalt hindurch gesehen, und zwar kann dieser Inhalt für den Gesamtgegenstand nur ein Teilgegenstand sein. Von einem Teilgegenstand geht die Gesamterkenntnis aus, an einem Teilgegenstand setzt sie ein, um von ihm aus, durch ihn hindurch, den Gesamtgegenstand zu visieren. Da nun im Gesamtgegenstand verschiedene Teilgegenstände enthalten sind, so wird sich ein verschiedener Aspekt des Ganzen ergeben, je nachdem, welcher Teilgegenstand zum Blickpunkt gewählt wurde.“ (115)

Die Unterscheidung zwischen Teilgegenständen und Gesamtgegenständen erinnert an Meinongs Unterscheidung zwischen „Hilfsgegenständen“ und „Zielgegenständen“ in *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* von 1915. Landmann-Kalischer kannte dieses Werk.

These 7: Wahrnehmungsurteile sind objektiv gültig.

Wahrnehmungsurteile – wie zum Beispiel „Diese Rose ist rot“ – sind wahr oder falsch. Das Wesen der Wahrheit ist Korrespondenz. Daher gilt: Das Wahrnehmungsurteil „Diese Rose ist rot“ ist wahr genau dann, wenn der Gegenstand, der durch den Ausdruck „diese Rose“ denotiert wird, die sekundäre Qualität des Rotseins als Bestandteil hat.

These 8: Wahrnehmungsurteile sind nicht irrtumssicher, aber sie können rational evaluiert werden.

Nicht alle Sinneseindrücke führen direkt zu wahren Wahrnehmungsurteilen. Eine rote Rose kann fälschlich grün erscheinen, wenn sie zum Beispiel durch ein grünes Glas betrachtet wird. Also sind nicht alle Sinneseindrücke und die daraus gewonnenen Wahrnehmungsurteile gleichwertig. Sinneseindrücke können richtig oder falsch sein. Die Bedingungen, unter denen ein Gegenstand einen Sinneseindruck in uns verursacht, können mehr oder weniger günstig sein. Das erlaubt es uns, im Prinzip, die Zuverlässigkeit unserer Sinneseindrücke in einer gegebenen Situation einzuschätzen. Wir evaluieren die Zuverlässigkeit unserer Sinneseindrücke durch Vergleich und Wiederholung unter denselben oder bewusst modifizierten Bedingungen (vgl. 62).

„Sehr weit sind wir im Leben von der Meinung entfernt, welche die Philosophen uns aufdrängen wollen, daß es für die Empfindung kein richtig und falsch gebe, daß die heilige Wahrheit der Erscheinung unantastbar sei. Deutlich vielmehr unterscheiden wir zwischen der psychologischen Wirklichkeit und der objektiven Richtigkeit der Empfindung.“ (159f.)

These 9: Sekundäre Qualitäten sind nicht auf primäre Qualitäten reduzierbar.

Sinneseindrücke sind nicht bloß „beliebige Zeichen, die auf eine ganz anders geartete Realität hindeuten“ und daher „nur diagnostischen Erkenntniswert haben“ (157). Vielmehr präsentieren uns die Sinneseindrücke ihre Gegenstände (also die sekundären Qualitäten) in ganz unmittelbarer Weise:

„Jede Empfindung ist aber über ihren phänomenalen Inhalt hinaus auf einen ihr transcendenten Gegenstand bezogen, einen Gegenstand, der kein gänzlich von dem Inhalt Verschiedenes ist, keine primäre Qualität, kein metaphysischer Träger von Qualitäten, sondern der gereinigte, jeder zufälligen Bestimmtheit durch das aufnehmende Organ entkleidete, dauernde, der konstant gedachte Empfindungsinhalt selbst.“ (158)

These 10: Sinneseindrücke sind sekundären Qualitäten ähnlich.

Sinneseindrücke sind *mentale Repräsentationen* sekundärer Qualitäten. Sie sind aber nicht beliebige Zeichen sekundärer Qualitäten. Vielmehr sind Sinneseindrücke und sekundäre Qualitäten einander *ähnlich* – in genau der Weise, wie eine bildliche Darstellung (etwa ein Gemälde einer Landschaft) in einem gewissen Sinn dem Dargestellten ähnlich ist.

„Ding und Abbild sind zweierlei, und sie sind aus verschiedenem Stoffe, aber sie sind einander ähnlich. So auch die Erkenntnis und ihr Gegenstand: als ein anderes, der Art nach gleich aber aus anderem

Stoffe, nicht identisch und auch nicht akkurat dasselbe, aber als ein ihm Ähnliches haben wir im erkennenden Bewußtsein den erkannten Gegenstand.“ (71)

Sinneseindrücke sind *Bilder* von sekundären Qualitäten (und damit auch Bilder von jenen konkreten Individuen, deren Bestandteile die sekundären Qualitäten sind).

„Alles Hinterweltlertum [sic!] subjektivistischer Erkenntnistheorien, alle skeptische Resignation, aber auch alles Spähen und Spüren nach Unbekanntem und Unerkennbarem fällt nach dieser Auffassung dahin. Die Welt ist nicht Erscheinung eines Transcendenten, sondern selbst das Transcendente, selbst, so wie sie gemeint ist, letzte Wirklichkeit.“ (71)

These 11: Erkenntnis im Allgemeinen, und Wahrnehmungserkenntnis im Besonderen, ist ein kausaler Prozess.

Sinneseindrücke sind wie Spiegelbilder, und zwar in einem doppelten Sinn. Erstens: So wie ein Spiegelbild durch etwas verursacht ist, das vom Spiegel verschieden ist, so sind die Sinneseindrücke durch etwas verursacht, das verschieden ist vom Bewusstsein. Zweitens: So wie das Spiegelbild kein willkürliches Zeichen ist, sondern etwas, das dem repräsentierten Ding ähnlich ist, so ähneln die Sinneseindrücke dem Gesamtgegenstand, den sie repräsentieren. Außerdem, so wie die Ähnlichkeit des Spiegelbildes mit dem, was es repräsentiert, das Ergebnis einer kausalen Verbindung zwischen Bild und repräsentiertem Gegenstand ist, so ist die Ähnlichkeit des Sinneseindrucks mit dem repräsentierten Gesamtgegenstand ebenfalls das Resultat einer Kausalbeziehung zwischen den beiden.

These 12: Sekundäre Qualitäten sind nicht weniger real als Sachverhalte.

„Für uns, die wir in der Transcendenz des Erkennens eine Tatsache: die eindeutige und nirgends aussetzende Aussage des Bewußtseins sehen, deren Richtigkeit zu bezweifeln uns keine Möglichkeit gegeben schien, für uns geht es nicht an, die Grundfunktionen der Erkenntnis in bezug auf ihren Realitätswert verschieden zu behandeln. Vielmehr: was in diesem Kapitel im allgemeinen dargestellt wurde, gilt auch für jede einzelne Funktion. Es steht uns nicht zu: den gleichen Anspruch, daß sie ein Element der Wirklichkeit erfasse, der einen Funktion der Erkenntnis zuzugeben, der anderen abzusprechen. Der sinnliche Eindruck hat uns ebensoviel Gegenständlichkeit wie der Sachverhalt; der richtig gesetzte Sachverhalt ist uns ebenso unabhängig vom Urteil, wie die richtig gesehene Farbe vom Auge.“ (85)

In diesem Zitat formuliert Landmann-Kalischer ein epistemisches Argument für die These, dass sekundäre Qualitäten real sind. Im Kern besagt es, dass alle unsere kognitiven mentalen Fähigkeiten grundsätzlich auf einer Stufe stehen: Es gibt keinen Grund anzuerkennen, dass die eine Fähigkeit eine Wissensquelle ist und zugleich zu behaupten, die andere würde uns nur Illusionen liefern. Wenn man *irgendeine* Form des Realismus akzeptiert (im Sinne der Auffassung, dass es irgendeine Wirklichkeit außerhalb des Bewusstseins gibt, die im Prinzip dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglich ist), dann gibt es auch keinen Grund, den sekundären Qualitäten die Realität abzusprechen. Wenn man akzeptiert, dass wir durch *Urteile* eine objektive Wirklichkeit erfassen können, dann wäre es willkürlich zu leugnen, dass die *Sinneseindrücke* ebenfalls eine objektive Realität einfangen können. Denn Sinneseindrücke sind ebenso natürliche kognitive Funktionen wie Urteile; und es gibt keinen guten Grund, den einen kognitiven Wert zuzugestehen, den anderen aber nicht.

Das schließt nicht aus, dass unterschiedliche kognitive Fähigkeiten sich im Grad ihrer Sicherheit unterscheiden können, dass die eine fehleranfälliger ist als die andere. Aber von Sicherheit ist hier gar nicht die Rede. Das Argument soll lediglich zeigen, dass es keinen guten Grund gibt, den Sinneseindrücken den grundsätzlichen Status als Erkenntnisquelle abzusprechen und zu behaupten, dass sie nichts anderes liefern als Täuschung und Irrtum.

These 13: Das Sinnestäuschungsargument gibt uns keinen guten Grund, die Realität der sekundären Qualitäten zu leugnen.

„Aber, so wird man einwenden, die Täuschungen! Wie kann man dem sinnlichen Eindruck ein Richtig und Falsch, der Empfindung einen Gegenstand unabhängig vom Empfinden zuschreiben, wenn uns doch die Sinne mit unabweisbarer und unverbesserlicher Evidenz den Stab im Wasser gebrochen, den Mond am Horizonte größer als im Zenith und die Sonne auf- und untergehend zeigen? [...] Man braucht diese Argumentation nur auf das Gebiet anderer Erkenntnisarten zu übertragen, um ihre Nichtigkeit einzusehen. Die Anwendung des gleichen kausalen Denkens führt zur klarsten Einsicht, zu metaphysischem Trug, zu leerstem Wortkram und zu rohestem Aberglauben. Wenn man aber nicht alle Anwendungen des Kausalsatzes summarisch für Lug und Trug erklärt, weil einige falsch sind, wenn man, um Wahrheit und Täuschung zu sondern, Arten seiner Anwendung und Grenzen seiner Anwendbarkeit untersucht – warum sollte man auf dem Gebiete der sinnlichen Erkenntnis anders verfahren?“ (161f.)

Das Sinnestäuschungsargument ist ungültig, denn aus der Tatsache, dass die Sinneseindrücke *manchmal* falsch sind, kann man nicht korrekt schließen, dass sie *immer* oder auch nur *meistens* falsch sind. Außerdem beruht das Sinnestäuschungsargument auf einer ungerechtfertigt ungleichen Behandlung verschiedener kognitiver Fähigkeiten. Nicht nur die Sinneswahrnehmung, auch das deduktive Schließen führt manchmal zu falschen Urteilen. Doch daraus wird nicht geschlossen, dass das deduktive Schlussfolgern *per se* keine Erkenntnisquelle ist.

„Es entbehrt nicht einer frivolen Naivität, wie man das trügerische Wesen der Wahrnehmung immer wieder dadurch zu demonstrieren sucht, daß man ihr Leistungen zumutet, die unmöglich noch in ihrem Kreise liegen können. Man hält leichthin alles, was sie leistet, für Trug, weil sie nicht alles, was uns wünschbar wäre, leistet. Wie überall für unsere geistige und körperliche Organisation, so gibt es auch für die sinnliche Wahrnehmung Grenzen der Leistungsfähigkeit: eine obere und untere Schwelle, und unter die kunstvoll ineinandergreifenden normalen Bedingungen ihrer Funktion mischen sich exzeptionelle, zufällige Umstände. Solche anormalen Bedingungen können in der Art liegen, wie ihr der Gegenstand gegeben ist, sie können auch in ihren Organen und Nerven, sie können auch in ihren seelischen Voraussetzungen, ihrer Perzeption und Apperzeption liegen. Weil der sinnliche Eindruck unter solchen anormalen Bedingungen Täuschungen ausgesetzt ist, sollte er ein für allemal auch in seiner normalen Funktion uns täuschen?“ (163)

These 14: Sinnestäuschungen sind meist harmlos.

Obwohl Sinnestäuschungen unterschiedlicher Art ein alltägliches Phänomen sind, haben sie in der Regel keine ernsthaft schädlichen Auswirkungen auf das Gesamtsystem unserer Überzeugungen. Denn wir sind in der Lage, falsche Sinneseindrücke zu berichtigen. Tatsächlich tun wir das ständig, zum Beispiel, wenn wir berücksichtigen, dass weiter entfernte Gegenstände kleiner aussehen als sie tatsächlich sind, dass parallele Linien in der Ferne konvergierend erscheinen oder farbige Gegenstände bei dämmrigem Licht grau aussehen.

„Die Sinne erfassen beständig viel mehr, als sie adäquat erfassen können; [...] alle zu fernen Gegenstände, Berge, Türme, die weite Landschaft des Himmels wie der Erde sind überhaupt adäquat nicht wahrnehmbar. [...] Dennoch: wir sind dieser notwendig inadäquaten Erkenntnis nicht ausgeliefert; aus der Gesamterkenntnis ergänzen und korrigieren wir, was die Teilerkenntnis uns schuldig bleibt, und von jener geleitet, suchen wir aus aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungsweisen wo immer möglich den einen adäquaten Eindruck zu gewinnen; [...]“ (165)

These 15: Die Naturwissenschaften liefern keinen Grund zu leugnen, dass die sekundären Qualitäten real sind.

Bis heute ist es eine verbreitete Ansicht, dass die Naturwissenschaften, insbesondere die Physik und die Physiologie, bewiesen haben, dass es keine sekundären Qualitäten gibt.

„Was die Sinnesorgane geben, das, so lautet die These der vereinigten Wissenschaften, kann nicht real sein, weil es abhängig ist vom aufnehmenden Organ. Wird der Ton zum Ton nur durch das Ohr, das ihn wahrnimmt, so hat er als Ton keine Wirklichkeit außerhalb des Hörenden. [...] Gerade die Biologen, von denen wir anderes hätten erwarten dürfen, stehen im Banne der Philosophie und behaupten die Phänomenalität der Sinneswelt und der ganzen Natur, weil, wie sie meinen [...] die Welt anders wäre, wenn wir anders wären.“ (66f.)

Manche Naturwissenschaftler_innen behaupten, dass die Sinnesqualitäten von unseren Sinnesorganen abhängig sind, dass es keine Geräusche gebe ohne den Hörsinn, keine Farbe ohne Farbeindrücke.⁹ Wenn unsere Sinne grundlegend anders wären, als sie sind, dann wäre die Welt ebenfalls grundlegend anders. Wenn wir keine Farben wahrnehmen würden, dann wäre die Welt farblos; wenn wir taub wären, wäre die Welt stumm.

Darauf lässt sich Mehreres erwidern: Erstens ist festzuhalten, dass solche Behauptungen selbst metaphysische Spekulationen sind und keine wissenschaftlichen Erkenntnisse. Zweitens ist einzuräumen, dass eine farblose, geruchlose, geschmacklose und stumme Welt *möglich* ist. Darüber hinaus ist es nicht unvernünftig anzunehmen, dass es eine kausale Verbindung gibt zwischen der Evolution unserer Sinnesorgane und der Existenz sinnlicher Qualitäten in der Welt. *Aber*: Diese Annahme erlaubt nicht den Schluss, dass die Sinnesqualitäten existentiell abhängig sind von unseren Sinnesorganen. Wesentlich plausibler erscheint eine Abhängigkeitsthese in die andere Richtung, nämlich, dass unsere Sinnesorgane sich so entwickelt haben, wie sie sind, gerade *weil* es reale Sinnesqualitäten in der Welt gibt. Ist es nicht einleuchtend, insbesondere im Lichte der Evolutionstheorie, dass unsere Sinnesorgane ein Produkt der Welt um uns herum sind, und nicht umgekehrt, dass die Welt um uns herum ein Produkt unserer Sinnesorgane ist? Also, es mag in der Tat der Fall sein, dass die Welt anders wäre, wenn wir anders wären; aber es sind unsere Sinne, die sich der Welt angepasst haben, und nicht die Welt, die sich unseren Sinnen angepasst hat.

Es ist natürlich metaphysisch *möglich*, dass unsere Sinnesorgane sich in einer farblosen, geruchlosen, geschmacklosen usw. Welt entwickelt haben. In diesem Fall würden unsere Sinne keinerlei kognitiven Wert haben; im Gegenteil, sie würden uns ständig und systematisch täuschen. Wenn das so wäre, dann wäre es schwierig zu erklären, warum die Evolution uns überhaupt mit Sinnesorganen ausgestattet hat. Denn in diesem Fall

9 Die moderne Variante dieser Auffassung ist die Neurobiologie bzw. der Neurokonstruktivismus. Dort wird behauptet, dass die Farben von unserem Gehirn bzw. den neurophysiologischen Vorgängen in unserem Körper abhängig sind (z. B. Crick 1994).

wäre wohl davon auszugehen, dass die Sinnesorgane nicht nur keinen Nutzen für uns haben, sondern sogar potenziell schädlich sind, weil sie uns ständig irrige Überzeugungen über unsere Umwelt nahelegen. Sehr viel plausibler erscheint die Hypothese, dass unsere Sinne das Produkt eines sehr, sehr langen Prozesses der Anpassung an unsere Umwelt sind; und wir können annehmen, dass eine adäquate Repräsentation unserer Umwelt ein evolutionärer Vorteil ist.

„Farbe wäre nicht ohne Auge.' Aber wäre das Auge ohne Sonne? [...] Das einzige, was aus jenen spielerischen Gedankenexperimenten sich folgern läßt, ist dies, daß Geist und Sinn in den Wirkungszusammenhang der ganzen Natur hineingestellt und aufs genaueste ihm angepaßt sind, daß also auch die Personen und der erkennende Geist – zu den Realien gehören.“ (167)

„Und nicht nur die Übereinstimmung mit den Tieren – jeder Einblick in den Bau unserer eigenen Sinnesorgane führt uns zu demselben Resultat, läßt uns statt der Subjektivität der Objektivität des sinnlichen Eindrucks inne werden. Denn gerade die Kompliziertheit der sinnlichen Wahrnehmung legt die Vermutung nahe: wie einheitlich, wie stetig mußten äußere Ursachen wirken, um diese Organisation hervorzubringen.“ (170)

Manchmal wird behauptet, dass ein Klang „in Wirklichkeit“ nur eine Luftschwingung ist. Aber die Wissenschaft kann uns nur zeigen, dass Klang irgendwie mit Luftschwingungen *korreliert*. Das impliziert nicht, dass Klang auf Luftschwingungen reduziert werden kann. Es ist jedenfalls vernünftig anzunehmen, dass Luftschwingungen eine *Ursache* für den Klang sind. Dass Luftschwingungen vom phänomenalen Klang wesentlich verschieden sind, spricht nicht gegen diese Annahme. Ein und dieselbe Ursache kann sehr unterschiedliche Wirkungen haben, wenn sie auf unterschiedliche Gegenstände einwirkt (70f.).

These 16: Dass es verschiedene Sinnesorgane gibt, ist kein Grund zu leugnen, dass die Sinnesqualitäten real sind.

„Aber die Sinnesorgane, so verteidigt man weiter und immer wieder die begehrte Subjektivität der sinnlichen Welt, sind bei allen lebenden Wesen verschieden. Wie, so fragt man, ist die Welt in Wirklichkeit? So, wie das Facettenauge der Insekten, oder so, wie unser Auge sie sieht?“ (168)

Es wurde argumentiert, dass die sekundären Qualitäten nicht real sein können, weil verschiedene Lebewesen die Welt radikal verschieden wahrnehmen. Wenn die Sinneseindrücke von Fledermäusen oder Schmetterlingen von unseren radikal verschieden sind (obwohl sie dieselbe Welt repräsentieren sollen), dann können nicht beide adäquat sein; und es wäre Speziesismus zu behaupten, dass gerade unsere (also die menschlichen) Sinneseindrücke die Welt so spiegeln, wie sie wirklich ist.

Darauf lässt sich zumindest zweierlei erwidern: Erstens beruhen Argumente dieser Art auf einer Überschätzung der Unterschiede und einer Unterschätzung der Gemeinsamkeiten. Nüchtern betrachtet sollten wir eigentlich eher von den weitreichenden Ähnlichkeiten in der Sinneswahrnehmung sehr verschiedener Lebewesen beeindruckt sein als von den Unterschieden zwischen ihnen.

„Wir haben behauptet, daß, was unsere Empfindungen uns zeigen, Kunde sei einer von den Empfindungen unabhängigen Welt. Wir haben nicht behauptet, daß unsere Empfindungen uns die ganze Welt in all ihren möglichen Aspekten offen täten. So gewiß unsere Sinne uns Kunde zutragen von der

Welt draußen, so gewiß geben sie uns von unzähligen Existierenden auch keine Kunde. Die Welt ist, wie sie erscheint, aber sie ist auch unendlich viel mehr, als von ihr erscheint. Die Grenzen der Empfindlichkeit und Unterschiedsempfindlichkeit sind bald erreicht. [...] Wir lassen uns irremachen durch die Unterschiede in der Sinnesorganisation der Tiere, viel eher sollten wir betroffen sein über so viele Ähnlichkeiten. Daß Tiere überhaupt sehen, fühlen, hören, riechen, und daß sie alle auf Grund ihrer Wahrnehmung, übereinstimmend miteinander und mit uns, mehr oder minder vollkommen zur gleichen Orientierung gelangen, welch ein Beweis für die Basiertheit der sinnlichen Erscheinungen in einer ihnen entsprechenden Natur!“ (168f.)

Zweitens: Dass zwei verschiedene Arten die Welt unterschiedlich wahrnehmen, impliziert nicht, dass die Sinneseindrücke einer Art unkorrekt sind. Es kann vielmehr sein, dass die eine Art bestimmte Aspekte der Welt wahrnimmt, die die andere nicht wahrnimmt – und umgekehrt. Wir nehmen einige der Qualitäten der Dinge wahr, aber nicht alle; andere Lebewesen nehmen vielleicht Qualitäten wahr, die wir nicht wahrnehmen können; und andererseits können wir vielleicht Qualitäten wahrnehmen, die andere Lebewesen nicht wahrnehmen können:

„Wenn wir in einen Wald treten, so sehen wir ihn anders als die Insekten, die drinnen schwirren, anders als ein Hase, anders als ein Kind, ein Jäger, ein Maler. Keiner sieht, was der andere sieht, aber jeder ergreift in dem, was er sieht, ein Stück Wirklichkeit. Der Hund sieht weniger, als wir sehen, aber er riecht mehr, als wir riechen. Nicht jede Ansicht der Dinge ist gleich aufschlußreich, die höhere Organisation wird mehr und darum richtiger wahrnehmen als die niedere. Der Farbenblinde sieht weniger und daher auch andere Farben als der Normalsichtige; der Musiker hört mehr und also andere Töne, der Maler sieht mehr und also andere Farben als der Laie. So ist unsere Weltansicht auch vollkommener als die des Frosches, der vermutlich nur Bewegtes und Unbewegtes unterscheidet. Aber auch was der Frosch sieht, ist nicht falsch, nur sieht er weniger als wir.“ (169)

Aber das beweist nicht die Irrealität der Welt im Allgemeinen und sekundärer Qualitäten im Besonderen.

3 Fazit

Landmann-Kalischer hat sich in *Die Transcendenz des Erkennens* mit philosophischen Grundfragen beschäftigt, die in der gesamten Geschichte der Philosophie von zentraler Bedeutung waren und es bis heute sind. In der Gegenwartsphilosophie haben sie neue Relevanz durch das Aufkommen von naturwissenschaftlich geprägten Strömungen wie der Neurobiologie und des Neurokonstruktivismus erlangt. Im Besonderen ist das Thema der Sinnesqualitäten gegenwärtig erneut im Fokus der philosophischen Forschung. Der von Landmann-Kalischer verteidigte direkte Realismus wurde damals und wird heute insbesondere mit Argumenten zurückgewiesen, die auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen basieren. Landmann-Kalischer entkräftet einige dieser Argumente und zeigt, dass der direkte Realismus durchaus mit einer naturwissenschaftlichen Einstellung verträglich ist. Meines Wissens hat das weder vor noch nach ihr ein_e Philosoph_in in dieser Weise gemacht. Landmann-Kalischer versteht es auf faszinierende Weise, kontroverielle Positionen mit frischem Blick und Scharfsinn zu verteidigen. Es wird Zeit, dass sie einem breiteren Kreis von Philosoph_innen bekannt wird, und es ist zu hoffen, dass noch mehr Studien zu ihren philosophischen Arbeiten erscheinen werden.

Literaturverzeichnis

- Crick, Francis (1994). *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*. New York: Simon & Schuster.
- Dahlstrom, Daniel O. (2024). Edith Landmann-Kalischer (1877–1951). In Kristin Gjesdal & Dalia Nassar (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-century Women Philosophers in the German Tradition* (S. 242–259). New York: Oxford University Press.
- Delf, Hanna (1993). Landmann-Kalischer, Edith. Philosophin. In Jutta Dick & Marina Sassenberg (Hrsg.), *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert* (S. 230–232). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hartung, Gerald (2021). Edith Kalischer. In Jörn Bohr, Gerald Hartung, Heike Koenig & Tim-Florian Steinbach (Hrsg.), *Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (S. 441–442). Berlin: Metzler.
- Kalischer, Edith (1902). *Analyse der ästhetischen Contemplation (Malerei und Plastik)* (Dissertation). Leipzig: Barth (Separatum). Zugriff am 03. Februar 2025 unter <https://ia601306.us.archive.org/34/items/analysedersthet00kaligoog/analysedersthet00kaligoog.pdf>.
- Landmann-Kalischer, Edith (1905). Über den Erkenntniswert ästhetischer Urteile. Ein Vergleich zwischen Sinnes- und Werturteilen. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 5, 263–328.
- Landmann-Kalischer, Edith (1910). Philosophie der Werte. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 18, 1–93.
- Landmann, Edith (1923). *Die Transcendenz des Erkennens*. Berlin: Bondi. Zugriff am 03. Februar 2025 unter https://digital.wlb-stuttgart.de/sammlungen/sammlungliste/werksansicht?tx_dlf%5Bid%5D=16683&tx_dlf%5Border%5D=title.
- Landmann, Edith (1952). *Die Lehre vom Schönen*. Wien: Amandus.
- Matherne, Samantha (2020). Edith Landmann-Kalischer on Aesthetic Demarcation and Normativity. *The British Journal of Aesthetics*, 60(3), 315–334. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayaa007>
- Matherne, Samantha (2023a). Are Artists Phenomenologists? Perspectives from Edith Landmann-Kalischer and Maurice Merleau-Ponty. In Patrick Londen, Jeffrey Yoshimi & Philip Walsh (Hrsg.), *Horizons of Phenomenology: Essays on the State of the Field and Its Applications* (S. 247–263). Cham: Springer.
- Matherne, Samantha (Hrsg.). (2023b). *Edith Landmann-Kalischer: Essays on Art, Aesthetics, and Value*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197682043.001.0001>
- Maurin, Anna-Sofia (2023). Tropes. In Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University. Zugriff am 03. Februar 2025 unter <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/tropes>.
- Meinong, Alexius (1915). *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*. Leipzig: Barth.
- Meinong, Alexius (1917). *Über emotionale Präsentation*. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, 183. Band, 2. Abhandlung.
- Meyer, Ursula I. (1994). Landmann-Kalischer, Edith. In Ursula I. Meyer & Heidemarie Bennent-Vahle (Hrsg.), *Philosophinnen Lexikon* (Band 2, S. 205–206). Aachen: ein-FACH-verlag.
- Oestersandfort, Christian (2016). Landmann, Edith (geb. Kalischer). In Achim Aurnhammer, Wolfgang Braungart, Stefan Breuer & Ute Oelmann, in Gemeinschaft mit Kai Kauffmann (Hrsg.), *Stefan George und sein Kreis. Ein Handbuch* (2. Aufl., S. 1506–1509). Berlin, Boston/Massachusetts: De Gruyter.
- Ohne Autor_in (2007). Landmann, Edith (Edith Kalischer) Dr. phil., Philosophin. In Archiv Bibliographia Judaica (Hrsg.), *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren. Band 15 Kura – Lewa*. Redaktionelle Leitung: Renate Heuer (S. 73–76). München: Saur.

- Ohne Autor_in (2024). Edith Landmann. Zugriff am 10. Juni 2024 unter https://de.wikipedia.org/wiki/Edith_Landmann.
- Reicher, Maria Elisabeth (2016). Ästhetische Werte als dispositionale Eigenschaften: 1905–2014. In Michal Quante (Hrsg.), *Geschichte – Gesellschaft – Geltung* (S. 961–974). Hamburg: Meiner.
- Reicher-Marek, Maria (2017). Dispositionalist Accounts of Aesthetic Properties in Austro-German Aesthetics. *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 35 Nuova serie, 71–86.
- Riedner, Johannes (2002). Edith Landmann als philosophische Interpretin und Zeugin Stefan Georges. Zu Problemen der Assimilation im George-Kreis. *Marburger Forum*, 3(4), 1–11.
- Schönhärl, Korinna (2009). Transcendenz des Erkennens. Erkenntnistheoretische Grundlagen der wissenschaftlichen Methodendiskussion im George-Kreis. *Archiv für Kulturgeschichte*, 91(2), 445–475.
- Schraut, Sylvia (2018). *Mädchen- und Frauenbildung*. Digitales Deutsches Frauenarchiv. Zugriff am 10. Juni 2024 unter <https://www.digitales-deutsches-frauenarchiv.de/themen/maedchen-und-frauenbildung>.
- Vendrell Ferran, Ingrid (i. E.). On the Analogy between the Sensing of Secondary Qualities and the Feeling of Values: Landmann-Kalischer's Epistemic Project, Its Historical Context, and Its Significance for Current Meta-Ethics. In Beatrice Centi, Faustino Fabbianelli & Gemmo Iocco (Hrsg.), *Philosophy of Value. The Historical Roots of Contemporary Debate: An Overview*. Berlin: De Gruyter.
- Witasek, Stephan (1915). Über ästhetische Objektivität. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 157, 87–114 und 179–199. Zugriff am 03. Februar 2025 unter <https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/9457/file/Witasek.pdf>.
- Wolff, Kerstin (2014). *Helene Lange – Eine Lehrerin in der bürgerlichen Frauenbewegung*. Bundeszentrale für politische Bildung. Zugriff am 10. Juni 2024 unter <https://www.bpb.de/themen/bildung/dossier-bildung/194933/helene-lange-eine-lehrerin-in-der-buergerlichen-frauenbewegung/>.

Zur Person

Maria Reicher-Marek, Prof. Dr., *1966, Professorin für Philosophie der kulturellen Welt an der RWTH Aachen University. Arbeitsschwerpunkte: Ontologie, Philosophie der Logik, Ästhetik, Theorie der Artefakte, Werttheorie, Geschichte der Philosophie.

Kontakt: RWTH Aachen University, Lehr- und Forschungsgebiet Philosophie der kulturellen Welt, Kármánstraße 17/19, 52062 Aachen

E-Mail: maria.reicher-marek@rwth-aachen.de

Vorreiterin für das Verständnis der Indischen Philosophie abseits eurozentristischer Deutungen? Die jüdische Indologin Betty Heimann (1888–1961) und die Anthropogeographie

Zusammenfassung

Im Vordergrund dieses Artikels stehen die jüdische Indologin Betty Heimann und ihre wissenschaftliche Methode, die sie selbst als „anthropo-geographischen“ Standpunkt bezeichnete. Vorangestellt werden eine Erörterung damaliger eurozentristischer Deutungen, eine biographische Skizze und eine Rekonstruktion ihrer wissenschaftlichen Karriere. Als Quellengrundlage dienen die Publikationen Heimanns. Außerdem werden Rezensionen und Gutachten herangezogen, um ihre Rolle und ihren Einfluss im Kontext der Indologie zu beurteilen. Darüber hinaus wird die Entwicklung der Anthropogeographie vorgestellt. Die Untersuchung der Adaption der Anthropogeographie in der Indologie ist bisher nicht erforscht. Trotz ihres Geschlechtes und ihrer Religion beschritt Heimann als erste Frau mit einer Habilitation und *Venia Legendi* in den 1920er-Jahren eine wissenschaftliche Karriere an der Universität Halle-Wittenberg und später an den Universitäten in London und Colombo, Sri Lanka.

Schlüsselwörter

Indische Philosophie, Humangeographie, Eurozentrismus, Antisemitismus, Intersektionalität, Wissenschaftsgeschichte

Summary

A pioneer on the road to understanding Indian philosophy beyond Eurocentric interpretations? The Jewish Indologist Betty Heimann (1888–1961) and anthropogeography

This article focuses on the Jewish Indologist Betty Heimann and her scientific method, which she herself described as an “anthropo-geographical” point of view. This is preceded by a discussion of Eurocentric interpretations at the time, a biographical sketch and a reconstruction of her academic career. I draw on Heimann’s publications as my source. Reviews and expert opinions also provide a basis for assessing her role and influence in the context of Indology. The development of anthropogeography is also presented. The adaptation of anthropogeography in Indology has not yet been researched. Despite experiencing discrimination due to her gender and religion, she was the first woman to pursue an academic career in the 1920s at the University of Halle-Wittenberg and subsequently at the University of London and the University of Colombo, Sri Lanka.

Keywords

Indian philosophy, human geography, Eurocentrism, anti-Semitism, intersectionality, history of science

1 Einleitung

Im März 1930 initiierte der politische Aktivist Mahatma Gandhi den sogenannten Salzmarsch, mit dem er weite Teile der indischen Bevölkerung gegen die britische Kolonialherrschaft und für die Unabhängigkeit Indiens mobilisierte. Im selben Jahr veröffentlichte die deutsche Indologin Betty Heimann ihre erste Monographie mit dem Titel *Studien zur Eigenart indischen Denkens*. In ihrer Publikation spricht sich Heimann (1930: 2f.) offen



Open Access © 2025 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

für Gandhis Bemühungen aus. Ihre fast ausschließlich männlichen Kolleg:innen¹ in Großbritannien und im deutschsprachigen Raum stärkten hingegen im 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhunderts den Nährboden für Nationalismus, Rassismus und verbreiteten ihre Überzeugung der Existenz eines überlegenen Westens, der einem „minderwertigeren Osten“ (Lubelsky 2012: 1) gegenüberstünde (siehe ebenso Mac Sweeney 2023; Marchand 2022: 64f.; Levinson/Ericksen 2022: xviif.; King 2011: 35).

Insbesondere europäische Mächte wie Großbritannien beschäftigten sich aufgrund von Imperialismus und Kolonisation mit der indischen Kultur. Bereits viele Jahrhunderte vorher, im 17. Jahrhundert, wuchs durch ihre Aktivitäten das Interesse an antiken Texten aus Indien (Lubelsky 2012: 3). Das Christentum war bis dahin die prägende Weltordnung in den Ländern des heutigen Mittel- und Westeuropas, während andere Religionen (z. B. Judentum, Islam) parallel existierten. Teilweise wurden deshalb Begriffe wie „europäisch“ und „christlich“ als Synonyme verwendet (Bergunder 2012: 95).

Es war nicht vorstellbar, dass neben der Bibel noch ältere Schriftwerke anderer Kulturen existierten (Lubelsky 2012: 2). Diese Annahme konnte nach einer Beschäftigung mit den Texten aus Indien nicht gehalten werden (Lubelsky 2012: 2; King 2011: 38). Die Existenz von altindischen Texten bewies, dass es außerhalb „des Westens“ sowohl sprachliche Parallelen als auch alternative Weltanschauungen gab (Lubelsky 2012: 2). Diese Texte wurden zunächst in das Lateinische und Englische, ab dem 19. Jahrhundert ins Deutsche übersetzt (Marchand 2022: 64f.; Berenguer/Jewel/McMurtry-Chubb 2023: 98ff.; Mac Sweeney 2023: 16).

Dieser vorliegende Artikel ist bislang der dritte, der sich inhaltlich mit Heimanns vollständigen Werken befasst, insbesondere im Kontext der beschriebenen historischen Ereignisse. Er ist eine Ergänzung meines laufenden Dissertationsprojektes zu Heimann, dem mehrere Feldforschungsaufenthalte in Sri Lanka und Großbritannien vorausgingen, um durch das Interviewen von Zeitzeug:innen ein umfassendes Bild von Heimann zu entwickeln. In Kapitel 2 wird zunächst das Narrativ „des Westens“ vorgestellt. Kapitel 3 umfasst eine biographische Skizze der Indologin Betty Heimann sowie die Vorstellung ihrer wissenschaftlichen Karriere, ihrer Publikationstätigkeiten, ihrer „anthropogeographischen“² Methode sowie die Rezeption und Kritik an ihrer Herangehensweise. Kapitel 4 stellt die Disziplin der Humangeographie und ihre Entstehung vor. Die Schlussfolgerungen in Kapitel 5 runden den Beitrag ab.

2 „Der Westen“: Eurozentrismus und Orientalismus

Um die Dominanz „des Westens“, die durch ihn durchgeführte Kolonialisierung und die christliche Mission zu legitimieren, wurden schon vor Heimann zahlreiche Narrative herangezogen (u. a. Gieler 2023: 26). Noch heute wird dieser Terminus „der Westen“

1 Als einige Namen seien hier die Wissenschaftler Sir Williams Jones, Charles Wilkins und Friedrich Max Müller genannt (Lubelsky 2012: 1f.).

2 Betty Heimann verwendet ausschließlich den Terminus „anthropo-geographisch“. Die etablierte wissenschaftliche Disziplin heißt Anthropogeographie. Hier wird im Kontext von Heimanns Verständnis der Anthropogeographie ihre Schriftweise übernommen und in Anführungszeichen kenntlich gemacht, um den Unterschied zur wissenschaftlichen Disziplin sichtbar zu machen.

verwendet, um geopolitische Spannungen zu begründen und eine (kulturelle, politische und wirtschaftliche) Nähe zwischen europäischen Nationalstaaten und den USA zu suggerieren (Mac Sweeney 2023: 11f.; King 2011: 38). Dieses über Jahrhunderte hinweg konstruierte Zusammengehörigkeitsgefühl basiert auf der verfestigten Annahme, dass der Westen vermeintlich erstrebenswerte Ideale (z. B. Demokratie) verkörpere, die sich aus einer linearen Historie herausbildeten (Mac Sweeney 2023: 11f.; Böhm 2018; King 2011: 38; Ulbricht 2008: 58). Dieser Eurozentrismus und Orientalismus im Kontext der Indologie werden im Folgenden näher eingeordnet, um die Grundlage des Verständnisses für Heimanns Werke zu setzen.

Durch eine eurozentristische Perspektive auf die indische Denktradition wurde diese zu Heimanns Zeiten in ihrer Komplexität und Eigenständigkeit reduziert, in ihrer philologischen Bedeutung verzerrt und abgewertet (Gieler 2023: 26). Diese Verzerrung erfolgte u. a. durch die Verwendung westlicher Begriffe und Konzepte bei der Übersetzung indischer Texte, wodurch ein Verständnis der indischen Geisteswelt erschwert wurde. Eine Übertragung dieses westlichen Narrativs zeigt sich beispielsweise in der Beurteilung der indischen Religionen als singuläre statt plurale differenzierte Erscheinung vergleichbar mit dem einen Christentum in Europa. So ließ sich die britische Theosophin Annie Besant im Jahr 1917 zur Präsidentin des Indian National Congress wählen, der für die Unabhängigkeit Indiens warb (Lubelsky 2012: xiii; Tingley 2000; Frick 1978). Sie galt als einer der Köpfe hinter der Theosophischen Bewegung und sah in Indien „the world’s spiritual heart“ (Lubelsky 2012: xiii; siehe dazu ebenso Mandair/Dressler 2011: 3; Wendt 2007: 309f.; Beinorius 2006: 12–19). Die Rede des hinduistischen Mönchs Swami Vivekananda vor dem Weltparlament der Religion im Jahr 1893 stellte ebenso ein einschneidendes Ereignis dar, da Vivekananda den Standpunkt des deutschen Indologen Paul Deussen, Heimanns Mentor, übernahm (Bergunder 2012: 99f.). Allen genannten Personen war eine Deutung, die allem indischem Denken ausschließlich einen religiösen Charakter zuschreibt, gemein (Bergunder 2012: 99f.; Lubelsky 2012: 1; Mandair/Dressler 2011: 3; King 2011: 38ff.; Beinorius 2006: 12ff.). Zu Heimanns Lebzeiten wurde dies nur selten kritisiert (Berenguer/Jewel/McMurtry-Chubb 2023: 1f.).

Ein Startpunkt dieser Debatte wurde durch den Literaturhistoriker Edward Said (1978) und den Publizisten Ziauddin Sardar (1999) gesetzt. Sie wiesen mit ihren Veröffentlichungen zum Thema Orientalismus nach, dass es sich bei „dem Orient“ um ein Konstrukt „des Westens“ handelt. „Der Orient“ stelle „das Andere“ und damit einen konstruierten Gegenpol zum Westen dar (Said 1978; Fischer-Tiné 2022: 8; Bergunder 2012: 97; Bachmann-Medick 2008: 95).³ Damit würden nach Said und Sardar afrikanische und asiatische Länder undifferenziert beurteilt werden. Sie beschreiben dieses Vorgehen als den Versuch, den kolonisierten Gesellschaften das westliche Denken aufzudrängen (Bergunder 2012: 97, siehe dazu ebenso Sardar 1999; King 2011: 38; Schami 2021; Berenguer/Jewel/McMurtry-Chubb 2023: 98–104; Gieler 2023: 26). Diese bis heute andauernde wissenschaftliche Rekonstruktion von Eurozentrismus und Orientalismus in der Wissenschaft wurde noch nicht auf die Publikationen von Heimann angewendet. Aus diesem Grund ist es Ziel dieses Artikels, diese laufende Debatte aufzugreifen und auf Heimanns Schaffen zu beziehen. Damit kann auf eine in der breiten Öffentlichkeit unbekannte deutsch-jüdische Intellektuelle und ihre ungewöhnliche

3 Zum Konstrukt „des Fremden“ und „des Anderen“ siehe ebenso Honold/Scherpe (2004).

Herangehensweise sowie die dahinter liegende Motivation Anfang des 20. Jahrhunderts aufmerksam gemacht werden.

3 Betty Heimann

Die ersten Wissenschaftlerinnen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Deutschen Reich mussten sich in der männlich dominierten akademischen Institution behaupten. Eine dieser Wissenschaftlerinnen ist Betty Heimann, die sich als Expertin für Indische Philologie und Indische Philosophie in einem politisch aufgeladenen Kontext bewegte. Es gab viele Gründe, warum es für Heimann schwer war, als Wissenschaftlerin akzeptiert zu werden: die schwierige politische Situation im Deutschen Reich, ihre Religion, ihr Geschlecht und ihre familiäre Situation als unverheiratete Frau (Lechler 2018: 5ff.). Sie wird bisher fast ausschließlich vor diesem Hintergrund eingeordnet (Prokoph 1985; Eberle 2002; Wolfradt 2013), ihre Errungenschaften als Wissenschaftlerin mit einem innovativen Forschungsansatz finden dagegen nur wenig Beachtung (Stolze 1995; Freidenreich 2002; Voigt/Kreisel 2003; Schenk/Meÿer 2006; Lechler 2015, 2018). Der nächste Abschnitt gibt einen Überblick über Heimanns Biographie und Karriere.

3.1 Biographische Skizze und wissenschaftliche Karriere

Betty Heimann wurde am 29. März 1888 in Wandsbeck bei Hamburg als jüngstes von sechs Geschwistern geboren (UAH PA Nr. 7469, Teil 1, Fragebogen 1933). Heimanns Mutter, Margarethe Levy (1853–1925), stammte aus Schönebeck bei Magdeburg. Die Familie ihres Vaters Isaac Heimann (1844–1899) lebte in Hamburg und hatte einen kaufmännischen Hintergrund. Da die Geschichte jüdischer Deutscher in Hamburg gut aufgearbeitet wurde, ist bekannt, dass Heimanns Familie dort in einem jüdisch-kulturellen Umfeld aufwuchs, welches ihr ermöglichte, im Jahr 1913 am Johanneum zu Hamburg ihr Abitur abzulegen. Sie nahm daraufhin in Heidelberg ihr Studium der Klassischen und Indischen Philologie auf, das sie ab dem Wintersemester im Jahr 1914 an der Universität Kiel fortsetzte (UAH PA Nr. 7469, Teil 1, Fragebogen 1933). Dort wurde sie Assistentin bei dem Philologen Paul Deussen und schloss ihr Staatsexamen in Klassischer Philologie im Jahr 1918 ab (UAH PA Nr. 7469, Teil 1, Fragebogen 1933). Nach dem Tod ihres Mentors Deussen im Jahr 1919 wurde sie von den Professoren Hermann Jacobi (1850–1937) aus Bonn und Hermann Oldenburg (1854–1920) aus Göttingen bei ihren weiteren Studien zur Indischen Philologie unterstützt (UAH PA Nr. 7469, Teil 1, Fragebogen 1933). Sie verfasste ihre Dissertation über die Katha-Upanishad⁴ und verteidigte diese an der Universität Kiel im Jahr 1921 (UAH PA Nr. 7469, Teil 1, Fragebogen 1933). In einer Zeit, in der Frauen erst seit 1919 in Deutschland (mit Ausnahmen) habilitieren durften, verfasste Heimann parallel ihre Habilitation über die Upanishaden und reichte sie bereits ein Jahr später an der Universität Heidelberg ein. Dort wurde ihr jedoch die Habilitation verwehrt. Es wurden hierfür verschiedene Gründe genannt. Einer ihrer Gutachter, Prof. Bartholomae, führte beispielsweise aus, dass die Beurteilung ihrer

4 Die Katha-Upanishad ist ein bedeutendes Beispiel hinduistischer Philosophie. In ihr sind Erörterungen des Selbst, des Todes und zu Weisheiten zusammengetragen.

wissenschaftlichen Leistung negativ ausfiel, und daher ein vorliegendes positives Gutachten eines anderen Kollegen nicht weiter beachtet wurde (UAH Rep. 21 III Nr. 152, Schreiben von Professor Bartholomae vom 14. Dezember 1922; Lechler 2018: 6). Aus diesem Schreiben geht hervor, dass interne Absprachen über Kandidat:innen getroffen wurden und über Heimann ein negatives Meinungsbild bestand. Die verschiedenen dort enthaltenen Argumente erlauben keine Differenzierung zwischen inhaltlicher Kritik und intersektionaler Diskriminierung als Frau und Jüdin. Heimann wandte sich daraufhin an die Vereinigte Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg, die ihre Habilitation entgegennahm. Allerdings kamen nach ihrer erfolgreichen Zulassung zur Habilitation im Juni 1923 interne Diskussionen auf, inwieweit die Annahme einer Habilitationsschrift einer Frau und einer „Volljüdin“ (UAH PA Nr. 14057, Brief von Fester an den Dekan der Philosophischen Fakultät, München, den 27.06.1941) rechtskräftig sei (UAH Rep. 21 III Nr. 152; Lechler 2018: 6). Der Fokus auf Heimanns jüdische Herkunft zeigt den zu dieser Zeit bestehenden Antisemitismus auf. Trotz aller Widrigkeiten wurde Heimann im Juli 1923 von der Universität Halle-Wittenberg die *Venia Legendi* für Indische Philologie verliehen (UAH PA 7469; Rep. 21 III Nr. 152, Protokoll der Sitzung vom 28.07.1923; Lechler 2018: 6). Hiermit war Heimann als Vorreiterin die erste Frau, der in Halle die Habilitation anerkannt und die als Privatdozentin beschäftigt wurde. Damit war sie von 1923 bis 1933 die erste Wissenschaftlerin an der Universität Halle und eine der ersten habilitierten Frauen in Deutschland (UAH Rep. 21 III Nr. 152, siehe ebenso Stolze 1995, 2009; Lechler 2015, 2018).

Die historischen Dokumente im Universitätsarchiv Halle-Wittenberg belegen dabei die Barrieren, mit denen sie kontinuierlich konfrontiert wurde. Unter den Dokumenten finden sich 24 Gutachten von namhaften Indologen, die Heimanns Arbeit entweder als negativ oder als positiv bewerteten (UAH PA Nr. 7469, Rep. 21 III Nr. 152 und Nr. 153; Lechler 2018: 6f.).⁵ Es wird ebenfalls berichtet, wie sich Heimann gegen die Rassenideologie der nationalsozialistischen Regierung richtete und ihre Fürsprecher im Kollegium vor dem Preußischen Bildungsministerium Rechenschaft ablegen mussten (UAH PA Nr. 7469, Teil 1; UAH PA Nr. 7793, Schreiben von Schomerus vom 25.04.1933 an den Minister). Daraufhin war in der *Mitteldeutschen National-Zeitung* vom 21.04.1933 von „der jüdischen Professorin Betty Heimann“ zu lesen, die „als Beschimpfer rassischen Denkens in der Öffentlichkeit aufgetreten“ sei. Dies ist ein weiteres Beispiel für die antisemitische Hetze, mit der Heimann kontinuierlich konfrontiert wurde. Aufgrund dieser negativen Gutachten und der intersektionalen Diskriminierung als Frau und Jüdin erlangte Heimann keine ordentliche Professur in Deutschland. Im Anschluss wurde das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 erlassen, das dies in der Folge unmöglich machte.

Heimann hielt die kontinuierliche Kritik nicht davon ab, weitere Unterstützung für ihre wissenschaftliche Tätigkeit an der Universität Halle, z.B. für eine Expedition nach Indien im Jahr 1931, einzufordern. Nach der erfolgreichen Expedition stieg die Zahl der Studierenden von Heimanns Vorlesungen an. Der Hintergrund der wachsenden

5 Sowohl positive als auch negative Beurteilungen wurden u. a. von den Philologen Eugen Hultzsich und Theodor Zachariae aus Halle, Walther Schubring aus Hamburg, Moriz Winternitz aus Prag, Otto Schrader aus Kiel, Wilhelm Geiger aus München, Johannes Hertel und Heinrich Junker aus Leipzig eingereicht.

Popularität ihrer Vorlesungen mag auch die erhöhte Attraktivität dieser durch die von Heimann verwendeten Fotografien sein (UAH PA Nr. 7569, Teil 1; siehe dazu ebenso Voigt/Kreisel 2003).

Obwohl ihr eine ordentliche Professur verwehrt wurde, erhielt sie ab 1926 einen offiziellen Lehrauftrag für Indische Philosophie. Erst im Jahr 1931 wurde sie nach einem langjährigen Antragsverfahren für diese Stelle, der Veröffentlichung ihrer ersten Monographie, einem Forschungspreis der International Federation of University Women und ihrer Forschungsreise zum nichtbeamteten außerordentlichen Professor⁶ ernannt (UAH Rep. 21 III Nr. 152, Nr. 153 und Nr. 33). Das durch die Nationalsozialisten nach ihrer Machtübertragung in Deutschland verabschiedete „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ verbot jüdischen Mitbürger:innen die Arbeit im Land. Heimann floh daraufhin nach Großbritannien. Sie konnte ihre wissenschaftliche Arbeit als Dozentin an der School of Oriental and African Studies in London fortsetzen und wurde Ende des 2. Weltkriegs ordentliche Professorin für Sanskrit und Indische Philosophie an der Universität in Sri Lanka (damals Ceylon). Sie nahm in den 1930er-Jahren die britische Staatsangehörigkeit an und wohnte nach ihrer Tätigkeit in Sri Lanka und bis zu ihrem Tod im Jahr 1961 in London.

3.2 Publikationstätigkeiten

Heimann veröffentlichte zwischen 1922 und 1961 drei Monographien (*Studien zur Eigenart Indischen Denkens* (1930), *Indian and Western Philosophy. A Study in Contrasts* (1937) und *Facets of Indian Thought* (posthum 1964)) sowie zahlreiche Artikel. Bereits im Kontext ihres Habilitationsverfahrens im Jahr 1923 an der Universität Halle-Wittenberg beschäftigten sich das zuständige Dekanat und das preußische Bildungsministerium mit der Frage, ob Heimanns Lehrerlaubnis für die Indische Philologie oder für die Indische Philosophie gelte (UAH Rep. 21 III Nr. 33, Bericht 12.07.1923 bis 12.07.1924). Dieser Vorgang ist besonders, da es zu dieser Zeit im deutschsprachigen Raum fast ausschließlich Lehrstühle gab, die sich mit philologischen Fragestellungen der indischen Kultur auseinandersetzten. Deshalb war es bereits ein diskursiver Erfolg Heimanns, dass überhaupt von indischer Philosophie als Lehrinhalt gesprochen wurde. Dieses Ereignis zeigt, dass ihre Ausführungen zur Indischen Philosophie nicht nur wahrgenommen wurden und erwähnenswert waren, sondern im Vergleich zu den philologischen Schwerpunkten ihrer Kollegen als Alleinstellungsmerkmal gegolten haben müssen.

Heimanns Publikationen beschäftigen sich außerdem mit der Entstehung und Entwicklung Indischen Denkens (Schenk/Meÿer 2006: 194). Heimann mahnte an, die Indische Philosophie in ihrer Gesamtheit zu betrachten, und folgte diesem Prinzip in ihren Publikationen (Schenk/Meÿer 2006: 197). Deswegen widersprach es ihr, in detailreichen Ausschweifungen über einzelne Mythen und Wörter zu philosophieren, wie es beispielsweise ihr Heidelberger Kollege Heinrich Zimmer (1973) handhabte. Ihr Ansatz verläuft konträr dazu, da sie die indische Gesellschaft mit einbezieht. Allerdings berücksichtigt sie nur einen Teil der indischen Philosophie und lässt insbesondere die

6 Damals war lediglich die männliche Schreibweise für die Übertragung und den Titel einer Professur in Gebrauch.

Veden außen vor. Dies widerspricht ihren Bemühungen, eine „Einheit“ indischer Philosophie zu entwickeln. Gleichzeitig kritisierte sie ihren ehemaligen Professor Deussen dafür, die dravidischen Elemente der indischen Kultur nicht einzubeziehen (Heimann 1931: 253f.). Sie vertrat zudem den Standpunkt, dass sie sich nicht mit indischer Religionsphilosophie (Heimann 1924: 144) beschäftige, sondern mit pluralen Philosophien und Religionen, was auch für den Facettenreichtum des Hinduismus gelte (Heimann 1957: 226f., 1964: 137). Dadurch, dass Heimann ihre Ausführungen zur Indischen Philosophie nicht aufsplittete, konnte sie die Charakteristika Indischer Philosophie als Ganzes „dem Westen“ kontrastierend gegenüberstellen, z.B. anhand des Vergleiches der unterschiedlichen Erkenntnisprozesse (Heimann 1926: 549). Das westliche Erkennen richte sich auf die Differenzierung zwischen Rationalem und Irrationalem, der im Indischen Denken keine größere Bedeutung beigemessen würde, da dort jede Erkenntnis gleichberechtigt und -wertig sei (Heimann 1926: 549). Daraus schlussfolgert Heimann, dass Indisches Denken unabhängig sei (Schenk/Meyer 2006: 10).

Kann man Begriffe und Konzepte aus der europäischen Philosophie und Philosophiegeschichte dennoch als Analogien für die Indische Geistesgeschichte nehmen? Hierzu kritisierte Heimann offen das Selbstbewusstsein und die Selbstverständlichkeit, mit der westliche Intellektuelle europäische Termini für Übersetzungen heranzogen. Mit konkreten Beispielen wies sie nach, dass westliche Termini nicht auf die Indische Geisteswelt übertragen werden können, weil ihre semantische Bedeutung dort nicht zu finden sei und die Begrifflichkeit im Kontext Indischer Philologie aus einer antithetischen Gesamtheit bestehe (Heimann 1930: 216f.).

3.3 „Anthropo-geographische“ Herangehensweise

Da Erkenntnisse in westlicher Tradition zu Heimanns Zeiten deduktiv erfolgten, suchte sie nach einer Herleitung dafür, wie es zu der spezifischen indischen Geisteswelt ihrer Sicht nach kam. Ihre Beweisführung betitelte sie als „anthropo-geographischen“ Standpunkt (UAH PA Nr. 7469, Teil 1; Heimann 1930: 2f., 1937: 23, 131, 1964: 10) bzw. „anthropo-geographical view“ (Heimann 1937: 131). Hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass sie diese Prämisse bereits vor der Veröffentlichung ihrer ersten Monographie, also direkt zu Beginn ihrer wissenschaftlichen Karriere, vertrat (UAH PA Nr. 7469, Teil 1). Das zeigt, dass sie schon als junge Frau ihren eigenen, innovativen wissenschaftlichen Standpunkt vertrat und davon so überzeugt war, dass sie kontinuierlich daran festhielt.

Heimann argumentierte, dass sich die Indische Philosophie „aus Naturanschauung“ und damit aus der Betrachtung der Umwelt erkläre (Heimann 1931: 252). Ein Beispiel dafür sei, dass es nicht viele umweltbezogene Störungen gebe (keine klimatischen und geographischen Veränderungen innerhalb Indiens). Daraus leitete sie ab, dass es keine Veränderungen im Denken und in der Kultur gebe und folglich eine Einheit erhalten geblieben sei, die über einen längeren Zeitraum wenig beeinflusst wurde. Trotzdem könne nicht daraus geschlossen werden, dass sich die Indische Philosophie gegenüber Anderem verschließe.

Im starken Kontrast dazu stehe das westliche Denken, von Heimann als „auf Sonderung abzielende, westliche Denkeinstellung“ (Heimann 1931: 252) beschrieben. Durch diese „Sonderung“ grenze sich der Westen als etwas Stärkeres ab und erhebe sich selbst

zum Maß aller Dinge (Heimann 1931: 253f.). Sie kritisierte auch, dass europäische Wissenschaftler:innen (zu denen sie sich selbst zählte) Erkenntnisse von Philosoph:innen als Fakten annehmen, anstatt deren Annahmen zu hinterfragen (Heimann 1924: 145). Heimann erläuterte, wo diese westliche Bindung an eine Person herkomme, und legte diesem Zusammenhang eine „abendländische[] Individual-Verpflichtungs-Ethik“ (Heimann 1930: 14) zugrunde.

Im Kontrast dazu erkennt sie in Indischer Philosophie eine andere Art des Denkens. Ihren Ausführungen zufolge ist die Grundlage Indischer Philosophie die „Spekulation“. Das Denken als Prozess der Spekulation würde trotz Fortschritts nie verloren gehen. Hintergrund ihrer Annahme ist, dass nach ihr indische Gelehrte zunächst in komplexen Gedanken und nicht in Begriffen denken würden (Heimann 1930: 13). Ein Aspekt dieses kognitiven Geflechtes sei der Glaube, dass das Subjekt „nur ein Teil neben anderen im Weltall“ sei und damit nicht hervorgehoben werden müsse (Heimann 1924: 156). Im westlichen Denken hingegen sei „das Prinzip der Individuation“ identifizierbar (Heimann 1924: 149). Dieses „Prinzip der Individuation“ sei für das europäische Denken ausschlaggebend und spiegele sich beispielsweise in seinem Monotheismus wider (Heimann 1924: 149). Aus der Überzeugung der Indischen Philosophie jedoch resultiert nach Heimann die Auflösung des Individuums und damit ebenso des Intellektuellen, der sich mit ihr befasst (Heimann 1924: 149).⁷ Somit sei wissenschaftliche Rationalität in diesem Sinne nicht absolut, sondern maßgeblich von der Persönlichkeit der/des Wissenschaftler:in geprägt.

Heimann war es darüber hinaus wichtig, bei ihren philologischen Urteilen und Interpretationen soziale und ethische Aspekte mit einzubeziehen. Sie spricht selbst von philosophischen und „psychological aspects of Philology“ (Heimann 1937: 13, 17). Aus Forschungsgründen reiste sie Anfang der 1930er-Jahre nach Indien, um sich vor Ort ein Bild der indischen Kultur und Gesellschaft zu machen. Sie begründete diesen Feldaufenthalt damit, dass sich ihr „die Unbrauchbarkeit der üblichen westlichen Methodik für die psychologisch und logisch prinzipiell anders geartete Denkweise“ erschlossen habe (UAH PA Nr. 7469, Teil 1). Sie bezeichnete sich selbst als erste Wissenschaftlerin, die danach strebe, „eine eigene Kategorienlehre für indisches Denken (vielleicht auch weiterhin für orientalisches Denken überhaupt) aufzustellen, die nicht aus westlicher Deduktion, sondern nur aus unmittelbarer Welt-Anschauung Indiens gewonnen werden kann (anthropo-geographische Methode)“ (UAH PA Nr. 7469, Teil 1).

Von wem wollte sich Heimann damit abgrenzen und was inspirierte sie? Das Interesse an Indischer Philosophie wuchs im 19. und 20. Jahrhundert nicht nur bei Philolog:innen, sondern ebenso bei Philosoph:innen wie Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche (u. a. Wendt 2007: 309f.). Von den Werken Schopenhauers und Nietzsches beeinflusst, lag dem Philologen Paul Deussen daran, die Indische Philosophie mit der europäischen Geisteswelt zusammenzubringen, um damit Antworten auf existenzielle Fragen zu finden (Schenk/Meÿer 2006: 177f.; UAH Rep. 90). Heimanns Mentor Deussen gilt als einer der Ersten, der über die europäische Philosophie hin-

7 Diese Argumente Heimanns wurden später von der Soziologin Karin Knorr Cetina belegt. Knorr Cetina (1999) wies nach, dass die Naturwissenschaften nicht in der Lage sind, rein rationale, objektive Erkenntnisprozesse zu vollziehen, sondern stattdessen soziale Erkenntnisprozesse eine Rolle spielen.

aus die indische Geistesgeschichte wertschätzte (Heimann 1931: 246; Schenk/Meÿer 2006: 194). Vermutlich entwickelte Heimann ihren „anthropo-geographischen Ansatz“ auf der Grundlage von Deussens Bemühungen, die europäische Philosophiegeschichte mit Philosophien aus Afrika bis nach Indien zu verbinden und zu kontrastieren. Nach Heimann (1931: 246) betonte Deussen insbesondere die „isoliert und selbständig entwickelte Philosophie Indiens“, um sie als „den größten Teil in seiner Gesamtdarstellung“ zu berücksichtigen (Heimann 1931: 253f.). Deussen ging davon aus, dass „aus der Anschauung der Natur sich unser gesamtes empirisches Wissen gebildet habe“ (Deussen, „Vedānta-Plato-Kant“: 41, zitiert in Heimann 1931: 248). Die Besonderheit der Deussen’schen Übersetzungen lag nach Heimann an seiner Herangehensweise, sich von den „Forderungen westlicher Philologie [...], allen Bestandteilen des Satzes in gleicher Weise gerecht zu werden“ (Heimann 1931: 247), zu lösen und stattdessen einzelnen Substantiven und Verben größere Bedeutung zuzuschreiben. Dies resultierte nach Heimann in Deutungen, die üblichen Übersetzungen diametral gegenüberstanden. Deussen selbst war davon überzeugt, dass überall auf der Welt „gleiche Denkeresultate“ erfolgt wären, die unabhängig voneinander „zu gleichen Ergebnissen gekommen wären“ (Deussen, Geschichte der Philosophie I, 1: 7, zitiert in Heimann 1931: 247f.). Folglich könne es keine große Erzählung eines dominanteren Westens geben, weil jede Gesellschaft „zur reinen Wahrheit“ fähig sei (Deussen, Geschichte der Philosophie I, 1: 7, zitiert in Heimann 1931: 247f.). Heimann konstatierte, dass Deussen durch seine Herangehensweise in Teilen das Besondere „der indischen Ideenwelt“ nicht sehen konnte, weil er westliche Erwägungen darauf übertrug, statt diese Erwägungen zu hinterfragen, so wie sie (Heimann 1931: 252). So reproduzierte sie im Gegensatz zu Vivekananda die Gleichsetzung Indischen Denkens mit dem Hinduismus nicht (siehe Kap. 3.2).

Gunter Scholtz (1991: 118f.) macht darauf aufmerksam, dass Schopenhauer wie Heimann erwähnt, dass in der Indischen Philosophie aufgrund ihres Alters und ihrer Einheit ältere Gedanken und Ideen gleichwertig neben neuen stehen. Der Unterschied zwischen den verschiedenen philosophischen Haltungen bestehe darin, dass die Indische Philosophie nur von wenigen Wissenschaftler:innen wie Heimann als gleichwertig neben der europäischen Philosophie gesehen wurde. Er kritisiert darüber hinaus, dass sich Schopenhauer und Zimmer (1973) nur für bestimmte Bestandteile (z. B. den Mythos) im Kontext der europäischen Philosophie interessierten und im Gegensatz zu Heimann kein komplexeres Verständnis der Indischen Philosophie anstrebten (Scholtz 1991: 119). Auch der indische Philosoph Dinkar Bedekar (1948: 65f.) kam wie Heimann zu dem Schluss, dass beide Denkweisen für sich stehen und nebeneinander betrachtet werden sollten.

3.4 Rezeption und Kritik

Die Rezeption von Heimanns Werken und ihrer Person ist überschaubar. Sofern Heimanns Publikationen nicht bei philologischen Problemen als Quelle aufgeführt wurden (z. B. Sadovski 2009: 123), wird sie in wenigen Zusammenhängen als eine Vertreterin der Indologie zitiert, die auffordert, westliches Denken zu hinterfragen (siehe z. B. Kachru 1997). Ein Grund dafür sind die Vorurteile ihr gegenüber als Jüdin und Frau. Wie oben beschrieben war Heimann intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt. Mit

interner Kritik unter Kollegen wurde nicht gespart, beispielsweise von dem ehemaligen Rektor der Berliner Friedrichs-Wilhelm-Universität Heinrich Lüders: „Was ich bisher von ihr [Betty Heimann; M. L.] gesehen, lässt auch nicht gerade die Klaue der Löwin erkennen“ (UAH Rep. 21 III Nr. 152). Er warf ihr mit diesem Ausdruck vermutlich mangelnden Ehrgeiz vor. Diese Kritik ist unsachlich und bezieht sich nicht auf ihre wissenschaftliche Arbeit.

Ein zweiter Grund für die geringe Rezeption liegt in dem inhaltlichen Spektrum Heimanns. Sie bediente u. a. aufgrund ihrer „anthropo-geographischen“ Methode nicht das Standard-Repertoire der damaligen Indologie. Dies kann mit dem grundsätzlichen Verhältnis zwischen Philologie und Philosophie zusammenhängen, welches bis heute besteht. Zu Heimanns Studienzeiten war die Indologie hauptsächlich philologisch geprägt (siehe Kap. 3.2). Anders als ihren Zeitgenoss:innen lag es Heimann daran, die altindische Sprache nicht ohne Einbeziehung der Umwelt, der Menschen und ihrer Kulturen zu untersuchen. Diese ganzheitliche Sichtweise wurde von ihren Kollegen jedoch kritisiert, da Heimann keine rein philologischen Arbeiten vorgelegt habe (siehe Kap. 3.2; UAH PA Nr. 7469, Teil 1).

Die Kollegen sahen aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Heimann davon ab, ihre Arbeiten ernst zu nehmen und heranzuziehen. Ihr methodischer „anthropo-geographischer“ Ansatz wurde daher von der Fachwelt ebenfalls missachtet. Als eine der wenigen Ausnahmen bezog sich Prof. Junker aus Leipzig (Brief von Junker an den Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg am 17.05.1931, in UAH Rep. 21 III Nr. 153) darauf. Dies stand in einem Zusammenhang mit dem Erscheinen ihrer Monographie zur „anthropo-geographischen“ Herangehensweise im Jahr 1930. Es kann angenommen werden, dass es nun auch öffentlich notwendig war, sich von Heimann aus sachlichen Gründen zu distanzieren. Der einzige Kollege, der ihren Ansatz zu ihren Lebzeiten betonte, war Prof. Dandekar. In seinem Vorwort für ihre posthum erschienene Monographie mit dem Titel *Facets of Indian Thought* hob er ihre Methode hervor (Heimann 1964: 10). Es verwundert folglich nicht, dass Heimann trotz inhaltlicher Parallelen beispielsweise in der im Jahr 2012 veröffentlichten Monographie mit dem Titel *India. A Sacred Geography* der Religionswissenschaftlerin Diana L. Eck nicht herangezogen wurde. Eck kritisiert wie Heimann offen die eurozentristische, undifferenzierte Wertung der indischen Geisteswelt (Eck 2012: 46f., 61, 94). Sie arbeitet außerdem heraus, dass sich die indische Lebenswelt durch die „traditions of geographical knowledge“ (Eck 2012: 69) auszeichne, indem sie die indische Kultur mit geographischen Eigenschaften in einen Zusammenhang stellt. Nach ihr (2012: 4f., 11, 18, 41, 48–53) lassen sich aus der indischen Geographie systematische kultur- und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse ableiten. Insbesondere betont sie, dass Indien kein Nationalstaat sei, sondern ein Zusammenhang, der sich durch geographische Bezüge statt ein nationales Identitätsgefühl definieren lasse (Eck 2012: 43–53). Dieses Beispiel soll zeigen, dass Heimann mit ihrem „anthropo-geographische[n]“ Ansatz fast unbemerkt hundert Jahre früher relevante Eigenschaften der Indischen Philosophie herausgearbeitet hat, die bis zum heutigen Tage nichts an Aktualität verloren haben, aber bis heute nicht anerkannte Forschungsergebnisse sind. Im Gegensatz dazu existiert mit der Humangeographie eine wissenschaftliche Disziplin, die fast zeitgleich zu Heimanns Lebzeiten entstand und heutzutage institutionalisiert ist. Es stellt sich daher die Frage, inwiefern diese Fachwelt Heimanns Schaffen berücksichtigte.

4 Entwicklungsgeschichte der Humangeographie (Anthropogeographie)

Die Geographie erhebt als wissenschaftliche Disziplin den Anspruch, die Welt als Ganzes zu erforschen (Freytag et al. 2016: 2). Die darin arbeitenden Wissenschaftler:innen forschen sowohl natur- als auch sozialwissenschaftlich (Schenk/Schliephake 2005: 25; Cloke/Crang/Goodwin 2014; Norton/Walton-Roberts 2014; Freytag et al. 2016: 2). Innerhalb dieser Disziplin und der dort vorherrschenden empirisch-analytischen Herangehensweise werden die Analyse der Auswirkungen von Umweltkatastrophen und menschlichen Aktivitäten auf der Welt und die Bestimmung von Gesetzmäßigkeiten als zentral erachtet (Schenk/Schliephake 2005: 25f.; Heineberg 2007: 16; Freytag et al. 2016: V, 2). Die Humangeographie ist heutzutage ein Forschungsteilgebiet der Geographie und institutionell etabliert (Schenk/Schliephake 2005; Heineberg 2007: 11; Freytag et al. 2016: 3). Ältere Bezeichnungen lauteten Anthro-, Sozial- und Kulturgeographie, die teilweise heute noch verwendet werden (z.B. bei Heineberg 2007: 14f.; Freytag et al. 2016: 3). Ein Verfechter der Anthropogeographie war Friedrich Ratzel (Steinmetzler 1956: 11; Heineberg 2007: 22). Seine zweibändige Publikation aus den Jahren 1882 und 1891 mit dem Titel *Anthropogeographie* verstetigte diese damals noch junge Disziplin, obwohl er selbst keine Definition für den Begriff formulierte (Steinmetzler 1956: 17; Heineberg 2007: 22). Er vertrat die Überzeugung, dass es „natürliche Grenzen“ (Freytag et al. 2016: 7) zwischen Gesellschaften gebe. Solch eine Denkweise wurde Anfang des 20. Jahrhunderts weltweit von Nationalisten missbraucht, um geopolitische Machtansprüche zu legitimieren (Heineberg 2007: 23).

Der aus den Begriffen „Human“ und „Geographie“ zusammengesetzte Terminus weist darauf hin, dass es um die Wechselwirkung zwischen den Menschen und ihrer Umwelt geht (Schenk/Schliephake 2005: 23; Heineberg 2007: 14f.; Freytag et al. 2016: 3). Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ging die Wissenschaft noch von einer einseitigen Determiniertheit des Menschen von seiner Umgebung aus (Heineberg 2007: 22; Freytag et al. 2016: 7). Grundsätzlich impliziert der Geodeterminismus jedoch heutzutage die gegensätzliche Option der Ausgestaltung der Natur durch den Menschen (Schenk/Schliephake 2005: 25f.; Freytag et al. 2016: 7). Besonders wichtig ist den Vertreter:innen der Humangeographie daher, die aktuellen Herausforderungen zu behandeln, die sich aus dem (menschengemachten) Klimawandel und der Umweltverschmutzung, weiteren Naturbedrohungen, dem Bevölkerungswachstum, den Migrationsbewegungen und der Nutzung und Endlichkeit von Ressourcen sowie der Globalisierung ergeben (Heineberg 2007: 17; Freytag et al. 2016: 2, 14f.).

Die Entwicklungsgeschichte der Humangeographie zeigt, dass es bereits Ende des 19. Jahrhunderts kurz vor Heimanns Schaffenszeit eine anerkannte anthropogeographische Disziplin außerhalb der Philologie gab. Deshalb könnte davon ausgegangen werden, dass Heimann sich dieser wissenschaftlichen Strömung angeschlossen habe und als ihre Vertreterin gelte. Der Zusammenhang zwischen der Humangeographie im Kontext der Indologie und von Heimann wurde jedoch noch nicht betrachtet. Deshalb muss in diesem Artikel skizziert werden, aus welchen Gründen bisher kein Zusammenhang hergestellt wurde und inwiefern sich Heimanns Ansatz von der Humangeographie abgrenzt. Ein Grund für das Fehlen Heimanns im Kontext der humangeographischen

Geschichte kann darin bestehen, dass Heimann explizit von der „anthropo-geographischen Methode“ spricht und das Substantiv „Anthropogeographie“ nicht verwendet. Sie entwickelte also einen neuen Begriff. Aufgrund ihres philologischen Wissens kann davon ausgegangen werden, dass Heimann eine Sensibilität für die Verwendung von Begriffen besaß und sie bewusst eine differenziertere Formulierungsweise wählte. Heimann betont die Begriffe „anthropo“ (menschlich) und „geographisch“ (auf die Umwelt bezogen) als miteinander in Beziehung stehende Adjektive und nicht als Nomen. Damit setzte sie einen antithetischen Zusammenhang, den sie als charakteristisch für die altindischen Sprachen sieht. Ihr Vorgehen sowohl in Bezug auf ihre Begriffswahl als auch ihr auf die indische Denkweise bezogenes Begriffsverständnis erschweren, einen direkten Zusammenhang mit Ratzels etablierter Anthropogeographie zu sehen. Da die in der Humangeographie tätigen Wissenschaftler:innen Heimann bisher nicht berücksichtigten, kommt die Überlegung auf, dass Heimann andere Interessen verfolgte, die nachfolgend resümiert werden.

5 Schlussfolgerungen

Heimann definierte ihren „anthropo-geographischen“ Ansatz als eine wissenschaftliche Grundhaltung, durch die sie eine neue Sichtweise, ein neues Konzept und eine neue Methode entwickelte. Sie arbeitete damit zwei für sie wichtige Kernpunkte heraus. Erstens machte sie in ihren Ausarbeitungen die offensichtlichen Zusammenhänge zwischen der indischen Geographie und der indischen Kultur deutlich. Um die Fachwelt und die Öffentlichkeit davon zu überzeugen, richteten sich ihre drei Monographien an ein größeres Publikum und trugen damit zur Bekanntheit Indischer Philosophie bei. Ihr lag daran, durch Allegorien im Sinne einer bildlichen Anschauung einen leichteren Zugang zur komplexen Indischen Philosophie zu ermöglichen. Heimann könnte ihrem Fachpublikum damit Orientierung gegeben haben, da sie beispielsweise die durch die Nationalsozialisten vorangetriebene Rassenfrage kritisierte. Sie nahm Abstand zu den Ausführungen ihrer Kollegen und löste sich insbesondere von damaligen wissenschaftlichen Paradigmen der Philologie. Sie dekonstruierte damit das Modell „des Westens“ aus wissenschaftlicher Perspektive. Es kann also davon ausgegangen werden, dass es sich bei der Herangehensweise um Heimanns zweiten Kernpunkt und ein strategisches Instrument gehandelt hat, das nicht nur auf eine wissenschaftliche Erkenntnis abzielte. Sie verfolgte damit zusätzlich den politischen Zweck, koloniale Unabhängigkeitsbewegungen und westliche Übermachtbestrebungen zu benennen. Dies zeigt sich auch dadurch, dass Heimann Gandhis Bemühungen zur Befreiung der indischen Bevölkerung von der westlichen Unterdrückung unterstützte und sich auch für die Unabhängigkeit Sri Lankas einsetzte. Sie erhielt die Ernennung als ordentliche Professorin in Sri Lanka nicht zuletzt aufgrund ihrer bemerkenswerten Beharrlichkeit, mit der sie über einen Zeitraum von dreißig Jahren als kritische Wissenschaftlerin ihr entwickeltes Cluster zum Studium und Verständnis der Indischen Philosophie zu verteidigen suchte.

Es kann abschließend festgestellt werden, dass Heimanns „anthropo-geographischer“ Ansatz umfassender als die heutige Humangeographie ist. Ihr wissenschaftliches Vorgehen zeigt, dass sie im Kontext der Indologie als eine Wegbereiterin für die

Dekolonisation und eine interdisziplinäre wissenschaftliche Herangehensweise gelten kann. Die in diesem Beitrag vorgestellten, weitestgehend vergessenen wissenschaftlichen Kernpunkte von Heimann unterstreichen den Stellenwert ihrer Pionierarbeit innerhalb der Indischen Philologie und Philosophie. Dieser Artikel soll dazu anregen, nicht nur biographische und historische Fakten von Wissenschaftlerinnen zu rekonstruieren, sondern ihre wissenschaftlichen Positionen intensiver zu kontextualisieren und zu beurteilen.

Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick, Doris (2008). Kulturanthropologie. In Ansgar Nünning & Vera Nünning (Hrsg.), *Einführung in die Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven* (S. 86–107). Stuttgart: J. B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05057-1_5
- Bedekar, Dinkar Keshav (1948). The Revelatory Character of Hindu Epistemology. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 29(1/4), 64–84.
- Beinorius, Audrius (2006). *Imagining Otherness: Postcolonial Perspective to Indian Religious Culture*. Vilnius: Kronta.
- Berenguer, Elizabeth; Jewel, Lucy & McMurtry-Chubb, Teri A. (2023). *Critical and Comparative Rhetoric: Unmasking Privilege and Power in Law and Legal Advocacy to Achieve Truth, Justice, and Equity*. Bristol: Bristol University Press. <https://doi.org/10.1332/policy-press/9781529226010.001.0001>
- Bergunder, Michael (2012). Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion‘ jenseits des Eurozentrismus. In Michael Stausberg (Hrsg.), *Religionswissenschaft* (S. 95–107). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936>
- Böhm, Andrea (2018 [2017]). *Das Ende der westlichen Weltordnung*. Bonn, München: Pantheon Verlag.
- Cloke, Paul; Crang, Philip & Goodwin, Mark (Hrsg.). (2014). *Introducing Human Geographies* (3. Aufl.). Oxon, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203784495>
- Eberle, Henrik (2002). *Die Martin-Luther-Universität in der Zeit des Nationalsozialismus 1933–1945*. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag.
- Eck, Diana L. (2012). *India: A Sacred Geography*. New York: Three Rivers Press.
- Fischer-Tiné, Harald (2022). Kolonialismus zwischen Modernisierung und Traditionalisierung: Die britische Herrschaft in Indien. In Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), *Indische Unabhängigkeit* (S. 4–11). Bonn: BpB.
- Freidenreich, Harriet Pass (2002). *Female, Jewish and Educated: The Lives of Central European University Women*. Indiana: Indiana University Press.
- Freytag, Tim; Gebhardt, Hans; Gerhard, Ulrike & Wastl-Walter, Doris (2016). *Humangeographie kompakt*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-44837-3>
- Frick, Karl R. H. (1978). *Licht und Finsternis: Gnostisch-theosophische und freimaurerisch-okkulte Geheimgesellschaften bis an die Wende zum 20. Jahrhundert. Wege in die Gegenwart*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Gieler, Wolfgang (2023). *Reguliertes Chaos: (Re-)Konstruktionen zum westlichen Ethnozentrismus. Ein Essay*. Bonn, Frankfurt/Main: Druck- und Verlagshaus Zarbock GmbH.
- Heimann, Betty (1924). Die Lehre der Upanishaden als Grundlage der späteren indischen Systeme. *Zeitschrift für Buddhismus*, V, 143–156. Zugriff am 10. April 2025 unter <https://archive.org/details/zeitschriftfuerbuddhismusundverwandtegebiete192324/page/n145/mode/2up>.
- Heimann, Betty (1930). *Studien zur Eigenart Indischen Denkens*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Heimann, Betty (1931). Paul Deussen und die heutige Indologie. In Hans Zint (Hrsg.), *Achtzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (S. 246–254). Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Heimann, Betty (1937). *Indian and Western Philosophy. A Study in Contrasts*. London: George Allen & Unwin Lt. Zugriff am 10. April 2025 unter <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.206127/page/n11/mode/2up>.
- Heimann, Betty (1957). Contrasts in Fundamental Postulates: Monotheism or Henotheism? Miracles or Laws of Nature? History or Mythology? In Anant Sadashiv Altekar (Hrsg.), *Felicitation Volume presented to Professor Sripad Krishna Belvalkar* (S. 119–227). Banaras: Motilal Banarsidass.
- Heimann, Betty (1964). *Facets of Indian Thought*. Liverpool, London, Prescott: George Allen & Unwin Lt.
- Heineberg, Heinz (2007). *Einführung in die Anthropogeographie/Humangeographie* (3. Aufl.). Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. <https://doi.org/10.36198/9783838524450>
- Honold, Alexander & Scherpe, Klaus R. (Hrsg.). (2004). *Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit*. Mit 149 Abbildungen. Stuttgart: J. B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02955-3>
- Kachru, Yamuna (1997). Cultural Meaning and Contrastive Rhetoric in English Education. *World Englishes*, 16(3), 337–350. <https://doi.org/10.1111/1467-971X.00068>
- King, Richard (2011). Imagining Religions in India: Colonialism and the Mapping of South Asian History and Culture. In Markus Dressler & Arvind-P. S. Mandair (Hrsg.), *Secularism and Religion-Making* (S. 37–61). New York: Oxford University Press.
- Knorr Cetina, Karin (1999). *Epistemic Culture: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674039681>
- Lechler, Maike (2015). *Rückblickend nach Vorn. Frauenstudium in Halle. Damals und heute*. Halle/Saale: Gleichstellungsbüro der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Lechler, Maike (2018). Betty Heimann (1888–1961). The Founding Professor of Sanskrit and Indian Philosophy at the University of Ceylon: A Critical Survey of Her Biography and Career in Germany. In Faculty of Arts, University of Peradeniya (Hrsg.), *Proceedings of the International Conference on the Humanities and the Social Sciences* (S. 5–8). Peradeniya: Sanduni Offset Printers.
- Levinson, Bernard M. & Ericksen, Robert P. (Hrsg.). (2022). *The Betrayal of the Humanities: The University during the Third Reich*. Indiana: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2gjl1bm>
- Lubelsky, Isaac (2012). *Celestial India: Madame Blavatsky and the Birth of Indian Nationalism*. Sheffield: Equinox Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1558/isbn.9781781790328>
- Mac Sweeney, Naoise (2023). *Der Westen: Die neue Geschichte einer alten Idee*. Berlin: Propyläen.
- Mandair, Arvind-P. S. & Dressler, Markus (2011). Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Postsecular. In Markus Dressler & Arvind-P. S. Mandair (Hrsg.), *Secularism and Religion-Making* (S. 3–36). New York: Oxford University Press.
- Marchand, Suzanne L. (2022). The “Orient” and “Us”: Making Ancient Oriental Studies Relevant during the Nazi Regime. In Bernard M. Levinson & Robert P. Ericksen (Hrsg.), *The Betrayal of the Humanities: The University during the Third Reich* (S. 64–113). Indiana: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2gjl1bm.9>
- Norton, William & Walton-Roberts, Margaret (2014). *Cultural Geography: Environments, Landscapes, Identities, Inequalities*. Oxford: Oxford University Press.
- Prokoph, Werner (1985). *Der Lehrkörper der Universität Halle-Wittenberg zwischen 1917 und 1945: Beitrag zur Universitätsgeschichte und Soziologie der bürgerlichen wissenschaftlichen Intelligenz*. Halle/Saale: Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

- Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sadovski, Velizar (2009). On Horses and Chariots in Ancient Indian and Iranian Personal Names. In Bert G. Fragner, Ralph Kauz, Roderich Ptak & Angela Schottenhammer (Hrsg.), *Horses in Asia: History, Trade and Culture* (S. 111–127). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. <https://doi.org/10.2307/j.ctvmd83w6.17>
- Sardar, Ziauddin (1999). *Orientalism*. Philadelphia, Buckingham: Open University Press.
- Schami, Rafik (2021). *Gegen die Gleichgültigkeit. Essay*. Berlin, Tübingen: Schiler & Mücke.
- Schenk, Günter (2018). Betty Heimanns Analysen zur indischen Kategorienlehre. In Regina Meyer (Hrsg.), *Vorträge über Bildung, Humanismus und Interdisziplinarität* (S. 205–223). Halle/Saale: Medienwerker Halle GbR.
- Schenk, Günter & Meyer, Regina (2006). *Humanismus. Sprache. Kultur: Philosophische Konzepte, Betty Heimann, Walther Kranz, Julius Stenzel und Rudolf Unger*. Halle/Saale: Schenk Verlag.
- Schenk, Winfried & Schliephake, Konrad (Hrsg.). (2005). *Allgemeine Anthropogeographie*. Gotha, Stuttgart: Klett-Perthes Verlag.
- Scholtz, Gunter (1991). *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis: Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Steinmetzler, Johannes (1956). *Die Anthropogeographie Friedrich Ratzels und ihre ideengeschichtlichen Wurzeln*. Mit 4 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. Bonn: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Bonn.
- Stolze, Elke (1995). Betty Heimann, 1888–1961. In Courage e.V. Halle (Hrsg.), *Frauenleben. Frauenalltag. Gestern und heute: Hallenserinnen. Biografische Skizzen II* (S. 5–8). Langenbogen: Druckerei Schäfer.
- Tingley, Katherine (2000). *Helena Petrowna Blavatsky. Ein Genius verändert die Welt* (2. Aufl.). Hannover: Die Theosophische Gesellschaft Point Loma – Covina.
- Ulbricht, Justus H. (2008). Wer die Mitte sucht, muss über die Ränder sprechen. Skeptische Fragen nach dem Kern europäischer Identität. In Katrin Pöge-Alder & Christel Köhle-Hezinger (Hrsg.), *Europas Mitte – Mitte Europas. Europa als kulturelle Konstruktion* (S. 56–75). Jena: Collegium Europaeum Jenense.
- Voigt, Johannes H. & Kreisel, Gerd (2003). *An Indiens Tempelstätten: Fotoimpressionen der Indologin Betty Heimann*. Stuttgart: Linden-Museum Stuttgart.
- Wendt, Reinhard (2007). *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh GmbH.
- Wolfradt, Uwe (2013). Betty Heimann. In Friedemann Stengel (Hrsg.), *Ausgeschlossen: Zum Gedenken an die 1933–1945 entlassenen Hochschullehrer der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* (S. 161–167). Halle/Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.
- Zimmer, Heinrich (1973). *Yoga und Buddhismus: Indische Sphären*. Frankfurt/Main: Insel Verlag.

Quellenverzeichnis

Universitätsarchiv Halle-Wittenberg

UAH PA Nr. 7469

UAH PA Nr. 7569

UAH PA Nr. 7793

UAH PA Nr. 14057

UAH Rep. 21 III Nr. 33

UAH Rep. 21 III Nr. 152

UAH Rep. 21 III Nr. 153

UAH Rep. 90

Zur Person

Maike Lechler, M. A., MSM (Master of Social Management), *1990, Promotionsstudentin an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Musik. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschafts- und Frauengeschichte.
E-Mail: betty.heimann@posteo.de

Mythological projections and ecofeminist discourse: Revisiting Maria Mies's and Vandana Shiva's *Ecofeminism*

Zusammenfassung

Mythologische Projektionen im ökofeministischen Diskurs: Eine Neubetrachtung von Maria Mies' und Vandana Shivas *Ökofeminismus*

Der Natur werden durch Projektionen menschlicher Vorstellungskraft seit jeher menschenähnliche Züge und Eigenschaften zugeschrieben, eine Entwicklung, die als Evolution mythopoetischer Tradition bezeichnet werden kann. Als Element der Lebensführung wird die Natur in Mythen und Mythologie als heilig und als integraler Bestandteil der kosmischen Ordnung dargestellt. Naturgottheiten, Fruchtbarkeitsgöttinnen und Schutzgötter, die Schöpfung und Zerstörung symbolisieren, haben zu binären Strukturen geführt, die in mythischen Erzählungen verankert und über Generationen hinweg zur Norm erhoben wurden, kulturelle Traditionen prägen und die Unterdrückung von Frauen und Natur legitimieren. In Anlehnung an Maria Mies' und Vandana Shivas *Ökofeminismus* untersucht diese Studie die Verflechtung mythologischer Projektionen im ökofeministischen Diskurs und geht der Frage nach, inwiefern ein neues Verständnis von Mythen das ökologische Bewusstsein fördern kann. Wie werden Natur und Frauen durch Mythen unterdrückt? Wie halten und verändern sich Mythen im Laufe der Zeit? Welchen Stellenwert haben sie im gegenwärtigen ökofeministischen Diskurs und können sie die kapitalistische Vorherrschaft im Sinne einer ökofeministischen Emanzipation de(re)konstruieren?

Schlüsselwörter

Mythologie, Ökofeminismus, Natur, Gender, Binäre Strukturen

Summary

The interaction of nature and man's imaginative projections has culminated in nature being given manlike appearance and characteristics marking an evolution of mythopoetic tradition. As a fundamental life supporting tool, myths and mythology projected nature as sacred and integral to cosmic order while projections like nature deities, fertility goddesses, and guardian gods symbolizing creation and destruction have created binaries. Ingrained in mythical narratives, these have been normalized over generations, shape cultural traditions and justify control of women and nature. Within this frame and drawing from Maria Mies's and Vandana Shiva's *Ecofeminism*, the study explores the intersection of mythological projection in ecofeminist discourse, examining how re-imagining myths can foster environmental consciousness and address questions: How do myths subjugate nature and women? How do they survive and/or change over time? What is the scope of mythological projection in the present state of ecofeminist discourse? Can myths de(re)construct present state capitalist domination and ecofeminist empowerment?

Keywords

mythology, ecofeminism, nature, gender, binaries



1 The genesis

Before delving into the argument on the subject matter, I make an attempt to look at the world (read nature) with distinct curiosity particularly ignoring the answers that science has given to certain phenomena. The red sky dangerously scares, the drizzle pleases and seems to be a blessing, the hailstorm is considered a punishment, the muddy river a wrath. The more I ponder the more inquisitive I find myself wondering how early man, unlike me who has answers owing to centuries of development of scientific and philosophical thought, addressed the mysteries of nature. What did it mean to him when the sun set or when it became hot and unbearable at times and or gradually became warm and soothing? How did he perceive the changing shape of the moon? Why does a part of once a flowering and fruiting plant/tree suddenly wither? Was he fearful or curious about what happened around him? The questions are as numerous as the imaginative projections that give the world, its phenomena and elements a pattern, a shape and evolving answers to satiate man's curiosity and overcome his fear. Possibly, man has found solace over the centuries and has developed, established and followed the belief systems, ideologies and theories that only strengthened his position and control over the mysterious world.

2 Myths as imaginative projections

Imaginative projection is a complex psychological phenomenon that variedly influences each kind of relationship one may have. In our reference to early man and his encounters, it is the perception of the external world and the expression of the same. It inspired man to derive materials from his immediate world, give it a form of expression and assign a character to its existence. The mystery that surrounded the elements and the phenomena was untangled; the apprehensions were countered through speculation (Frankfort et al. 1946: 3) created by man's imaginative projections. As the perception found expression one could observe the development of the mythopoeic tradition that was realized through storytelling, singing, dance performances, practices and establishing a belief system, culture and tradition. Raymond van Over argues that myths are "an expansion of awareness into alternative realities" and "evocative signs leading towards a sense of wholeness, a fullness of being" (van Over 1980: 1). Carrying his argument further he writes that early man needed a resolution and answers to the questions that kept coming to his mind regarding the creation of the world. On the contrary, Claude Lévi-Strauss argues that "myth is unsuccessful in giving man more material power over the environment [...] it gives man, very importantly, the illusion that he can understand the universe. It is of course, only an illusion" (Lévi-Strauss 1955: 17). We shall try to see how myth, unlike to what Lévi-Strauss argues, gives man material power (control) over the environment.

2.1 Myths as frameworks

Myths are more than stories, they are frameworks by which societies try to understand their environment and survival needs. They explain rituals and symbols that act as mediating forces, helping societies resolve these oppositions into meaningful cultural frameworks. Nature was given meaning through personal experience, investigation and empirical approach available and accessible to early man. So, myths were not meant to be mere imaginative or creative accounts, they were a pursuit of truth that man tried to find. The scientific pursuit that we most daringly argue for today has its foundations in the early history of mankind, which is largely mythical, upon which evidences are being sought, argued and contested. The evolution of mythology was made possible by early man's ability to reflect on cognitive processes – reasoning, decision-making, and problem-solving. This reflection allowed him to explain natural phenomena and create meaning, pointing to his meta-cognitive activity. Myths were a collective way of thinking and understanding the unknown. This meta-cognitive ability enabled early man to create culture, solve problems by reflecting on past experiences, and foster social cohesion through cultural and moral values.

2.2 Creation of binaries

Today, we have logical answers to questions regarding the elements of nature. But the same were an abyss for early man. The contradictions of day and night, life and death (sleep in between), were enigmatic, and answers to these were important to address anxieties and conflicts. The conflicting and paradoxical patterns of the external world posed a threat to man lest he gave them a meaning, even if they were an illusion that scientists were to term later. Considering Lévi-Strauss's idea of opposition driving towards a "natural mediation" one can understand that the human mind organizes experiences and meanings through binary oppositions (good versus evil, male versus female, life versus death). Though creating conflict in human thought and social structures, these opposites are not meant to remain in a state of pure conflict. Instead, they drive a process of mediation, where human cultures develop ways to bridge these oppositions and reconcile through symbolic systems like myths, rituals or language. Thus, myths evolve as natural mediating structures to resolve the tension between opposing concepts in a culture and work by taking binary opposites and finding symbolic ways to resolve them into a unified narrative. The opposition is omnipresent in every aspect of human engagement. In his analysis of culinary practices, Lévi-Strauss (1969) describes how the transformation of food (from raw to cooked) mediates the opposition between nature (raw, uncivilized) and culture (cooked, civilized), demonstrating how cooking becomes a cultural act that bridges natural and social realities. The concept of a "third term" or mediating element, which resolves the binary opposition that he introduced, creates a synthesis that unites opposites. For instance, in many cultural systems, human beings create categories like the trickster figure (e.g., *Coyote* in Native American mythology or *Hermes* in Greek mythology) which mediates between different realms or opposing forces, acting as a go-between and reconciling opposites like life and death, order and chaos, human and animal. This third term bridges the gap between two extremes, sym-

bolizing how oppositional forces drive toward a natural resolution/mediation. Thus, the conflicts as seen through binary opposition are not destructive but are rather driven towards natural resolution through stories, rituals, symbols or cultural practices creating coherence from opposition. One can argue that Lévi-Strauss's structural anthropology presents oppositional binaries as fundamental structure of human thought, but these oppositions are not static; they drive the development of cultural and symbolic systems that naturally mediate or reconcile them.

2.3 Nature as the chaotic other

The system of binary placed man/nature in opposition (known, friendly versus unknown, hostile; powerless, as man having no power over natural phenomena, versus powerful, as nature having its own course). Since facets of nature posed danger to humans, myths from various cultures depict nature as wild, unpredictable and sometimes hostile. In Native American mythology, powerful spirits and creatures like the *Thunderbird* inhabit the natural world, requiring respect and appeasement. In Chinese mythology, stories such as *The Emperor Yu* and the *Flood* feature powerful dragons and other supernatural beings that control nature's forces. These beings are often depicted as unpredictable and capable of great destruction if not properly respected. The concept of yin and yang reflects the need for careful management of nature's inherent chaos to maintain order. This is prominently depicted in the *samudra manthan* (churning of the ocean) in Hindu mythology. The churning of the cosmic ocean by gods and demons, using Mount *Mandara* as a pivot and *Vasuki* (the serpent) as a rope is symbolic of nature's chaotic forces. Life-sustaining elements like *Amrita* (nectar of immortality) and destructive entities like *Halahala* (deadly poison) emerged. The concept of *Pralaya* (cosmic deluge) also represents nature's ultimate destructive force, where all creation is submerged in water during cycles of dissolution. In Norse mythology, *Ragnarok* is a cataclysmic event that marks the end of the world, characterized by chaos and destruction as forces of nature run rampant, threatening to engulf the world in darkness. God *Pan* is often associated with wild, untamed landscapes and his presence is thought to evoke fear and chaos. The wilderness beyond *Asgard*, the realm of Norse gods, is depicted as dangerous and unpredictable. The *Jotnar*, or giants, are linked with the untamed forces of nature, and their conflicts with the gods reflect humanity's struggle to control and overcome the wildness of the natural world. Thus, the natural world is often portrayed as harsh and unforgiving, and humanity is caught in an ongoing struggle to understand and in need to nurture and control the natural world.

2.4 Humanizing nature and gendering binaries

The meta-cognitive ability of man that started a cycle of communication and projected the wilderness variously in myth were "a system of communication", "a message", that assigned historical limits, condition of use and linked to society. This was a "mode of signification, a form" (Barthes 1991 [1957]: 107) rather than an object or a concept or idea. They were treated as speech (communication) that was chosen by history (early man) to bear a message (understand external world) using varied representation (writ-

ten, pictorial, oral, performance). To be easily imagined, perceived and accepted myths required to be concrete and had to connect to man. To give the unknown a known character particularly in relation to self, early man characterized nature and other phenomena with human-like forms and ascribed them with superpowers. However, there is a difference in how this characterization is signified. In Indian mythology, nature is personified as feminine. *Devi*, the goddess often referred to as the divine mother in Hinduism is the embodiment of the creative energy of the universe and is associated with fertility, abundance, and nurturing aspects of nature. She is depicted in various forms, including *Parvati*, *Lakshmi* and *Saraswati*, each representing different aspects of feminine energy and the natural world. *Prithvi*, the goddess of the earth in Hindu mythology, is revered as the mother of all beings and is a nurturing and benevolent deity who provides sustenance and support to all life forms. She is often depicted as a beautiful woman adorned with flowers and surrounded by lush vegetation, symbolizing the fertility and abundance of the earth. *Nerthus*, a Germanic goddess allied to fertility, agriculture, and the earth is a nurturing and maternal figure who brings forth the bounty of the earth and ensures the fertility of the land. The Norse goddess *Freya* is a powerful and independent deity who possesses great beauty and charisma symbolizing love, fertility, and abundance.

Likewise, specific natural elements or phenomena are allied to men with superpowers. *Varuna*, the god of water, ocean and the underwater world governing the collection and distribution of water, is a powerful and sometimes wrathful deity who controls storms and floods. The god of thunder and rain, *Indra*, reigning rainstorm and heaven uses thunder and lightning to strike down enemies and sinners. *Thor*, the god of thunder, controls storms and protects the world from giants and other threats with his mighty hammer, *Mjölnir*.¹ It is not a mere weapon but a powerful symbol in Norse mythology, representing *Thor*'s role as a protector and his control over the natural elements of thunder and lightning. Its mythological significance is deeply tied to themes of strength, order and divine power in the face of chaos. While primarily associated with wisdom and war, *Odin*, often seeking knowledge and power to prepare for the prophesied end of the world, *Ragnarök*, is also allied to wind and poetry.

The visible process of binary characterization attributes specific traits and roles to male and female deities associated with natural elements. These reflect cultural perceptions and interpretations of the natural world, thus gendering nature.

3 Myth to form

Seeking to explain natural phenomena such as storms, earthquakes and celestial events by attributing them to the actions of gods, spirits or supernatural beings, and personification and anthropomorphizing of natural forces, myths depicted humans as having a special relationship with gods or divine beings who grant them dominion over natural world reinforcing the idea of human superiority and entitlement to exploit and manipulate nature for their own purposes.² Being innocently consumed (as inductive system),

1 Deities are assigned with many powers and associated to more than one element/phenomena. This accounts to a variety of names within and across cultures.

2 Man subordinated and tamed the animal world by using them as vehicles of gods.

they transform meaning into form (Barthes 1991 [1957]: 131) and have an immediate impression. Having productively structured the unstructured (environment), and merged man/nature, the mythopoeic traditions naturally lead to the establishment of traditions, value systems and beliefs. Once established, their force got stronger than any rational explanation that mankind was to offer in the times to come. Despite attentive readings, numerous attempts of de(re)constructions, the significations achieved by myths, as argued by Barthes, remain “imperfectible and unquestionable” (Barthes 1991 [1957]: 128). As the unknown became familiar (human form with superpower), the cycle of manipulation (a superhuman – god) of the external world to satiate man’s need (food, safety) turned nature to a commodity and placed man at the center. The Anthropocene can trace its origins to this historical moment, when man’s centrality was mythologized, embedding a culture of dominance under the guise of progress and modernization. It could hence take any form – of violence, of war, of ecological irresponsibility, injustice and systematic inequality. Created through mythical narrations the culture of dominance, rooted in the culture of inequality, answers man’s need to control. Since man does not have the ability to bear life, he is not the beginning (like nature and women) contoured by androcentrism the need to control has, as Vandana Shiva and Maria Mies argue in *Ecofeminism*, in the evolving times taken the shape of capitalist patriarchy that develops reproductive and genetic technology to overpower, demean and destroy women and nature.

3.1 Selective appropriation

Driven by the need to find purpose in his existence and to make sense of its relationship with the natural world, man has historically sought to establish order and exert control over nature. The characterization of nature as chaotic, untamed and often adversarial has justified the pursuit of dominance over it. This perspective laid the foundation for an ideology centered on humanity’s supremacy over the environment. Myths and narratives have reinforced this belief, positioning humans as superior to other living and non-living elements of the natural world. Further, the gendering of nature gave rise to eco-feminine symbolism, drawing parallels between the domination of nature and the subjugation of women. Jack Goody’s *The Theft of History* highlights how myths are selectively used for the appropriation of cultural histories by dominant groups to shape identity and consolidate power. To this end, myths perpetuate patriarchal norms glorifying male deities and heroes as figures of strength and authority while subordinating female characters who, despite their inherent power, are cast docile or depicted as seductresses or antagonists. The notion of men as superior, natural leaders and decision-makers versus women as submissive and deferential is established. For instance, in the *Ramayana*, *Ram* embodies ideal heroism, while *Sita*, despite her virtues, faces the *agnipariksha* – a trial rooted in patriarchal expectations. Similarly, in the *Nibelungenlied*, *Siegfried* embodies heroism, whereas *Brunhild*, a powerful Valkyrie, is deceived and subdued through a scheme orchestrated by *Siegfried* and *Gunther*. These depictions undermine women’s agency and reinforce male dominance. Mythological narratives often penalize women who challenge societal norms or assert independence, warning against defying gender expectations. In the *Mahabharata*, *Draupadi*’s defiance in the *Kaurava* court is met with scorn and blame for the ensuing war, casting her as a disruptor of societal harmony.

Likewise, *Surpanakha* in the *Ramayana* is mutilated and mocked for openly expressing her desires, framing her challenge to gender norms as monstrous and deserving of punishment. Similarly, *Gullveig*, a powerful witch in Norse mythology, is repeatedly burned by the gods for practicing *seidr* (magic), symbolizing the fear and suppression of female power outside patriarchal control. These portrayals not only reflect but also perpetuate patriarchal attitudes, reinforcing the idea that women who step outside societal bounds are threats to be subdued or feared.

Myths from Germanic, Indian and broader global traditions embed exploitation within narratives of cosmic or societal balance, legitimizing human – especially male – authority over nature and women. These stories normalize the use and control of both entities for personal, communal, or divine ends. By portraying nature as chaotic or threatening, myths frame human intervention as essential for protection and preservation, masking exploitation as a virtuous act. For instance, *Thor's* battles against natural forces like storms and floods are depicted as acts of safeguarding order, justifying the subjugation of nature to human needs. Similarly, the dismemberment of *Ymir* in Norse mythology symbolizes the notion that nature is a resource to be transformed for societal benefit, reframing exploitation as a creative and necessary endeavor. Parallel to this, women are often depicted in myth as resources to be negotiated or controlled. *Freya*, though powerful, is frequently portrayed as a beautiful goddess whose body is treated as a commodity in social and political transactions, reinforcing the idea that women's beauty and sexuality exist for male benefit. This normalization of exploitation is evident in her reduced value to her physical attributes and how they serve male agendas. In Indian mythology, *Vritra's* withholding of water is framed as unnatural, positioning *Indra's* violent conquest not as an act of exploitation but as a necessary intervention for human prosperity. These narratives blur the lines between exploitation and necessity, perpetuating structures of dominance that justify the subjugation of both nature and women.

3.2 Patriarchal exaltation

Depiction of humans as the pinnacle of creation placed in a position of authority over the natural world has been central to the creation of myths. They reflect and legitimize authority over key aspects of life, including nature, resources and women by portraying them as elements that must be controlled, subdued, or ruled over by male figures, gods, or kings. Evidently, myths use gendered symbolism and thereby reinforce patriarchal values and hierarchies. Consider how, male deities are often associated with the sun, sky or other symbols of power and authority, while female deities are linked to the moon, earth or other nurturing and passive symbols. These associations contribute to the perception of men as active agents and women as passive objects within the cosmic order. In Judeo-Christian tradition, the *Book of Genesis* describes God giving Adam dominion over all living creatures, implying human superiority and entitlement to subdue and rule over the Earth. Myths and legends often feature heroes who conquer or overcome natural obstacles and adversaries as a demonstration of human prowess and dominance. For instance, *Heracles* (Hercules) is celebrated for his legendary feats of strength, including battles with mythical beasts such as the *Nemean Lion* and *Hydra*, symbolizing humanity's triumph over nature's challenges. Divine figures presented in

myths serve as role models for human behavior, reinforcing male leadership and dominance as natural and divinely ordained. In many stories, men are portrayed as creators or progenitors while women are often depicted as secondary or derived from men such as in Brahmanda Purana in which Brahma creates Saraswati from himself as his consort symbolizing knowledge emanating from the male creator. In Edda traditions, the first woman, Embla, is fashioned from a tree trunk by the gods alongside the first man, Ask (Ash Tree) (Sturluson 2005). In the Book of Genesis, Eve is created from Adam's rib, underscoring her derived and subordinate role. Also, these narratives celebrate traits traditionally associated with masculinity while often portraying female characters as passive or in need of rescue as can be seen in case of *Sita* who waits for rescue by Lord *Ram* after being abducted; and also in the helplessness of *Andromeda* who depends on the heroism of *Perseus* for survival.³ With the glorification of male heroism, myths not only validate male dominance but also reinforce the idea that men are natural leaders and protectors. Stories of divine punishment meted out to those who challenge or disobey the established order are also projections in myth for patriarchal control. These punishments frequently target individuals or groups who defy patriarchal norms or authority figures, serving as warnings against disobedience and reinforcing the idea that male dominance is both natural and necessary for maintaining order. Consider for illustration *Niobe* and *Arachne* in Ovid's *Metamorphoses*. *Apollon* and *Artemis* kill *Niobe's* children in divine retribution for mocking *Leto*, thereby gods, and boasting about her superiority as a mother. Similarly, *Arachne* is punished and transformed into a spider by *Athena* for her challenge and superiority in weaving.⁴ By depicting idealized versions of masculinity and femininity, myths naturalize and perpetuate patriarchal expectations regarding the proper roles and behavior of men and women.

4 Myths – Surviving and evolving

Myths originally thrive in oral cultures and as societies change they are retold, often adapting to new social, political, and environmental contexts.⁵ In the process the original significance of a nature-based myth shifts to accommodate the values of industrial or urbanized societies, losing its ecological or feminine reverence. Also, when different cultures or religions come into contact, their myths often merge, thereby creating hybrid stories.⁶ Over time, this blending of traditions alters the original myths. For instance, as Germanic and Roman mythologies intertwined in the early Christian era, pagan symbols

3 As exemplified in the epic *Ramayana* and in the myth of *Perseus and Andromeda*.

4 See Ovid, *Metamorphoses*, Book 6 for the myth of *Arachne* and the story of *Niobe*.

5 The transformation of myth is evident in numerous versions, e.g. the epic *Ramayana*, the epic of *Gilgamesh* or the various adaptations of the *Nibelungenlied*.

6 In Hinduism, *Avalokiteshvara* is a bodhisattva who embodies the compassion of all Buddhas. In Buddhism, particularly in the Mahayana tradition, *Avalokiteshvara* is known as *Lokesvara*. The merging of these myths reflects the syncretism between Hindu and Buddhist traditions in regions like Nepal and Tibet. The Norse myth of *Ragnarok*, which describes the end of the world and the rebirth of a new one, has parallels with the Christian concept of the Apocalypse. As Christianity spread through Scandinavia, elements of Norse mythology were incorporated into Christian teachings, see also Goody (2010); *The Power of Myth* by Joseph Campbell and Bill Moyers and *Myth, Creativity and Repressions in Modern Literature* by Lorna Hardwick.

were adapted to Christian meanings, shifting the focus from nature worship to monotheistic divine authority. Ancient fertility goddesses originally associated with the Earth's cycles and agricultural abundance, as discussed earlier, were over time reinterpreted to emphasize male dominance over women and nature, aligning myths with emerging hierarchical power structures. In modern times, myths survive through literature, film, and other media. Nationalism often revives ancient myths to create a sense of cultural identity, sometimes transforming their meanings to support contemporary ideologies. Myths like the *Nibelungenlied* were revived in the Romantic era to celebrate national identity (Watson 2010: 312), emphasizing heroic values over the myths' earlier ecological dimensions. This is done primarily for creating a historical continuity, mobilization of collective identity, political legitimacy and ritualization. Also, consider how the epical myths of *Ramayana* and *Mahabharata* have been crucial to the rise of Hindu nationalism. The story of *Ram*, especially his battle against the demon king *Ravana*, has been linked to themes of good versus evil, and his role as the ideal king has been appropriated to promote Hindu values in the nation-state. Later, the 1992 demolition of the Babri Masjid in Ayodhya was driven by the claim that the mosque stood on the birthplace of Lord Rama. The revival of the *Ramayana* myth was used to mobilize political support for the construction of a Hindu temple, which eventually became a symbol of Hindu identity in the modern Indian state. Myths, thus, evolve and adapt over time, often changing their meanings and significance based on the needs and ideologies of the societies that tell them.

5 Myth and Ecofeminism

In the context of ecofeminism, Maria Mies and Vandana Shiva have reinterpreted myths to critique the domination of nature and women and to emphasize how patriarchal and capitalist systems have used and gradually distorted the original meanings of these myths to justify exploitation. They argue that pre-capitalist societies often revered nature and women, but these elements were later degraded by patriarchal power structures. Vandana Shiva argues that ancient myths from cultures like India reflected a deep reverence for nature and celebrated feminine principles of creation, fertility and care. Figures like *Prithvi* (the Earth Goddess) and *Ganga* (the River Goddess) symbolize a reciprocal relationship between humans and nature, where the Earth is seen as a mother, not as a resource to be exploited. Shiva believes that such myths originally promoted harmony with nature and respect for the life-giving powers of women and the Earth. She further argues that as patriarchal and capitalist systems emerged, these myths were distorted to validate the domination of nature and women. For instance, myths that once celebrated the Earth's fertility were repurposed to frame nature as passive and in need of control, aligning with capitalist principles of resource extraction and domination. She critiques the transformation of the Earth from a living entity into "dead raw material" (Mies/Shiva 1993: 44), which aligns with capitalist exploitation.

Similarly, Maria Mies critiques how patriarchal systems have appropriated myths to justify both the exploitation of women and the natural world. She emphasizes that many myths that once celebrated women's roles in sustaining life were transformed to em-

phasize male power and control. She notes that goddesses associated with fertility were often subordinated to male gods in later versions of myths, symbolizing the transfer of power from women to men. Mies explores how myths have been used to justify the control of women's reproductive labor and the commodification of nature. Myths like those in the Bible or in the classical Western tradition (e.g., *Pandora's Box*) depict women as sources of chaos or disorder, and these narratives have been used to legitimize the control of women's bodies and the exploitation of nature under capitalism. This reflects a dual domination of both women and nature, which ecofeminism seeks to deconstruct.

5.1 Myth of progress

The Western narrative of progress, rooted in Enlightenment thinking, is indicative of human advancement as measured by technological and economic growth. This myth has justified colonialism, industrialization, and the subjugation of both nature and women. Countering this myth, Mies argues that it obscures the violence done to women, indigenous peoples and the environment in the name of development. Mies critiques the myth of progress which presents industrialization, economic growth and the conquest of nature as universally beneficial, while masking the exploitation of both women and the environment. According to her, the modern myth of progress frames industrialization and scientific rationality as superior to traditional ways of living in harmony with nature. This progress myth has led to the destruction of ecosystems and the subjugation of women, particularly in the Global South. She opines: "The myth of progress has been used to legitimize the exploitation of women and nature, presenting this destruction as necessary for human advancement. In reimagining progress, we must focus on sustainability and the well-being of all living beings, not just economic gain" (Mies/Shiva 1993: 85). She, therefore, calls for the deconstruction of this myth and proposes an alternative rooted in subsistence economies, which prioritize meeting basic needs over profit and growth.

5.2 Subsistence within capitalism

Maria Mies's concept of subsistence stands in sharp contrast to the capitalist mode of production and consumption. While capitalism is characterized by the accumulation of wealth, profit maximization and exploitation of labor and natural resources, subsistence emphasizes the satisfaction of basic needs, ecological balance, and equitable social relations. Interestingly, capitalism indirectly depends on the existence of subsistence economies. Women's unpaid household labor, for example, subsidizes the formal economy by caring for workers and children, ensuring that capitalism can continue to function. Likewise, the destruction of subsistence farming pushes people into the labor force, where they become dependent on wage labor, further fueling the capitalist system. The challenge is to make subsistence central to the way society is organized rather than a mere survival strategy. Subsistence economies inherently respect ecological limits, emphasizing the need to preserve natural systems for future generations and align with principles of degrowth, sustainable living and community resilience countering capitalism's endless growth model. Resources are shared equitably, and decisions are

made collectively, ensuring that the needs of all are met without overburdening the environment. Many subsistence economies are found in indigenous communities like the San People, the Yanomami, the Maasai, the Dongria Kondh, the Sami people have historically resisted capitalist domination. Myths have played a crucial role in embedding sustainability into their everyday practices. For instance, the Dongria Kondh views harming forests as violating *Niyamraja*, promoting sustainable use. San stories discourage greed, fostering ethical hunting. For the Maasai, myths link cattle to *Enkai's* divine gift, encouraging careful herding and collective resource management. Reclaiming and valuing subsistence is a step toward decolonization and indigenous sovereignty, affirming their right to manage land and resources according to sustainable, non-exploitative principles.

5.3 Possibilities – Subsistence and the new world order

The concept of a new world order typically refers to a hypothetical or speculative global political or social structure characterized by a new balance of power, governance systems and norms. Whether such an order could be gender-neutral depends on how it is constructed and implemented. In theory, it could strive for gender neutrality by promoting equality and inclusivity across all aspects of society, including governance, economics, education, and culture. Adopting subsistence in the new world order – marked by global capitalism, technological advancements and widespread consumerism – requires a profound rethinking of economic, social and environmental structures. While the idea of subsistence contrasts sharply with the dominant capitalist growth model, its principles of sustainability, equity and sufficiency offer solutions to some of the most pressing global challenges, such as climate change, resource depletion, inequality and ecological degradation. The first and most critical step is challenging the prevailing paradigm that equates progress with economic growth. In the capitalist framework, GDP and consumption are key indicators of development, while in a subsistence-based model well-being, sustainability and equitable distribution of resources take precedence. *Degrowth*⁷ advocates for reducing the scale of production and consumption in wealthy nations, redistributing wealth, and focusing on well-being rather than perpetual economic expansion. Proposing this economic philosophy Latouche writes: “The fundamental contradiction of the growth society is that the pursuit of growth, the objective of the system itself, is leading to its own destruction. We need to think beyond growth to ensure that human societies and ecosystems can survive together” (Latouche 2009: 17). Degrowth, thus, aligns with subsistence, which emphasizes meeting basic needs without over-extraction or overproduction. Countries and communities must transition from growth-centric policies to well-being-driven models that prioritize health, equity,

7 *Degrowth* by Giorgos Kallis (2018) provides a thorough critique of the growth paradigm and proposes a transformative vision for a more sustainable and equitable future. The book combines theoretical insights with practical recommendations, making a compelling case for why and how societies should reconsider their approach to economic development; *Farewell to Growth* by Serge Latouche (2009) presents a critical examination of the growth-oriented economic model and offers a vision for a more sustainable and equitable future through the principles of degrowth. The book combines theoretical critique with practical suggestions, advocating for a fundamental rethinking of economic priorities and practices.

sustainability, and social cohesion. This requires moving beyond GDP-focused metrics to address factors essential for a balanced life. Emphasizing local production for local needs can reduce reliance on global supply chains and large-scale industrial agriculture, fostering sustainability and resilience. The globalized food system drives environmental degradation and social inequality, as industrial agriculture exploits both land and people for mass production. A shift toward agroecological and permaculture practices – modeled on natural ecosystems and prioritizing biodiversity – can mitigate these harms. By reducing dependency on synthetic inputs and enhancing food sovereignty, these approaches offer sustainable alternatives already proven successful worldwide, supporting community resilience and combating climate change.

Maria Mies and Vandana Shiva highlight the vital role of women's unpaid labor in sustaining families and communities that is often overlooked in capitalist systems. Women bear the brunt of resource depletion and environmental harm while contributing through caregiving, household work, and community-building. Recognizing this labor is essential for societal well-being. Policies like universal care credits, gender-responsive budgeting, women-centric sustainable entrepreneurship, and gender-sensitive digital infrastructure can promote gender equality, redistribute care burdens, and integrate subsistence values into modern economies, fostering sustainability and equity.

While subsistence emphasizes low-tech, localized solutions integrating modern technology can make it more relevant today. Sustainable innovations like biodegradable smart packaging, off-grid solar water distillers, and small-scale renewable energy systems (solar, wind, hydro) align with subsistence principles, reducing reliance on fossil fuels. Community-owned energy cooperatives decentralize production, fostering self-reliance, while open-source tools like 3D printing, sustainable building materials, and solar-powered desalination support local production and reduce environmental impacts. For instance, solar-powered water harvesting systems, combined with indigenous myths about water's sanctity, merge technology with cultural narratives, reinforcing ecological stewardship. This integration can appeal to those with capitalist mindsets by highlighting economic efficiency, market opportunities and risk management. Sustainable technologies lower long-term costs and improve resilience against global disruptions. Green markets offer lucrative potential, while eco-friendly branding enhances reputations in competitive industries. Decentralized systems further ensure stability, aligning profit motives with sustainability. Additionally, by linking practices to well-being and cultural relevance, subsistence values demonstrate their adaptability to modern contexts, ensuring ecological balance, economic growth, and cultural continuity.

6 Revisiting, realigning and reimagining myths

One cannot doubt that myths (great or small) have existed at all times and have influenced people to varying degrees. It is also important to recognize that myths do not always promote domination or exploitation of nature. Reimagining them for the present moment, particularly within the context of subsistence, involves revisiting ancient narratives to reflect contemporary challenges such as sustainability, ecological balance and social justice. Moving back in history, it is found that many traditional narratives

emphasize harmony, reciprocity and reverence towards the Earth and its ecosystems. For instance, a fresh focus on veneration of *Yggdrasil* by gods including *Odin* supplemented by The *Norns's* care for *Yggdrasil*, would sensitize towards the reciprocity between divine forces and nature and revive the belief that nature must be preserved and respected. The health of *Yggdrasil*, tied to the health of the cosmos, would imply that humanity and the gods are responsible for the care and balance of nature. Similarly, the worship of *Prithvi* underscores the belief that the Earth is sacred and must be treated with reverence. Humans are her children, and they are expected to care for the Earth in return for the sustenance she provides. This reverence would promote a reciprocal relationship, where humans are stewards of the Earth and must maintain balance to ensure the well-being of all.

Remembering that myths were deeply embedded in the processes of food production, communal living and ecological balance a fresh alignment on the reverential ecosystems would place nature back to the center. Reimagining these myths for subsistence involves a shift from seeing them as static cultural artifacts to viewing them as dynamic tools for addressing modern challenges. Mies's and Shiva's theories of ecofeminism also emphasize the importance of revisiting traditional narratives to challenge modern capitalist structures, which often disconnect people from nature and sustainable practices. Shiva writes: "The metaphor of the earth as a nurturing mother must be revived as a basis for an ecological worldview and subsistence perspective that recognizes the limits to exploitation" (Mies/Shiva 1993: 44). In this context, Shiva refers to *Annapurna*, the goddess of food and nourishment, revered as the provider of sustenance. Traditionally, this myth has been celebrated in agricultural communities where food security is tied to religious practices and gratitude toward nature. *Annapurna's* myth can be reinterpreted to address the modern challenge of food sovereignty. In a world where industrial agriculture often undermines small farmers, this myth can be instrumental in promoting community-led food systems that prioritize local, organic farming. By viewing *Annapurna* not just as a deity but as a symbol of food security, communities can integrate sustainable farming practices, seed conservation, and traditional knowledge into modern agricultural practices. Shiva argues that "[i]n reimagining the myth of *Annapurna*, we can see that the true abundance of the earth comes from maintaining biodiversity and traditional agricultural practices that nurture both nature and community" (Shiva 1989: 89). She uses the myth to advocate for seed sovereignty and sustainable agriculture and argues that the myth emphasizes the importance of biodiversity and community control over food production, opposing the corporate control of seeds and industrial farming practices. Her work in seed sovereignty through her organization *Navdanya* draws on traditional Indian reverence for the earth and food, linking it to the protection of biodiversity and the rights of small farmers to subsist independently from corporate control.

7 From theory to practice

Integrating myths into modern subsistence practices offers transformative potential by merging traditional knowledge with contemporary environmental challenges. This approach demands not only cultural reinterpretation but also concrete actions to address

issues such as climate change, food security, and resource management. For instance, myth-based renewable energy systems, inspired by the reverence for the sun in ancient stories, can foster a connection to natural energy sources and raise awareness about sustainable practices. Myth-inspired agroforestry systems, based on stories of trees as life-givers, can create biodiversity-rich environments that support agriculture and wildlife, enhancing soil health and ensuring long-term food security. Decentralized water management systems using IoT-enabled rainwater harvesting can incorporate storytelling to educate communities about conserving water, reflecting its vital role in myths as life-sustaining. AI-driven water recycling technology, inspired by stories of rivers, can employ modern methods to filter and clean water, making it suitable for reuse. Community-based circular economies, informed by the cyclical nature of life in myths, can adopt closed-loop systems that minimize waste and promote sustainability. Eco-friendly products themed on epic tales, such as those inspired by the *Mahabharata*, encourage eco-conscious consumption and reduce the environmental footprint of production. Biomimicry, drawing from myths like the story of the lotus, can drive forward sustainable design solutions, such as self-cleaning materials. Reviving myths through community education – via storytelling circles, festivals, and educational programs – can raise awareness about these sustainable practices, adapting their messages to modern issues like climate change and food security. By reconnecting people to these traditional stories and integrating their wisdom into daily life, we preserve cultural heritage and inspire innovative, sustainable solutions for subsistence in the modern world.

8 Conclusion

Mythology serves as a profound counterforce to scientific discourse and capitalist ideology by offering alternative ways of understanding the world that emphasize interdependence, balance and respect for nature. While capitalist systems are built on myths of control, progress and scarcity, mythological traditions often promote sustainability, community and a subsistence economy. Whether it is through the story of *Annapurna* in India or *Frau Holle* in Germany, myths have the power to inspire practices that sustain both the environment and the communities that depend on it. By reimagining and reclaiming these myths, movements for ecological and social justice can challenge the exploitative narratives of capitalism and create a more harmonious relationship with the earth.

References

- Barthes, Roland (1991 [1957]). *Mythologies*. New York: The Noonday Press.
- Buxton, Richard (2004). *The Complete World of Greek Mythology*. London: Thames & Hudson.
- Campbell, Joseph & Moyers, Bill (1991). *The Power of Myth*. New York: Anchor Books.
- Cartwright, Mark (2018). *World History Encyclopedia: Pan*. Date of access: 7 September 2024 at <http://www.worldhistory.org/Pan/>.
- Donald, Merlin (1991). *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge/MA, London: Harvard University Press.

- Frankfort, Henry; Frankfort, Henriette Antonia; Wilson, John A.; Jacobsen, Thorkild & Irwin, William A. (1946). *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Gaiman, Neil (2017). *Norse Mythology*. New York: W. W. Norton & Company.
- Goody, Jack (2007). *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press.
- Goody, Jack (2010). *Myth, Ritual, and the Oral*. New York: Cambridge University Press.
- Hardwick, Lorna (2017). Myth, Creativity and Repressions in Modern Literature: Refigurations from Ancient Greek Myth. *Journal of Comparative Literature and Aesthetics*, 40(2), 11–26.
- Kallis, Giorgos (2018). *Degrowth*. Newcastle upon Tyne: Agenda Publishing.
- Latouche, Serge (2009). *Farewell to Growth*. Cambridge: Polity Press.
- Leeming, David (1990). *The World of Myth: An Anthology*. New York: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1955). The Structural Study of Man. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428–444. <https://doi.org/10.2307/536768>
- Lévi-Strauss, Claude (1964). *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. New York: Weightman, Harper & Row.
- Lévi-Strauss, Claude (1966). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1979). *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.
- Lovelock, James (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Mies, Maria (1978). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Mies, Maria & Shiva, Vandana (1993). *Ecofeminism*. Halifax: Fernwood Publications.
- Morley, Iain (2013). *The Prehistory of Music: Human Evolution, Archaeology, and the Origins of Musicality*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/bl/9780199234080.001.0001>
- Ong, Walter J. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, New York: Routledge.
- Pattanaik, Devdutt (2006). *Myth = Mithya: A Handbook of Hindu Mythology*. New Delhi: Penguin Books.
- Shiva, Vandana (1989). *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. London: Zed Books.
- Shiva, Vandana (2005). *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. London: Zed Books.
- Sturluson, Snorri (2005). *The Prose Edda*. London: Penguin.
- Tagare, Ganesh Vasudeo (1984). *The Brahmanda Purana*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Van Over, Raymond (1980). *Sun Songs: Creation Myths from Around the World*. New York: Meridian Books.
- Watson, Peter (2010). *The German Genius: Europe's Third Renaissance, the Second Scientific Revolution, and the Twentieth Century*. New York: Harper Perennial.

Author's details

Priyanka Singh, PhD, Assistant Professor, Department of English, Arya Kanya Mahavidyalaya, Shahabad Markanda, Kurukshetra, Haryana, India. Research focus: Feminism, Mythology, Folklore and Ethnology.

Contact: 801, Sector 03, HUDA, Urban Estate, Kurukshetra-136118, Haryana, India

Email: pydameta@gmail.com

Josef Barla

„Wir sind nie Individuen gewesen“: Zur Verflechtung von Symbiose, Spezies und ‚Race‘ in Donna Haraways Fortsetzungsgeschichten

Zusammenfassung

Ausgehend von der Kritik am Metanarrativ des Anthropozäns als eine vergeschlechtlichte Heldenerzählung, zielt der Artikel auf eine kritische Analyse von Donna Haraways „Fortsetzungsgeschichten“. Als eine spekulative Denk- und Erzählweise, die Wissenschaft, Science-Fiction und feministische Theorie miteinander verwebt, handeln Fortsetzungsgeschichten von verantwortlichen Lebensweisen und Subjektivitäten, die trotz gewaltvoller Verhältnisse fortauern. Über eine begriffliche Auseinandersetzung mit „Camilles Geschichten“ wird erstens herausgearbeitet, dass Haraways Konzepte der „Sympoiesis“ und des „Mit-Werdens“ nicht nur den Raum für ein Verständnis wechselseitiger artenübergreifender Abhängigkeit vor dem Hintergrund der gegenwärtigen sozial-ökologischen Verheerungen eröffnen, sondern auch mit einem rassialisierten Subjektbegriff brechen. Zweitens wird aus einer antirassistisch-feministischen Perspektive aufgezeigt, dass Haraways Rückgriff auf Lynn Margulis' Begriff der Symbiose dabei jedoch Gefahr läuft, die rassistische Imagination einer verbotenen „Rassenmischung“ von Zellen zu übernehmen und damit die historische Verflechtung von ‚Race‘ und Spezies fortzuschreiben.

Schlüsselwörter

Anthropozän, Donna Haraway, Individualismus, ‚Race‘, Spekulative Fabulation, Symbiose

Summary

“We have never been individuals”: On the interweaving of symbiosis, species and “race” in Donna Haraway’s ongoing multispecies stories

Starting from a critique of the metanarrative of the Anthropocene as a gendered heroic tale, this article aims at a critical analysis of Donna Haraway’s “ongoing multispecies stories”. As a speculative way of thinking and narrative style that interweaves science, science fiction and feminist theory, her ongoing multispecies stories deal with responsible ways of inhabiting the world and the subjectivities that persist despite the general violent environment. Through a critical examination of *The Camille Stories*, this article first argues that Haraway’s concepts of “sympoiesis” and “becoming with” not only create space for understanding interspecies interdependence against the backdrop of current socio-ecological devastation but also break with a racialized notion of the subject. Second, the article shows, from an anti-racist feminist perspective, that Haraway’s recourse to Lynn Margulis’s notion of symbiosis also runs the risk of adopting the racist imagination of a forbidden “miscegenation” of cells, thereby continuing the metonymic intertwining of „race” and species.

Keywords

Anthropocene, Donna Haraway, individualism, “race”, speculative fabulation, symbiosis



1 Einleitung: Das Anthropozän als Heldenerzählung

Das Anthropozän strotzt vor Geschichten. Von Geschichten über Naturkatastrophen und der Zerstörung ganzer Ökosysteme über düstere Chroniken des Artensterbens bis hin zu der sehr realen Vorstellung eines Endes der Welt, so wie ‚wir‘ sie kennen. In diesem vermeintlichen ‚Zeitalter des Menschen‘, in dem der Kohlenstoff-Fußabdruck der Menschheit die Vielfalt des Lebens auf der Erde auszulöschen droht, blüht das Geschichtenerzählen. Das Metanarrativ des Anthropozäns erzählt die Geschichte einer undifferenzierten Menschheit und wie sie zu einem geologischen Akteur geworden ist; ja zu einer geophysikalischen Kraft in einem planetaren Maßstab, die ökologische Grenzen vielfach überschreitet und das Erdsystem als Ganzes gefährdet. Der Begriff wurde ursprünglich vom Süßwasserbiologen Eugene Stoermer vorgeschlagen, um auf die anthropogenen Prozesse hinzuweisen, die zur Versauerung der Meere beitragen und die Lebensbedingungen auf der Erde nachhaltig verändern (Crutzen/Stoermer 2000). In den letzten Jahrzehnten ist das Anthropozän jedoch weit über die Erdsystemwissenschaften hinaus zu einem zentralen Signifikanten des gegenwärtigen geologischen, geohistorischen und geopolitischen Moments geworden (vgl. Bonneuil/Fressoz 2016; Ellis 2018; Yusoff 2018).

Das Anthropozän ist zweifellos eine der dominantesten Geschichten unserer Gegenwart. Selten jedoch gehen die Geschichten, die aus dem Metanarrativ des Anthropozäns hervorgehen, über eine trinitarische Anrufung des Menschen als ursächliche Kraft, Subjekt der Sorge und herbeieilenden Retter in der Not hinaus. Selbst dort noch, wo Abstand genommen wird von einem Bild des Menschen als Herrn über die Welt, von einem Kollektivsingular Mensch, das das Fortbestehen des Lebens *selbst* bedroht, und stattdessen die Rede vom Auftrag eines ‚guten Anthropozäns‘ (vgl. Ellis 2018) ist, wird eine Sonderstellung des Menschen bemüht. Auch wenn diese nun nicht mehr in der Unterwerfung allen Lebens auf dem Planeten bestünde, sondern in der Übernahme von Verantwortung. Doch auch dieser Ruf nach neuen heldenhaften Figuren verhält zumeist in technologischen Reparaturfantasien und extraktivistischen Zugriffen auf die Natur (vgl. Ellis 2018).

Während die Erzählungen des Anthropozäns die vielleicht letzte Chance für den Heroismus des Anthropos darstellen, geht die feministische Biologin und Wissenschaftsforscherin Donna Haraway mit ihren Begriffen der „Sympoiesis“ und des „Mit-Werdens“ einen anderen Weg. Dabei stellt sie nicht nur den Ausnahmestatus des Menschen infrage, indem sie, wie Anna Tsing festhält, dazu auffordert, „Geschichten ohne menschliche Helden“ (Tsing 2012: 155) zu schreiben, sondern betont auch, dass wir nie Individuen gewesen sind. Denn für Haraway erzählt das Anthropozän einmal mehr die Geschichte vom Menschen/Mann als alleinigem Handlungsträger. Vor diesem Hintergrund betont Haraway, dass wir *bessere* Geschichten benötigen, wenn wir lernen möchten, auf einem nachhaltig beschädigten Planeten zu überleben; Geschichten, die zugleich auch als „eine Kampfansage an die Diktate des Anthropos und des Kapitals“ (Haraway 2018: 10) fungieren sollen. In der Erzähltechnologie der „spekulativen Fabulation“ findet Haraway ein vielversprechendes Werkzeug, um zu solchen besseren Geschichten zu gelangen.

In kritischer Auseinandersetzung mit Haraways jüngeren Arbeiten (Haraway 2008, 2011, 2018) werde ich in diesem Artikel *erstens* zeigen, dass spekulative Fabulation als

eine feministische Denk- und Erzählweise verstanden werden kann, die den Blick von apokalyptischen Weltuntergangsszenarien auf Fragen des Zusammenlebens auf einem beschädigten Planeten verschiebt. Mit *Camilles Geschichten* stellt uns Haraway solch eine Geschichte zur Verfügung, die ausdrücklich keine zynische Heldenerzählung sein möchte, sondern sich vielmehr als eine verantwortungsvolle oder besser *responsable*¹ „Geschichte über das, was fortdauert“ (Haraway 2018: 108) begreift. Wie ich anhand der Diskussion von Haraways Konzepten der „Sympoiesis“ und des „Mit-Werdens“ verdeutlichen werde, eröffnet solch eine Geschichte nicht nur den Raum für ein Verständnis wechselseitiger artenübergreifender Abhängigkeit, sondern kann auch als eine radikale Absage an das Lockesche Subjekt verstanden werden, das *sein selbst ist*, weil es *über sich selbst verfügt*, und somit in Abgrenzung zum affizierbaren rassialisierten Anderen steht.

Ausgehend von dieser Darstellung werde ich *zweitens* aus einer antirassistisch-feministischen Perspektive heraus argumentieren, dass Haraways Erzähltechnologie der spekulativen Fabulation jedoch selbst nicht ohne Risiken ist und ihre eigenen Ungeheuer mit sich bringt. So übersieht Haraways Rückgriff auf Lynn Margulis' Begriff von Symbiose und Symbiogenese in ihren jüngeren Arbeiten rassistische Imaginationen in Gestalt des Bildes einer verbotenen „Rassenmischung“ („*miscegenation*“) von Zellen und übergeht damit die historische Verflechtung von ‚Race‘ und Spezies, die Haraway an anderer Stelle zentral setzt (Haraway 2008: 18).

Indem ich diese Argumente schließlich zusammenschnüre, werde ich betonen, dass Haraways Figuren und Geschichten, die aus dem Riss des Anthropozäns hervorkommen, wichtige Einsichten in die radikale Abhängigkeit von einer mehr-als-menschlichen Mitwelt bereitstellen, mit denen auch eine überzeugende Subjektivitätskritik sowie eine Neuausrichtung des Verhältnisses von Natur, ‚Race‘, Spezies und Reproduktion einhergehen, diese Geschichten jedoch nicht in der Lage sind, vollständig mit den „Mythen vom Ursprung der westlichen Kultur“ (Haraway 1995: 64) zu brechen. Vielmehr findet sich die unheilvolle Verwobenheit von Natur, ‚Race‘, Spezies und Reproduktion verschüttet unter den Erzählungen wieder.

2 Spekulative Fabulation

Spekulatives Denken kann auf eine lange Tradition in der Philosophiegeschichte zurückblicken. Galt beispielsweise für Kant die spekulative Vernunft als ein Modus des Denkens, das sich einer direkt empirisch beobachtbaren und erfahrbaren Welt entzieht (Kant 1967: 599), begreift Haraway spekulatives Denken als eine *materiell-semiotische* Praxis der Erschaffung von Welten. „Mit ihren schleifenbildenden Strängen und musterbildenden Relais“ (Haraway 2011: 12) verwebt spekulatives Denken unter der Chiffre

1 Mit dem Begriff der „Responsabilität“ („*response-ability*“) führt Haraway Verantwortung und die Fähigkeit zu antworten begrifflich zusammen. Was ihr dabei vorschwebt, ist ein nichtanthropozentrischer und nichtindividualistischer Verantwortungsbegriff, der Verantwortung an die Fähigkeit des Antwortens auf das menschliche und mehr-als-menschliche Andere knüpft. Antworten ist stets Resultat unserer Begegnungen und Verwobenheiten mit dem Anderen, die uns affizieren, das heißt, berühren und bewegen (vgl. dazu auch Hoppe 2022).

„SF“ für Haraway nämlich Fakt und Fiktion, Feminismus und Fabulation. Mehr als nur als eine Ressource für die Produktion von Monstern, Metaphern und Figuren zu fungieren, ist spekulative Fabulation ein weltengenerierendes Werkzeug für Haraway. Als Erinnerung daran, dass es immer auch andere Orte geben könnte, ein „Anderswo“ und „Anderswann“ (Haraway 2018: 49), an denen wir unsere Welten neu zusammensetzen könnten, verspricht uns Denken im Modus spekulativer Fabulation, Öffnungen zu schaffen, aus denen bessere Geschichten hervorgehen. Als ein Fadenspiel, das Fakt, Fiktion, Fantasie und Feminismus miteinander verwebt, handelt spekulative Fabulation somit von riskanten Verweltlichungen, von Ko-Machenschaften, von Mit-Werden und artenübergreifender Verwandtschaft, ebenso wie von Responsabilität. Kurz: Spekulative Fabulation handelt von Leben und Sterben als Teil terrestrischer Welten.

2.1 Die Tragetaschentheorie der Erzählung

Um zu solcherart keimhaften Welten zu gelangen, schließt Haraway an die Überlegungen der feministischen Science-Fiction-Autorin Ursula K. Le Guin an. Insbesondere Le Guins (1989) Tragetaschentheorie der Erzählung findet dabei Widerhall in Haraways Verständnis spekulativer Fabulation. Le Guin kehrt in ihrem Essay „The Carrier Bag Theory of Fiction“ zu der menschlichen Frühgeschichte zurück, beschreibt diese aber nicht in der Logik von Eroberung und Zerstörung, sondern als eine Geschichte der Kooperation und des Austausches. Inspiriert von Elizabeth Fishers (1975) *Women's Creation: Sexual Evolution and the Shape of Society*, spekuliert Le Guin darüber, was es bedeuten könnte, davon auszugehen, dass das erste Werkzeug in der Geschichte der Menschen möglicherweise kein Faustkeil war – ein zugespitzter Stein, der zum Töten und Zerlegen verwendet wurde – sondern ein Behälter, ein Tragebeutel, eine Kalebasse; vielleicht in Form einer Muschel (Le Guin 1989: 167).

Nicht nur, dass Le Guin eine andere Geschichte als die des Eroberns und des Tötens erzählt, sie schlägt auch eine andere *soziale* Rolle vor, die dem Geschichtenerzählen in der Geschichte der Menschheit zukommt. Anstelle der die eigene Überlegenheit rückversichernden „Heldenreise“-Erzählung, in der ein (zumeist männlicher) Protagonist Hindernisse überwindet, allen Widrigkeiten und selbst den Göttern trotzt, um schließlich mit neuem Wissen und Reichtümern (oft genug auch erbeuteten Menschen) nach Hause zurückzukehren, präsentiert uns Le Guin den Ursprung von Geschichten als Techniken der Vermittlung von Wissen und Erfahrungen: eben als Behältnisse. Ähnlich wie eine Tragetasche eine Vielzahl von Gegenständen zusammenhalten kann, versammeln gute Geschichten unterschiedliche Akteur*innen in ihren vielschichtigen Verwobenheiten und Abhängigkeiten. Während die Heldenreise-Erzählung nur eine weitere Ausrede für einen radikalen Individualismus und für das Rechtfertigen von Konflikt und Wettbewerb ist – und damit für das Trennen von Verwobenheiten und Abhängigkeiten –, unterstreicht die Tragetaschentheorie der Erzählung die Bedeutung von Kooperation und Gemeinschaft.

Le Guin wettet ebenso humorvoll wie ernst gegen die Figur des Helden und ihre Rolle in den westlichen Ursprungsgeschichten. Indem sie sich als „eine alternende, wütende Frau“ beschreibt, die „mit ihrer Handtasche Schurken abwehrt“ (Le Guin 1989: 169), gibt sie uns einen Modus des Geschichtenerzählens zur Hand, der auf das Ausfindigmachen unerwarteter Partner*innen aus ist, auf kleine, aber nicht reduzierbare

Details, die wir in den ausgefranzten, porösen Tragetaschen, die wir Geschichten nennen, versammeln. Es ist ebendiese Verschiebung auf die Praktiken des Sammelns und des Welten-Säens, die Haraway aus Le Guins Werk entlehnt und für ihr eigenes Denken fruchtbar macht.

Wie Le Guin beschäftigt sich auch Haraway mit der Frage, *wie* wir Geschichten erzählen, *wem* wir sie erzählen und *zu welchem Zweck*. Dabei verwehrt sie sich nicht nur gegen Erzählungen einer universellen Menschheit und die Geschichten vom Überleben des Stärksten in einem nicht enden wollenden Kampf ums Dasein, sondern auch gegen einen radikalen Individualismus, der alles um das egoistische Individuum als bloßes Mittel zum Zweck betrachtet und die eigene Abhängigkeit im verwobenen Leben und Sterben mit dem Anderen fundamental verkennt.

Haraway distanziert sich nicht nur von diesen Erzählungen, sondern stellt uns zugleich auch andere Geschichten bereit. Geschichten, die nicht davon handeln, wie der Held die Natur in Gestalt mehr-als-menschlicher Körper und Leben unterwirft oder ihr ihre vermeintlichen Geheimnisse im Labor, der Fabrik oder am Schlachtfeld entlockt, um sie ökonomisch verwerten zu können, sondern sich stattdessen der Frage der gemeinschaftlichen Hervorbringung von verantwortungsvollerem Wissen und lebbareren Welten stellen. Dass diese Frage keineswegs auf den Menschen verengt beantwortet werden kann, verdeutlicht dabei kaum etwas eindringlicher als das Ereignis des Anthropozäns. Denn auch das Metanarrativ des Anthropozäns kauft sich nur allzu bereitwillig in die Heldenreise-Erzählung ein, die nur einen Handlungsträger kennt: den undifferenzierten Menschen. Doch weder „gibt [es] Helden jenseits dessen, was und wie über sie erzählt wird“ (2020: 19), wie uns Ulrich Bröckling nahelegt, noch sind Heldenerzählungen bloß deskriptiv; vielmehr bringen sie stets auch ihre eigenen Welten und Bedeutungen mit hervor. Mit *Camilles Geschichten* unterbreitet uns Haraway eine Geschichte, die beschränkten Individualismus und apokalyptische Resignation gegen die Praktiken eines Mit-Werdens und Sich-verwandt-Machens eintauscht; eine Geschichte, die von ebenso heterogenen wie fragilen Kollektiven handelt, deren Arme, Tentakel und Fühler weit über den Menschen hinausreichen.

2.2 Camilles Geschichten

Camilles Geschichten beginnt mit Camilles Geschichte. Camille kam im Rahmen eines Schreibworkshops im nordfranzösischen Cerisy im Jahr 2013 zur Welt. Zusammen mit der feministischen Philosophin Vinciane Despret und dem Filmemacher Fabrizio Terranova erhielt Haraway von der Workshopleitung die Aufgabe, sich „ein Baby auszudenken und das Kind durch fünf menschliche Generationen zu bringen. In unserer Zeit, die Tod für Individuen und für ganze Arten im Überfluss bereithält, können schon fünf menschliche Generationen als unmöglich lang erscheinen, wenn es darum geht, sich das Gedeihen mit und für eine erneuerte Multispezies-Welt vorzustellen“ (Haraway 2018: 187). Und so kommt Camille 1 im Jahr 2025 zur Welt, während die letzte Camille, „Camille 5“, im Jahr 2425 in einer Welt sterben wird, die zwar aus unserer heutigen Welt hervorgeht, aber nicht mehr viel mit ihr gemeinsam hat. Camille 5 wird nämlich *von einer Welt* sein, die es geschafft haben wird, das Problem einer „hohe[n] menschlichen Bevölkerungszahl“ (Haraway 2018: 193) in den Griff zu bekommen. Die Weltbevöl-

kerung wird Haraway zufolge aufhören, eine den Planeten verschlingende destruktive Kraft zu sein, indem sie sich von über 10 Milliarden Menschen im Jahr 2100 drei Jahrhunderte später bei 3 Milliarden Menschen einpendelt (Haraway 2018: 199).

Diese massive Verringerung der Gesamtzahl der Menschen wird erst möglich durch die Praxis kleiner, eng verbundener Gemeinschaften, den „Gemeinschaften der Kompostisten“ (Haraway 2018: 200), innerhalb der Kinder-Bekommen und Elternschaft zu einer ebenso fundamental kollektiven Angelegenheit wie zu einer mehr-als-menschlichen werden. Denn jedes Kind hat sowohl mehrere Eltern, die keineswegs biologische Eltern sein müssen, als auch einen tierischen Symbionten – in der Regel ein gefährdetes Tier –, mit dem es in Symbiose lebt. In Camilles Fall ist das ein Monarchfalter – ein Schmetterling, der auf dem nordamerikanischen Kontinent verbreitet ist. Während ihrer komplizierten Wanderungen Richtung Mexiko, um in den Pinien- und Tannenwäldern Michoacáns zu überwintern, legen die Monarchfalter mehrere Zwischenstopps ein, die der Ruhe, Nahrungsmittelaufnahme und Eiablage dienen. Weitreichende ökologische Zerstörungen haben in *Camilles Geschichten* nicht nur zu einem Verlust der Lebensräume des Monarchfalters geführt, sondern diesen auch an den Rand des Aussterbens gebracht. Ihre Wanderung missglückt zunehmend.

Als von Umweltzerstörung und Klimawandel am stärksten betroffene Arten bilden Kritter² wie der Monarchfalter die bevorzugten Symbionten in Haraways spekulativer Fabulation. In der Biologie bezeichnet der Begriff der Symbiose jede Form einer engen und langfristigen biologischen Interaktion zwischen Organismen verschiedener Arten (vgl. Margulis/Sagan 1997). Diese Organismen werden sodann Symbionten genannt. Symbiose sollte dabei jedoch nicht notwendigerweise als eine für beide Seiten vorteilhafte Beziehung verstanden werden. Haraway entlehnt ihr spannungsgeladenes Verständnis von Symbiose nämlich aus den Arbeiten der Evolutionsbiologin Lynn Margulis – um genau zu sein, aus ihrer Endosymbiontentheorie.³ Diese besagt, dass neue Formen von Zellen, Organen und sogar Arten evolutionsbiologisch betrachtet aus lang anhaltenden und intimen symbiotischen Verstrickungen hervorgehen (vgl. Margulis/Sagan 1997). Für Margulis folgt daraus, dass wir alle Symbionten auf einem symbiotischen Planeten sind. Die Gleichung ist denkbar einfach: Symbiose ist Leben und kein Leben ohne Symbiose. Wir sind nie Individuen gewesen (vgl. Gilbert et al. 2012).

In Haraways spekulativer Fabulation wählt eine große Zahl der Menschen den Weg Camilles; oder besser gesagt den ihrer Eltern, den sogenannten Kompostist*innen, deren symbiogenetische Nachkommen zur Welt gebracht werden, um die „zerstörten Böden und Gewässer für kommende Generationen wiederherzustellen“ (Haraway 2018: 212). Die Rollen in Haraways spekulativer Fabulation sind jedoch ungleich verteilt. Während nicht-mehr-ausschließlich-menschliche-Menschen wie Camille genetisch modifiziert sind, um den Fortbestand ihres Symbionten zu gewährleisten, werden die nichtmenschlichen Symbionten *nicht* mit menschlichem genetischem Material versehen. Vielmehr liegt die Rolle, die sie innerhalb der symbiotischen Gefüge einnehmen, darin, „in ge-

2 Haraway verwendet den Begriff „Kritter“ („critter“) sowohl für menschliche als auch mehr-als-menschliche, „natürliche“ ebenso wie technowissenschaftlich und kulturell hergestellte Wesen.

3 Ein Endosymbiont ist ein Organismus, der innerhalb des Körpers oder der Zellen eines anderen Organismus lebt. Ein Beispiel für ein endosymbiotisches Verhältnis sind Mitochondrien, abgegrenzte Organellen, die in allen eukaryotischen Zellen vorkommen und für deren Energieversorgung zuständig sind.

fährlichen und beschädigten Zeiten auf jede nur mögliche Art und Weise zu wachsen und ihren Symbionten etwas beizubringen“ (Haraway 2018: 203).

Haraway beschreibt, wie Camille „die zarten chemischen Signale im Wind“ (Haraway 2018: 204) wahrnehmen kann, um die geeigneten Nistplätze für die Monarchfalter vor ihrer Ankunft ausfindig zu machen. Auch wenn Haraway ihre Protagonist*innen als *anders*, als widersprüchlich und mithin als von humanexzeptionalistischen Reinheitsfanatiker*innen angefeindete „Freaks“ (Haraway 2018: 206) beschreibt, handelt ihre spekulative Fabulation weder von Mimesis (das heißt von der Nachahmung der symbiontischen Partner*innen in Aussehen und Verhalten) noch von *Human Enhancement* und der Erschaffung von Monstern. Ihre Absicht ist viel bescheidener und viel monumentaler zugleich, denn es geht ihr um nichts weniger als irreduzible Differenz und den Fortbestand des gemeinsamen Lebens und Sterbens in den Ruinen der alten Welt.

Haraway erprobt mit ihrer Geschichte, was es bedeuten könnte, „die Künste des Lebens mit und für beschädigte Welten nicht als Abstraktion“ (Haraway 2018: 198) zu fassen, sondern als eine materielle Praxis, die ortsgebunden und dennoch aber nicht bloß lokal ist. Ihre Geschichte zielt darauf ab, in den Ruinen des Anthropozäns und Kapitalozäns Leben, Sterben, Abhängigkeit, Verwandtschaft und Responsabilität auf neuartige Weise zu kultivieren. *Camilles Geschichten* ist jedoch weder eine Heldenreise-Erzählung (auch wenn das Handeln der Camilles über fünf Jahrhunderte viele kleinere und größere Folgen nach sich zieht) noch eine Endzeitgeschichte, sondern eine *Fortsetzungsgeschichte*, ein Entwurf und ein Vorschlag für eine „bewohnbarere, aufblühende Welt“ (Haraway 2018: 229).

3 Wir sind nie Individuen gewesen

Wenn Haraways Cyborg-Manifest erkundet hat, „was es bedeutet, in den Welten der Hochtechnologie verkörpert zu sein“ (Haraway 1995: 63), dann leisten *Camilles Geschichten* nichts weniger als zu erkunden, was es bedeutet, auf einem nachhaltig beschädigten Planeten fortzubestehen. Im Gegensatz zu der Heldenreise-Erzählung verdeutlicht uns *Camilles Geschichten*, dass Werden ein unermüdliches „Mit-Werden“ ist. Im Mit-Werden umschließen, befähigen und verschlingen sich symbiotische Partner*innen, die Haraway Margulis folgend auch als „Holobionten“ bezeichnet.

„Ein Holobiont ist etwas entschieden anderes als das Eine und das Individuum. Holobionten werden durch polytemporale und polyspatiale Verknüpfungen zusammengehalten, wobei sie mit anderen Holobionten in komplexen Mustern interagieren. Kritter gehen ihren Beziehungen nicht voraus; sie bringen einander durch semiotisch-materielle Involutionen, Ein- und Umstülpungen, hervor, die wiederum aus vorangegangenen Verstrickungen hervorgegangen sind.“ (Haraway 2018: 86)

Ähnlich wie die Cyborg, die unter anderem für die Implosion der Grenze zwischen Natur und Kultur steht, verkörpern Haraways Holobionten in *Camilles Geschichten* den Bruch mit der Vorstellung, dass es Individuen und *ihre* Umwelten gibt. Wenn sich etwas Verallgemeinerbares über die menschliche Natur sagen lässt, dann, dass sie fundamental abhängig vom und untrennbar verwoben mit dem mehr-als-menschlichen Anderen ist. „Human nature is an interspecies relationship“ (Tsing 2012: 144), erinnert uns auch

Tsing und betont damit, dass wir nie Individuen gewesen sind. Denn auf eine ähnliche Weise wie die Cyborg die Ursprungsgeschichten und Fantasien der westlichen Kultur von Reinheit und Abgeschlossenheit untergräbt, untergräbt *Camilles Geschichten* die Erzählung vom egoistischen Individuum, das von einer gleichermaßen als feindlich wie als bloße Ressource imaginierten Umwelt eingekapselt ist. Wie es Margulis für ihre Bakterien und Zellen tut, wendet sich auch Haraway gegen das Diktat eines „eingeschränkten Individualismus“ (Haraway 2018: 47), der nur Konkurrenz und Überlebenskampf kennt, und kompostiert damit zugleich auch die Überzeugungskraft der Erzählung des Besitzindividualismus.

In seiner politischen Theorie des Besitzindividualismus zeichnet Crawford B. Macpherson (1990) nach, wie sich im England des 17. Jahrhunderts die Idee durchsetzt, dass das Individuum stets nur als Eigentümer seiner selbst *Mensch* wäre. So stellt etwa John Locke in *Zwei Abhandlungen über die Regierung* von 1689 zwei auf bemerkenswerte Weise miteinander verwobene Prämissen auf. Erstens ist für Locke „das Individuum nur insofern Mensch [...], als es frei ist, und frei nur insofern, als es Eigentümer seiner selbst ist“ (Macpherson 1990: 295f.). Nicht nur Freiheit, sondern Mensch-Sein selbst wird somit zu einer Funktion des Eigentums an der eigenen Person. Zweitens: Indem Locke nicht nur den gemeinschaftlichen und zumeist indigenen Besitz von Boden außer Betracht lässt, sondern auch die Möglichkeit, den Boden *sich selbst* und den auf und in diesem lebenden Wesen zu belassen, definiert er Freiheit über eine doppelte Aneignung – nämlich über die Aneignung des Selbst und die Aneignung des Bodens, der selbst „nur eine Form des Kapitals [ist]“ (Macpherson 1990: 232), wie Macpherson betont, und allein dem Zweck der Akkumulation dient.

Bemerkenswert ist Lockes Begriff des Individuums deshalb, weil hinter diesem, wie Etienne Balibar (2006) eindrucksvoll zeigt, eine Gleichsetzung von *Selbst* und *Eigenem* steht. Locke macht sich nämlich die Doppelbedeutung von „*myself*“ zunutze, indem er es zu getrennten Wörtern macht („*my self*“) und somit als Pronomen und Possessivausdruck liest.

Als Konsequenz dieses metaphysischen Sprachspiels steht dem Individuum, das über sich selbst verfügt, weil es Herr über seiner selbst ist, das affizierbare (rassialisierte und vergeschlechtlichte) Andere als Kontrastfolie gegenüber. Indem es nämlich *nicht* über sich selbst verfügt, ist dieses Andere stets bewegt und determiniert (von der Natur, der Umwelt oder den Genen), ohne selbst Beweger oder gar geschichtlicher Akteur zu sein.

Haraway kompostiert eben diese Erzählung von eingeschränktem Individualismus und einem Boden als bloße Materie oder Ressource. Während sich Lockes Individuen über eine absolute Trennung zu ihrer Mitwelt definieren, ja erst durch die Aneignung dieser zu (freien) Menschen werden, ist Individualität für Haraway eine fundamental relationale Angelegenheit. Stets sind es Assemblagen, Kollektive, Gefüge menschlicher und nichtmenschlicher, organischer und abiotischer Akteur*innen, die Geschichten schreiben. Sowohl in Haraways spekulativer Fabulation als auch in Margulis' evolutionsbiologischen Überlegungen sind Individuen niemals vollständig Herr über sich selbst, sondern stets amorph, durchlässig, liminal und verwoben mit dem Anderen. Hier haben wir es nicht mehr mit heroischen Heldenreise-Erzählungen zu tun, mit menschlichem Exzeptionalismus und dem Kampf gegen eine ausgelagerte Natur, die, wenn

schon nicht bezwungen und angeeignet, so doch zumindest ferngehalten werden müsse, damit der Held nach seiner Rückkehr über seine großen Taten berichten kann. Subjektivität, Individualität und Werden vollziehen sich stattdessen in symbiotischen, erdigen und schlammigen Kontaktzonen, sie materialisieren sich über wechselseitige Befähigung: „Niemand handelt allein“ (Haraway 2018: 121).

4 Symbiose, ‚Race‘ und Spezies

Haraway gelingt es, mit *Camilles Geschichten* eine andere Geschichte als jene von beschränktem Individualismus, Extraktivismus und Exterminismus zu erzählen. Wie eine eifrige Spinne stellt sie unzählige Fäden her und verwebt diese unermüdlich miteinander, um zu verdeutlichen, „wer für die Kultivierung artenübergreifender Gerechtigkeit lebt oder stirbt und warum“ (Haraway 2018: 11). In *Camilles Geschichten* vermischen sich Menschen und nichtmenschliche Wesen entlang problematischer Kategorien wie Sex, Gender, ‚Race‘ und Spezies; ja, sie beziehen gerade aus diesen Vermischungen ihr Potenzial, um in Zeiten planetarer sozial-ökologischer Verheerung *überleben* zu können. Doch führt die Geschichte damit auch zu einem *guten* Ende? Ich bin zögerlich. Mein Zögern rührt von der Verquickung von ‚Race‘ und Spezies, die sich hinter Margulis’ Verständnis von Symbiogenese andeutet und der Haraway meines Erachtens zu wenig Beachtung schenkt.

Wie Haraway verdeutlicht, gründet sich Margulis’ Begriff des Lebens auf der Idee, dass das Neue – seien es Zellen, Organe oder Spezies – aus einer „anhaltenden Intimität unter Fremden“ (Haraway 2018: 87) hervorgeht. Während sich neodarwinistische Evolutionsmodelle auf den Wettbewerb als primäre Quelle für die Wandlungsfähigkeit der Arten fokussieren, schlägt Margulis vor, dass zelluläre Evolution durch die symbiotische Eingliederung von Bakteriengemeinschaften erfolgt. Symbiotische Kooperationen und Verschmelzungen führen stufenweise zu immer komplexeren Einheiten, die tatsächlich jedoch immer schon Vielheiten sind. Dieser von Margulis unter dem Begriff der Symbiogenese gefasste Prozess erweitert nicht nur die Grenzen von Organismen über ihren genetischen Code hinaus, sondern beinhaltet auch, dass die treibende Kraft des Lebens und der schöpferischen Evolution in der Kontamination und in radikaler intersubjektivität liegt. Margulis geht sogar so weit, zu behaupten, dass eine Vielzahl der lebensnotwendigen Prozesse in und der Fähigkeiten von Zellen, Organen und Organismen ursprünglich als lebensbedrohliche Infektionen ihrer Symbionten begann (vgl. Margulis/Sagan 1995: 107).

In diesem Zusammenhang weist die Schwarze feministische Soziologin Zakiyyah Iman Jackson darauf hin, dass sich Margulis gegen vorherrschende Bilder in der Evolutionsbiologie positioniert, die Symbiogenese metaphorisch mit Sklaverei in Verbindung bringen, da diese implizieren, dass Bakterien von Zellen „versklavt“ werden würden (Jackson 2020: 153). Margulis scheint dies aber nur zu dem Preis zu gelingen, sich des historisch vorbelasteten Begriffs der „miscegenation“, das heißt der „verbotenen Rassenmischung“, zu bedienen. Tatsächlich beschreiben Margulis und Sagan Symbiogenese wie folgt:

„Numberless forms and variation come not just gradually and at random, but suddenly and forcefully, by the co-opting of strangers, the involvement and infolding of others – viral, bacterial, and eukaryotic – into ever more complex and miscegenous genomes. The acquisition of the reproducing other, of the microbe and its genome, is no mere sideshow. Attraction, merger, fusion, incorporation, cohabitation, recombination – both permanent and cyclical – and other forbidden couplings, are the main sources of Darwin’s missing variation.“ (Margulis/Sagan 2002: 205)

Margulis illustriert ihre Theorie der Symbiogenese hier nicht nur durch die Verwendung eines höchst problematischen Bildes aus der Jim-Crow-Ära,⁴ nämlich der „verbotenen Rassenmischung“, die gleichsam zum Motor der Evolution erklärt wird, sondern spielt mit dem Verweis auf „Sideshows“ (Jahrmakrtveranstaltungen, in denen oft sogenannte „menschliche Kuriositäten“ die Hauptattraktion waren) gleichermaßen mit rassistischen Ängsten vor einer Degeneration wie mit dem Schreckgespenst des vermeintlichen Verschwindens einer imaginierten *weißen* Herrenrasse. Margulis’ Verständnis von Symbiogenese als „Infektion“, „Invasion“ und „skandalöse Vermischung von Zellen“ beruht somit auf einer metonymischen Verbindung von ‚Race‘ und Spezies, die zudem Gefahr läuft, ‚Race‘ unbeabsichtigt zu affirmieren (vgl. Jackson 2020).

Es ist dieses Verständnis von Symbiogenese, das Haraway aufgreift und als eine ebenso spielerische wie todernte Praxis der Vermischung interpretiert. In *Camilles Geschichten* bestärkt Haraway damit einen Gedanken, mit dem sie bereits im Cyborg-Manifest gespielt hat, nämlich, dass „[i]n einer Geschichte, in der keine Figur ‚einfach‘ menschlich ist, [...] der Status, ein Mensch zu sein, äußerst problematisch [wird]“ (Haraway 1995: 69). Wie Margulis liegt es auch Haraway fern, rassistische Imaginationen und Bilder einer verbotenen Rassenmischung zu propagieren, vielmehr versucht sie gerade durch die Aneignung und Umdeutung des Wortes jegliche Form von Reinheit und Abgeschlossenheit als Illusion und Ideologie zu problematisieren. Ähnlich wie sie es mit ihrer Figur der *FemaleMan*© in *Modest_Witness* tat, die Haraway als eine „linguistic and genetic miscegenation“ eingeführt hat, als „a tool for provoking a little technical and political intercourse, or criminal conversation, or reproductive commerce, about what counts as nature, for whom, and at what costs“ (Haraway 1996: 75), erfährt die Vorstellung von Reinheit und Abgeschlossenheit auch in *Camilles Geschichten* eine radikale Absage zugunsten eines anhaltenden sympoietischen Mit-Werdens.

Ähnlich wie Margulis und Sagan wendet auch Haraway die Begriffe der Vermischung und Verunreinigung gegen ein Reinheitsdenken, das in den Diensten rassistischer und sexistischer Ideologien steht. Auch Haraway begreift dabei Werden als fortwährendes Mit-Werden. Individuen und Identitäten, ja selbst Körper, gehen für Haraway ihren Beziehungen nicht voraus, sondern werden stets durch polytemporale und polyspatiale Verknüpfungen zusammengehalten. Vor diesem Hintergrund betont sie nicht nur das

4 Jim Crow war ursprünglich eine Figur in den Minstrel Shows in den USA des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in denen *weiße* Schauspieler*innen Schwarze Menschen zu Zwecken der Unterhaltung herabgewürdigt haben. Diese Aufführungen waren mehr als nur eine perfide Form der Unterhaltung, dienten sie doch auch der Vergewisserung und Verfestigung einer imaginierten *weißen* Überlegenheit (vgl. Chude-Sokei 2023). Nach der Abschaffung der Sklaverei wurde der Name zu einem Synonym für die bis in die 1960er-Jahre herrschenden Rassentrennungsgesetze in den Südstaaten der USA. Die sogenannten „Jim-Crow-Gesetze“ haben Schwarze Bürger*innen auf vielfältige Weise aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen und rassistischer Willkür und Gewalt ausgeliefert.

Primat der Hybridität, sondern hält auch fest, dass ‚wir nie Menschen gewesen sind‘ (Haraway in Gane 2006).

Was passiert jedoch, wenn man in den Augen mancher bereits niemals vollständig „Mensch“ gewesen ist? Wer kann es sich leisten, sich zu „vermischen“ und den menschlichen Körper als immer schon offen, liminal und mehr-als-menschlich zu zelebrieren? Angesichts der historisch ungleichen und gewaltvollen Zuschreibung von „Mensch-Sein“ kann es sich möglicherweise als ein Fehler erweisen, sich nicht mit der Frage zu befassen, für wen die Identifikation mit dem Mehr-als-Menschlichen vielleicht zu kostspielig sein könnte. Was für all jene Menschen auf dem Spiel steht, die innerhalb des westlich-humanistischen Rahmens jahrhundertlang als das Andere konstruiert wurden, wenn der Status, Mensch zu sein, „äußerst problematisch“ wird, verdeutlicht beispielsweise Henrietta Lacks’ Geschichte. Als Enkelin ehemals versklavter Plantagenarbeiter*innen, die nach dem Tod der *weißen* Plantagenbesitzer*innenfamilie Lacks nicht nur deren Namen, sondern auch die Plantage vererbt bekommen haben, hat Lacks bis wenige Jahre vor ihrem Tod unter armen Verhältnissen als Bäuerin gelebt und gearbeitet.⁵ Unter starken Schmerzen leidend, hat sie im Januar 1951 den beschwerlichen Weg von Virginia nach Maryland auf sich genommen, wo sie am Johns Hopkins Hospital – einem der wenigen Spitäler in der Zeit vor der Bürgerrechtsbewegung, die Schwarze Patient*innen behandelt haben – mit Gebärmutterhalskrebs diagnostiziert wurde. Ohne ihr Einverständnis wurde ihr dort im Rahmen einer Biopsie Krebsgewebe entnommen. Lacks verstarb kurze Zeit darauf, doch die entnommenen Zellen wucherten wider Erwarten weiter. Die feministische Biologin Lisa H. Weasel (2012; vgl. weiters Landecker 2007) beschreibt, wie die Zellen in Reagenzgläsern weitergezüchtet und als „unsterbliche Zelllinie“ bezeichnet bis heute in den Labors auf der ganzen Welt vorgefunden werden können. Als unsterblich werden die Zellen bezeichnet, weil sie sich unter Laborbedingungen scheinbar unbegrenzt vermehren und teilen. Lacks Zellen leben somit weiter, jedoch nicht mehr als *menschliche* Zellen. Jahrzehnte nach ihrem Tod gelten HeLa-Zellen (ein Akronym für Henrietta Lacks) heute für manche Biolog*innen als eine eigene Spezies. Aufgrund ihrer langjährigen Kultivierung habe sich die HeLa-Zelllinie so weit von ihren ursprünglichen physiologischen Verbindungen zu dem Menschen (Henrietta Lacks), von dem sie abstammt, entfernt, dass sie als eine neue Art verstanden werden müsste. Tatsächlich machen die Evolutionsbiolog*innen Leigh Van Valen und Virginia C. Maiorana (1991) in ihrem Artikel „HeLa, a New Microbial Species“ den Vorschlag, HeLa-Zellen als eine eigene Spezies zu begreifen: „Species originate in diverse ways. HeLa cells are the best known cultured cells of human origin, here we propose, in all seriousness, that they have become a separate species restricted to a particular environment“ (Van Valen/Maiorana 1991: 71). Doch das ist nicht alles. Die Abkömmlinge der von Lacks im Jahr 1951 im Johns Hopkins Hospital entnommenen Zellen würden heute nicht nur eine eigene Spezies „*Helacyton gartleri*“ (vgl. Oliwenstein 1992: o. S.) darstellen, sondern sogar exemplarisch für die Möglichkeit eines dramatischen Rückfalls menschlicher Zellen in die Welt der einfachen Protisten, den Schleimpilzen und Algen, stehen (vgl. Strathmann 1991: 68).

5 Vgl. hierzu Rebecca Skloots (2013) umfassende Biografie zum Leben und Nachleben von Henrietta Lacks in Gestalt der HeLa-Zelllinie sowie zur Aufarbeitung der Verwobenheit von Wissenschaft, Medizin und Rassismus in den USA.

Doch was bedeutet es, zu behaupten, dass Zellen, die dem Gebärmutterhals einer Schwarzen Frau ohne ihre Zustimmung entnommen wurden, nun eine eigene Spezies darstellen würden? Wieso scheint es für die erwähnten Forscher*innen naheliegend, dass die Fähigkeit dieser Zellen, sich zu vermehren und unter artifiziellen Bedingungen außerhalb des Körpers, aus dem sie ursprünglich entnommen wurden, zu überleben, als ein „Rückfall“ oder gar als „Degeneration“ verstanden werden müsste? Und was hat das alles damit zu tun, dass Henrietta Lacks eine Schwarze Frau war? Indem wir diese Fragen stellen und den Fäden folgen, die sich aus ihnen bilden, zeichnet sich ein anderes, unheilvolleres Bild von Vermischung. Das Heil, das Haraway in den Praktiken des Artenübergreifenden sucht, droht hier nämlich für jene Menschen, die in der Geschichte des modernen westlichen Denkens als das Andere, als das nichtvollwertig Menschliche konstruiert wurden, zu einer Gefahr zu werden. Dabei ist es Haraway, die uns daran erinnert hat, dass: „*Species reeks of race and sex; and where and when species meet, that heritage must be untied and better knots of companion species attempted within and across differences*“ (Haraway 2008: 18).

5 Schluss

Haraway kompostiert das Anthropozän mitsamt seinen Heldenreise-Erzählungen, denen es selbst noch im Angesicht der Katastrophe nicht gelingt, über eine bestimmte Vorstellung des Menschen als egoistisches Individuum hinauszudenken. Doch weder Zynismus noch apokalyptische Prophezeiungen leiten dabei ihr Denken. Der paralyisierenden Sorge vor einer bevorstehenden Endzeit, die sich drohend am Horizont abzeichne, auf der einen Seite und technologischen Heilsversprechen, die lediglich auf ein „weiter wie bisher“ hinauslaufen, auf der anderen Seite hält sie entgegen, dass für unzählige Menschen und nichtmenschliche Wesen die Katastrophe bereits eingetreten ist: Millionen verschwundene Menschen, Kulturen, Sprachen und Lebensweisen zeugen hiervon (vgl. Yusoff 2018). Und auch das sechste große Massenartensterben läuft bereits vor unseren Augen ab (vgl. Dawson 2016). Dennoch legt uns Haraway nahe, dass wir uns *nicht* als die erste Generation der letzten Menschen denken sollten, sondern stattdessen Fortsetzungsgeschichten schreiben und erzählen sollten. Nicht der Held, der auszieht, um zu töten und anzueignen, sondern die vielen kleinen Begegnungen und Beziehungen zwischen sehr unterschiedlichen Partner*innen, menschlichen ebenso wie mehr-als-menschlichen, sind es, die in Haraways Fortsetzungsgeschichten über Leben und Tod entscheiden. Es sind Geschichten von den chthonischen und tentakulären Bewohner*innen der Tiefe und ihren beschworenen Kräften, „die Schiffe der Helden des 21. Jahrhunderts auf lebendigen Korallenriffen zu zerschmettern, anstatt ihnen zu erlauben, auch noch den letzten Tropfen fossilen Fleisches aus totem Gestein zu saugen“ (Haraway 2018: 76), sowie Geschichten wie jene von Camille, die uns lehren, was es bedeutet und was es beinhaltet, auf einem beschädigten Planeten zu leben.

Vor diesem Hintergrund habe ich in diesem Artikel ein doppeltes Ziel verfolgt. *Erstens* habe ich gezeigt, dass Haraways Fortsetzungsgeschichten mit ihrem Fokus auf Praktiken des Mit-Werdens nicht nur den Raum für ein Verständnis wechselseitiger artenübergreifender Abhängigkeit vor dem Hintergrund der gegenwärtigen ökologischen

Verheerungen eröffnen, sondern auch mit einem rassialisierten und vergeschlechtlichten Subjektbegriff brechen. Fernab davon, als Geschichten vom egoistischen Individuum zu fungieren, verschieben diese Erzählungen den Blick auf unsere Verwobenheit mit und Abhängigkeit von einer mehr-als-menschlichen Mitwelt. Als eine Geschichte „über das, was fort dauert“ (Haraway 2018: 108), unterbreiten uns insbesondere *Camilles Geschichten* als eine Übung in feministischer spekulativer Fabulation ein Verständnis von Symbiose und Symbiogenese, mit dem Haraway biologistischen Essentialismus und beschränkten Individualismus gleichermaßen herausfordert. Spekulative Fabulation drängt uns in diesem Sinne dazu, aufs Neue zu lernen, was es bedeutet, fundamental abhängig voneinander und unserer Mitwelt zu sein, ohne jedoch Abhängigkeit zu romantisieren. Vielmehr wendet sich solch eine Methode gegen eine unterschiedslose Affirmation von Abhängigkeit.⁶

Zweitens habe ich gezeigt, dass Haraways Adaption von Margulis' Verständnis von Symbiose und Symbiogenese in *Camilles Geschichten* zugleich jedoch Gefahr läuft, nicht nur die historische Verwobenheit von ‚Race‘ und Spezies, die in Margulis' Begriff der Symbiogenese konserviert ist, zu übergehen, sondern auch aus dem Blick zu verlieren, dass der Preis für das Überschreiten von (Arten-)Grenzen und für das Zelebrieren von Hybridität für rassialisierte Menschen unter den gegebenen Bedingungen zu hoch ausfallen könnte. In der Rekonstruktion von Henriette Lacks' Geschichte zeigt sich nämlich, dass die Verflechtung von ‚Race‘, Spezies und Reproduktion, die es historisch erlaubt hat, rassialisierte Menschen aus der Kategorie des vollwertigen Menschen auszuschließen, in biologischen Diskursen weiterhin wirkmächtig bleibt. Vermischung und Hybridität operieren hier nicht in der Logik einer Subversion hegemonialer Machtverhältnisse, sondern spielen mitunter auch der Reorganisation ebendieser Verhältnisse in die Hände. Trotz der Tatsache, dass feministischer spekulativer Fabulation weder unschuldige Erzählungen noch unkontaminierte Wörter zur Verfügung stehen,⁷ affirmiert Haraway an dieser Stelle Symbiogenese und Hybridität allzu voreilig als potenziell emanzipatorische Werkzeuge zum Zweck der Irritation hegemonialer Erzählungen über Identität, Herrschaft und Vorherrschaft. Damit schenkt Haraway hier nicht nur dem Umstand zu wenig Aufmerksamkeit, dass Rassismus „does not require choosing one strategy – strict boundaries or hybridity – over the other; provisional designations, contradiction, absurdity, and arbitrariness are antiblackness's stock-in-trade“ (Jackson 2020: 156), sondern übergeht auch ihre eigene Mahnung, „dass es von Gewicht ist, mit welchen Ideen wir Ideen denken“ (Haraway 2018: 23). Und doch teile ich Jacksons (2020) implizite Schlussfolgerung nicht, dass Haraways Konzepte der Symbiogenese, Hybridität und des Mit-Werdens somit nicht zu retten wären. Vielmehr verdeutlicht diese Kritik gerade die Notwendigkeit, spekulative Fabulation als eine historisch spezifische heterodoxe Erzähltechnologie, die ihre eigenen Ausschlüsse produziert, zu situieren. Hieraus folgt nicht zuletzt, Verantwortung für die mobilisierten Begriffe, Konzepte und

6 Bruno Latour und Nikolaj Schultz etwa konstatieren, dass unser Überleben fundamental vom Fortbestand der Welt abhängt. Wie Haraway wenden auch sie sich gegen eine Verleugnung von Abhängigkeit. Während es Haraway jedoch stets um die Frage nach konkreten Formen von Abhängigkeit geht, affirmieren Latour und Schultz Abhängigkeit als etwas *per se* Wünschenswertes: „Je stärker wir abhängen, desto besser.“ (Latour/Schultz 2022: 41)

7 Ich bedanke mich an dieser Stelle bei der*dem anonymen Gutachter*in für diesen wichtigen Hinweis.

Erzählungen sowie für das hergestellte Wissen zu übernehmen, um sich dem Anderen gegenüber responsabel machen zu können:

„Weitergabe, Fadenspiel, Muster vor- und zurückreichend, gebend und nehmend, Muster bildend, ein Muster in der Hand haltend, um das man nicht gebeten hat – Responsabilität. Das ist der Kern dessen, was ich meine, wenn ich in ernsthaft artenübergreifenden Welten unruhig bleibe.“ (Haraway 2018: 23)

Literaturverzeichnis

- Balibar, Etienne (2006). *My Self and My Own: One and the Same?* In Bill Maurer & Gabriele Schwag (Hrsg.), *Accelerating Possession: Global Futures of Property and Personhood* (S. 21–44). New York: Columbia University Press.
- Bonneuil, Christophe & Fressoz, Jean-Baptiste (2016). *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. New York, London: Verso Books.
- Bröckling, Ulrich (2020). *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Chude-Sokei, Louis (2023). *Technologie und Race. Essays der Migration*. Berlin: August Verlag.
- Crutzen, Paul J. & Stoermer, Eugene F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17–18.
- Dawson, Ashley (2016). *Extinction: A Radical History*. New York: OR Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv62hf5h>
- Ellis, Erle C. (2018). *The Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198792987.001.0001>
- Fisher, Elizabeth (1975). *Women's Creation: Sexual Evolution and the Shape of Society*. New York: Anchor Press.
- Gane, Nicholas (2006). When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview With Donna Haraway. *Theory, Culture & Society*, 23(7–8), 135–158. <https://doi.org/10.1177/0263276406069228>
- Gilbert, Scott; Sapp, Jan & Tauber, Alfred I. (2012). A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325–341. <https://doi.org/10.1086/668166>
- Haraway, Donna (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus.
- Haraway, Donna (1996). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Onco-Mouse™*. New York, London: Routledge.
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna (2011). *SF: Speculative Fabulation and String Figures*. Osterfilden: Hatje Cantz.
- Haraway, Donna (2018). *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Berlin, New York: Campus.
- Hoppe, Katharina (2022). *Donna Haraway zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Jackson, Zakiyyah Iman (2020). *Becoming Human. Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York: New York University Press.
- Kant, Immanuel (1967). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Landecker, Hannah (2007). *Culturing Life: How Cells Became Technologies*. Cambridge, London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674039902>
- Latour, Bruno & Schultz, Nikolaj (2022). *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse. Ein Memorandum*. Berlin: Suhrkamp.
- Le Guin, Ursula K. (1989). *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Grove Press.

- Macpherson, Crawford B. (1990). *Die politische Theorie des Besitzindividualismus: Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (1995). *What is Life?* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (1997). *Slanted Truths. Essays on Gaia, Symbiosis, and Evolution*. New York: Copernicus/Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4612-2284-2_11
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (2002). *Acquiring Genomes. A Theory of the Origin of Species*. New York: Basic Books.
- Oliwenstein, Lori (1992). No Longer Human. *Discover Magazin*. Zugriff am 25. April 2024 unter <https://www.discovermagazine.com/health/no-longer-human>.
- Skloot, Rebecca (2013). *Die Unsterblichkeit der Henrietta Lacks. Die Geschichte der HeLa-Zellen*. München: Goldmann.
- Strathmann, Richard (1991). From Metazoan to Protist via Competition Among Cell Lineages. *Evolutionary Theory*, 10, 67–70.
- Tsing, Anna (2012). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, 1(1), 141–154. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>
- Van Valen, Leigh & Maiorana, Virginia C. (1991). HeLa, a New Microbial Species. *Evolutionary Theory*, 10, 71–74.
- Weasel, Lisa H. (2012). Feminist Intersection in Science: Race, Gender and Sexuality Through the Microscope. *Hypatia*, 19(1), 183–193. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2004.tb01274.x>
- Yusoff, Kathryn (2018). *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/9781452962054>

Zur Person

Josef Barla, Dr., Vertretungsprofessur Soziologie mit dem Schwerpunkt Biotechnologie, Natur und Gesellschaft. Arbeitsschwerpunkte: feministische Epistemologien, Gender und Technik, Neue Materialismen.

Kontakt: Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Soziologie, Theodor-W.-Adorno-Platz 6, Campus-Westend – PEG-Gebäude, Hauspost 31, 60323 Frankfurt am Main

E-Mail: barla@soz.uni-frankfurt.de

Spekulieren als künstlerische Strategie in der zeitgenössischen feministischen Performancekunst

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht das Spekulieren als künstlerische Strategie in der zeitgenössischen feministischen Performancekunst. Auffallend ist hier in den letzten Jahren neben der Dekonstruktion des binären Geschlechtermodells eine Hinwendung zu utopischen Zukunftsentwürfen und alternativen Körperbildern. Da das feministische Spekulieren vermehrt in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt, wird untersucht, inwiefern auch in der Performancekunst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengedacht und das kritische und produktive Potenzial des Spekulativen genutzt werden. Mittels Methoden der Aufführungsanalyse wird den Strategien des Spekulierens in verschiedenen Aufführungen nachgegangen, wobei eine Aufführung der Gruppe Swoosh Lieu aus dem Jahr 2023 im Fokus steht, da diese Gruppe sich explizit mit Theorien des feministischen Spekulierens auseinandersetzt. Dabei zeigt sich, dass das Spekulieren sowohl auf der Ebene des Textes als auch auf derjenigen anderer theatraler Elemente wie Raum, Körper, Stimme, Licht und Ton eingesetzt wird, um binäre Ordnungen zu unterlaufen und alternative Wirklichkeiten zu entwerfen.

Schlüsselwörter

Feministische Performancekunst, Feministisches Spekulieren, Spekulative Fabulation als künstlerische Strategie, Zeitgenössische Performance

Summary

Speculation as artistic strategy in contemporary feminist performance art

This article examines speculation as an artistic strategy in contemporary feminist performance art in Germany. Apart from deconstructing binary gender identities, performance art has in recent years tended to create utopian futures and alternative body images. As attention is increasingly turning to feminist speculation, I investigate to what extent performance art uses the intertwining of the past, present and future and the critical and productive potential of speculation as artistic strategies. Using methods of performance analysis, various performances are investigated as to their use of speculative fabulation, with the focus on a performance by Swoosh Lieu in 2023, given that this group explicitly deals with theories of feminist speculation. It becomes clear that speculation is used both at the level of the text and of other theatrical and performative elements such as space, body, voice, light and sound to undermine binary orders and to design alternative, non-patriarchal realities.

Keywords

feminist performance art, feminist speculation, speculative fabulation as artistic strategy, contemporary performance art

1 Einleitung

Feministische Künstler*innen haben in den 1960er- und 1970er-Jahren die Kunstform Performance entscheidend geprägt und zugleich Frauen* und feministischen Themen künstlerisch, institutionell und politisch Raum und Gehör verschafft. Während es in den 1990er- und 2000er-Jahren im deutschsprachigen Raum kaum Künstler*innen im



Bereich von Theater und Performance gab, die ihre Arbeit als feministisch bezeichnen, so ändert sich das seit den 2010er-Jahren in signifikanter Weise. So unterschiedliche Künstler*innen und Gruppen wie She She Pop, Simone Dede Ayivi, Swoosh Lieu, Frauen und Fiktion, Henrike Iglesias, hannsjana und viele weitere verstehen sich explizit als feministisch oder queer_feministisch. Sie greifen genderspezifische, feministische und queere Themen auf und setzen sich auf ästhetischer Ebene mit Repräsentationen von Geschlechtsidentität auseinander. Auffallend ist dabei in den letzten Jahren eine Hinwendung zu utopischen Zukunftsentwürfen und alternativen Körperbildern. Während in den 1960er- und 1970er-Jahren, so streicht Jenny Schrödl heraus, der Fokus auf der Kritik normativer Weiblichkeitsvorstellungen lag, stehen nunmehr häufig „affirmative, bejahende kreierende Strategien“ (Schrödl 2023: 131) im Vordergrund. Auch Adorf und Gebhardt Fink sehen eine „Verschiebung vom Primat der Repräsentationskritik zur Affirmation von Differenz, Vielheit, Non-Humanism und Konzepten von Teilhabe, Agency und Möglichkeitsräumen im Performativitätsdiskurs“ (Adorf/Gebhardt Fink 2020: 7).

Angesichts gesellschaftlicher Entwicklungen und existenzbedrohender, sowohl ökologischer als auch politischer Krisen mag es verwundern, dass viele Künstler*innen nicht etwa Dystopien entwerfen, sondern Zukunftsentwürfe kreieren, die Diskriminierungen, Binaritäten und Anthropozentrismen hinter sich lassen. Gerade Theater und Performance scheinen für sie eine Möglichkeit darzustellen, solche Utopien zu imaginieren und im geschützten Raum einer Aufführung auszuprobieren. So ist beispielsweise für die Gruppe Henrike Iglesias das Theater ein „Raum für Utopien und Zukunftsvisionen“ (Polylog 2020: 296), und Simone Dede Ayivi spricht von einem „Probierraum“ für mögliche Zukünfte.¹ Viele Künstler*innen, wie etwa die Gruppe hannsjana, sehen auch die Möglichkeit, neben der Kritik an bestehenden Verhältnissen gewohnte Narrative umzuschreiben (Polylog 2020: 296). Ein solches Umschreiben, das über eine kritische Dekonstruktion hinausgeht und Gegenerzählungen entwirft, ist Naomie Gramlich zufolge Kern feministischen Spekulierens: „Ein feministisches Spekulieren [...] nimmt die realitätskonstituierende Wirkmacht und Bedeutung von Fiktionen und Narrationen ernst und mittels einer Rekonfiguration für sich in Anspruch“ (Gramlich 2020: 9). Und tatsächlich lässt sich Spekulieren als künstlerische Strategie in vielen Arbeiten zeitgenössischer Performer*innen finden, um alternative Welten zu entwerfen, um „die Hoffnung zu imaginieren, die Solidarität, Widerstand und eine endgültige Veränderung in der Gegenwart möglich erscheinen lässt“ (Müller-Tischler 2024: 35), wie es Daniela Seitz und Anja Weigl von der queer-feministischen Plattform Creamcake aus Berlin ausdrücken.

Wie also sehen künstlerische Strategien des Spekulierens in der zeitgenössischen feministischen Performance aus? Mit welchen Mitteln wird spekuliert und welche Wirkungen werden dabei möglicherweise erzeugt? Inwiefern eröffnet das Spekulieren als künstlerische Strategie Räume für alternative Wirklichkeiten? Um diesen Fragen nachzugehen, wird zunächst ein Blick auf Spezifika des feministischen Spekulierens und auf unterschiedliche spekulative Ansätze in der Performance gerichtet, um dann anhand der Aufführung *Reset. Ein feministischer Tauchgang* der Gruppe Swoosh Lieu aus dem Jahr 2023 ausgewählte Mittel genauer zu untersuchen.

1 Ayivi in einem nicht veröffentlichten Interview mit der Autorin am 23.05.2024.

2 Feministisches Spekulieren

In der abendländisch-neuzeitlichen Philosophie ist das Spekulieren angesichts empirischer Ansätze als „ein Denken in bloßen Möglichkeiten“ (Metzler Lexikon der Philosophie 2008) abgewertet worden. Mit feministischen Theorien der 1970er-Jahre, namentlich von Luce Irigaray, fand eine Aneignung und positive Umwertung des Begriffs des Spekulierens statt (Ungelenk 2020). Feministisches Spekulieren wird seitdem als Entwerfen anderer Vergangenheiten, Gegenwarten und Zukünfte und somit gleichsam als Gegenprogramm zum vermeintlich objektiven, etablierten Wissen verstanden und gehört Naomie Gramlich zufolge „zum konstitutiven Bestandteil feministischer, post- und dekolonialer Theorien“ (Gramlich 2020: 9). Den Anstoß für Theorien des feministischen Spekulierens haben oft literarische Praktiken gegeben, etwa die afrofuturistische Trilogie *Xenogenesis* von Octavia E. Butler aus den 1980er-Jahren. Das Spekulieren als künstlerische Strategie auch in Theater und Performancekunst zu verwenden ist also naheliegend. Autor*innen wie Donna J. Haraway, Saidiya Hartman und Anna L. Tsing schlagen darüber hinaus das Spekulative für eine andere Sicht auf das Hier und Jetzt vor, um sich der Komplexität von Klimawandel, Anthropozän und Dekolonisierung anzunehmen. Spekulieren wird dabei als gegenhegemoniale Praktik begriffen, die auf andere mögliche Zeitlichkeiten und Narrationen zielt und sich dabei immer als situiert begreift (Gramlich 2020: 10). Marie-Luise Angerer zufolge bedeutet feministisches Spekulieren, „das zu denken, was noch nicht ist, was ganz anders sein könnte, oder auf etwas spekulieren, um etwas anderes zu gewinnen – im Sinne einer neuen Sehweise, neuer Aspekte und damit neuer, anderer Verwobenheiten“ (Angerer 2020: 97). Während dekonstruktivistische und verfremdende Mittel im Theater in erster Linie dazu eingesetzt werden, Kritik an Bestehendem zu üben, indem es als Konstruktion entlarvt wird, würde künstlerisches Spekulieren mithin nicht nur zeigen, dass Anderes möglich ist, sondern auch Versionen dieses Anderen entwickeln und durchspielen.

In der Literaturwissenschaft wird das Spekulative häufig als ein Oberbegriff für nichtrealistische Narrationen verwendet, die laut Tim Lanzendörfer eines gemeinsam haben, nämlich die „ability to offer utopian visions of the future“ (2024: 8). Ihm zufolge grenzt sich das Spekulative klar von realistischen Darstellungsweisen ab und fordert dadurch die Realität heraus. Spekulieren als künstlerische Strategie wäre demnach an nichtrealistische Darstellungsweisen gebunden, die nicht der Realität, wie sie ist, verpflichtet sind, und dadurch alternative Wirklichkeiten imaginieren können. Dies zeigt sich in der Performancekunst, die bewusst auf abbildende Repräsentation verzichtet, und stattdessen mit performativen Mitteln neue Räume, Körper, Materialitäten und Zeitlichkeiten hervorbringt.

Feministisches Spekulieren wird außerdem in der gegenwärtigen Forschung als „aktive Denkform des In-Beziehung-Setzens“ (Gramlich 2020: 15) gesehen und beharrt auf der konstitutiven Rolle des Gegenübers, ist also grundlegend situiert und relational. Es geht dabei auch über Fragen der Geschlechtsidentität hinaus und wird vielmehr mit Haraway als „ein Modus der Aufmerksamkeit, eine Theorie der Geschichte und eine Praxis der Verweltlichung“ (Haraway 2018: 289) verstanden. Diese Weltenbauende Qualität des Spekultativen reflektiert Donna Haraway in ihren Schriften schon seit den 1990er-Jahren. Zeitgenössische Theorien zum feministischen Spekulieren beziehen sich

häufig auf ihre Schreibpraxis, die Fakten und Fiktion verknüpft und spekulativen Feminismus mit anderen Praktiken des „SF“ verbindet: „SF: Science-Fiction, spekulative Fabulation, Spiele mit Fadenfiguren (*string figures*), spekulativer Feminismus, *science fact* (wissenschaftliche Fakten), *so far*“ (Haraway 2018: 11). Für sie hängt feministisches Spekulieren darüber hinaus eng mit dem Sich-verwandt-Machen mit anderen zusammen, Relationalität ist mithin auch für sie grundlegend: „Weitergabe, Fadenspiele, Muster vor- und zurückreichend, gebend und nehmend, Muster bildend, ein Muster in der Hand haltend, um das man nicht gebeten hat – Responsabilität“ (Haraway 2018: 23). Es geht ihr dabei um ein gleichberechtigtes Miteinander, das von diesen Wechselbewegungen und gegenseitiger Ver-Antwortung lebt, ein Prozess, der nur gemeinsam realisiert werden kann und bei dem der Einzelne dem Miteinander nicht vorausgeht: „Mit-Werden statt Werden“ (Haraway 2018: 23). Spekulieren heißt demnach, nicht *über* etwas zu spekulieren, sondern *mit*. Auch wenn Haraway dieses Muster der Responsabilität auf ‚artenübergreifende Welten‘ und das Sich-verwandt-Machen mit anderen Spezies bezieht, so kann man die Struktur des Antwortens und Verantwortens, die Relationalität oder Responsabilität, ebenso wie den Modus der Aufmerksamkeit, also einer bewussten, sowohl intellektuellen als auch tastenden Wahrnehmung, die von sich selbst absieht und auf andere gerichtet ist, auch auf Theateraufführungen übertragen. Sie sind durch die konstitutive Anwesenheit der Zuschauenden und das Wechselspiel zwischen ihnen und den Akteur*innen gekennzeichnet: „Eine Aufführung entsteht aus der Interaktion aller Teilnehmer; d. h. aus der Begegnung von Akteuren und Zuschauern“ (Fischer-Lichte 2004: 11).² Und auch die Praxis der Verweltlichung im Sinne eines *worlding*, eines gemeinsamen Webens von Mustern des Möglichen, kann gerade in den performativen Künsten, die Wirklichkeiten nicht abbilden, sondern hervorbringen, realisiert werden. Wenn wir SF also als ein Verfahren begreifen, sich „andere Welten vorzustellen und für sie Sorge zu tragen“ (Haraway 2018: 73), so bietet das Theater einen Raum, dies auszuprobieren und für die Dauer der Aufführung zu realisieren.

3 Spekulieren in der zeitgenössischen Performance

Spekulative Ansätze lassen sich in der zeitgenössischen feministischen Performance in unterschiedlichen Formen ausmachen. Antonia Baehr experimentiert in *Abecedarium Bestiarum. Portrait of Affinities in Animal Metaphors* (2013) mit artübergreifenden Körpern und Beziehungen, die sich den Dualismen von männlich-weiblich, Natur-Kultur, Mensch-Nichtmensch entziehen. Florentina Holzinger entwirft in *Ophelia's Got Talent* (2022) einen Kosmos von Seefrauen und Wasserwesen, die sich sowohl abendländischen Meerjungfraumythen als auch Vorstellungen des männlichen Helden- und Entdeckertums widersetzen. Neben solchen artübergreifenden Verflechtungen spielt die Verknüpfung von historischen Fakten und Fiktion sowie, damit verbunden, diejenige von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in vielen Aufführungen eine wichtige Rolle. Laut Naomie Gramlich überlappen sich im gegenwärtigen feministischen Spekulieren Gestern, Heute und Morgen „in einer neuen Intensität“ (2020: 15). Dies ist auch

2 Hans-Thies Lehmann spricht von einer „Ästhetik der Ver-antwortung“ (1999: 471), und auch Erika Fischer-Lichte schreibt: „Wer teilnimmt, trägt prinzipiell Mit-Verantwortung“ (Fischer-Lichte 2004: 13).

in der feministischen Performancekunst zu beobachten. So ziehen beispielsweise She She Pop in *Hexploitation* (2020) kulturelle Praktiken der Verehrung der Vulva aus dem Mittelalter und Hexennarrative der abendländisch-neuzeitlichen Kultur heran, um die Geschichte der Weiblichkeit neu zu schreiben und im Hier und Jetzt der Aufführung Körper zu entwerfen, die nicht der Norm entsprechen. Sie verschränken historische Fakten und Fiktion ebenso wie ihre live anwesenden Körper und Videomontagen und erzeugen auf diese Weise teils groteske, teils fantastische, *andere* Körper, die nicht eindeutig zu verorten sind, Kategorisierungen unterlaufen und Möglichkeitsräume für alternative Wirklichkeiten eröffnen (Dreyse 2023).

Auch Simone Dede Ayivi verbindet in ihrer afrofuturistischen Performance *First Black Woman in Space* (2016) die Vergangenheit mit der Gegenwart und möglichen Zukünften. Ausgehend von einer realen und einer fiktiven Frauenfigur kreiert sie auf der Bühne einen futuristischen Welt-Raum, in dem afrodiasporische Geschichte und Gegenwart sowie Fabulationen alternativer Welten von und für Schwarze Menschen aufeinandertreffen. Sie berichtet von der ersten Frau of Color, die jemals ins Weltall flog, der amerikanischen Astronautin Mae C. Jemison, sowie von Lieutenant Uhura, die in den 1960er-Jahren als erste Schwarze Frauenfigur jenseits rassistischer Klischees im Fernsehen mit dem Raumschiff Enterprise den Weltraum eroberte. Die Verknüpfung der beiden Geschichten legt rassistische Repräsentationsmuster offen, hinterfragt die etablierte Trennung von Realität und Fiktion, vermittelt ausgeblendetes Wissen und vermag empowernd für Schwarze Frauen zu wirken und so auch eine andere Wirklichkeit jenseits *weißer* Dominanz zu erzeugen.³ Der Afrofuturismus war von Anfang an nicht nur eine popkulturelle und künstlerische, sondern auch eine politische Bewegung Schwarzen Widerstands (Womack 2013: 9). Das Imaginieren anderer Welten, in denen People of Color selbstbestimmt leben können, „a future free of race-based power issues“ (Womack 2013: 24), erwächst aus den Erfahrungen in der westlichen Gesellschaft, aber auch aus denjenigen der *weiß* geprägten Science-Fiction-Welt. Der Afrofuturismus geht in mancherlei Hinsicht Praktiken des feministischen Spekulierens voraus, die von *weißen* Theoretiker*innen formuliert wurden. So lässt sich die Strategie, Bilder der Vergangenheit zu dekonstruieren, um die Zukunft zu revisionalisieren (Womack 2013: 22), bereits bei Schwarzen Künstler*innen der 1970er- und 1980er-Jahre finden. Gerade für Schwarze Frauen ist der Afrofuturismus Ytasha L. Womack zufolge von Anfang an „a free space for women, a door ajar, arms wide open, a literal and figurative space for black women to be themselves“ (2013: 100). Auch Ayivi verbindet in ihren Performances die Dekonstruktion stereotyper Bilder Schwarzer Frauen mit der Neuerzählung ihrer Geschichte und der Erzeugung selbstbestimmter Gegenwarten und Zukünfte. So verwendet sie etwa in *Queens* (2017) Kostüme, die zum Teil aus dem historischen Arsenal stereotyper Zuschreibungen, zum Teil aber auch aus der afrofuturistischen Kultur stammen, wie etwa die Krone, die Sun Ra auf dem Cover seines Albums *Space is the Place* von 1973 trägt. Zudem rekurriert sie auf prekoloniale Wissensbestände, die in der westlichen Geschichtsschreibung keinen Platz haben. Viele der Referenzen sind für *weiß* positionierte Zuschauer*innen wie mich nicht zu erkennen,

3 Hier muss angemerkt werden, dass ich selbst *weiß* bin, die Aufführung also aus einer *weißen* Perspektive wahrnehme. Die empowernde Wirkung ist eine Annahme, die auf Gesprächen mit Ayivi selbst und Schwarzen Zuschauer*innen gründet.

sodass die habitualisierte *weiße* Perspektive gebrochen und das epistemische Monopol *weißer* Menschen reflektiert wird. Das Spekulieren mit Zeichen Schwarzer Kultur reagiert auf die Auslassungen *weißer*, patriarchaler Geschichtsschreibung und vermag, *weiße* Herrschaftsansprüche zu kritisieren.⁴

In *First Black Woman in Space* wird die Bühne zum Raumschiff, das auf der Suche nach alternativen, hoffnungsvollen Welten durch ein Sternenmeer fliegt. Ayivi bewegt sich in einem silberglänzenden Raumanzug mal schwerelos schwebend, mal behäbig tanzend über die Bühne. Auf Textebene wird die afrofuturistische Metapher des Welt-raums als Ort für Schwarze Menschen als Reaktion auf die Nichtzugehörigkeit zur *weißen* Gesellschaft reflektiert; via Video berichten Frauen of Color von ihren Alltagserfahrungen in dieser Gesellschaft und der Bedeutung der Community, die einen zugleich konkreten und utopischen Gegenraum des Zusammenhalts bildet. Mit Licht, Projektionen, Nebel, Musik und ihrer Astronaut*in schafft Ayivi gleichzeitig auf sinnlich-materieller Ebene einen Raum für Spekulationen anderer Welten; die Imagination wird dabei zu einem „space of resistance“ (Womack 2013: 101).

Auch die Gruppe Swoosh Lieu arbeitet mit Überlappungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und generiert andere Zeitlichkeiten, Gegenerzählungen und Möglichkeitsräume. Sie setzen sich in ihren Aufführungen zudem explizit mit neumaterialistischen und feministischen Theorien auseinander und versuchen, sowohl auf visueller als auch auf klanglicher Ebene mit den theatralen Mitteln zu spekulieren. Ihre Aufführung *Reset. Ein feministischer Tauchgang* von 2023 soll eingehender betrachtet werden, um unterschiedliche künstlerische Strategien des Spekulierens an diesem Beispiel herauszuarbeiten.

4 Feministisches Spekulieren mit Swoosh Lieu

Swoosh Lieu ist ein queerfeministisches Performancekollektiv, das seit 2009 zusammenarbeitet.⁵ Theater ist für sie ein utopischer Wahrnehmungsraum, der es ermöglicht, Bestehendes aus queerfeministischer Perspektive zu betrachten und spekulierend Neues zu entwerfen. Sie begreifen sich als „Theatermaschinistinnen“ (Swoosh Lieu 2024: o. S.), die die technischen Mittel des Theaters als gleichberechtigte Akteure verstehen, sich diese traditionell männlich dominierten Arbeitsbereiche aneignen und dabei den Mythos des männlichen Künstlergenies ebenso wie der Kunst als originärer Schöpfung demontieren. Ihr feministisches Selbstverständnis beziehen sie auf die Inhalte, mit denen sie sich in ihren Arbeiten auseinandersetzen, auf die ästhetischen Mittel sowie auf ihre kollaborative, hierarchiefreie Arbeitsmethode im Kollektiv.

Reset. Ein feministischer Tauchgang ist eine installative Aufführung, durch die wir per Kopfhörer geleitet werden, und in der keine Performer*innen vorkommen.⁶

4 Ayivi stellt allerdings fest, dass viele weiße Zuschauer*innen ihre Perspektive gerade nicht reflektieren, sondern die Performance falsch lesen (Ayivi 2022: 91).

5 Swoosh Lieu sind Johanna Castell, Katharina Pelosi, Rosa Wernecke.

6 Die Analyse beruht auf dem Besuch der Aufführung im Mousonturm Frankfurt am 14.10.2023 sowie auf dem Mitschnitt der Aufführungen vom 10. bis 12. Februar 2023 im Radialsystem Berlin. Zitate aus der Aufführung werden mit der Zeitangabe in Min. angegeben.

Protagonist*innen sind die teils menschlichen, teils computergenerierten Stimmen in unserem Ohr, die Licht- und Soundchoreographie sowie die ausgestellten Objekte, mit denen auf spielerische, oft humorvolle Weise tradierte Normen und Dichotomien unterlaufen und Vorstellungen anderer Realitäten kreiert werden.

Zunächst werden die ca. 20 Zuschauer*innen in einen Aufzug gebeten, in dem sie während der folgenden Minuten in die Tiefe fahren – oder zumindest mittels Videoprojektionen und Tonspur die Illusion erzeugt wird, man führe in die Tiefe. Dabei bekommen wir Informationen über die verwendeten Mittel des Spekulierens, die uns erwarten: „84 Scheinwerfer*innen, 12 Lautsprecher*innen, 13 km Kabel für Ton, Video, Licht, 5 Beamer*innen“ (00:01:03) und einige mehr. Wir fahren tiefer hinab, und die weiblich gelesene Stimme berichtet von verschiedenen Perspektiven auf Geschichte, vom Misstrauen gegenüber Wahrheit und Wissen und vom Spekulieren als Möglichkeit, sich der Geschichte zu widersetzen. Während sie von „unwahrscheinlichen Kollaborationen, unplausiblen Gegenwart und unvorstellbaren Zukünften“ (00:05:22) spricht, tauchen wir ein in einen Klangraum aus Wassergeräuschen, in eine Unterseewelt mit Wasser vor den Fenstern, aufsteigenden Luftblasen, Fischen, Quallen und einem gemächlich vorbeigleitenden Wal. Die Fahrt im Aufzug ist eine Einladung zum Assoziieren, Spekulieren und Fabulieren: Zwischen der kruden Realität eines Lastenaufzugs, derjenigen des Theaters mit seinen technischen Mitteln und einer illusionistischen Unterwasserwelt, versetzt mit Textfragmenten von Donna Haraway und anderen, erhalten wir die Möglichkeit, mit diesen multiplen Fäden und losen Enden zu spielen und alternative Wirklichkeiten zu imaginieren.

Die Türen zum Aufführungsraum öffnen sich und wir betreten einen Raum, der wie ein Museum aus verschiedenen Stationen mit Bildern, Objekten und Sammlungen aufgebaut ist, zu denen wir nacheinander geleitet werden. An der ersten Station spricht uns die Venus aus Sandro Botticellis Gemälde, das in einen Tryptichonrahmen projiziert wird, direkt an:

„Mein Name ist Venus. Man nennt mich die Venus des Botticelli. [...] Botticelli gab es nicht, Sandro Botticelli war der Deckname eines queeren Künstler*innenkollektivs, das sich im ausgehenden 15. Jahrhundert die Identität eines singulären männlichen Künstlergenies gab, um sich auf dem Kunstmarkt der Renaissance behaupten zu können.“ (00:08:11)

Mittels einer digitalen Animationstechnik wird dabei auch in das Bild eingegriffen: Die Venus blickt uns direkt an, bewegt beim Sprechen Kopf und Mund. Auf diese Weise wird diese Figur, die als erste bekannte Aktdarstellung der Neuzeit gilt und in der sich die imaginierte Naturhaftigkeit der Frau artikuliert, umgedeutet: Sie wird nicht als Objekt zu sehen gegeben, sondern als sich bewusst den Blicken präsentierendes Subjekt: „Sie denken, dass ich der berühmteste Akt der Kunstgeschichte bin? Sehen Sie mich aber auch als feministische Ikone. Schauen Sie mich ruhig an, dazu habe ich mich entschieden. Mit Ihren Blicken verdiene ich mein Geld“ (00:10:57). Aus dem weiblichen Körper als Objekt des voyeuristischen Blicks wird so eine sprechende Figur, die den auf sie gerichteten Blick zurückwirft. Geht man davon aus, dass die Konstitution des weiblichen Aktbildes in der Frühen Neuzeit mit der Entwicklung ebendieses voyeuristischen Blicks auf die Frau einhergeht (Schade/Wenk 1995: 383), so legen Swoosh Lieu diesen Zusammenhang offen und ermöglichen der Frau* zugleich eine neue Positionierung:

Sie ist hier gerade kein „Spekulationsobjekt“ (Irigaray), sondern Subjekt des Spekulierens im Sinne einer feministischen Neuerzählung von Geschichte. Durch die Figur des queeren Künstler*innenkollektivs wird dabei zugleich das Konzept des Künstlers als Schöpfer verabschiedet, das die abendländisch-neuzeitliche Kunstgeschichte in ihrer binären Geschlechtsspezifität prägt (Schade/Wenk 1995: 351).

Die Verflechtung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist auch hier wesentlich. Gramlich zufolge geht es im feministischen Spekulieren nicht um „neue Narrationen einer künftigen Zeit“, sondern darum, die „Gegenwart im Hier und Jetzt *neu* zu erzählen“ (Gramlich 2020: 15). Swoosh Lieu spekulieren mit tradierten Narrationen und erzählen dabei die Gegenwart im relationalen *Zwischen* der Blickverhältnisse neu. Dabei werden Subjekt-Objekt-Festschreibungen suspendiert, aber auch auf humorvolle Weise die Unterscheidung von E- und U-Kultur, von Original und Reproduktion aufs Spiel gesetzt, wenn die Venus die Lippen wie eine Comicfigur bewegt oder neben ihr Fische aus dem Wasser springen.

Auch in anderen Szenen greifen Swoosh Lieu spekulierend in die Vergangenheit ein, um durch Neuerzählungen Möglichkeitsräume im Hier und Jetzt zu eröffnen. So wird an einer Station, die aus großen Netzen mit darin befestigten Exponaten in Glasvitrinen besteht, erzählt, dass dies die Nasssammlung von Mutter und Tochter Tradescant sei, zwei Chemikerinnen, die im 17. Jahrhundert eine soziale Art des Konservierens entwickeln wollten, indem sie Überreste des Dodo zusammen mit verschiedenen Obstsorten konservierten. Diese Form der Konservierung habe zu neuen Verbindungen geführt, die sich über die Jahrhunderte hinweg immer weiter transformiert hätten. Die Zuschauer*innen können die neuen artübergreifenden Verbindungen in den Vitrinen aus der Nähe betrachten. Es handelt sich allerdings nicht um erkennbare Überreste eines Vogels oder Obstreste, sondern um Skulpturen, die nur zum Teil organisch wirken, korallen- oder spinnenartig, semitransparente Materialien, die nicht eindeutig zu identifizieren sind, versetzt mit Technikfragmenten wie Drähten, Kabeln und Steckern. Die Exponate verwirren übliche Morphologien ebenso wie Dualismen von Natur und Technik, organisch und anorganisch. Sie sind nach keiner erkennbaren Logik angeordnet, und die Vorstellung sich ständig in einem Prozess der Veränderung befindlicher Verbindungen heterogener, die chronologische Zeit sprengender Materialien spricht dem neuzeitlichen Prinzip der Objektivität naturwissenschaftlicher Sammlungen Hohn. „Hier ist nichts objektiv“, bekommen wir denn auch gesagt, und die Rätselhaftigkeit der Gebilde, die wir in keine uns bekannten Kategorien einordnen können, bleibt bestehen. In ähnlicher Weise wie Haraway in *Unruhig bleiben* eine Welt entwirft, Terrapolis, „erfüllt mit unbestimmbaren Geschlechtern und Gattungen, voller entstehender Arten, voller signifikanter Andersheit“ (Haraway 2018: 22), spekulieren Swoosh Lieu hier mit fantastischen Pflanze-Tier-Technik-Verbindungen, die den menschlichen Exzeptionalismus hinterfragen und in unseren Augen grundlegend *anders* sind. Und so werden die Zuschauer*innen zu Gefährt*innen im Spekulieren: Wir wandern um die exponierten Objekte herum, betrachten sie von nah, befragen sie, fabulieren über Ähnlichkeiten mit Lebewesen, menschlich und nichtmenschlich, kommunizieren mit anderen Zuschauer*innen. Wir können diese artübergreifenden Gebilde nicht einordnen, und so verunsichern sie unsere Wahrnehmung und kategorialen Weisen des Verstehens.

Auch die beiden Chemikerinnen, die einem sozialen, artübergreifenden Zusammenwachsen den Vorrang vor wissenschaftlicher Objektivität geben, regen zum Spekulieren an. Sie sind erfunden, von den Frauen der Familie Tradescant ist bezeichnender Weise nichts bekannt; bekannt hingegen sind Vater und Sohn John Tradescant, deren Sammlung im 17. Jahrhundert den Grundstein des Ashmolean Museums in Oxford legte. Bei dem Bericht über Mutter und Tochter Tradescant und ihre experimentelle Arbeit handelt es sich mithin um eine Gegenerzählung, die auf eine Leerstelle patriarchaler Geschichtsschreibung reagiert, laut Gramlich eine wesentliche Funktion feministischen Spekulierens (Gramlich 2020: 10). Als Zuschauer*in weiß ich wahrscheinlich nicht, ob es nicht vielleicht tatsächlich zwei Chemikerinnen Tradescant gab, durch den sachlichen Bericht aber scheint es möglich, sodass sich eine *andere* Geschichte etabliert, die auch eine andere Gegenwart generiert.

An einer weiteren Station sind Alltagsgegenstände Ausgangspunkt von Spekulationen: Auf einer aus Schaum bestehenden Fläche liegen verschiedenste Gefäße, eine Handtasche, ein Kochtopf, ein Korb, eine Menstruationstasse, eine Flasche, ein Putzeimer, ein Reagenzglas und einige mehr. Auch wenn Ursula K. Le Guin nicht explizit erwähnt wird, so ist doch deutlich, dass hier auf ihre „Tragetaschentheorie des Erzählens“ von 1989 rekurriert wird, die die Geschichte der Menschheit nicht anhand männlichen Heldentums und „all [der] Stöcke und Speere und Schwerter“, sondern anhand jenes Objekts, „in das man Dinge hineintun kann, dem Behälter für das Behaltene“ (Le Guin 2023: 15) erzählt. „Ein Blatt, eine Kalebasse, eine Muschel, ein Netz, einen Beutel, ein Tragetuch, einen Sack, eine Flasche, einen Topf, eine Schachtel, eine Schüssel. Ein Gefäß. Ein Behältnis“ (2023: 15), so die Aufzählung von Le Guin, und ähnlich vielfältig sind die Gefäße, die wir im Schaum entdecken. Manche sind reine Spekulationen, wie die Gebärix: „Externer synthetischer Uterus, Beginn der Forschung: 2030, Nobelpreis für Medizin: 2042. Ermöglicht die Reproduktion komplett unabhängig von Körper und Familienkonstellationen“ (00:52:08). Diese Science-Fiction hinterfragt das naturalisierte binäre Geschlechtermodell und spekuliert mit neuen Vorstellungen von Familie, Eltern- und Verwandtschaft. Mit anderen Behältnissen wird auf die Vergangenheit zurückgegriffen, um sie neu zu erzählen und damit einen anderen Blick auf die Gegenwart zu ermöglichen. So wird beispielsweise die Tupperdose zu einem „emanzipatorischen Element“ erklärt, denn die Tupperpartys der 1950er-Jahre seien „erste feministische consciousness raising groups“ (00:20:00) gewesen, bei denen Wissen über den eigenen Körper ausgetauscht und Sexspielzeug gemeinsam getestet wurde. Neben den Behältnissen selbst rücken auch ihre Erfinderinnen in den Fokus, wie Brownie Wise, die 1951 von Tupper angestellt wurde, um die häusliche Verkaufsmethode der Tupperparty zu entwickeln, und die damit so erfolgreich war, dass sie während der 1950er-Jahre als Vizepräsidentin das öffentliche Gesicht der Firma wurde und damit die erste Frau, die in der US-amerikanischen Wirtschaft Bekanntheit erlangte, und heute doch weitgehend unbekannt ist. Swoosh Lieu verknüpfen historische Fakten und Fiktion, machen Leerstellen der Geschichtsschreibung sichtbar, ermächtigen minorisierte Positionen und eröffnen Möglichkeitsräume für eine andere Gegenwart. Die Tupperdose steht üblicherweise für das Modell der bürgerlichen, *weißen* Hausfrau der 1950er-Jahre, das in der feministischen Kunst der 1970er-Jahre auf vielfältige Weise dekonstruiert und kritisiert wurde, etwa von Martha Rosler, Sandra Orgel oder VALIE EXPORT, um nur einige zu

nennen. Die Neunarration in *Reset* geht über die Dekonstruktion hinaus und macht die Hausfrau der 1950er-Jahre gleichsam zur Komplizin einer *anderen* Geschichte, die auch in der Gegenwart selbstermächtigend wirken kann.

Das Spekulieren findet, wie an diesen Beispielen deutlich wurde, in vielen Szenen auf textlicher Ebene statt. Es handelt sich um eine Textpraxis, die Fakten und Fiktionen verbindet und weiterspinnt. Ähnlich wie Anna Lowenhaupt Tsing spekulieren Swoosh Lieu so mit ‚Lügengeschichten‘. Diese sind für Tsing „notwendige Allegorien“, die zugleich auf Tatsachen basieren und dafür gemacht sind, „neue Figuren für das Denken zu schaffen“ (Tsing 2020: 115). Solch neue Denkfiguren oder -räume werden gerade durch die unentscheidbare Verknüpfung von Fakten und Fiktion erzeugt, die tradierte Wege des Verstehens verwirren. Auch für Donna Haraway liegt die Verbindung von Fakten und Fiktion im Kern des spekulativen Feminismus: „SF ist Geschichtenerzählen und Faktenerzählen, es ist das Muster möglicher Welten und Zeiten [...], vergangener, gegenwärtiger und kommender Welten“ (2018: 49). Swoosh Lieu beziehen zudem theoretisches Textmaterial von Autor*innen wie Haraway, Tsing oder Legacy Russell mit ein, das sie entweder wortwörtlich übernehmen oder in eigenen Worten wiedergeben. Die Zitate werden nicht als solche kenntlich gemacht, sondern mit eigenem Text verschnitten, sodass eine intertextuelle Montage entsteht, die nicht auf eine* einzelne* Autor*in zurückgeführt werden kann. Es handelt sich also um eine nichtsinguläre Schreibpraxis, die versucht, das Spekulieren *mit* nicht nur auf inhaltlicher, sondern auch auf der Ebene der Erzählweise zu praktizieren.

Neben der Textebene und den artübergreifenden Exponaten der Nasssammlung werden auch räumlich-körperliche Strategien des Spekulierens entwickelt. So werden die Zuschauenden von Octavia, einer Oktopa, aufgefordert, im Raum zu schweben, zu schwimmen, sich treiben zu lassen: „Move as you wish, float, go with the flow, keep flowing, we are floating together“ (00:26:30). Octavia spricht über Ozeane, ihre Verschmutzung, über unsere Gegenwart, die eine reale Dystopie sei. Deshalb würden wir heute den Meeresgrund als Utopie nutzen. Wir hören Wassergeräusche, Wellenrauschen, Blubbern, Gurgeln, das Licht simuliert Wasser, sowohl um uns herum als auch über uns und am Boden, wellenartig, in verschiedenen Farben, Scheinwerferkegel fliegen durch den Raum, weit oben wird durch Laserstrahlen eine Wasseroberfläche erzeugt. Musik erklingt, ein Instrumentaltrack von Lykke Li, der an aufsteigende Luftblasen erinnert. Die Zuschauer*innen bewegen sich nun einzeln durch den Raum, meist langsam, Nebel kommt hinzu und verstärkt das Gefühl, nunmehr in einem stofflich anderen Raum zu sein als bislang. Octavia spricht über sich: „Ich bin eine Meisterin der Tarnung, Chamäleon der Meere, Drag Queen und Drag King. Ich bin schwer zu fassen. Meine Haut ist unendlich wandlungsfähig und immer im rastlosen Farbspiel“ (00:29:20). Der Oktopode, „Virtuosin der Veruneindeutigung“ (Wittmann 2021: 10), steht für eine queere, fluide Identität, öffnet die Imagination auf nichtmenschliche Lebensformen und hinterfragt das anthropozentrische Weltbild.⁷ Wittmann zufolge ist der Körper der Oktopoden der Ort, „an dem die Unterscheidung von Science und Fiction unscharf wird“ (Wittmann 2021: 27), und so bewegen sich auch die Erzählungen von Octavia zwischen *science fact* und *Fabulation*.

7 Der Krake wird seit dem 19. Jahrhundert allerdings auch als propagandistische, häufig antisemitische Metapher verwendet (Wittmann 2021: 20; Lindemann 2021: 59).

Für Donna Haraway zählen Oktopoden zu den Tentakulären, die tastend wahrnehmen und kommunizieren. Sie stehen für das Chthuluzän, jenes andere Zeitalter, in dem die Erde nicht dem Menschen untertan ist, „ein Anderswo, [...] ein Anderswann, das war, immer noch ist und sein könnte“ (Haraway 2018: 49). Sie sind aufgrund ihres komplexen und bis ins Kleinste verästelten Nervensystems eine Figur der netzartigen Verbindungen ohne zentrale Steuerungseinheit, die laut Haraway „gleichzeitig offen und verknüpft“ (Haraway 2018: 49) sind. Das tentakuläre Denken überschreitet folglich überlieferte Kategorien und hat, ähnlich wie der Oktopus selbst, multiple Enden. Damit widersetzt es sich der vermeintlichen Eindeutigkeit eines ontologischen Denkens und ist als ein „Denken-mit als sympoietisches Verheddern, Verfilzen, Verwirren [...] mit zahlreichen GefährInnen zu betreiben“ (Haraway 2018: 49).

Nicole Haitzinger (2019) zufolge taucht in den szenischen Künsten der Gegenwart signifikant häufig die Figur des Oktopus auf. Der Oktopode erscheine in einer Zeit gesellschaftlicher Spaltungen aufgrund seiner Fluidität als „eine der Spaltung gegenläufige Figur“. Er sei unmittelbar mit einer ästhetischen Sensation verbunden und entspreche so der „Suche der performativen Künste nach einer alternativen physischen Intelligenz und kinetischen Empfindsamkeit“ (Haitzinger 2019: o.S.). Octavia in *Reset* allerdings tritt als eine weitgehend dem Inhalt des Gesagten verpflichtete Stimme in Erscheinung, nicht als physisches Element. Sie berichtet zwar von der radikalen Andersartigkeit der Oktopoden, macht sie aber nicht sinnlich erfahrbar, im Gegenteil, durch ihr Sprechen wird sie anthropomorphisiert. Insofern verwehrt sie sich auch nicht der Ordnung der Repräsentation, wie es die Tentakulären Haraway zufolge tun. Eine andere Logik der Sensation versuchen Swoosh Lieu vielmehr durch die Licht- und Tonchoreografie zu erzeugen, die die Zuschauer*innen wie beschrieben sinnlich-körperlich involvieren und affizieren. Dies wird im Folgenden fortgeführt: Octavia bittet uns, einen Schwarm zu bilden und gemeinsam den Ozean zu kreieren: „Let’s create this ocean together“ (00:31:10). Wir werden aufgefordert, die Seifenblasen und Konfettischnipsel, die wir am Eingang in einem wasserdichten Beutel bekommen haben, zu verwenden, und bald fliegen schillernde Blasen durch den Raum und ein Konfettiregen senkt sich langsam zu Boden. Durch die zahlreichen Scheinwerfer, Projektoren, Laserstrahler und eine Discokugel werden Räume eröffnet, Bewegungen generiert und die Wahrnehmung gleichsam tentakulär dezentriert. Während wir in den vorangegangenen Szenen in der Position der Museumsbesucher*innen waren und aus sicherer Distanz beobachten konnten, werden wir nunmehr zu aktiv Teilnehmenden. Dabei können wir auch mit der Vorstellung, sich verwandt zu machen mit anderen – Fischen, Wellen, Lichtpunkten –, spielen. Der Schwarm steht dabei für eine radikal andere Organisations- und Denkform, für ein alternatives soziopolitisches Gemeinwesen und ein dynamisches Kollektiv ohne Zentrum (Horn/Gisi 2009). Durch Licht, Farben, Ton, Musik, Nebel wird eine dichte Atmosphäre geschaffen, die uns für Momente in eine Welt eintauchen lässt, in der alles möglich scheint – eine andere, tastende Wahrnehmung, andere Bewegungs- und Beziehungsweisen, eine hierarchiefreie Gemeinschaft und neuartige Verwandtschaftsbeziehungen. Wenn Donna Haraway davon spricht, durch die Tentakulären in das Herstellen von spekulativen Fabeln, Science-Fiction, spekulativen Feminismus „verwickelt“ (Haraway 2018: 49) zu werden, so ist dieser gemeinsam erzeugte Ozean möglicherweise eine künstlerische Entsprechung eines solchen Prozesses.

Die technischen Mittel werden dabei als aktive Mitspieler*innen eingesetzt, die eigene Dimensionen von Sinn und Sinnlichkeit generieren und als Gefähr*innen der Zuschauenden „auf unerwartete Weisen das Menschliche und das Nicht-Menschliche“ (Haraway 2016: 10) zusammenbringen. Auf künstlerischer Ebene realisiert sich hier ein Materialitätsbegriff, wie er sich Marie-Luise Angerer zufolge auch bei Haraway zeigt: „Eine Materialität oder besser Materialitäten, die weder als passiv noch als Gegenüber begriffen werden sollten, sondern als aktiv Mitspielende/Mitagierende im Prozess des ‚worlding‘“ (Angerer 2020: 96). So gesehen handelt es sich auch um eine Methode, den menschlichen Exzeptionalismus zu hinterfragen und den Raum zu öffnen für ein gleichberechtigtes Miteinander, ein Spekulieren mit Gefähr*innen in Form der Scheinwerfer, Beamer, Lautsprecher. „Eine feministische Herangehensweise an den Umgang mit Technik ist für mich eine, die die Technik nicht nur als reines Mittel benutzt, in einer Hierarchie, sondern wo man sich mit ihr in einen Austausch begibt“, so Rosa Wernecke von Swoosh Lieu.⁸ Solche Worlding-Prozesse im Sinne eines Mit-Werdens können im geschützten Raum des Theaters in besonderer Weise statthaben, da hier alle Beteiligten aktiv Teilnehmende sind. Wenn man weiterhin mit Marie-Luise Angerer das „so far“ Haraways als ein „Offenlassen“ (Angerer 2020: 107) versteht, ein Aushalten der Unabgeschlossenheit und Uneindeutigkeit, dann scheinen Aufführungen, die aufgrund ihrer Prozessualität immer in gewisser Weise unabgeschlossen bleiben, besonders geeignet für feministisches Spekulieren. Swoosh Lieu konkretisieren diese Offenheit durch das Verwischen der Grenzen zwischen Fakten und Fiktion, Natur und Technik, Menschlichem und Nichtmenschlichem, sowie die Einbeziehung der Zuschauenden, die am Spekulieren und Fabulieren beteiligt werden.

5 Spekulieren mit Gefähr*innen

Jill Dolan betont schon 2005 die utopischen Potenziale der Performance; ihr zufolge liegen diese nicht so sehr in den Inhalten, etwa in der Darstellung konkreter Utopien in Form geschlossener Erzählungen, sondern vielmehr in Momenten „utopischer Performativität“ (Dolan 2005: 17), die für sie mit der Gegenwärtigkeit der Performance und dem Entstehen einer offenen Gemeinschaft für ihre Dauer zusammenhängen. Auch in *Reset* liegt die utopisch-spekulative Kraft nicht allein in den Inhalten, den Lügengeschichten und Fabulationen, sondern ebenso im Prozess und in der Relationalität der Aufführung, im gemeinsamen Kreieren eines Ozeans, im Weiterspinnen der Erzählungen, im Zusammenspiel von Zuschauer*innen und technischen Gefähr*innen, kurz: im gemeinschaftlichen Spekulieren, das sowohl auf inhaltlicher als auch auf körperlich-sinnlicher Ebene statthat. Spekulieren bedeutet in performativen Zusammenhängen mithin nicht nur die Generierung neuen Wissens, sondern auch anderer Formen des Wissens, die über kognitive Rationalität hinausgehen (Ernst/Hutta 2020: 167), namentlich Formen der Verkörperung, Verräumlichung und Verzeitlichung.

Die Frage des Spekulierens *mit* lässt sich aber nicht nur auf den Prozess der Aufführung, sondern auch auf denjenigen der Produktion beziehen. Alle bislang genannten

⁸ Wernecke in einem nicht veröffentlichten Interview mit der Autorin am 28.02.2024.

Künstler*innen beziehen ihr feministisches Selbstverständnis grundlegend auf ihre Organisationsstrukturen und Arbeitsprozesse. She She Pop arbeiten bereits seit 30 Jahren als Kollektiv und stellen so dem Modell des männlich-genialen Künstlers eine andere Praxis entgegen (Quinones 2022: 55). Für die Gruppe Henrike Iglesias bedeutet feministisch tätig zu sein eine Arbeitsweise, die „unhierarchisch, kollektiv und machtkritisch“ (Polylog 2020: 290) ist; und auch für hannsjana ist die Arbeit im Kollektiv grundsätzlich feministisch (Polylog 2020: 294). Simone Dede Ayivi steht zwar häufig alleine auf der Bühne, erarbeitet ihre Performances aber gemeinsam mit Kompliz*innen, um verschiedene Expertisen und Perspektiven miteinzubeziehen (Ayivi 2021), und auch für sie hängt dieses gemeinschaftliche Arbeiten eng mit ihrem feministischen Selbstverständnis zusammen.⁹ All diese Künstler*innen versuchen, ein Miteinander zu realisieren, das als Gegenentwurf zur patriarchal-westlichen Gesellschaft und zu hegemonialen Weisen der Wissensproduktion zu sehen ist. Es beruht, ähnlich wie gegenwärtige Konzepte des feministischen Spekulierens, auf der Idee der Responsabilität und des Mit-Werdens, auf einem beständigen Weitergeben, Teilen und Aushandeln von Ideen, Erzählungen, Expertisen und Materialien. Dieses Teilen von Wissen ist auch für Swoosh Lieu wesentlich: „In unserer Arbeit geht es darum, diese Vorstellung von [männlichem] Nerdum aus einer feministischen Perspektive umzudeuten, indem wir Arbeitsweisen offenlegen, Wissen teilen und voneinander lernen“ (Polylog 2020: 295). Durch die Aneignung von Wissen und seine Weitergabe kann ihnen zufolge patriarchal geprägter Exklusivität entgegengewirkt und ein solidarisches Miteinander entwickelt werden. Und so sprechen sie auch von einem „Spekulieren miteinander“ in einer kollektiven Praxis, in der man „miteinander etwas herausfindet, oder voneinander lernt, und das teilt, das Wissen teilt“.¹⁰

Wie gezeigt wurde, lassen sich in der zeitgenössischen feministischen Performance verschiedene künstlerische Modi des Spekulierens finden, die Kritik üben an Ausschlüssen, Diskriminierungen und Machtverhältnissen und zugleich Möglichkeiten anderer Arten der Beziehungen, der Gemeinschaft und des Zusammenlebens und -arbeitens eröffnen. Spekuliert wird sowohl in Form von Texten, die Fakten und Fiktion verflechten und Geschichte neu erzählen, als auch mit theatralen Elementen wie Raum, Körper, Stimme, Licht und Ton, die binäre Ordnungen unterlaufen und alternative Wirklichkeiten kreieren. Während She She Pop in *Hexploitation mit und durch* ihre Körper spekulieren und dabei *andere* Körper hervorbringen, und Simone Dede Ayivi mittels alternativer Wissensbestände gegenhegemoniale Welten entwirft, überlassen Swoosh Lieu in *Reset* den technischen Gefährt*innen die Bühne, um die Wahrnehmung herauszufordern, die Dualismen von Natur und Technik zu hinterfragen und eine neue Sicht auf die Gegenwart zu ermöglichen. Es zeigt sich in all diesen Beispielen mithin das Vermögen der performativen Künste, eine andere Welt vorzustellen und gemeinsam mit den Zuschauenden zu erproben, eine utopische Welt gemeinschaftlicher Lebensformen und neuer Interaktionsweisen menschlicher, nichtmenschlicher und mehr-als-menschlicher Akteur*innen. Die feministische Performancekunst der Gegenwart macht so auch Mut, sich Utopien anzueignen und an Gegenzukünften zu arbeiten.

9 Ayivi in einem nicht veröffentlichten Interview am 23.05.2024.

10 Wernecke in einem nicht veröffentlichten Interview am 28.02.2024.

Literaturverzeichnis

- Adorf, Sigrid & Gebhardt Fink, Sabine (2020). Einleitung [Feministische Strategien in der Performancekunst. Disobedient Bodies]. *FKW//Zeitschrift für Geschlechterforschung und Visuelle Kultur*, (67), 6–16.
- Angerer, Marie-Luise (2020). No Stopping Points Anymore. Am Beispiel des Films *Annihilation* und anderer Geschichten. In Marie-Luise Angerer & Naomie Gramlich (Hrsg.), *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten* (S. 96–108). Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Ayivi, Simone Dede (2021). *Kompliz*innen*. Zugriff am 25. Mai 2024 unter www.simonededeayivi.com/komplizinnen/.
- Ayivi, Simone Dede (2022). Schwarzes Wissen, weiße Sehgewohnheit. Oder „Ich würde mich auch mal über einen fundierten Verriss freuen“. In Azadeh Sharifi & Lisa Skwirblies (Hrsg.), *Theaterwissenschaft postkolonial/dekolonial. Eine kritische Bestandsaufnahme* (S. 89–93). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839455531-006>
- Dolan, Jill (2005). *Utopia in Performance. Finding Hope in the Theatre*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.119520>
- Dreyse, Miriam (2023). Mises en scène du corps dans l'art contemporain de la performance féministe. Florentina Holzinger et She She Pop [Veränderung von Körperpraktiken. Das 21. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum]. *Allemagne d'aujourd'hui*, 245, 153–167. <https://doi.org/10.3917/all.245.0155>
- Ernst, Wolf-Dieter & Hutta, Jan Simon (2020). Enacting Speculation. The Paradoxical Epistemology of Performance as Research. In Jeanne Cortiel, Christine Hanke, Jan Simon Hutta & Colin Milburn (Hrsg.), *Practises of Speculation. Modeling, Embodiment, Figuration* (S. 167–188). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839447512-008>
- Fischer-Lichte, Erika (2004). Einleitende Thesen zum Aufführungsbegriff. In Erika Fischer-Lichte, Clemens Risi & Jens Roselt (Hrsg.), *Kunst der Aufführung, Aufführung der Kunst* (S. 11–26). Berlin: Theater der Zeit.
- Gramlich, Naomie (2020). Feministisches Spekulieren. Einigen Pfaden folgen. In Marie-Luise Angerer & Naomie Gramlich (Hrsg.), *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten* (S. 9–29). Berlin: Kulturverlag Kadmos. <https://doi.org/10.1002/nadc.20204103608>
- Haitzinger, Nicole (2019). *Das fluide Begriffstier. Der Oktopode als vielsinnige Figur der szenischen Künste im Kontext von gesellschaftlicher Spaltung*. Zugriff am 20. Mai 2024 unter www.corpusweb.net/das-fluide-begriffstier.html.
- Haraway, Donna J. (2016). *Das Manifest der Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hund, Menschen und signifikante Andersartigkeit*. Berlin: Merve.
- Haraway, Donna J. (2018). *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Horn, Eva & Gisi, Lucas Marco (Hrsg.). (2009). *Schwärme. Kollektive ohne Zentrum*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839411339>
- Lanzendörfer, Tim (2024). *Utopian Pasts and Futures in the Contemporary American Novel*. Edinburgh: University Press. <https://doi.org/10.1515/9781399519168>
- Le Guin, Ursula K. (2023). *Am Anfang war der Beutel. Warum uns Fortschritts-Utopien an den Rand des Abgrunds führten und wie Denken in Rundungen die Grundlage für gutes Leben schafft*. Klein Jasedow: thinkOya.
- Lehmann, Hans-Thies (1999). *Postdramatisches Theater*. Frankfurt/Main: Verlag der Autoren.
- Lindemann, Uwe (2021). *Der Krake. Geschichte und Gegenwart einer politischen Leitmetapher*. Berlin: Kadmos.
- Metzler Lexikon der Philosophie (2008). *Spekulation, spekulativ*. Zugriff am 10. Mai 2024 unter www.spektrum.de/lexikon/philosophie/spekulation-spekulativ/1914.

- Müller-Tischler, Ute (2024). „Is my future all in the past“. Die Berliner Creamcake-Gründerinnen Daniela Seitz und Anja Weigl über produktive Spekulationen. *Theater der Zeit*, 79(3), 30–35.
- Polylog. Positionen feministischer Künstler*innen und Kulturschaffender (2020). *feministische studien*, 38(2), 289–301. <https://doi.org/10.1515/fs-2020-0025>
- Quinones, Aenne (Hrsg.). (2022). *She She Pop. Mehr als sieben Schwestern*. Berlin: Alexander.
- Schade, Sigrid & Wenk, Silke (1995). Inszenierungen des Sehens. Kunst, Geschichte und Geschlechterdifferenz. In Hadumod Bußmann & Renate Hof (Hrsg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften* (S. 340–405). Stuttgart: Alfred Kröner.
- Schrödl, Jenny (2023). The future is fe:male*. Queer-feministische Entwürfe von Zukünftigkeit. In Friedemann Kreuder & Matthias Warstat (Hrsg.), *Zukunft der Aufführung. Festschrift für Erika Fischer-Lichte* (S. 129–146). Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Swoosh Lieu (2024). *Über uns*. Zugriff am 25. Mai 2024 unter <https://swooshlieu.com/ueber-uns>.
- Thiele, Kathrin (2020). Figurieren als spekulativ-kritische feministische Praxis. Relationalität, Diffraction und die Frage ihrer „Nicht-Unschuldigkeit“. In Marie-Luise Angerer & Naomie Gramlich (Hrsg.), *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten* (S. 43–61). Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2020). Die Erde, vom Menschen belagert. In Marie-Luise Angerer & Naomie Gramlich (Hrsg.), *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten* (S. 111–134). Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Ungelenk, Johannes (2020). Feministisches Spekulieren. Irigaray und die Verzückung des Anderen. In Marie-Luise Angerer & Naomie Gramlich (Hrsg.), *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten* (S. 62–79). Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Wittmann, Matthias (2021). *Die Gesellschaft des Tentakels*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Womack, Ytasha L. (2013). *Afrofuturism. The World of Black Sci-Fi and Fantasy Culture*. Chicago: Lawrence Hill Books.

Zur Person

Miriam Dreyse, Prof. Dr., Professur für Praktische Theaterwissenschaft. Hochschule für Musik und Theater Hamburg. Arbeitsschwerpunkte: zeitgenössisches Theater und Performance, Geschlechterkonstruktion in Theater und Performance, feministische Performance.
E-Mail: miriam.dreyse@hfmt-hamburg.de

Trans* Schüler*innen aus Sicht von Lehrkräften – eine Interviewstudie zu geschlechtlicher Vielfalt in Schulen

Zusammenfassung

Im Bildungssystem ist die Anzahl an Jugendlichen, die sich nicht mit dem ihnen zugeschriebenen Geschlecht identifizieren und damit offen umgehen, in den letzten Jahren deutlich gestiegen. Jedoch berichten diese Personen häufig von Diskriminierung im Alltag und in der Schule. Daher ist das Ziel dieser Arbeit, die Sichtweisen von Lehrkräften auf trans* Schüler*innen zu untersuchen und explorativ mögliche Wünsche bzw. Handlungsbedarfe zur Weiterentwicklung im schulischen Bildungssystem aufzuzeigen. Interviews mit 14 Lehrkräften aus Baden-Württemberg werden basierend auf einem Modell zur Genderkompetenz qualitativ entlang der Unterbereiche Wissen, Wollen und Können analysiert. Die Ergebnisse zeigen, dass die interviewten Lehrkräfte eine Offenheit gegenüber der Thematik haben, sich dazu in der Verantwortung sehen und größtenteils über ein Grundwissen zu geschlechtlicher Vielfalt verfügen. Dennoch kann festgestellt werden, dass Lehrkräfte sich dezidiert Aus- und Fortbildungsangebote wünschen, um einen kompetenten Umgang insbesondere mit Coming-out-Situationen oder in der Kommunikation zu geschlechtlicher Vielfalt besser zu gewährleisten. Zudem scheinen trans*-spezifische Erweiterungen des Modells notwendig.

Schlüsselwörter

Schule, trans*, Geschlecht, Gender, Vielfalt, Lehrkräfte

Summary

Trans* students from teachers' perspective – An interview study on gender diversity in school

The number of adolescents in the education system who do not identify with their ascribed gender and are open about it has increased significantly in recent years. However, these individuals often report discrimination in everyday life and at school. Therefore, the aim of this article is to investigate teachers' perspectives on trans* students and to show examples of possible wishes and needs for action when it comes to further developing the education system. Interviews with 14 teachers from Baden-Württemberg are qualitatively analysed based on a model of gender competence and its subareas (knowledge, willingness and ability). The findings show that the interviewed teachers are open to the topic and recognize their responsibility and that for the most part they have a basic knowledge of gender diversity. Nevertheless, it can be said that teachers would like to have specific training opportunities in order to better guarantee they can competently handle coming out situations or address gender diversity. Trans*-specific extensions of the model are also needed.

Keywords

school, trans*, sex, gender, diversity, teachers

1 Einleitung und Hintergrund

Menschen werden traditionell binär in männlich oder weiblich eingeteilt, in Abhängigkeit des bei Geburt zugewiesenen biologischen Geschlechts und auf der Basis sozial vereinbarter Kriterien (West/Zimmermann 1987). Menschen, die sich mit dem von außen zugeschriebenen Geschlecht identifizieren, werden als cis* bezeichnet. Hingegen sind trans*



Open Access © 2025 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Personen Menschen, die sich nicht, oder nicht vollständig, mit ihrem so zugewiesenen Geschlecht identifizieren (wollen oder können) (Nieder/Strauß 2019). Der Begriff trans* fasst dabei verschiedene Bezeichnungen zusammen: transgender, transident oder auch transsexuell (Hoenes/Schirmer 2019; Kampshoff/Kleiner/Langer 2023). Der Asterisk dient als Platzhalter für jegliche Selbstdefinitionen von Menschen.

Genauere Zahlen, wie viele trans* Personen es gibt, sind nicht vorhanden, Schätzungen belaufen sich in Deutschland auf 2 000 bis 100 000 (Nieder/Strauß 2019) bzw. über 400 000 (Pöge et al. 2022) Menschen. Zwar sind trans* Personen in Deutschland formal durch das Grundgesetz, das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) sowie jüngst das Selbstbestimmungsgesetz geschützt, jedoch erleben sie „in ihrem Alltag vielfältige Schwierigkeiten bis hin zu Psychopathologisierung und schwerwiegender Diskriminierung“ (Sauer/Meyer 2016: o. S.). Dies kann zu dramatischen Folgen wie Identitätsproblemen oder Suizid führen (Schinzler 2018).

Die Schule als wichtiger Lebensraum von Jugendlichen bringt verschiedene Herausforderungen für trans* Jugendliche mit sich (Krell/Oldemeier 2015). Sie werden oft nicht ernst genommen und sind mit Diskriminierung und Mobbing konfrontiert (Busche/Fütty 2023; Klocke 2012; Krell/Oldemeier 2017; Schinzler 2018).

Um Schule als Ort von Toleranz, als eine geschützte, sichere Umgebung zu konstituieren, sind Lehrkräfte zentral (Schumann/Linde-Kleiner 2014).

An Schulen (und auch in der Jugend- und Familienarbeit) scheinen die pädagogischen Zuständigkeiten für die Thematik grundlegend ungeklärt zu sein (Schmidt/Schondelmayer 2015), wenn nicht LSBTIQ*-Lehrkräfte oder -Pädagog*innen selbst involviert sind (Klenk 2023). Gleichsam bestehen an vielen Schulen Wissenslücken und Unsicherheiten in Bezug auf trans* Personen (Sauer/Meyer 2016). Die bisher vorhandene Studienlage zur schulischen Situation von trans* Kindern und Jugendlichen ist somit (auch aufgrund langer Tabuisierung) noch unzureichend (Focks 2014; Weselek/Sartingen/Ketelhut 2023). Da Lehrkräfte zentrale Akteur*innen des Schulsystems sind (Schumann/Linde-Kleiner 2014), lohnt im Folgenden ein fokussierter, aber explorativer Blick auf die Perspektive von Lehrkräften zu trans* Schüler*innen. Zugrunde gelegt wird dazu ein Modell der Genderkompetenz für Lehrkräfte.

2 Theoretischer Bezugsrahmen: Genderkompetenz

Genderkompetenz konstituiert „eine zentrale Schlüsselkompetenz für das pädagogische Personal bei der Bewältigung sozialer und beruflicher Anforderungen“ (Budde/Venth 2010: 24). Für Genderkompetenz gibt es unterschiedliche Definitionen. Beispielsweise definieren Metz-Göckel und Roloff Genderkompetenz als „das Wissen, in Verhalten und Einstellungen von Männern und Frauen soziale Festlegungen [...] zu erkennen und die Fähigkeit, so damit umzugehen, dass beiden Geschlechtern neue und vielfältige Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet werden“ (Metz-Göckel/Roloff o. J., zit. n. Budde/Venth 2010: 23). Darauf aufbauend haben Budde und Venth (2010) ein vielbeachtetes Modell von Genderkompetenz erarbeitet, das aufgrund der thematischen Nähe sowie des Settings Schule im Folgenden für die Studie zugrunde gelegt werden soll. Demnach setzt sich Genderkompetenz aus den Elementen Wissen, Wollen und Können wie folgt zusammen (Budde/Venth 2010: 23f.):

- Mit „Wissen“ ist ein spezifisches Genderwissen angesprochen, das befähigt, geschlechtsspezifische Strukturen in Institutionen und Alltagshandeln aufzuschlüsseln. Zum Verständnis von Geschlecht als sozialer Konstruktion und dem Begreifen von Geschlechtscharakteristika als Ergebnis von Doing Gender ist theoretisches Wissen unabdingbar. Zum Genderwissen gehört ebenso historisches Wissen über die Bildung der Geschlechter, die jeweils zugrunde liegenden Konzepte und praktischen Realisierungen wie auch die Auseinandersetzung mit gendertheoretischen Konzepten.
- „Wollen“ bezeichnet die Motivation, sich für Gleichstellung zu engagieren und zum Abbau von Geschlechterhierarchien beizutragen.
- „Können“ meint, dass pädagogische Wege zur Umsetzung bekannt sein sollten, und umfasst, dass der Abbau von einengenden Geschlechternormen und die Option der Verhaltenserweiterung für beide Geschlechter mithilfe methodisch-didaktischer Kompetenzen realisiert werden können.

Durch die Anwendung dieses Modells, das bisher noch nicht mit Fokus auf trans* Personen verwendet wurde, soll ein tieferes Verständnis für die Herausforderungen und Möglichkeiten gewonnen werden, die mit der Unterstützung von trans* Schüler*innen im schulischen Kontext verbunden sind. Budde und Venth selbst betonen den „Sachverhalt, dass das pädagogische Personal in die alltäglichen Herstellungsmechanismen von Geschlecht verwoben ist“ (Budde/Venth 2010: 24), demnach sollte ein Untersuchungsfokus auf Lehrkräfte besonders ergiebig sein. Verwendet wird ein ganzheitlicher Ansatz, der neben Wissen auch das Wollen und das Können von Lehrkräften bezüglich trans* Schüler*innen berücksichtigt. Dies ist auch bedeutsam, um zu verstehen, wie Lehrkräfte mit den Herausforderungen und Belastungen umgehen, die mit der Unterstützung von trans* Schüler*innen verbunden sein können.

2.1 Empirische Befunde zur Perspektive von Lehrkräften auf geschlechtliche Vielfalt und trans* Schüler*innen

Insgesamt ist die Studienlage zum Thema noch sehr begrenzt. Daher werden die vorhandenen Studien aus Deutschland zunächst kurz beschrieben und ihre zentralen Ergebnisse dargestellt.

In Deutschland hat Klocke 2012 bei seiner Berliner Schulbefragung 755 Schüler*innen, 27 Klassenlehrer*innen, 14 Elternvertreter*innen und zwölf Schulleiter*innen mittels Fragebögen und Interviews befragt sowie zusätzlich weitere 20 Schulleiter*innen und Lehrkräfte mit den Hauptzielen, die Einstellungen und das Verhalten gegenüber lsbt* Personen zu erfassen. Des Weiteren haben Klocke/Latz/Scharmacher (2019) eine Onlinebefragung mit 1 162 Lehrkräften durchgeführt, um zu eruieren, was diese dazu bewegt, sich für lsbti* Jugendliche zu engagieren. Daran anschließend wurden 2020 von Klocke, Latz und Scharmacher zum einen Fokusgruppen und Einzelinterviews mit 18 lsbti* Jugendlichen, sechs Lehrkräften und neun Expert*innen und zum anderen ein Onlinefragebogen mit 534 Lehrkräften, Schulleitungen und anderem pädagogischem Fachpersonal in Berlin durchgeführt, um die Frage zu klären, wie sich pädagogische Fachkräfte motivieren lassen, sich stärker für lsbti* Jugendliche einzusetzen.

Als Ergebnisse hinsichtlich der Wissensbestände von Lehrkräften über die Lebensumstände und die Situation von trans* Kindern und Jugendlichen in der Schule wurde festgestellt, dass die Befragten Transgeschlechtlichkeit oft zwingend mit dem Wunsch nach körperlicher Transition verbinden und nicht mit der Diskrepanz zwischen Geschlechtsidentität und dem bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht. In den Untersuchungen wurde herausgestellt, dass das eigene Wissen mit dem Wollen und Können zusammenhängt (Klocke 2012; Klocke/Salden/Watzlawick 2020). Denn je besser die Lehrkräfte im Wissenstest abschnitten, desto häufiger führten sie Thematisierungen sexueller Vielfalt und Interventionen durch. Die Angst, Wissenslücken zu offenbaren, hat sich zudem als wichtiger Hemmfaktor ergeben (Klocke/Salden/Watzlawick 2020). Klocke, Latz und Scharmacher (2019) haben zudem festgestellt, dass Fortbildungen zu einer verstärkten Sicherheit im Umgang mit LGBTQIA* führen können und gleichzeitig eine sensibilisierende Komponente haben.

Bezüglich des Verhaltens von Lehrkräften zeigen die Studien, dass bei diskriminierenden Schimpfwörtern oftmals inkonsequent interveniert wird, manche Lehrkräfte sich sogar darüber lustig machen, wenn Schüler*innen von traditionellen Geschlechternormen abweichen, und bei diskriminierenden Witzen mitlachen (Klocke/Salden/Watzlawick 2020).

Ebenfalls in Berlin führten Schmidt und Schondelmayer (2015) Gruppen- und Einzelinterviews mit vier Pädagog*innen aus Schulen sowie der Kinder- und Jugendhilfe durch, in welchen die Orientierung und Handlungspraxen von Fachkräften an Schulen zu sexueller und geschlechtlicher Vielfalt untersucht wurden. Demnach scheint die pädagogische Zuständigkeit für die LGBTQIA* Thematik grundlegend ungeklärt zu sein (Schmidt/Schondelmayer 2015).

Interviews mit fünf Lehrkräften verschiedener Schulformen aus Baden-Württemberg von Weselek, Sartingen und Ketelhut (2023) zeigen, dass sich die interviewten Lehrkräfte im Umgang mit trans* Schüler*innen in einem antinomischen Spannungsverhältnis befinden, denn der persönliche Anspruch, pädagogisch ‚gut‘ zu handeln, konfligiert mit der vorherrschenden heteronormativen Ordnung, die als gesellschaftliches Ordnungsmuster auch in der Schule bestehe (Weselek/Sartingen/Ketelhut 2023).

Klenk (2023) hat Interviews mit 15 Lehrkräften, darunter etwa die Hälfte nicht heterosexuell, in Deutschland durchgeführt. Dabei war es das wesentliche Anliegen, soziale Deutungsmuster von Lehrkräften über den Umgang mit und die Thematisierung von vielfältigen geschlechtlichen und sexuellen Lebensweisen in der Schule und im Unterricht zu rekonstruieren. Als ein zentrales Ergebnis wird herausgearbeitet, dass Schule ein post-heteronormatives Handlungsfeld ist, das im Spannungsfeld verschiedener Deutungspotenziale umkämpft ist. Ihre Normalitätsordnungen werden durch die Vielfalt an Lebensweisen unter den Lehrkräften, Kindern und Jugendlichen im pädagogischen Handeln (re)produziert, aber auch flexibilisiert und transformiert.

Insgesamt kann trotz erster vorliegender Befunde „[d]er Umgang mit sexueller und geschlechtlicher Vielfalt aus der Perspektive von Lehrer*innen [...] immer noch als Forschungsdesiderat bezeichnet werden“ (Weselek/Sartingen/Ketelhut 2023: 92). Daher wurden für eine Interviewstudie mit Lehrkräften basierend auf dem theoretischen Modell zu den identifizierten Kernbereichen Wissen, Wollen und Können folgende Forschungsfragen entwickelt:

- Wissen: Wie gut sind Lehrkräfte über geschlechtliche Vielfalt und speziell die Situation von trans* Schüler*innen informiert?
- Wollen: Erachten Lehrkräfte die Thematisierung von geschlechtlicher Vielfalt und trans* in ihrer Ausbildung sowie in ihrem beruflichen Alltag in der Schule als wichtig und wie motiviert sind Lehrkräfte dazu, selbst geschlechtliche Vielfalt in ihrem Unterricht zu thematisieren und im Schulalltag anzuwenden?
- Können: Wie präsent ist geschlechtliche Vielfalt in Schulen und wie gehen Lehrkräfte mit Situationen um, in denen sie mit geschlechtlicher Vielfalt konfrontiert werden?

3 Methodik

Zur Beantwortung der Forschungsfragen wurde eine Interviewstudie mit Lehrkräften durchgeführt. Dazu wurde basierend auf der theoretischen Recherche und bisherigen Studien ein Leitfaden entwickelt. Zu den Forschungsbereichen wurden Fragen und Unterfragen formuliert, die als Orientierung dienten, jedoch nicht alle zwangsweise und in dieser Reihenfolge abgefragt wurden. Zum Wissen wurde zu Beginn eruiert, ob bzw. wie die Lehrkraft sich schon über geschlechtliche Vielfalt informiert hat, wie sie trans* definiert und ob sie den möglichen Ablauf einer Transition kennt. Weiter wurde nach bekannten Problemen, der Verankerung im Curriculum und der rechtlichen Lage in der Schule gefragt. Im Bereich des Wollens wurden die Bedeutungsbeimessungen und Zuständigkeiten erfasst sowie zum Können u. a. Reaktionen zu Beispielsituationen und Maßstäbe des Verhaltens erfragt, zu den eigenen Erfahrungen und den Rahmenbedingungen an der eigenen Schule und zu Fortbildungen.

Die Kategorienbildung erfolgte entsprechend deduktiv zu den Forschungsfragen und den drei theoriebasierten Kernbereichen. Eine Ausdifferenzierung der Kategorien wurde induktiv auf der Basis der Daten ergänzt.

Die Stichprobe umfasst 14 Lehrkräfte, die in Baden-Württemberg an Gymnasien oder Gemeinschaftsschulen arbeiten. Die Rekrutierung der Teilnehmenden fand per E-Mail und über persönliche Kontakte statt. Die Interviews wurden im September 2021 persönlich, per Telefon oder per Videogespräch durchgeführt. Alle Teilnehmenden erhielten weitere Informationen zur Studie, eine Datenschutzerklärung und einen Kurzfragebogen, um soziodemografische Daten abzufragen. Es wurden nur volljährige Personen befragt. Keine dieser Personen identifizierte sich selbst als trans*. Die Interviews wurden mit digitalen Endgeräten aufgezeichnet und transkribiert, die Länge beträgt zwischen 21 und 53 Minuten, im Durchschnitt 38 Minuten. Das Durchschnittsalter der befragten Personen liegt bei 47 Jahren. Die Auswertung der Interviews wurde gemäß der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (Mayring 2015) mit der Software MAXQDA durchgeführt.

4 Ergebnisse

Die Ergebnisse werden entlang der Hauptthemen der Forschungsfragen in je einem Unterkapitel dargestellt.

4.1 Wissen

Im Bereich des Wissens wurde in den Interviews das Wissen zu Belastungen, Beratungen, Definitionen, Lehrplanvorgaben, Unterrichtsimplementierungen und zur Rechtslage thematisiert sowie Wissensursprünge aus Studium und Fortbildungen eruiert.

Die interviewten Lehrkräfte wissen um mögliche Probleme und Schwierigkeiten von trans* Kindern und Jugendlichen in der Schule. Als *Belastungen* sind Diskriminierung, die binäre Einordnung und die psychischen Folgen einer Transition die Bereiche, die am häufigsten genannt wurden. Unter der Diskriminierung von trans* Schüler*innen wurde z. B. die Verwendung des alten Namens oder des Pronomens und die Führung dessen im Klassenbuch verstanden. Beleidigungen, sich lustig machen, Ausgrenzung, Mobbing und fehlende Akzeptanz der Identität sind weitere genannte Punkte. Bei der binären Einordnung des schulischen Rahmens wurden insbesondere die Nutzung der Toiletten und der Umkleidekabinen als kritisch gesehen, gefolgt von der generellen Teilnahme im Sportunterricht. Als weitere Schwierigkeit wurden mögliche psychische Folgen einer Transition aufgeführt, wie z. B. eine allgemeine psychische Belastung, Probleme mit dem Selbstbewusstsein, Panikattacken und Depressionen.

Auch für sich selbst wissen Lehrkräfte herausfordernde Situationen in Bezug auf trans* Schüler*innen zu benennen. Konkrete Beispiele sind *als Beratungswissen* adäquate Unterstützung zu ermöglichen, der Umgang mit eventuellen psychischen Problemen und das Führen von Elterngesprächen:

„Zum Beispiel bei Elterngesprächen ist das sehr seltsam oft und da hätte ich mir auch Unterstützung oder würde ich mir Unterstützung wünschen. Wenn zum Beispiel die Eltern eben den Prozess, in dem die Kinder [...] oder die Jugendlichen sind, negieren.“ (B03: 42–46)

Zur abgefragten *Definition* von „trans* sein“ hat der Großteil ein übereinstimmendes Verständnis, dass trans* Personen sich nicht mit ihrem Geburtsgeschlecht identifizieren oder für sie die Geschlechtsbinarität nicht passt. Größtenteils wussten sie grob über den Verlauf einer Transition Bescheid.

Etwa drei Viertel der befragten Lehrkräfte bestätigten, dass geschlechtliche Vielfalt im *Lehrplan* von Baden-Württemberg verankert ist. Dass diese in der Leitperspektive „Bildung von Toleranz und Vielfalt“ abgebildet ist, wussten nur wenige.

Bezogen auf die *Implementierung im eigenen Unterricht* sahen einzelne die Möglichkeit eines fächerübergreifenden Einbeziehens und Thematisierens, wie z. B. über ein bewusstes Gendern oder durch Formulierungen in Textaufgaben:

„Auch was Aufgabenstellungen angeht, kann man das sicherlich in allen Fächern abbilden. Wenn man jetzt irgendwelche Textaufgaben hat, wo man ein bisschen mehr schreiben muss/ Dass dann eben auch mal trans* Personen einfach vorkommen und sichtbar sind.“ (B10: 274–281)

Zu der *rechtlichen Lage* von trans* Schüler*innen im schulischen Umfeld wissen die meisten Lehrkräfte nichts. Jedoch gab ein Teil an, unabhängig von Vorgaben einfach die Wünsche der trans* Kinder zu berücksichtigen:

„Also ich respektiere dann die Wünsche des Kindes und würde das dann so übernehmen und wenn der Rest dann halt Ärger gibt, dann kommt der dann vielleicht mal. Aber das wäre mir jetzt erst einmal Wurst.“ (B01: 74–77)

Alle Lehrkräfte gaben an, dass die geschlechtliche Vielfalt in ihrem *Studium* nicht thematisiert wurde. Zudem berichtete die Mehrheit der Lehrkräfte, noch nie an einer *Fortbildung*, bei der geschlechtliche Vielfalt angesprochen wurde, teilgenommen zu haben.

4.2 Wollen

Übergeordnet wurden die Überzeugungen und Motivationslagen der Lehrkräfte zur trans*-Thematik zunächst allgemein abgefragt, dann in folgenden Kategorien gebündelt: Offenheit, Verbreitung, Bedeutsamkeit, Verbindlichkeit, Unterrichtseinbindung, Coming-out, Zuständigkeit und Unterstützungswünsche.

Im Großen und Ganzen wurde die eigene Schule der Lehrkräfte zwar als offen und tolerant wahrgenommen, aber erwähnt wurde, dass es immer einzelne negative Beispiele gäbe. Bezogen auf die Schüler*innen empfanden viele, dass diese offen und tolerant seien. Bei der Frage nach der *Offenheit* des Kollegiums wurden hingegen vielseitige Antworten gegeben. Tendenziell wurden junge Lehrkräfte als offener als manche ältere wahrgenommen. Des Weiteren wurde genannt, dass es häufig einzelne negative Ausnahmen gäbe. Eine Lehrkraft empfindet, dass ein Teil ihres Kollegiums bemüht sei, aber das Verständnis fehle, und dass hinsichtlich der *Verbreitung* ein Teil des Kollegiums sogar trans*phob sei.

Die *Bedeutsamkeit* der Auseinandersetzung mit der trans*-Thematik wurde als wichtig empfunden, um Sichtbarkeit in der Gesellschaft zu schaffen sowie Berührungsängste und Vorurteile gegenüber geschlechtlicher Vielfalt im Allgemeinen abzubauen und Akzeptanz und Toleranz zu schaffen.

„Es ist absolut wichtig, weil ich finde, man sollte von Anfang an den Kindern eine gewisse Toleranz beibringen. Da geht es nicht nur um Toleranz gegenüber anders aussehenden Menschen oder Migranten, wie auch immer, sondern es geht ja auch einfach um die geschlechtliche Vielfalt.“ (B04: 97–100)

Hinsichtlich der *Verbindlichkeit* wurde die Schule von den Lehrkräften als ein wichtiger Lebens- und Entwicklungsraum junger Menschen bezeichnet, in welchem elementare Werte vermittelt werden.

„Alle Schülerinnen und Schüler kommen dort zusammen und was dort gelehrt wird, nehmen alle mit nach Hause. Ich finde, wenn das in der Schule thematisiert wird, ist das ein Bezugspunkt, auf den alle Schüler und Schülerinnen zurückkommen können und das Thema wird weitergetragen.“ (B08: 153–156)

Trotzdem wurde die Idee, die geschlechtliche Vielfalt im Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule zu verankern, von der Hälfte als kritisch wahrgenommen. Argumentiert wurde dies damit, dass eine Verankerung im Bildungs- und Erziehungsauftrag nicht

automatisch dazu führt, dass alle Lehrkräfte sich mit dem Thema beschäftigen, denn das Thema könne niemandem „übergestülpt“ werden.

Ebenfalls wurde betont, dass es nicht zu einer „künstlichen Thematisierung“ via *Unterrichtseinbindung* kommen solle, wenn keine Anknüpfungspunkte in den eigenen Fächern gesehen werden. Einige äußerten aber konkrete Ideen, wie sie das Thema in den Unterricht inkludieren könnten. Eine Lehrkraft äußerte sich kritisch gegenüber der Thematisierung von geschlechtlicher Vielfalt in ihrem Unterricht und befürchtete, die Kinder dadurch womöglich zu beeinflussen.

„Und ich glaube, also ich hätte eher Angst, dass ich Schüler, die eigentlich genau wissen, wer sie sind, dadurch jetzt auch noch verunsichere und vielleicht irgendwelche psychischen Instabilitäten unterstütze. Also wie sagt man dann immer, man soll keine schlafenden Hunde wecken.“ (B07: Z.63–75)

Zum *Coming-out* zeigten sich sehr heterogene Motivationslagen. Beispielsweise gab eine Person an, dass ihr die Thematik sehr am Herzen liege, und eine andere Lehrkraft sagte aus, dass trans*-sein in der Schule schwierig sei. Ihre Besorgnis reichte so weit, dass sie dem Kind dazu raten würde, sich nicht zu outen:

„Also, wenn ich so ein Schüler wäre, würde ich entweder meinen Mund halten und das niemanden sagen und möglichst ein sorgenfreies und unauffälliges Leben führen, oder man ist halt jemand, der gerne im Mittelpunkt steht. Dann hat man aber vielleicht auch andere Defizite und dann will man damit halt provozieren/ vielleicht auch.“ (B07: 36–39)

Hierbei schienen jedoch auch tieferliegende heteronormative Deutungsmuster auf, die trans* Schüler*innen negativ konnotierte Verhaltensweisen wie aufmerksamkeitsheischendes oder provozierendes Verhalten zuschreiben.

Eine weitere erfragte Subthematik war, inwiefern ein Wollen der Lehrkräfte durch klare *Zuständigkeiten* unterstützt werde. Gefragt wurde konkret, bei wem die Lehrkräfte die Verantwortlichkeit sehen, geschlechtliche Vielfalt in der Schule einzubinden. Einige sahen diese einschließlich bei sich selbst, andere nannten nur die Klassenlehrkraft oder eine spezifische Fachlehrkraft. Zudem wurde geäußert, dass Expert*innen hinzugezogen werden sollen und die Verantwortung eher bei geschulten Ansprechpersonen liegen sollte. Zwei Lehrkräfte äußerten, dass es nicht in das Aufgabenfeld einer Lehrkraft falle, und eine Lehrkraft befürchtete dabei sogar rechtliche Konsequenzen. Andere Ideen bezüglich der Verantwortlichkeit waren die Schulleitung, das Land oder die Gesetzgebung. Der klare Großteil der befragten Lehrkräfte sah die Verantwortung bei sich selbst, da sie nur so überzeugt seien, dass es umgesetzt wird.

„Ich empfinde auf jeden Fall dafür eine Verantwortung als Einzelperson, aber die Verantwortung liegt immer beim Gesetzgeber und der Bildungspolitik, das heißt beim Land.“ (B02: 252–253)

Der Großteil der Lehrkräfte äußerte hinsichtlich *Unterstützungswünschen*, dass das Maß an Auseinandersetzung mit geschlechtlicher Vielfalt an ihrer Schule noch nicht ausreichend sei und dass sie sich noch mehr wünschen würden. Vorschläge waren, dass es ein noch vielfältigeres Fortbildungsangebot an und außerhalb der Schule geben sollte. Ebenfalls sprechen sich die meisten für einen Leitfaden, als allgemeine Handlungshilfe, aus.

4.3 Können

Bezüglich des Könnens der Lehrkräfte hinsichtlich trans* Schüler*innen wurden (Vor-) Erfahrungen, Umgang mit Coming-out, Unterstützung, Bedenken, Leitfaden, Schulleitbild, Diskriminierung sowie der Umgang mit diskriminierenden Vorfällen als Unterkategorien analysiert.

Zu ihren eigenen (*Vor-)Erfahrungen* gab die Hälfte der befragten Lehrkräfte an, keine trans* Personen zu kennen, und acht berichteten davon, dass ihnen keine trans* Kinder an der eigenen Schule bekannt seien. Der Rest hat schon Erfahrungen mit trans* Schüler*innen gemacht, einzelne kennen auch privat trans* Menschen.

Eine Lehrkraft betonte, dass sie ausschließlich positive Erfahrungen gemacht hat, wie ein trans* Kind an einer anderen Schule gut aufgenommen wurde.

„Dann wurde das Kind halt mit einem anderen Namen angesprochen und die haben das sehr gut akzeptiert, muss ich sagen und da gab es fast gar keine Probleme, das ist auch eine sehr, sehr nette Klasse, die das einfach begleitet.“ (B12: 324–327)

Jedoch scheint es an keiner Schule ein standardisiertes Vorgehen zum *Umgang mit Coming-out* zu geben. Es wurden viele verschiedene Möglichkeiten des Umgangs genannt. Eine Lehrkraft berichtete:

„Bei dem einen war das so, dass mich dann zwei von den Klassenlehrerinnen [...] darauf angesprochen haben [...] und bei dem anderen Fall [...] da wurde mir tatsächlich ein ganz knapper Infozettel ins Fach gelegt, dass da eben eine Namensänderung stattgefunden hat und dass der Schüler eben damit auch angesprochen werden möchte. Von der Schulleitung habe ich zu dem Thema nie irgendwas gehört, sondern nur von dieser Klassenlehrerin [...] Und dann gab es noch einen Fall, da habe ich es tatsächlich von dem Schüler selbst erfahren. Da kam auch erst ein paar Wochen nachdem ich das erfahren hatte die Info von der Klassenlehrerin. Das kam dann auch nur Mund zu Mund und nicht per Infozettel oder Mail.“ (B02: 116–136)

Im Falle eines Outings einer trans* Schüler*in würden Lehrkräfte gerne mit *Unterstützung* auf die Wünsche der Schüler*innen eingehen, um diese adäquat, wenn gewünscht, zu unterstützen. Genannt wurde, dass sie Hilfe anbieten, Offenheit signalisieren, der Person Mut zusprechen, dasein, zuhören und begleiten würden.

„Also ich würde den Mut damit wertschätzen, dass ich auf diese Veränderung sehr offen reagiere und mit Freude.“ (B14: 286–287)

Im Speziellen würden Lehrkräfte sich nach der familiären Situation erkundigen und nachfragen, wer schon alles im Umfeld Bescheid weiß, um das Ganze etwas einordnen zu können. Wenn es den Wünschen der trans* Schüler*in entspräche, wurde es als sinnvoll erachtet, das generell in der Klasse zu thematisieren.

„Ich würde aber auch nochmal in das Gespräch mit der Klassenleitung gehen und im Kollegium schauen, was dort passiert ist, damit man ein einheitliches Umgehen mit der Situation abspricht.“ (B08: 234–236)

Bedenken einer Lehrkraft waren, mit der nötigen Ernsthaftigkeit reagieren zu können.

„Naja, also entweder, ich kann mir mein Grinsen verbergen, oder ich grinse. Also, ich würde natürlich versuchen es zu verbergen und möglich ernst zu tun, weil es eine ernste Sache ist, aber wenn ich mir irgendwo ein Schüler vorstelle, der Peter heißt und mir auf einmal erzählt, er heißt Anna, würde ich das innerlich wahrscheinlich schon ein bisschen witzig finden einfach.“ (B07: 153–157)

Als Bedingung für das Ernstnehmen der Schüler*in nannten zwei der Lehrkräfte, dass sie sich als Erstes im Kollegium absichern würden, dass diese*r es ernst meine. Bezüglich der Verwendung des neuen Namens und Pronomens gaben alle an, dass sie dem Wunsch der trans* Schüler*in nachgeben würden. Sorgen waren, aus Versehen den alten Namen oder das alte Pronomen zu verwenden, vor allem wenn die Lehrkraft die/den Schüler*in schon lange kennt. Sie waren der Meinung, dass sie eine gewisse Zeit bräuchten, um sich daran zu gewöhnen.

Zehn der Lehrkräfte berichteten, dass es an ihrer Schule keinen *Leitfaden* für den Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt gäbe. Drei relativierten, dass in ihrem *Schulleitbild* Toleranz und Respekt verankert seien und deshalb kein extra Leitfaden benötigt werde.

Diskriminierung von trans* Schüler*innen hat der Großteil der Lehrkräfte noch nie erlebt. Einzelne genannte Erlebnisse waren die Verwendung beleidigender Äußerungen oder des alten Namens.

„Ja, also was ich als Diskriminierung empfunden habe, war, dass der ‚dead name‘ bei allen noch im Klassenbuch drinstand, und zwar bei allen. Dann, das war vielleicht eine passive Form von Diskriminierung, dass ich nicht darüber aufgeklärt wurde, als ich neu in die Schule kam.“ (B02: 420–423)

Für den *Umgang mit diskriminierenden Vorfällen* wurde mehrmals genannt, dass es als sehr problematisch wahrgenommen werde, verantwortliche Kolleg*innen hinsichtlich ihres Verhaltens zu kritisieren. In Bezug auf Schüler*innen würde eine Lehrkraft nur eingreifen, wenn die trans* Schüler*in sich explizit an sie wendet.

„Da würde ich den Schüler oder die Schülerin ihre Sache selbst erledigen lassen (...) oder [wenn sie] auf mich zukommen, da würde ich dann glaube ich, etwas machen.“ (B12: 342–346)

5 Diskussion

Basierend auf dem zugrunde gelegten Modell der Genderkompetenz sind die Kernbereiche *Wissen*, *Wollen* und *Können* für die untersuchte Thematik zentral, die im Folgenden die Kapitelstruktur konstituieren. Es schließt sich eine kurze kritische Würdigung des Modells an.

5.1 Wissen

Die befragten Lehrkräfte verfügten über ein grundlegendes Genderfachwissen zu trans*. Alle wussten, was trans* bedeutet, nur die genaue Ausführung der Definition variierte. Neben solchem Definitionswissen war auch ein Grundwissen bezüglich des Ablaufs einer Transition im Groben bei den meisten Befragten vorhanden, auch ein Wissen über vielerlei Belastungen für trans* Kinder im schulischen Umfeld sowie eine Basis an Beratungswissen.

Etwa die Hälfte hatte sich nach eigenen Angaben schon einmal in irgendeiner Form mit dem Thema geschlechtliche Vielfalt beschäftigt. Allerdings war jegliche Beschäftigung anlassinduziert (s. a. Klenk 2023), also aufgrund schulischer oder persönlicher Kontakte zu trans* Personen. Eine allgemeine Wissensvermittlung in der eigenen Aus- oder Weiterbildung und damit verankert im Lehrkräftebildungssystem wurde nicht als Quelle für Vorwissen genannt. Alle befragten Lehrkräfte sagten aus, dass geschlechtliche Vielfalt im Rahmen des Studiums nicht thematisiert wurde und dass sie sich inhaltlich nicht ausreichend vorbereitet fühlen. Es erscheint also wichtig, Wissen um trans* systematisch im Bildungssystem (sowie in dabei genutzten Modellen) zu verankern. Der Fort- und Ausbildungsbedarf von Lehrkräften zur geschlechtlichen Vielfalt wurde auch schon in Sachsen und Sachsen-Anhalt untersucht und das bestehende Angebot als nicht ausreichend bewertet (Drinck/Voß 2020).

Nur etwa die Hälfte der Lehrkräfte wusste, dass die Förderung geschlechtlicher und sexueller Vielfalt im Lehrplan des Landes Baden-Württemberg unter der Leitperspektive „Bildung von Toleranz und Vielfalt“ als Ziel festgelegt ist. Dieses Ergebnis deutet an, dass die Umsetzung des Lehrplans und der Leitperspektiven entsprechend nicht in den Schulen oder in der Lehramtsausbildung aufgearbeitet wurde, wie auch schon bemängelt wurde (Crolly 2020). Das wiederum ist als problematisch anzusehen, da Lehrkräfte geschlechtliche Vielfalt eher thematisieren, wenn sie sicher wissen, dass dies durch den Lehrplan vorgeschrieben bzw. abgedeckt ist (Fedorchenko 2024; Klocke/Salden/Watzlawick 2020). Wenn Lehrkräfte dies nicht als Vorgabe wahrnehmen, kann es zu einer pädagogischen Zuständigkeitsproblematik führen (Schmidt/Schondelmayer 2015), in dem Sinne, dass sich keine Berufsgruppe (außer ggf. LSBTIQ*-Lehrkräfte) spezifisch zuständig fühlt, sodass gezielte Handlungen zur geforderten Bildung von Toleranz hinsichtlich geschlechtlicher Vielfalt unterbleiben.

Die rechtliche Lage stellt einen Bereich dar, in dem Lehrkräfte das Gefühl haben, deutliche Wissenslücken zu haben. Hier ist ein klarer Aus- oder Fortbildungswunsch zu verzeichnen. Allerdings geben die meisten Lehrkräfte in den Interviews an, unabhängig von der rechtlichen Lage die Wünsche der trans* Schüler*innen zu berücksichtigen, was anderen Studien entspricht (Augstein 2013; Spahn/Wedl 2018) und auf Grauzonen dieser Thematik verweist, die durch gezielte Wissensvermittlung erhellt werden könnten. An dieser Stelle gilt es nochmals zu erwähnen, dass mangelndes Wissen und Unsicherheit vonseiten der Schulen unter anderem als Gründe für die seltene Aufarbeitung angegeben werden (Sauer/Meyer 2016) und ein fachlich professionelles Arbeiten eine theoretische Wissensfundierung benötigt (Spahn/Wedl 2018). Klenk (2023) schreibt der Zuständigkeitsproblematik sogar einen neuen analytischen Stellenwert zu, den es zukünftig in den Prozessen der Professionalisierung von Lehrkräften stärker zu berücksichtigen gelte, um sie auf post-heteronormative Widersprüche von Schule vorzubereiten.

5.2 Wollen

In den Interviews hat sich gezeigt, dass die befragten Lehrkräfte weitgehend eine Offenheit, positive Verbreitung und hohe Bedeutsamkeit zum Thema geschlechtlicher Vielfalt bekundet haben. Die meisten sehen es sowohl auf gesellschaftlicher Ebene als auch

speziell auf die Schule bezogen als ein wichtiges und aktuelles Thema an (so auch bei: Schmidt/Schondelmayer 2015; Klocke 2012).

Hinsichtlich der Verbindlichkeit wurde es in bisherigen Studien als Notwendigkeit gesehen, dass es bezüglich der Thematisierung der geschlechtlichen Vielfalt feste Vorgaben für die Schule geben solle, denn sonst hänge diese gänzlich von der Auslegung der pädagogischen Lehrkraft und deren Akzeptanz, Offenheit und Engagement ab (Schmidt/Schondelmayer 2015; Krell/Oldemeier 2015). Eine feste Verankerung der Thematik der geschlechtlichen Vielfalt im Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule sieht in dieser Studie jedoch nur die Hälfte der interviewten Lehrkräfte als wichtig an. Geäußerte Bedenken sind das Finden entsprechender Anknüpfungspunkte im Unterricht der Fächer sowie das Gefühl, durch eine feste Verankerung das Thema „künstlich“ ansprechen zu müssen. Darin liegt die Sorge, dass eine Thematisierung als eine Art „Zwang“ wahrgenommen werden könnte, was nicht zu den gewünschten positiven Effekten führen würde. Hier zeigt sich eine Diskrepanz zwischen den Aussagen zum Wissen und denen des Wollens, die auch von anderen Autor*innen bereits ähnlich festgestellt wurde (z. B. Conrads (2021) zur Perspektive von Jugendlichen). Erklärt werden könnte dies auch damit, dass es sich hier um eine Fragmentierung oder gar De-Thematisierung (Klenk 2023) der Zuständigkeit handelt, insofern dies als Abwehrmechanismus innerhalb einer heteronormativen Schule aufgefasst wird.

Da jedoch auch der Wunsch nach Unterstützung und offiziellen Vorgaben genannt wird, könnte es auch basaler so interpretiert werden, dass Lehrkräfte sich zwar Angebote und Leitlinien wünschen, aber keine verpflichtenden Vorschriften, die alle Lehrkräfte dazu zwingen, geschlechtliche Vielfalt zu thematisieren.

5.3 Können

Es ist festzustellen, dass die Lehrkräfte, die (Vor-)Erfahrungen mit trans* Personen hatten, alle eine positive motivationale Orientierung gegenüber geschlechtlicher Vielfalt zeigten. Das deckt sich mit der Kontakthypothese von Allport (Stangl 2021), die auch Klocke in Bezug auf LGBTQIA* zitiert (Klocke/Salden/Watzlawick 2020).

Eine Lehrkraft gibt an, dass sie, basierend auf Gesprächen mit Kolleg*innen, davon ausgeht, dass es an fast jeder Schule mindestens ein trans* Kind gibt. Eine andere Lehrkraft äußerte, dass in ihrem ganzen Leben noch nie bewusst trans* Schüler*innen vorgekommen seien. Es gab aber niemand an, dass es mit Sicherheit kein trans* Kind an der eigenen Schule hätte, was zeigt, dass sich die Lehrkräfte nicht gegenüber der Existenz geschlechtlicher Vielfalt verschließen. Klocke, Salden und Watzlawick berichten, dass in ihren Studien mehrfach Aussagen fielen wie „die haben wir hier nicht“ bezogen auf LGBTQIA* Schüler*innen, wodurch Lehrkräfte es legitimierten, nicht über die Thematik der sexuellen und geschlechtlichen Vielfalt zu sprechen (2020). Dies konnte in den Interviews nicht bestätigt werden. Allerdings ist es auch möglich bzw. wahrscheinlich, dass Lehrkräfte, die der Thematik kritisch gegenüberstehen, unsere Gesprächsanfrage ignoriert haben.

Bei einem Coming-out reagieren Lehrkräfte laut Studien auf trans* Jugendliche oft hilflos und überfordert (Sauer/Meyer 2016). In unseren Interviews berichten die Lehrkräfte jedoch durchweg von positiven Reaktionen und Verhaltensweisen bei einem Coming-out

von trans* Schüler*innen. Fast alle würden auf die Wünsche der Schüler*innen eingehen. Das weitere aufgeführte Verhalten weist einen sehr fürsorglichen, achtsamen Charakter auf und suggeriert Offenheit und Unterstützung der Lehrkräfte. Einzelne Äußerungen lassen aber auch Heteronormativität deutlich werden, wenn beispielsweise von solchen Offenlegungen abgeraten wird oder sie sogar diffamiert werden.

Insofern das Verhalten von trans* Schüler*innen von einigen Lehrkräften als negativ normabweichend (u. a. übertrieben aufmerksamkeitserhaschend) konstruiert wurde, zeigt sich hier eine Pathologisierung. So konstatieren auch weitere Studien, dass die Thematik LGBT* in Schulen, wenn, dann auf pathologisierende Weise angesprochen wird (Sauer/Meyer 2016; Krell/Oldemeier 2015, 2017). Daraus speist sich der Wunsch nach einem breiteren Aus- und Fortbildungsangebot in Baden-Württemberg in Bezug auf geschlechtliche Vielfalt.

Zudem haben sechs Lehrkräfte erzählt, dass die Auseinandersetzung mit geschlechtlicher Vielfalt von der Eigeninitiative und dem Ermessen der einzelnen Lehrkräfte abhängt sowie in der Schule nicht standardisiert, sondern nur anlassinduziert erfolge (Klenk 2023). Wenn nur sensibilisiert wird, wenn es betroffene Menschen gibt, dann kann keine allgemeine Sichtbarkeit geschaffen werden und es kann dazu führen, dass trans* Kinder sich eher nicht outen, weil keine gute Schulatmosphäre herrscht. Diesbezüglich sei auf den von Klocke, Salden und Watzlawick (2020) benannten „Teufelskreis der Unsichtbarkeit“ verwiesen, der dadurch nicht durchbrochen werden kann.

In den Erfahrungsbeschreibungen der Interviews konnte kein einheitliches Vorgehen beim Informieren über trans* Schüler*innen an der Schule festgestellt werden. Demnach scheint die Existenz von trans* Schüler*innen bisher kaum wahrgenommen zu werden, entsprechende Sensibilisierungen lassen sich kaum identifizieren.

Hinzu kommt aus Sicht der Lehrkräfte, dass sie oft vor der widersprüchlichen Aufgabe stehen, Schule einerseits als einen Ort der Bewahrung von Werten und Traditionen zu akzeptieren, und gleichzeitig als einen Ort, der gesellschaftliche Veränderungen unterstützen soll, sie sich dabei in einem Spannungsverhältnis zwischen individueller Offenheit gegenüber trans* Schüler*innen und institutioneller Heteronormativität befinden (Weselek/Sartingen/Ketelhut 2023).

Nützlich könnte zur Unterstützung der Lehrkräfte daher ein Leitfaden mit Erklärungen, Handlungsmöglichkeiten und Erfahrungsberichten sein. Beispielsweise wurde im Dezember 2020 vom ZSL Baden-Württemberg eine Handreichung für den Themenkomplex LGBTQIA* für Beratungslehrkräfte und für die Schulpsychologie herausgegeben. Dieses Dokument bezieht sich allerdings nur auf die Beratung und stellt keinen Handlungsleitfaden in der Situation eines Coming-outs dar.

Nur zwei Personen berichten in unseren Interviews von Diskriminierung durch Lehrkräfte selbst. Dabei wurde von der Verwendung des alten Namens im Klassenbuch und in der Sprache erzählt, was auch schon in vorigen Studien berichtet wurde (Möller 2019). Eine Lehrkraft berichtete von homophoben Äußerungen. Dies richtet sich zwar nicht explizit gegen trans* Kinder, es lässt sich jedoch vermuten, dass eine Person, die homophobe Äußerungen macht, auch trans*phobes Verhalten zeigen könnte (Küpper/Klocke/Hoffmann 2017).

In vorangegangenen Studien wird berichtet, dass Lehrkräfte bei Übergriffen und Diskriminierung häufig nicht intervenieren und generell eher eine abwartende Rolle

einnehmen als eine proaktive (Dienerowitz 2018; Schumann/Linde-Kleiner 2014). Dies konnte in unseren Interviews nicht festgestellt werden. Dabei ist jedoch zu betrachten, dass die Lehrkräfte sich bei den Fragen nach dem Verhalten wahrscheinlich sozialer Erwünschtheit bewusst gewesen sind.

5.4 Kritische Würdigung des Modells

Das verwendete Genderkompetenzmodell von Budde und Venth basiert prominent auf einem Doing-Gender-Ansatz, dem ein zweigeschlechtlicher Ansatz zugrunde liegt. Die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen auf, dass trans* Lebensweisen hier vernachlässigt werden. In Übereinstimmung hatten allgemein bereits Kleiner und Klenk (2017) auf Verkürzungen solcher Modelle hingewiesen, indem sie aus der Perspektive der Queer-Theorie Mechanismen und Effekte diskursiver Normalisierungs- und Naturalisierungsverfahren analysieren und so Zweigeschlechtlichkeit als paradigmatisches Denk- und Organisationsprinzip sichtbar machen.

Positiv gewendet gehen von der vorliegenden Studie aber auch Impulse aus, das Modell um vielfältige geschlechtliche und sexuelle Lebensweisen zu erweitern. Denn die Ergebnisse zeigen u.a., dass heteronormativitätskritische Einstellungen als Formen des Wollens nicht stark ausgeprägt sind, vermutlich weil sie im Analyseraster auf der Basis des Genderkompetenzmodells von Budde und Venth (noch) nicht explizit vorkommen und daher nicht im Fokus der Erfassung lagen. Ebenso fehlen im Modell bisher die Verankerung spezifischer Wissensbestände zu trans* Personen sowie Anknüpfungspunkte an ein über das binäre Verständnis erweitertes Könnens-Spektrum, das beispielsweise bezüglich Coming-out-Situationen von trans* Personen Pathologisierungen vermeidet – entsprechende Erweiterungen des Modells scheinen notwendig.

6 Fazit

Als wichtigste Schritte „auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Schule“ werden „der Abbau der ‚Geschlechterterritorien‘ sowie die Reflexion von Geschlechterstereotypen und die Ermöglichung von Vielfalt gesehen“ (Budde/Venth 2010: 70). Die interviewten Lehrkräfte stehen diesen Schritten grundsätzlich offen gegenüber, es wurden aber auch einige Defizite bezüglich der Genderkompetenz offengelegt. Überschreitungen von (den Lehrkräften bekannten) Geschlechternormen (z. B. Situationen wie das Coming-out von trans* Schüler*innen) fördern besonders Irritationen und lassen fehlende Aspekte einer heteronormativitätskritischen Genderkompetenz besonders deutlich erkennen.

Bezogen auf das Modell zu Genderkompetenz und seine Unterkategorien des Wissens, Wollens und Könnens hat die explorative Interviewstudie mit Lehrkräften gezeigt, dass hinsichtlich des Wissens bei den interviewten Lehrkräften mehrheitlich ein allgemeines Grundwissen zu trans* Schüler*innen vorhanden ist. Dennoch fehlt es vielen noch an spezifischem Wissen zu heteronormativitätskritischen Ansätzen der Pädagogik und Didaktik. Etwaiges Wissen stammt bisher meist unsystematisch aus persönlichen Berührungspunkten.

Bezüglich ihres Wollens wurde deutlich, dass die interviewten Lehrkräfte sich für Toleranz und eine Sichtbarkeit des Themas in der Gesellschaft einsetzen (wollen) und sich dafür eine stärkere Legitimation bzw. Verankerung in Lehrplänen oder Schulcurricula wünschen. Kritisch ausgelegt könnte es sich jedoch bei diesem Wunsch auch um eine Abwehrstrategie handeln, in dem Sinne, dass vor eigener Proaktivität zunächst solche Vorgaben abgewartet werden, dies somit auf einen Befund von nach wie vor heteronormativer Dominanz im System verweisen.

Zum Können geben die Lehrkräfte an, dass sie im Alltag durchaus mit geschlechtlicher Vielfalt konfrontiert werden und dass sie sich selbst in der Verantwortung sehen, geschlechtliche Vielfalt über den Schulalltag oder ihren eigenen Unterricht ins Bildungssystem zu inkludieren. Sie wünschen sich dazu jedoch Unterstützung durch Weiterbildungsangebote, da sie ihre diesbezügliche Ausbildung als unzureichend einschätzen.

Übergreifend wurden für das genutzte (ursprünglich zweigeschlechtlich basierte) Modell Potenziale für eine heteronormativitätskritische Erweiterung von Genderkompetenz identifiziert (z.B. spezifische Wissens- und Könnens-Bestände, heteronormativitätskritische Einstellungen), die in zukünftiger Forschung weiter zu differenzieren wären.

Literaturverzeichnis

- Augstein, Maria Sabine (2013). *Zur Situation transsexueller Kinder in der Schule vor der offiziellen (gerichtlichen) Vornamensänderung*. Zugriff am 02. November 2024 unter <https://www.trans-kinder-netz.de/files/pdf/Augstein%20Maerz%202013.pdf>.
- Budde, Jürgen & Venth, Angela (2010). *Genderkompetenz für lebenslanges Lernen. Bildungsprozesse geschlechterorientiert gestalten*. Bielefeld: Bertelsmann. <https://doi.org/10.3278/43/0035w>
- Busche, Mart & Fütty, Tamás Jules (2023). Prekäre Subjektivierungs- und Handlungsbedingungen im Kontext Geschlechterpluralität – Trans*, Inter*, Nichtbinarität und Agender in der Schule. In Marita Kampshoff, Bettina Kleiner & Antje Langer (Hrsg.), *Jahrbuch erziehungswissenschaftliche Geschlechterforschung* (S. 75–90). Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.3224/84742703.05>
- Conrads, Judith (2021). Vergeschlechtlichung von Care im Kontext von Familie: Wie Jugendliche ihre Zukunft verhandeln und dabei zu Müttern und Ernährern werden. In Christiane Bomert, Sandra Landhäuser, Eva Maria Lohner & Barbara Stauber (Hrsg.), *Care! Zum Verhältnis von Sorge und Sozialer Arbeit* (S. 153–171). Wiesbaden: Springer VS.
- Crolly, Hannelore (2020). „Es geht nicht um sexuelle Praktiken, sondern um Offenheit“. *DIE WELT*. Zugriff am 02. November 2024 unter <https://www.welt.de/politik/deutschland/article212165671/Sollten-Lehrkraefte-im-Unterricht-ueber-ihre-sexuelle-Orientierung-sprechen.html>.
- Dienerowitz, Anna (2018). *Die Situation Trans*-Jugendlicher an Berliner Schulen*. Zugriff am 02. November 2024 unter https://opus.bsz-bw.de/fhdo08/frontdoor/deliver/index/docId/859/file/Examen_Dienerowitz.pdf.
- Drinck, Barbara & Voß, Hans-Jürgen (2020). *Akzeptanz sexueller Vielfalt an Berliner Schulen*. Zugriff am 02. November 2024 unter <https://sebile.de/ergebnisse/>.
- Fedorchenko, Ayla (2024). “Acceptance of diversity” ... but not too much? (Restricted) Pathways towards transgender and intersex inclusivity in European and German sex education curriculum guidelines. *The Curriculum Journal*. <https://doi.org/10.1002/curj.268>

- Focks, Petra (2014). *Lebenswelten von intergeschlechtlichen, transgeschlechtlichen und genderqueeren Jugendlichen aus Menschenrechtsperspektive: Expert*inneninterviews*. Katholische Hochschule Sozialwesen Berlin. Zugriff am 02. November 2024 unter https://www.meingeschlecht.de/MeinGeschlecht/wp-content/uploads/Focks_Lebenswelten_Expertinneninterviews-_2014.pdf.
- Hoenes, Josch & Schirmer, Utan (2019). Transgender/Transsexualität: Forschungsperspektiven und Herausforderungen. In Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hrsg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung* (S. 1203–1212). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12496-0_77
- Kampshoff, Marita; Kleiner, Bettina & Langer, Antje (Hrsg.). (2023). *Jahrbuch erziehungswissenschaftliche Geschlechterforschung*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. <http://doi.org/10.3224/84742703>
- Kleiner, Bettina & Klenk, Florian Cristobal (2017). Genderkompetenzlosigkeitskompetenz. Grenzen pädagogischer Professionalisierung in der Perspektive der Queer Theory. In Jutta Hartmann, Astrid Messerschmidt & Christine Thon (Hrsg.), *Queertheoretische Perspektiven auf Bildung. Pädagogische Kritik der Heteronormativität* (S. 97–119). Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. <http://doi.org/10.3224/jfge.v13i1.06>
- Klenk, Florian Cristobal (2023). *Post-Heteronormativität und Schule. Soziale Deutungsmuster von Lehrkräften über vielfältige geschlechtliche und sexuelle Lebensweisen*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. <http://doi.org/10.2307/j.ctv33p9zpk>
- Klocke, Ulrich (2012). *Akzeptanz sexueller Vielfalt an Berliner Schulen*. Humboldt-Universität zu Berlin. Zugriff am 02. November 2024 unter https://www.psychologie.hu-berlin.de/de/prof/org/download/klocke2012_1.
- Klocke, Ulrich; Latz, Sabrina & Scharmacher, Julian (2019). Empirische Arbeit: Schule unterm Regenbogen? Einflüsse auf die Berücksichtigung sexueller und geschlechtlicher Vielfalt durch Lehrkräfte. *Psychologie in Erziehung und Unterricht*, 66(2), 131–156. <https://doi.org/10.2378/peu2019.art12d>
- Klocke, Ulrich; Salden, Ska & Watzlawik, Meike (2020). *Lsbt* Jugendliche in Berlin. Wie nehmen pädagogische Fachkräfte ihre Situation wahr und was bewegt sie zum Handeln?* Humboldt-Universität zu Berlin und Sigmund Freud PrivatUniversität, Berlin. Zugriff am 02. November 2024 unter https://www.sfu-berlin.de/wp-content/uploads/Klocke_Salden_Watzlawik_2020_Lsbt_Jugendliche_in_Berlin.pdf.
- Krell, Claudia & Oldemeier, Kerstin (2015). *Coming-out – und dann ...?! Ein DJI-Forschungsprojekt zur Lebenssituation von lesbischen, schwulen, bisexuellen und trans* Jugendlichen und jungen Erwachsenen*. München: Deutsches Jugendinstitut e. V (Hrsg.). Zugriff am 02. November 2024 unter https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bibs2015/DJI_Broschue-re_ComingOut.pdf.
- Krell, Claudia & Oldemeier, Kerstin (2017). *Coming-out – und dann ...?! Coming-out-Verläufe und Diskriminierungserfahrungen von lesbischen, schwulen, bisexuellen, trans* und queeren Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Deutschland*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Küpper, Beate; Klocke, Ulrich & Hoffmann, Lena Carlotta (2017). *Einstellungen gegenüber lesbischen, schwulen und bisexuellen Menschen in Deutschland*. Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Umfrage. Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hrsg.). Baden-Baden: Nomos. Zugriff am 02. November 2024 unter https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Umfragen/umfrage_einstellungen_gg_lesb_schwulen_und_bisex_menschen_de.pdf?__blob=publicationFile&v=4.
- Mayring, Philipp (2015). *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. Langensalza: Beltz.
- Metz-Göckel, Sigrid & Roloff, Christine (2002). Genderkompetenz als Schlüsselqualifikation. *Journal Hochschuldidaktik*, 13(1), 7–10. <https://doi.org/10.17877/DE290R-992>

- Möller, Birgit (2019). „Dem Gefühl für das Kind trauen und ihm folgen“. *nds. Die Zeitschrift der Bildungsgewerkschaft*, 71(5), 8–10. Zugriff am 02. November 2024 unter https://www.nds-zeitschrift.de/fileadmin/user_upload/nds_5-2019/PDFs/nds-5-2019-Demokratie-lernen.pdf.
- Nieder, Timo O. & Strauß, Bernhard (2019). *Geschlechtsinkongruenz, Geschlechtsdysphorie und Trans-Gesundheit: S3-Leitlinie zur Diagnostik, Beratung und Behandlung*. Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaftlichen Medizinischen Fachgesellschaften e. V. (Hrsg.). Zugriff am 02. November 2024 unter https://register.awmf.org/assets/guidelines/138-0011_S3_Geschlechtsdysphorie-Diagnostik-Beratung-Behandlung_2019-02.pdf.
- Pöge, Kathleen; Rommel, Alexander; Starker, Anne; Prütz, Franziska; Tolksdorf, Katharina; Öztürk, Ilter; Strasser, Sara; Born, Sabine & Saß, Anke-Christine (2022). Erhebung geschlechtlicher Diversität in der Studie GEDA 2019/2020-EHIS – Ziele, Vorgehen und Erfahrungen. *Journal of Health Monitoring*, 7(2), 52–71. <https://doi.org/10.25646/9957>
- Sauer, Arn & Meyer, Erik (2016). *Wie ein grünes Schaf in einer weißen Herde. Lebenssituationen und Bedarfe von jungen Trans*-Menschen in Deutschland*. Bundesverband Trans* (BVT*) e. V. i. G. (Hrsg.). Zugriff am 02. November 2024 unter <https://www.transjaund.de/wp-content/uploads/2017/07/Schaf-PDF.pdf>.
- Schinzler, Nik (2018). *Zur Situation von trans* Kindern und Jugendlichen – insbesondere in Familie und Schule*. Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.). Zugriff am 02. November 2024 unter <https://www.bpb.de/gesellschaft/gender/geschlechtliche-vielfalt-trans/269316/zursituation-von-trans-kindern-und-jugendlichen>.
- Schmidt, Friederike & Schondelmayer, Anne-Christin (2015). Sexuelle und geschlechtliche Vielfalt – (k)ein pädagogisches Thema? In Friederike Schmidt, Anne-Christin Schondelmayer & Ute B. Schröder (Hrsg.), *Selbstbestimmung und Anerkennung sexueller und geschlechtlicher Vielfalt* (S. 223–240). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-02252-5_18
- Schumann, Kerstin & Linde-Kleiner, Judith (Hrsg.). (2014). *unsicher.klar.selbstbestimmt – Wege von Trans *Kindern, *Jugendlichen und jungen *Erwachsenen in Sachsen-Anhalt*. Kompetenzzentrum Geschlechtergerechte Kinder- und Jugendhilfe Sachsen-Anhalt e. V.: Eigen-druck.
- Spahn, Annika & Wedl, Juliette (2018). *Schule lehrt/lernt Vielfalt Band 1 – Praxisorientiertes Basiswissen und Tipps für Homo-, Bi-, Trans- und Inter*freundlichkeit in der Schule*. Göttingen: Waldschlösschen Verlag. Zugriff am 02. November 2024 unter www.akzeptanz-fuer-vielfalt.de/fileadmin/daten_AfV/PDF/AWS_MAT18_Schule_lehrt_lernt_Vielfalt_Bd1.pdf.
- Stangl, Werner (2021). Kontakthypothese. In *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*. Zugriff am 02. November 2024 unter <https://lexikon.stangl.eu/23058/kontakthypothese/>.
- Weselek, Johanna; Saringen, Ellen & Ketelhut, Klemens (2023). Antinomische Verstrickungen: Der schulische Umgang mit trans* Schüler*innen. In Marita Kampshoff, Bettina Kleiner & Antje Langer (Hrsg.), *Jahrbuch erziehungswissenschaftliche Geschlechterforschung* (S. 91–104). Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.3224/84742703.06>
- West, Candace & Zimmerman, Don H. (1987). Doing Gender. *Gender and Society*, 1(2), 125–151. <https://doi.org/10.1177/0891243287001002002>

Zu den Personen

Ingo Wagner, Prof. Dr., Institut für Sport und Sportwissenschaft der Universität Freiburg. Arbeitsschwerpunkte: Sportpädagogik, Sportsoziologie und Gesundheitsbildung.

Kontakt: Universität Freiburg, Institut für Sport und Sportwissenschaft, Sandfangweg 4, 79102 Freiburg

E-Mail: ingo.wagner@sport.uni-freiburg.de

ORCID: 0000-0003-3915-6793

Soluna Anderer, Karlsruher Institut für Technologie (KIT). Arbeitsschwerpunkte: gymnasiales Lehramt.

Kontakt: Karlsruher Institut für Technologie (KIT), Kaiserstraße 12, 76131 Karlsruhe

E-Mail: luna.anderer@web.de

ORCID: 0000-0002-2737-6986

Julie Mansfeld, Karlsruher Institut für Technologie (KIT). Arbeitsschwerpunkte: Erlebnispädagogik, Learning Design, gymnasiales Lehramt – Mathematik und Physik.

Kontakt: Karlsruher Institut für Technologie (KIT), Kaiserstraße 12, 76131 Karlsruhe

E-Mail: j.l.mansfeld@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5609-7831

Welches Leben zählt? Statistiken in der internationalen (neo)malthusianischen Bevölkerungspolitik

Zusammenfassung

Der Artikel untersucht die Rolle von Statistiken in der internationalen Bevölkerungspolitik und zeigt dabei Kontinuitäten und Transformationen seit der Entstehung der malthusianischen Bevölkerungsideologie. Bevölkerungsstatistiken werden als biopolitische Regierungstechniken theoretisiert, welche die (anti)natalistische Regierung der Bevölkerung durch die Reflexion statistischen Wissens erst ermöglichen. Durch eine Foucaultsche Genealogische Diskursanalyse wird das internationale quantifizierte Wissen über die Bevölkerung der letzten 100 Jahre von der Entstehung des Völkerbundes 1920 bis heute bei den Vereinten Nationen nachgezeichnet. Durch die Analyse wird die Kontinuität malthusianischer kolonialrassistischer und sexistischer Narrative nachgewiesen, da vorrangig Frauen im Globalen Süden in die Verantwortung genommen werden, weniger Kinder zu bekommen. Durch die genealogische Perspektive leistet dieser Artikel einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Kontinuität des (Anti-)Natalismus sowie einer internationalen Bevölkerungspolitik auf der Basis von Bevölkerungserhebungen.

Schlüsselwörter

Malthusianische Bevölkerungspolitik, Antinatalismus, Internationale Bevölkerungsstatistiken, Foucaultsche Genealogische Diskursanalyse, Biopolitik, Vereinte Nationen

Summary

Which life counts? Statistics in (Neo-)Malthusian international population policy

The article analyses the role of statistics in international population policy and shows continuities and transformations since the emergence of Malthusian population ideology. It theorizes population statistics as biopolitical techniques of government that enable the (anti-)natalist government of population by reflecting on statistical knowledge. Through a Foucauldian genealogical discourse analysis, international, quantified knowledge about populations over the last 100 years is traced from the emergence of the League of Nations in 1920 to the present day at the United Nations. The analysis demonstrates the continuity of Malthusian colonial-racist and sexist narratives, as women in the Global South are primarily held responsible for having fewer children. By adopting a genealogical perspective, this article makes an important contribution to understanding the continuity of (anti-)natalism and international population policy that is based on population surveys.

Keywords

Malthusian population policy, anti-natalism, international population statistics, Foucauldian genealogical discourse analysis, biopolitics, United Nations

1 Einleitung

Die Frage, wer sich unter welchen Umständen reproduzieren darf und soll, ist politisch sehr umkämpft und reicht von feministischen über ethno-nationalistische Familienpolitiken bis hin zu autoritären und rechtspopulistischen Ansätzen (Dietze 2020; Schultz



2022b).¹ Die Steuerung und Kontrolle der Reproduktion ist eng mit dem quantifizierten Wissen über die Bevölkerung und deren Reproduktionsverhalten verbunden (McCann 2017; Schultz 2022b). Diese Wissensformen gehen maßgeblich auf das Bevölkerungsgesetz des Ökonomen Thomas Robert Malthus (1901a, 1901b) von 1798 zurück. Unter der Zuhilfenahme mathematischer Berechnungsmodelle argumentiert Malthus für eine Bevölkerungskontrolle durch Moral, Enthaltsamkeit und Selbstverantwortung und gegen staatliche Unterstützungsleistungen (Malthus 1901b: 56). Auch wenn sich Malthus' Berechnungen überholt haben (Smith 2015), halten sich Narrative über das „richtige“ Wachstum und die Zusammensetzung der Bevölkerung bis heute und werden von internationalen Organisationen quantitativ erhoben und festgelegt. In der Literatur im Bereich Gender und Entwicklung werden neo-malthusianische Narrative in entwicklungspolitischen Diskursen und internationalen Politiken identifiziert, die von Antinatalismus im Kontext von Geschlecht und Reproduktion geprägt sind. So sollen Frauen² im Globalen Süden durch ‚Familienplanungsprogramme‘³ dazu gebracht werden, weniger Kinder zu bekommen (Nair/Sexton/Kirbat 2006: 183), während sie im Globalen Norden durch vermeintliche Gleichstellungspolitik adressiert werden, (mehr) Kinder zu bekommen und gleichzeitig als ‚emanzipierte‘ Subjekte einer Lohnarbeit nachzugehen (Schutzbach 2020).

Die Arbeit internationaler Organisationen und insbesondere der Vereinten Nationen (UNO) spielt eine wichtige Rolle in der Quantifizierung sozialer Phänomene, der Standardisierung von Bevölkerungserhebungen und -prognosen und deren internationalen Vergleichen (McCann 2017; Ward 2004). Quantifizierung geht mit einer Demografisierung⁴ der Gesellschaft einher, in der immer genauere Bevölkerungsdaten zur Kontrolle der Bevölkerung verwendet werden (Barlösius 2007; Schultz 2022b). Die Tendenz des Regierens menschlichen Lebens durch dessen Quantifizierung wurde von Michel Foucault (1987, 1999, 2004) im Kontext der biopolitischen Gouvernamentalität genealogisch nachgezeichnet. Foucault zeigt auf, wie sich eine reflexive Regierungsweise als Paradigma des modernen westlichen Staates herausgebildet hat, in dem Statistiken als „Wissen des Staates über den Staat“ (Foucault 2004: 455) fungieren. Dieses Wissen ist gleichermaßen euro- und androzentristisch (Kalpagam 2014; Beier 2024a). In Anlehnung an Foucaults (2004) Genealogie einer biopolitischen Gouvernamentalität verwende ich den Begriff der reflexiven Bevölkerungspolitik, welche sich durch die Produktion und Reflexion von Bevölkerungsstatistiken auszeichnet.

Für Foucault umfasst Biopolitik die Beobachtung und Kontrolle der „Gesamtheit von Prozessen wie das Verhältnis von Geburt- und Sterberaten, den Geburtenzuwachs, die Fruchtbarkeit einer Bevölkerung usw.“, die im späten 18. Jahrhundert zu den „ers-

1 Ich danke herzlich Anthea Kyere, Susanne Schultz, Eva Sängler, Taleo Stüwe und Sasha Wöhrmann sowie den anonymen Reviews für die hilfreichen Kommentare.

2 Die Nennung von Frauen im Text erfolgt in Anlehnung an die Sprache von Völkerbund und UNO. Durch die Festschreibung der reproduktiven Rolle von Frauen wird ein heteronormatives Geschlechterbild konstruiert. Im Gegensatz dazu schreibe ich von feminisierten Menschen, um die geschlechtliche Dimension von Reproduktion zu verdeutlichen, ohne Geschlechterbinarität zu reproduzieren.

3 Ich nutze einfache Anführungszeichen, wenn ich den Begriff ‚Familienplanung‘ verwende, weil er impliziert, dass Menschen frei entscheiden können, wie viele Kinder sie haben wollen.

4 Demografisierung bezeichnet „eine historische Phase, innerhalb derer ein [...] Bedeutungsgewinn demografischer Rationalitäten zu beobachten ist“ (Schultz 2022a: 37).

ten Zielscheiben biopolitischer Kontrolle“ (Foucault 1999: 280f.) gehörten. Durch Statistiken als zentrale Regierungstechnik kann die Bevölkerung als Produktivkraft möglichst effizient entwickelt und reguliert werden, was durch die politische Ökonomie als Wissensform abgesichert wird (Foucault 1999, 2004). Bis auf wenige Ausnahmen versäumt es die Forschung zu Statistiken als Regierungstechniken, die zentrale Rolle von Geschlecht zu betonen (Ausnahmen sind etwa McCann 2017; Schultz 2022b). Daher untersucht dieser Beitrag, wie internationale Organisationen die Bevölkerung durch Bevölkerungsstatistiken biopolitisch regieren und welche kolonialrassistischen Verge-
schlechtlichungen damit einhergehen.

Ich gehe entsprechend der Gouvernamentalitätsstudien genealogisch vor, um zu zeigen, wie sich die internationale biopolitische Regierung durch Quantifizierung transformiert hat. Dabei untersuche ich bevölkerungspolitische und statistische Veröffentlichungen der UNO und des Völkerbundes,⁵ da beide eine wesentliche Rolle sowohl in der Standardisierung von Bevölkerungsdaten als auch in der Bevölkerungspolitik spielen (UN 1953, 1958a, 2021a). Dadurch kann ich zeigen, inwiefern Bevölkerungsstatistiken als technokratische Verfahren eine Grundlage für die Herstellung und Reproduktion von (neo)kolonialen und patriarchalen Machtverhältnissen darstellen.

Im folgenden Kapitel gehe ich auf mein methodologisches und methodisches Vorgehen näher ein. Kapitel drei erläutert den historischen Kontext und Inhalt einer malthusianischen Bevölkerungspolitik, bevor im vierten Kapitel die internationale Bevölkerungskontrolle durch Völkerbund und Vereinte Nationen genealogisch nachgezeichnet und anschließend im Fazit resümiert wird.

2 Genealogische Diskursanalyse

Internationale Organisationen erheben und nutzen Statistiken als normalisierende, legitimierende und rationalisierende Regierungstechniken (Jaeger 2010: 81). Die Globalen Gouvernamentalitätsstudien haben, in Anlehnung an Foucault, Statistiken und Indikatoren als Regierungsweisen von internationalen Organisationen näher untersucht (z. B. Fougner 2008). Sie verstehen Quantifizierung jedoch ahistorisch im Kontext einer neoliberalen Gouvernamentalität, ohne selbst genealogisch vorzugehen (Walters 2012). Daher bedarf es genealogischer Forschung, um die Universalisierung von Quantifizierung und deren Macht in der Regierung der Bevölkerung nachzuvollziehen.

Die Wissensformen und die politischen Rationalitäten hinter den biopolitischen Regierungstechniken, in denen die Bevölkerung zum Objekt der Regierung wird, zu untersuchen, ist für die Analyse internationaler Organisationen von großer Bedeutung (Merlingen 2003). Während Rationalitäten diskursive Elemente und eingeschriebenes Wissen betreffen, übersetzen Regierungstechniken Diskurse in die Praxis. Ich verwende die genealogische Methodologie zur Untersuchung von ‚Bevölkerungspolitik als Wissensform‘ und ‚Quantifizierung als Regierungstechnik‘, um die Entstehung und Transformation von malthusianischen Diskursen zu untersuchen (Foucault 1977). Das Datenmaterial besteht aus insgesamt über 400 Policy-Dokumenten, wie Konferenzberichten,

5 Der Völkerbund gilt als Vorgänger der UNO und bestand zwischen 1920 und 1945.

statistischen Handbüchern und Studien, die durch verschiedene Forschungsphasen der Verfasserin (2019 und 2024) in den (Online-)Archiven des Völkerbundes und der UNO in Bezug auf Bevölkerungsstatistiken und -politiken zusammengetragen wurden.

Zur Untersuchung bevölkerungspolitischer Wissensformen und Regierungstechniken eignet sich die Foucaultsche Genealogische Diskursanalyse (FGDA) nach Jean Carabine (2001), welche diskursanalytische und genealogische Methodiken vereint. Die biopolitische Gouvernamentalität bildet den theoretischen Rahmen, der durch die Forschungsschritte nach Carabine als methodologischer Rahmen operationalisiert werden kann. Die folgenden Schritte sind nicht linear zu verstehen, sondern wurden als Teil eines wiederkehrenden Prozesses mehrfach wiederholt (Carabine 2001: 285): Themenauswahl (Bevölkerungspolitik und -statistiken); fundierte Datenkenntnisse (zur Bevölkerungspolitik von Völkerbund und UNO); Themen, Kategorien und Ziel des Diskurses (z.B. reproduktive Gesundheit); inter-diskursive Beziehungen (z.B. zwischen feministischen und malthusianischen Bevölkerungsdiskursen); diskursive Strategien und Techniken (z.B. internationale Vergleiche); Abwesenheiten und Schweigen (z.B. über männliche Fruchtbarkeit); Widerstand und Gegen-Diskurse (z.B. reproduktive Rechte); Diskurseffekte (z.B. Normalisierung von Geburtenraten); Kontext und Hintergrund (z.B. Malthus); Limitationen der Forschung (Carabine 2001: 281). Entlang dieser Forschungsschritte wurde das Material systematisiert, kodiert und ausgewertet.

3 Die Macht der Zahlen: Malthus und die Vermessung der Bevölkerung

Die malthusianische Bevölkerungspolitik ist durch die „Regelung und Leitung“ (Malthus 1901b: 236) der Bevölkerung geprägt, welche auf quantitativen Bevölkerungsdaten basiert. Die Reflexion des Regierens auf der Basis von statistischen Daten wurde durch politische Arithmetik, Demografie und Statistik als Wissensformen etabliert und bezeichnet die „art of reasoning, by figures, upon things relating to government“ (Davenant 1698: 2). Diese Wissensformen sind keineswegs neutral oder objektiv, sondern beruhen auf kolonialrassistischen, patriarchalen und klassistischen Annahmen in Bezug auf die Bevölkerung.⁶ Das Neue an Malthus bestand in der Abkehr von dem gewünschten Bevölkerungswachstum im 17. und 18. Jahrhundert (Petty 1691; Graunt 1665).

Malthus' Bevölkerungsgesetz besteht darin, dass die Bevölkerung exponentiell zunimmt, wobei die Produktion von Lebensmitteln nur linear zunehmen kann (Malthus 1901a: 21). Er warnt vor einem zu schnellen Wachstum der Bevölkerung durch das Szenario von Hungersnöten, Kriegen und Epidemien, welche die Bevölkerung dann wieder auf ‚natürliche‘ Weise reduzieren würden (Malthus 1901a: 32f.). Davon leitet Malthus verschiedene Strategien zur Bevölkerungsregulierung und -kontrolle ab, wie das zeitliche „Hinausschieben“ der Ehe, bis die Ernährung einer Familie durch den Mann sichergestellt werden kann (Malthus 1901a: 485). Verhütung und Abtreibung werden gleichzeitig aber als unmoralisch und lasterhaft stigmatisiert, da sie das „Glück

6 So wurde von Petty vorgeschlagen, englische und irische Frauen auszutauschen, um die englische Vormacht in Irland zu sichern (Petty 1691: 30).

der Gesellschaft“ zerstören würden, womit insbesondere die feminisierte Sexualität abgewertet wird (Malthus 1901a: 27; Schutzbach 2020: 113). Weiterhin werden Indigene aus Amerika oder der Südseeinseln als rückständig und unzivilisiert konstruiert, die regelmäßig „Vergewaltigung“ oder „Missbrauch“ von Frauen und Mädchen ausüben würden (Malthus 1901a: 38f.). Dieses Narrativ steht im Dienst einer kolonialrassistischen Hypersexualisierung und Abwertung, die gleichzeitig ein liberales Narrativ des unvermeidbaren menschlichen Fortschritts legitimiert (Tellmann 2013). „Lasterhaftes“ Verhalten wird insbesondere bei „niederen Gesellschaftsklassen“ identifiziert, die durch Bildung und Moral diszipliniert werden sollen (Malthus 1901b: 383, 1901a: 28). Ein wichtiges Argument von Malthus (1901b: 56–102), um die Bevölkerungszahl niedrig zu halten, besteht in der Förderung der Eigenverantwortung der „niederen Klassen“ anstatt der damaligen staatlichen Sozialpolitik in Form der „Armengesetze“ in England. In Anlehnung an McCanns „hegemoniale Maskulinität“ (McCann 2017: 42) bei Malthus ist weiterhin ein hegemonialer Kolonialrassismus und Klassismus zu konstatieren, der durch die mathematische Organisation von Geschlecht und Reproduktion flankiert wird.

Ein bisher weniger untersuchter Aspekt der malthusianischen Bevölkerungsideologie ist, dass sie „Regelung und Leitung“ (Malthus 1901b: 236) erfordert. Für die Steuerung der Bevölkerung braucht es daher „sehr genaue Verzeichnisse von Geburten, Todesfällen und Heiraten“ (Malthus 1901a: 30). Die malthusianischen Narrative wurden im 19. und 20. Jahrhundert aufgegriffen und gingen in die Entwicklung von Bevölkerungsstatistiken und der Demografie als Wissensform ein (Hacking 1990). Das Zusammenwirken von Sexismus, Rassismus und Klassismus ist ebenfalls in den internationalen Bevölkerungspolitiken auf der Basis von Statistiken eingeschrieben, wie ich im Folgenden zeige.

4 Bevölkerungskontrolle durch den Völkerbund und die Vereinten Nationen

Die internationale Bevölkerungskontrolle geht auf nationale Bevölkerungserhebungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurück, in denen nationale Überlegenheit und ökonomische Stärke demonstriert wurden (Hakim 1980). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren internationale statistische Konferenzen die Wegbereiter für die spätere Standardisierung von Bevölkerungsdaten (Randeraad 2011). In diesem Kapitel zeige ich genealogisch, wie Bevölkerungsmessungen international im 20. Jahrhundert vereinheitlicht und inwiefern dabei malthusianische Narrative (re)produziert wurden.

4.1 Vereinheitlichung der Bevölkerungsmessung im Völkerbund

1919 wurde die Konferenz des Völkerbundes über die internationale Zusammenarbeit in der Statistik abgehalten, auf der die Notwendigkeit von vergleichbaren Bevölkerungsdaten beschlossen wurde (LON 1919: 39). Die Zwischenkriegszeit kann als „statistische Revolution“ (Schmelzer 2016: 82) in internationalen Organisationen bezeichnet werden. Eine der wichtigsten Veröffentlichungen des Völkerbundes war das jährliche Statistische Jahrbuch, in dem die Bevölkerung international dargestellt und verglichen wurde (LON 1927a: 18–30). Menschen wurden dort neben der Zählung des

Viehbestandes aufgeführt, was deren Rolle als ökonomische Ressource nahelegt (LON 1927a: 10–35). Das Jahrbuch ist auch ein Zeugnis der damaligen kolonialen und imperialen Weltordnung (Jerónimo 2020). Im Falle Südafrikas wurde beispielsweise nur die „weiße Bevölkerung“ gezählt, wobei „weiß“ als Norm festgelegt und der Rest der Bevölkerung, der nicht als „weiß“ galt, abgewertet wurde (LON 1927a: 17). Geschlecht wurde binär erhoben und damit heteronormative Zweigeschlechtlichkeit festgeschrieben – eine Praxis, die bis heute anhält (LON 1927a: 18–31). Der Völkerbund definierte und kompilierte 1926 zudem erstmalig eine internationale Vitalstatistik, die eine statistische Unterscheidung zwischen Natalität (Lebendgeburten) und Fertilität (alle Geburten) von Frauen einführte (LON 1926: 13). Damit wurde eine engmaschige internationale Kontrolle durch Reproduktionsdaten ermöglicht.

1927 wurde mit Verweis auf Malthus die erste Weltbevölkerungskonferenz in Genua organisiert, auf der bevölkerungsstatistisches und eugenisches Wissen von internationalen Statistiker*innen, Biolog*innen und Ökonom*innen ausgetauscht wurde (C.-S. 1927; Sanger 1927). Die Konferenz wurde aufgrund eines konstatierten quantitativen und qualitativen „Bevölkerungsproblems“ einberufen, das in steigenden Geburtenraten sowie in der kolonialrassistisch, klassistisch und ableistisch problematisierten Bevölkerungszusammensetzung bestand (LON 1927b: 41).

Aus mehreren Briefwechseln aus dem Völkerbundarchiv geht hervor, dass der Völkerbund die Konferenz unterstützte und mehrere Repräsentant*innen schickte (LON 1927b: 7). Es wurde debattiert, dass „propagandistische“ Fragen zum Thema „Geburtenkontrolle“ ausgeklammert werden sollten und stattdessen ein „reiner wissenschaftlicher Zugang“ zu Geburtenraten von verschiedenen Bevölkerungsklassen diskutiert werden sollte (LON 1927b: 10). Die Zurückhaltung des Völkerbundes in Bezug auf Geburtenkontrolle lässt sich mit seiner starken Ablehnung durch katholisch geprägte Länder erklären (Bashford 2018: 511). Die Rolle von Statistiken in ihrer scheinbar objektiven und wissenschaftlichen Funktion, auf die sich der Völkerbund beruft, wurde dabei deutlich. Gleichzeitig unterstützte der Völkerbund indirekt diese Konferenz sowie andere Eugenik-Wissensnetzwerke und legitimierte darüber hinaus Eugenik als relevantes medizinisches Feld (LON 1920; Cussó 2016).

Seit 1938 wurden im Statistischen Jahrbuch Fertilitätsraten sowie „Brutto- und Netto-Reproduktionsraten“⁷ von Müttern gemessen. Dabei wurden Mädchen als „zukünftige Mutter“ konstruiert und damit Weiblichkeit als Gebärfähigkeit festgeschrieben (LON 1938/39: 58). Die Quantifizierung der Reproduktion setzte eine erwünschte Reproduktionsrate als Norm: „A net rate of 1 would [...] be just sufficient to maintain the population constant in the long run“ (LON 1938/39: 58). Durch Reproduktionsstatistiken sollte die Bevölkerungsentwicklung nachvollziehbar werden, was (anti)natalistische Politiken auf der Grundlage ökonomischer, bürgerlicher und protestantischer Werte ermöglichte (Clavin 2013: 9).

Neben den Statistischen Jahrbüchern veröffentlichte der Völkerbund regelmäßige Berichte seiner Gesundheitsorganisation, dem Vorläufer der WHO, welche jeweils ak-

7 Die Brutto-Reproduktionsrate misst, wie viele Mädchen im Durchschnitt von 1000 Frauen im gebärfähigen Alter geboren werden, und geht davon aus, dass keine Frau stirbt, bevor sie 50 Jahre alt ist. Die Netto-Reproduktionsraten berücksichtigen den Tod von Frauen zwischen Geburt und 50 Jahren (LON 1938/39: 58).

tuellen Studien und Statistiken vorstellten. Bevölkerungs- und Vitalstatistiken spielten dabei eine wichtige Rolle, auf deren Basis Geschlechtskrankheiten sowie Prostitution und Menschenhandel im Ländervergleich dargestellt wurden und insbesondere im Hinblick auf ärmere Frauen problematisiert wurden (LON 1925: 16–20). Durch den internationalen Vergleich wurden die Moralvorstellungen von westlichen Ländern weltweit als Norm gesetzt und Prostitution verurteilt. Weiterhin sollte die Definition eines „angemessenen“ Heiratsalters dasselbige in den Kolonien erhöhen (LON 1919–1927). Diese Maßnahmen des Völkerbundes waren ein biopolitisches Projekt, in dem Reproduktion im Namen einer moralischen und kolonialistischen Gesundheitsförderung reguliert werden sollte (Tambe 2011: 124).

Während Alison Bashford davon ausgeht, dass in der Zwischenkriegszeit die Bevölkerung vor allem im Bereich der Ökonomie und der Migration problematisiert wurde (Bashford 2006: 69), zeigen meine Daten, dass zu dieser Zeit die Regulierung der Reproduktion bereits beim Völkerbund vorhanden war. Eurozentristische Statistiken normalisierten Reproduktion, wodurch Abweichungen davon problematisiert und kolonialrassistisch abgewertet wurden. Statistiken legitimierten somit die Aufrechterhaltung kolonialer und eugenischer Praktiken unter neuen Vorzeichen.

4.2 Konstruktion des ‚Bevölkerungsproblems‘ bei den Vereinten Nationen

Mit der Gründung der UNO 1945 erhielt das malthusianische Denken einen Aufschwung durch die Messung des Verhältnisses von Lebensmitteln und der Bevölkerung, womit erneut Ängste vor einer Ressourcen- und Bevölkerungskrise geschürt wurden (Linnér 2023: 13). Bei der UNO waren die Bevölkerungskommission sowie seit 1969 das UN-Bevölkerungsprogramm UNFPA für Bevölkerungsdaten verantwortlich.

Bereits 1948 wurde das erste demografische Jahrbuch veröffentlicht (UN 1949). Dort wurden, wie schon durch den Völkerbund, Vitaldaten einschließlich Fruchtbarkeit sowie „Netto- und Brutto-Reproduktionsraten“ als eine „rough measure of the relative frequency of birth, death and marriage in the given total population“ (UN 1949: 21f.) erhoben. Die Fruchtbarkeitsdaten wurden ausschließlich für die weibliche Bevölkerung abgebildet, was mit der Konstruktion von feminisierter Verantwortung für Reproduktion verbunden ist und gleichzeitig Heteronormativität in Statistiken einschreibt und verfestigt (UN 1949: 28).

Durch den starken Einfluss US-amerikanischer Demograf*innen wurde Bevölkerungswachstum bei der UNO zunehmend als Grund für Armut problematisiert (McCann 2017: 4f.). In den 1950ern wurde das erste Weltbevölkerungszensusprogramm etabliert, das die weltweite einheitliche Erhebung von demografischen Daten für das Jahr 1960 festlegte und seitdem systematisch ausgebaut wurde (UN 1958b, 1965). Insbesondere die (ehemaligen) Kolonien wurden durch technisches Know-how bei der Datenerhebung unterstützt (UN 1956a: 59). Die UNO identifizierte auf der Basis dieser Daten vermeintlich hohe Fruchtbarkeitsraten als Problem (UN 1958a: v, 1969).

Wie schon bei Malthus wurden historische Daten aus dem Globalen Norden mit aktuellen Entwicklungen in den (ehemaligen) Kolonien verglichen, was ein lineares Entwicklungsverständnis sowie die Stigmatisierung der Länder des Globalen Südens als ‚rückständig‘ und ‚traditionell‘ in Bezug auf die Bevölkerungsentwicklung nahelegt

(Malthus 1901a: 34–238; UN 1953: 93). Die Bevölkerungskommission veröffentlichte regelmäßige Studien im Bereich der Bevölkerungsstatistiken, was die Expertise und Legitimität der UN in diesem Bereich sicherte. 1953 wurden die niedrigen Geburtenraten in Europa mit der Industrialisierung, der erhöhten Erwerbsbeteiligung von Frauen sowie veränderten kulturellen Praktiken in Verbindung gebracht und damit ein anzustrebender Normwert von Reproduktion festgeschrieben (UN 1953: 94).

1954 fand die erste UNO-Bevölkerungskonferenz in Rom statt, wo internationale Expertise zu Bevölkerungsdaten ausgetauscht wurde (UN 1954: 285). Analog dazu wurde 1955 das erste Handbuch für Vitalstatistik veröffentlicht (UN 1955). Darin wurden statistische Definitionen und Methoden nach europäischen und US-amerikanischen Standards festgelegt, welche die Vergleichbarkeit von Reproduktionsdaten in Bezug zu sozio-ökonomischen Faktoren, wie Berufstätigkeit oder Bildung, ermöglichen sollten (UN 1955: 120, 130, 139). Die zunehmende Frauenerwerbstätigkeit wurde als Hebel für die Steuerung der Bevölkerung identifiziert (UN 1953: 89). Entsprechend der erhobenen Fruchtbarkeitsdaten richteten sich die Politiken der UNO insbesondere an Frauen und Staaten des Globalen Südens, um dort das Bevölkerungswachstum zu senken (UN 1953: 80, 1956a). Die UNO übernahm dabei insbesondere US-amerikanische und britische antinatalistische Wissensformen und Praktiken, wie sie beispielsweise in neokolonialen ‚Familienplanungsprogrammen‘ in Indien seit den 1950er-Jahren erprobt wurden (Caldwell 1998).

Die UNO lotete unterschiedliche Möglichkeiten aus, die Bevölkerungsentwicklung zu steuern, einschließlich der Änderung von Gesetzen auf nationaler Ebene zum Heiratsalter, dem Sexualverhalten (Monogamie und Polygamie), dem Zugang zu Verhütungs- und Abtreibungsmethoden oder Sterilisationen (UN 1956b). Die Bevölkerungskommission führte analog dazu Seminare zum ‚Bevölkerungsproblem‘ und dessen statistischer Messung in Ländern des Globalen Südens durch, um die dortige Bevölkerungsentwicklung kolonialrassistisch zu problematisieren (UN 1956a: 59f.).

4.3 Quantifizierung und Steuerung der Fertilität

1969 wurde der UNFPA (United Nations Fund for Population Activities) eingerichtet, der Maßnahmen zur Steuerung der Bevölkerung plante, finanzierte und umsetzte. UNFPA wurde maßgeblich von der Entwicklungsorganisation der USA, USAID, finanziert, was die hegemoniale Rolle der USA in der globalen Bevölkerungskontrolle verdeutlicht. Der Fond sollte den ‚World Fertility Survey‘ finanzieren, der 1972 bis 1984 vorrangig in Ländern des Globalen Südens zur Sammlung vergleichbarer Daten für eine effektivere Bevölkerungskontrolle durchgeführt wurde (ISI 1971: 3; Ward 2004: 193).

Seit Gründung des UNFPA vermischten sich Narrative zur Bevölkerungssteuerung zunehmend mit feministischen Wissensformen und Strategien, welche auf die ökonomische und gesundheitliche Absicherung von Frauen abzielten (UN 1972, 1976). Die erste UN-Weltfrauenkonferenz 1975 identifizierte Informationen zu und Mittel der ‚Familienplanung‘ als grundlegend für die Integration von Frauen in den ‚Entwicklungsprozess‘ (UN 1976: 87). Demnach sollte ‚Familienplanung‘ die Steuerung von Reproduktionsverhalten und demografischen Variablen im Namen der Gleichstellung ermöglichen (UN 1975: 6). Nach Ansicht der UNO war das Reproduktionsverhalten

von Frauen im Globalen Süden ein ‚Problem‘, das im Hinblick auf das übergeordnete Ziel der ‚Entwicklung‘ überwunden werden musste. Dabei wurden diese Frauen als ‚Andere‘ konstruiert und ihre Differenz zu hegemonialen eurozentristischen Werten und Normalisierungen wurde zur Grundlage ihrer Unterdrückung. Empfängnisverhütung wurde als technokratische Lösung dafür dargestellt, den eigenen Körper zu kontrollieren, um das gute (sprich kapitalistische) Leben führen zu können (Murphy 2017: 67). Das Engagement der UNO beruhte auf der biopolitischen Annahme, dass bezahlte Arbeit die Geburtenrate senken würde, eine Annahme, die erst Jahre später revidiert und differenziert wurde, jedoch weiterhin die internationale Bevölkerungspolitik prägt (ILO/Standing 1981: 165).

1974 wurde als das Weltbevölkerungsjahr ausgerufen, um die Reduzierung der Bevölkerung ins Zentrum zu stellen (UN 1970). Bevölkerungsmaßnahmen sowie die Weltbevölkerungskonferenz 1974 wurden maßgeblich von den USA finanziert und von dortigen antinatalistischen Organisationen vorbereitet (Kasun 1988: 167f.). Gegen die dort erneut propagierte ‚Familienplanung‘ formierte sich Widerstand durch Regierungen des Globalen Südens, die statt der Pille ‚Entwicklung‘ als „beste Pille“ forderten und somit auf die Bedeutung von sozio-ökonomischen Faktoren für die Bevölkerungspolitik verwiesen, sich jedoch nicht durchsetzen konnten (UN 1974: § 30, § 35; Sadie 2022: 16).

Die UNO begründete den Zusammenhang zwischen Reproduktionsraten und ‚Entwicklung‘ weiterhin statistisch (UN 1977: 19). Verschiedene Maßnahmen sollten das Heiratsalter erhöhen und ‚Familienplanungsprogramme‘ sowie reproduktive Bildungsmaßnahmen im Namen der Verbesserung der Situation von Frauen etablieren (UN 1975: 6). Statistische Messungen ermöglichten es der UNO, ‚zu viele‘ Kinder als Problem zu identifizieren. Insofern steht die Bevölkerungskonferenz von 1974 in der Tradition ihres kolonialrassistischen Vorgängers von 1927, wo eugenische und neo-malthusianische Maßnahmen unter dem Rückgriff auf Statistiken legitimiert und regierbar werden sollten, auch wenn sich die entsprechende Rhetorik veränderte.

4.4 Reproduktion zwischen Feminismus und wirtschaftlicher ‚Entwicklung‘

Die 1990er-Jahre zeichneten sich durch die größten UN-Konferenzen aus, darunter die Weltbevölkerungskonferenz 1994 in Kairo sowie die Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking. In Kairo wurde Bevölkerungspolitik als Mittel für nachhaltige Entwicklung, Umweltschutz, Gleichstellung, Gesundheit und das Empowerment von Frauen geframt (UN 1994). Bevölkerungsprognosen der UNO legitimierten dabei die Notwendigkeit von Maßnahmen (UN 1994: 35). Das aktuelle Narrativ von ‚Familienplanung‘ als Instrument reproduktiver Rechte im Nexus zwischen Gleichstellung und Menschenrechten wurde gegen die Einwände des Vatikans durchgesetzt (UN 1994: 43, 1995a: 34f.). Das Konzept der reproduktiven Rechte hat trotz seiner feministischen Einflüsse einen eugenischen und antinatalistischen Impetus, der intersektionale Ungleichheiten von Race und Klasse weiter verschärft (Bracke 2021; Beier 2024b).

Das identifizierte ‚Problem‘ von „zu hoher“ Fruchtbarkeit, was insbesondere für Subsahara-Afrika konstatiert wurde, sollte wie in den 1970ern durch technische Lösungen bearbeitet werden (UN 1995c: 14). In kolonialrassistischer Weise wurden kulturelle

Praktiken, wie das statistisch belegte niedrige Heiratsalter, als Marker von ‚Rückständigkeit‘ geframt (UN 1994: 79). Wie bereits bei Malthus (1901b: 258) fand im Rahmen dessen, dass Frauen zunehmend über Anzahl und Abstand der Kinder entscheiden sollten, eine Verschiebung der Verantwortlichkeit statt. Kinder sollten nur dann in die Welt gesetzt werden, wenn deren Mütter ökonomisch „empowert“ waren (Shani 2012: 107). Parallel zu den Konferenzen nahm die Veröffentlichung von immer detaillierteren und thematisch spezifischeren statistischen Berichten zu, welche etwa die Bevölkerung (*World Population Prospects*), die Entwicklung (*Human Development Report*) oder die Situation von Frauen (*The World's Women*) umfasst. Damit wurde eine statistisch vermittelte Wirklichkeit konstruiert, die Bevölkerungswachstum als Problem, ‚Entwicklung‘ als Wirtschaftswachstum oder Gleichstellung auf der Basis von Erwerbsbeteiligung und Geburtenkontrolle festschrieb.

In den 1990ern und 2000ern wurde von der UNO zunehmend die Doppelverdiener-Familie normalisiert und Kinder, z. B. in der Aktionsplattform von Peking, als zukünftiges Humankapital angesehen (UN 1995b: 94, 103). Zwischen 1994 und 2005 ist die von der UNO gemessene weltweite durchschnittliche Fertilität von 4,6 auf 2,3 Kinder pro Frau gesunken, was zur Thematisierung der alternden Bevölkerung und zu dem Ziel, die Fruchtbarkeit in Ländern des Globalen Nordens zu erhöhen, führte (UN 2007, 2010: 1). Neben der Fruchtbarkeitsrate wurden Indikatoren zum Alter oder der ‚Abhängigkeit‘ (Sorgebedarfe) von alten Menschen und Kindern entwickelt. Diese Indikatoren sollten zukünftige ‚Probleme‘ einer Gesellschaft in Bezug auf ihre Bevölkerungsentwicklung identifizieren, um reflexive Bevölkerungspolitik zu ermöglichen (UN 2007: 53). Durch staatliche Gleichstellungspolitik sowie den Ausbau der Kinderbetreuung sollen insbesondere emanzipierte und berufstätige Frauen im Globalen Norden dazu gebracht werden, mehr Kinder zu gebären, womit auch hier die „Emanzipation von Frauen [...] zum biopolitischen Einsatz“ (Schutzbach 2020: 192) wird.

In den Nachhaltigen Entwicklungszielen (SDG) der UNO für 2015–2030 wurde der universelle Zugang zu reproduktiver Gesundheit, einschließlich der ‚Familienplanung‘, weiter festgeschrieben und durch Indikatoren quantifiziert (UN 2015). Der internationale Vergleich von Entwicklungsindikatoren übt entsprechend Druck auf Nationalstaaten aus, sich der eurozentristischen Norm anzupassen (Fougner 2008). Aktuelle bevölkerungspolitische Berichte der UNO propagieren eine staatlich gesteuerte Reduzierung der Bevölkerung zur Erhöhung der „demografischen Dividende“ (UN 2021a: 10). Diese entsteht laut UNO in einer bestimmten Phase des „demographischen Übergangs“, wenn durch sinkende Geburtenraten ein größerer Teil der Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter ist und gleichzeitig weniger Kinder und noch nicht so viele alte Menschen betreut und gepflegt werden müssen, und somit das Humankapital der Bevölkerung und das ökonomische Wachstum eines Landes gesteigert werden (UN 2021a: 10). Statistiken ermöglichen daher, die Bevölkerung demografisch so zu steuern, dass sie ökonomisch besonders gut nutzbar gemacht werden kann, womit neoliberale Narrative des Humankapitals ermöglicht und reproduziert werden.

Dabei wird eine Annäherung an die „Replacement fertility“ angestrebt, die für 2,1 Kinder pro Frau berechnet wurde, um die Bevölkerung auf dem bisherigen Stand aufrechtzuerhalten (UN 2021a: 45). Politische Maßnahmen, welche die Fruchtbarkeit im Globalen Süden senken sollen, beziehen sich zumeist auf ‚Familienplanung‘, während

die Erhöhung der Fruchtbarkeit in Ländern des Globalen Nordens durch familienpolitische Strategien, wie Mutterschutz, Elternzeit und Kinderbetreuung, erreicht werden soll (UN 2021b: 9, 11). Die Maßnahmen zur Erhöhung der Reproduktion wirken dabei entlang sozio-ökonomischer und ethno-nationalistischer Differenzierungsmechanismen, wie Lohnersatzleistungen, die besserverdienenden und heterosexuellen Paaren eher zugutekommen (Schultz/Kyere 2020).

5 Fazit

Die genealogische Analyse der Techniken und Politiken der internationalen Quantifizierung der Bevölkerung hat gezeigt, wie sich malthusianische Bevölkerungsnarrative, insbesondere auf der Ebene der reflexiven Bevölkerungspolitik, durch Bevölkerungsstatistiken und -prognosen in internationalen Organisationen fortsetzen. Dabei haben sich kolonialrassistische, sexistische und klassistische Narrative aus dem 18. Jahrhundert durch die reflexive Steuerung der Bevölkerungsentwicklung im 20. und 21. Jahrhundert fortgesetzt.

Mit den daten- und indikatorenbasierten Strategien zur Steuerung der Bevölkerung trägt die UNO ganz maßgeblich dazu bei, dass biopolitische Maßnahmen auf der Ebene der Nationalstaaten entwickelt und umgesetzt werden. Ziel ist es, die Bevölkerung so in Balance zu halten, also im Globalen Süden zu reduzieren, dass sie den Wohlstand des Globalen Nordens durch Migration möglichst wenig gefährdet. Die reflexive Bevölkerungspolitik der UNO konstruiert einen Zusammenhang zwischen sozio-ökonomischer und Bevölkerungsentwicklung und identifiziert in diesem Zuge die Fertilität von Frauen im Globalen Süden als internationales Problem. Dadurch wird die Bevölkerungsentwicklung als Ursache für ausbleibende oder langsame ökonomische ‚Entwicklung‘ dargestellt und somit die Wirksamkeit von neokolonialen, kapitalistischen Ungleichheitsstrukturen negiert (Bandarage 1997). Die internationale Bevölkerungspolitik steht somit in der malthusianischen Tradition, durch Statistiken und Prognosen die Bevölkerung sexistisch und kolonialrassistisch zu steuern.

Durch die Homogenisierung und Professionalisierung der Datenerhebung in Zusammenhang mit dem neoliberalen Entwicklungsparadigma wurde dieser Diskurs von der UNO durch feministische Rhetoriken verschleiert. Das (neo)malthusianische Denken ist jedoch, wie ich zeigen konnte, tief in biopolitische, statistische Daten und Verfahren eingeschrieben. Da Daten jedoch als objektiv und wissenschaftlich gelten, stehen deren Entstehungsbedingungen und Annahmen kaum zur Disposition. Durch die genealogische Untersuchung konnte ich nicht nur die Kontinuität malthusianischer Narrative aufzeigen, sondern auch deren Entstehungsbedingungen in imperialen und patriarchalen Machtverhältnissen offenlegen. Dies betrifft insbesondere die reflexive Regierungsweise, die biopolitische Ziele mit statistischen Bevölkerungsdaten durchsetzt und normalisiert. Bevölkerungsstatistiken sind daher Regierungstechniken, die in Kombination mit Demografie als Wissensform die malthusianische biopolitische Regulierung der Bevölkerung ermöglichen. Was in dieser kursorischen Genealogie zu kurz gekommen ist, sind alternative Wissensformen und Widerstände, wie etwa der Kampf um reproduktive Gerechtigkeit (Ross/Solinger 2017). Für weitere Forschung stellt sich die Frage, wie die

internationalen Bevölkerungsvorgaben auf der nationalen Ebene umgesetzt werden und wirken. Aus feministischer Sicht lässt sich die Allianz feministischer und neo-malthusianischer Regierungstechniken zur Durchsetzung von reproduktiven Rechten nicht unabhängig von deren kolonialrassistischen Narrativen und Wirkungsweisen betrachten. Statistiken und deren Machteffekte sollten daher eine größere Aufmerksamkeit in der Geschlechterforschung bekommen.

Literaturverzeichnis

- Bandarage, Asoka (1997). *Women, population and global crisis: a political-economic analysis*. London: Zed Books.
- Barlösius, Eva (2007). Die Demographisierung des Gesellschaftlichen. In Eva Barlösius & Daniela Schiek (Hrsg.), *Demographisierung des Gesellschaftlichen: Analysen und Debatten zur demographischen Zukunft Deutschlands* (S. 9–34). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bashford, Alison (2006). Global biopolitics and the history of world health. *History of the Human Sciences*, 19(1), 67–88. <https://doi.org/10.1177/0952695106006214>
- Bashford, Alison (2018). World Population from Eugenics to Climate Change. In Nick Hopwood, Rebecca Flemming & Lauren Kassell (Hrsg.), *Reproduction: Antiquity to the Present Day* (S. 505–520). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107705647.043>
- Beier, Friederike (2024a). Arbeit, Staat und die Techniken der Macht: Intersektionale und (neo-) koloniale Machteffekte transnationaler Arbeitsstatistiken. In Birgit Sauer & Gundula Ludwig (Hrsg.), *Das kälteste aller kalten Ungeheuer? Annäherungen an intersektionale Staatstheorie* (S. 139–158). Frankfurt/Main: Campus.
- Beier, Friederike (2024b). Reproduktive (UN)Gerechtigkeit. Kontinuitäten und Divergenzen in der Reproduktionspolitik der Vereinten Nationen seit 1945. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 88(4), 383–407.
- Bracke, Maud Anne (2021). Women's Rights, Family Planning, and Population Control: The Emergence of Reproductive Rights in the United Nations (1960s–70s). *The International History Review*, 44(4), 1–21. <https://doi.org/10.1080/07075332.2021.1985585>
- C.-S., A. M. (1927). The World Population Conference. *Nature*, 120(3022), 465–466. <https://doi.org/10.1038/120465a0>
- Caldwell, John C. (1998). Malthus and the Less Developed World: The Pivotal Role of India. *Population and Development Review*, 24(4), 675–696. <https://doi.org/10.2307/2808021>
- Carabine, Jean (2001). Unmarried Motherhood 1830–1990: A Genealogical Analysis. In Margaret Wetherell, Stephanie Taylor & Simeon J. Yates (Hrsg.), *Discourse as data: A guide for analysis* (S. 267–310). London: Sage.
- Clavin, Patricia (2013). *Securing the world economy: the reinvention of the League of Nations, 1920–1946*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577934.001.0001>
- Cussó, Roser (2016). The League of Nations and Eugenics: an Overview of Transnational. *Popolazione e storia*, 17(1), 15–33.
- Davenant, Charles (1698). *Discourses On The Publick Revenues, And On The Trade of England*. London: J. Knapton.
- Dietze, Gabriele (2020). Why Are Women Attracted to Right-Wing Populism? Sexual Exceptionalism, Emancipation Fatigue, and New Maternalism. In Gabriele Dietze & Julia Roth (Hrsg.), *Right-Wing Populism and Gender* (S. 147–166). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839449806-009>

- Foucault, Michel (1977). Nietzsche, Genealogy, History. In Donald F. Bouchard (Hrsg.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (S. 139–164). Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.1515/9781501741913>
- Foucault, Michel (1987). *Der Wille zum Wissen* (Sexualität und Wahrheit Band 1). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1999). In *Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004). *Geschichte der Gouvernementalität 1/2: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fougner, Tore (2008). Neoliberal governance of states: the role of competitiveness indexing and country benchmarking. *Millennium*, 37(2), 303–326. <https://doi.org/10.1177/0305829808097642>
- Graunt, John (1665). *Natural and Political Observations. Mentioned in a following INDEX, and made upon the Bills of Mortality*. London: John Martyn, Printer to the Royal Society.
- Hacking, Ian (1990). *The taming of chance*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819766>
- Hakim, Catherine (1980). Census Reports as Documentary Evidence: The Census Commentaries 1801–1951. *The Sociological Review*, 28(3), 551–580. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1980.tb00379.x>
- ILO & Standing, Guy (1981). *Labour force participation and development*. Geneva: ILO.
- ISI (1971). *World Fertility Survey*. Den Haag: International Statistical Institute.
- Jaeger, Hans-Martin (2010). UN reform, biopolitics, and global governmentality. *International Theory*, 2(1), 50–86. <https://doi.org/10.1017/s1752971909990182>
- Jerónimo, Miguel Bandeira (2020). Imperial Internationalisms' in the 1920s: The Shaping of Colonial Affairs at the League of Nations. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 48(5), 866–891. <https://doi.org/10.1080/03086534.2020.1816620>
- Kalpagam, Umamaheswaran (2014). *Rule by numbers: governmentality in colonial India*. Lanham: Lexington Books.
- Kasun, Jaqueline (1988). *The War Against Population. The Economics and Ideology of Population Control*. San Francisco: Ignatius Press.
- Lemke, Thomas (2011). *Biopolitics: An advanced introduction*. New York: NYU Press.
- Linnér, Björn-Ola (2023). *The Return of Malthus: Environmentalism and Post-War Population-Resource Crises*. Cambridgeshire: The White Horse Press. <https://doi.org/10.3197/63811987103618.book>
- LON (1919). *Conference on the International Co-operation in Statistics. August 14th and 15th, 1919*. England: Harrison & Sons.
- LON (1919–1927). *Age of Consent and Marriage Age*. (R691-R692/12/44286). Genf: Völkerbund.
- LON (1920). *International Eugenics Congress, London*. (File R642/12/7260/7260). Genf: Völkerbund.
- LON (1925). *International Health Yearbook 1924. Reports on the Public Health Progress of twenty-two countries*. (C.H. 349). Genf: Völkerbund.
- LON (1926). *Annual Report of the Health Organisation for 1925*. Geneva: League of Nations.
- LON (1927a). *Statistical Yearbook*. Genf: Völkerbund.
- LON (1927b). *World Population Conference, 1927, Geneva*. (S133/83/9). Genf: Völkerbund.
- LON (1938/39). *Statistical Yearbook*. Genf: Völkerbund.
- Malthus, Thomas Robert (1901a). *Eine Abhandlung über das Bevölkerungsgesetz, Band 1*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Malthus, Thomas Robert (1901b). *Eine Abhandlung über das Bevölkerungsgesetz, Band 2*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.

- McCann, Carole R. (2017). *Figuring the Population Bomb. Gender and Demography in the Mid-Twentieth Century*. Seattle: University of Washington Press. <https://doi.org/10.1515/9780295999111>
- Merlingen, Michael (2003). Governmentality: Towards a Foucauldian framework for the study of IGOs. *Cooperation and Conflict*, 38(4), 361–384. <https://doi.org/10.1177/0010836703384002>
- Murphy, Michelle (2017). *The economization of life*. Durham, London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822373216>
- Nair, Sumati; Sexton, Sarah & Kirbat, Preeti (2006). A Decade after Cairo: Women's Health in a Free Market Economy. *Indian Journal of Gender Studies*, 13(2), 171–193. <https://doi.org/10.1177/097152150601300203>
- Petty, William (1691). *The Political Anatomy of Ireland*. London: Printed for D. Brown and W. Rogers.
- Randeraad, Nico (2011). The International Statistical Congress (1853—1876): Knowledge Transfers and their Limits. *European History Quarterly*, 41(1), 50–65. <https://doi.org/10.1177/0265691410385759>
- Ross, Loretta & Solinger, Rickie (2017). *Reproductive justice: An introduction*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520963207>
- Sadie, J. L. (2022). The White Paper on Population Policy: The Economic-Demographic Perspective. *Studies in Economics and Econometrics*, 24(1), 11–20. <https://doi.org/10.1080/03796205.2000.12129262>
- Sanger, Margaret (1927). *Proceedings of the World Population Conference*. London: Edward Arnold.
- Schmelzer, Mattias (2016). *The Hegemony of Growth: The OECD and the Making of the Economic Growth Paradigm*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schultz, Susanne (2022a). Die malthusianische Matrix. Von Konjunkturen der Demografisierung und dis/reproduktiven Technologien. In Susanne Schultz (Hrsg.), *Die Politik des Kinderkriegens. Zur Kritik demografischer Regierungsstrategien* (S. 17–60). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839461617-002>
- Schultz, Susanne (2022b). Nation und Kinderwunsch. Demografisches Wissen, Familienpolitik und stratifizierte Reproduktion. In Susanne Schultz (Hrsg.), *Die Politik des Kinderkriegens. Zur Kritik demografischer Regierungsstrategien* (S. 63–101). Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839461617-003>
- Schultz, Susanne & Kyere, Anthea (2020). Humanvermögen und Zeitpolitik als familienpolitische Konzepte in Deutschland. Eine Kritik aus der Perspektive der Reproductive Justice. In Regina-Maria Dackweiler, Alexandra Rau & Reinhild Schäfer (Hrsg.), *Frauen und Armut – Feministische Perspektiven* (S. 201–215). Opladen: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10h9fb8.13>
- Schutzbach, Franziska (2020). *Politiken der Generativität: Reproduktive Gesundheit, Bevölkerung und Geschlecht. Das Beispiel der Weltgesundheitsorganisation*. Bielefeld: transcript.
- Shani, Giorgio (2012). Empowering the disposable? Biopolitics, race and human development. *Development Dialogue*, 58(April), 99–111.
- Smith, Pete (2015). Malthus is still wrong: we can feed a world of 9–10 billion, but only by reducing food demand. *Proceedings of the Nutrition Society*, 74(3), 187–190. <https://doi.org/10.1017/s0029665114001517>
- Tambe, Ashwini (2011). Climate, Race Science and the Age of Consent in the League of Nations. *Theory, Culture & Society*, 28(2), 109–130. <https://doi.org/10.1177/0263276410380942>
- Tellmann, Ute (2013). Catastrophic Populations and the Fear of the Future: Malthus and the Genealogy of Liberal Economy. *Theory, Culture & Society*, 30(2), 135–155. <https://doi.org/10.1177/0263276412455830>
- UN (1949). *Demographic Yearbook 1948*. New York: United Nations.

- UN (1953). *The determinants and consequences of population trends: a summary of the findings of studies on the relationships between population changes and economic and social conditions*. (ST/SOA/Ser.A/17). New York: United Nations.
- UN (1954). *Proceedings of the World Population Conference 1954, Rome 1954*. (E/CONF.13/415). New York: United Nations.
- UN (1955). *Handbook of Vital Statistics Methods*. New York: United Nations.
- UN (1956a). *Population Bulletin of the United Nations No. 5*. (ST/SOA/SER.N/5). New York: United Nations.
- UN (1956b). *Survey of Legislation on Marriage, Divorce and related topics relevant to population*. (ST SOA 29). New York: United Nations.
- UN (1958a). *The Future Growth of World Population*. (ST/SOA/Ser.A/28). New York: United Nations.
- UN (1958b). *Principles and Recommendations for National Population Censuses*. (ST/STAT/SER.M/27). New York: United Nations.
- UN (1965). *Report on the 1960 World Population and Housing Census Programmes (Report by the Secretary-General)*. (E/CN. 3/329). New York: United Nations.
- UN (1969). *Growth of the world's urban and rural population, 1920–2000*. (ST/SO A/Series A144). New York: United Nations.
- UN (1970). *World Population Year; 1673rd plenary meeting, 3 April 1970*. New York: United Nations.
- UN (1972). *Integration of women at all levels of development. UN ECOCOC 52nd session (1684)*. (E_RES_1684(LII)-EN). New York: United Nations.
- UN (1974). *World Population Plan of Action*. Bucharest: United Nations.
- UN (1975). *Regional consultation for Asia and the Far East on integration of women in development with special reference to population factors: plan of action (E_CONF-66_BP/2)*. New York: United Nations.
- UN (1976). *Report on the World Conference of the International Women's Year. Mexico City, 1975*. (E/CONF.66/34). New York: United Nations.
- UN (1977). *Levels and trends of fertility throughout the world, 1950–1970*. (ST/ESA/Ser.A/59). New York: United Nations.
- UN (1994). *Programme of Action. Adopted at the International Conference on Population and Development Cairo, 1994*. (A/CONF.171/13). Kairo: United Nations.
- UN (1995a). *Beijing Declaration and Platform for Action*. Peking: United Nations.
- UN (1995b). *Human Development Report*. New York: Oxford University Press.
- UN (1995c). *The World's Women 1995: Trends and Statistics*. (ST/ESA/STAT/SER.K/12). New York: United Nations.
- UN (2007). *World Population Ageing 2007*. (ST/ESA/SER.A/260). New York: United Nations.
- UN (2010). *World Fertility Report: 2007*. (ST/ESA/SER.A/280). New York: United Nations.
- UN (2015). *Resolution A/RES/70/1. Transforming our world: the 2030 agenda for sustainable development*. New York: United Nations.
- UN (2021a). *Global Population Growth and Sustainable Development*. (UN DESA/POP/2021/TR/NO. 2). New York: United Nations.
- UN (2021b). *World Population Policies 2021. Policies related to fertility*. (UN DESA/POP/2021/TR/NO. 1). New York: United Nations.
- Walters, William (2012). *Governmentality: critical encounters*. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203116937>
- Ward, Michael (2004). *Quantifying the World: UN Ideas and Statistics*. Bloomington: Indiana University Press.

Zur Person

Friederike Beier, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiter*in am Arbeitsbereich Gender und Diversity am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Gender in Global Governance, feministische Staatstheorie, Theorien und Politiken der Zeit und soziale Reproduktion.

E-Mail: friederike.beier@fu-berlin.de

Rezensionen

Hayley L. Basler

Michiko Mae/Ilse Lenz, 2023: *Frauenbewegung in Japan: Quellen und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS. 703 Seiten. 54,99 Euro

„Frauenbewegungen überschreiten Grenzen und schaffen so neue Möglichkeitsräume: Sie verändern die Grenzen des Geschlechts und sie begegnen sich über nationale Grenzen hinweg, indem sie sich miteinander vernetzen“ (S. 1). So beginnt Michiko Mae und Ilse Lenz' Buch *Frauenbewegung in Japan*. Beim Lesen des 2023 erschienenen Werkes wird deutlich, dass dieser Ausspruch in mehr als einer Hinsicht eine treffende Beschreibung für die lange Geschichte der japanischen Frauenbewegung ist. Dabei sind sich die Autorinnen bewusst, dass selbst das Wissen um deren bloße Existenz in unserer eurozentrischen Welt keine Selbstverständlichkeit ist (S. 3). Zu Recht stellen sie zugleich die Besonderheit der japanischen Frauenbewegung für die vergleichende Analyse heraus: Für ein nichtwestliches Land, das einst selbst potenzielles Ziel der Kolonialmächte war und durch rapide Modernisierung nach westlichem Vorbild selbst zu einer Kolonialmacht wurde, bietet dieser Zugang eine einzigartige Perspektive. Dies begründen die Autorinnen nicht zuletzt mit Japans Weg zur Moderne, der sich in mehreren Punkten von der klassischen westlichen Fortschrittserzählung unterscheidet (S. 2).

Lenz' und Maes Werk gliedert sich in zwei Teile mit Unterkapiteln. Der erste Part des Buches enthält je einen Beitrag der Autorinnen zur Genese der Frauenbewegung in Japan aus unterschiedlicher Perspektive. In ihrem Beitrag (ab S. 11) beschäftigt sich Lenz mit der Geschichte der japanischen Frauenbewegung vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis heute. Sie zeichnet das Bild einer sich kontinuierlich weiterentwickelnden Bewegung, die sich durch umfangreiche Konflikte und Diskussionen auszeichnet, jedoch auch von Kontinuität geprägt ist. Lenz' Darstellung erfolgt dabei aus einer deziert transnationalen und intersektionalen Perspektive und eignet sich somit auch für den Vergleich der japanischen Frauenbewegung mit denen des globalen Nordens. Ihre Ausarbeitung der verschiedenen Entwicklungslinien, aber auch der Brüche der japanischen Bewegung verdeutlicht dabei ihre Anpassung an sich verändernde historische Kontexte. Der sich daran anschließende Beitrag von Mae (ab S. 145) widmet sich wiederum der Frage, inwieweit die von der Frauenbewegung ausgehenden Impulse die Modernisierung der japanischen Gesellschaft mitgestaltet haben. Diese Entwicklung, die sich in der Trennung von privater und öffentlicher Sphäre, basierend auf dem westlichen Modernisierungskonzept, gründete, führte zu einer Herausbildung einer eigenen Definition und Daseinsform als Frau. Diese Subjektfindung wie auch die Auseinandersetzung mit Nationalismus, Kolonialismus, Rassismus und Kapitalismus bildeten dabei wichtige Impulse für die Modernisierung der japanischen Moderne (S. 146f.).

Der folgende zweite Teil der Arbeit versammelt 58 größtenteils erstmals ins Deutsche übersetzte Quellentexte aus 120 Jahren japanischer Frauenbewegung. Damit schaffen die Herausgeberinnen eine für den deutschsprachigen Raum einzigartige Chronik der Geschichte und Debatten der japanischen Frauenbewegung. Zumeist ist jedem Quellentext ein Kommentar vorangestellt, der die jeweiligen Autor_innen porträtiert



und den Entstehungskontext des Textes vorstellt. Dies ermöglicht einen umfassenderen Blick auf die Entwicklung der Frauenbewegung als Ganzes.

Die 58 Quellentexte wurden dabei von den Herausgeberinnen in 13 Unterkapitel eingeteilt, die unterschiedliche Debatten und Schwerpunkte der verschiedenen Strömungen der japanischen Frauenbewegungen behandeln. Sie umfassen unterschiedliche Textsorten, neben Debattenbeiträgen und Manifesten auch Gedichte und Prosa. Das erste Kapitel dieses Teils (ab S. 229) stellt Schlüsseltexte der ersten japanischen Frauenbewegung zwischen 1884 und 1925 vor. Damit greift es sowohl die Umwälzungen der Meiji-Periode (1868–1912), welche durch die Entwicklung Japans vom Agrarstaat mit etablierter Ständeordnung hin zum modernen Industriestaat charakterisiert ist, wie auch den kurzzeitigen Aufstieg demokratischer Kräfte in der Taishō-Periode (1912–1926) auf. Namhafte Autorinnen in diesem Teil sind beispielsweise die führende Autorin der Bewegung für Freiheit und Volksrechte, Kishida Toshiko, wie auch Hiratsuka Raichō, Mitbegründerin und Mitherausgeberin der ersten japanischen Frauenzeitschrift *Seitō* (Blaustrumpf).

Das folgende Kapitel (ab S. 319) stellt einige Schlüsseltexte der sich durch Rufe nach sexueller Freiheit und Kritik am patriarchalen und kapitalistischen Gesellschaftssystem auszeichnenden Lib-Bewegung zwischen 1970 und 1972 heraus. Die in Kapitel 3 (ab S. 357) versammelten Quellen stehen exemplarisch für die Debatten um sexuelle Selbstbestimmung, Verhütung und Abtreibung zwischen 1972 und 1993. Insbesondere die von feministischen Gruppen geforderte Dekriminalisierung von Abtreibungen und die Abschaffung des Eugenikschutzgesetzes, das beispielsweise Sterilisierung im Kontext geistiger Behinderungen vorsah, prägten die feministischen Kämpfe dieser Zeit.

Thematisch bietet das vierte Kapitel (ab S. 419) einen Einblick in die Diskussionen der Mütterbewegung wie auch in Debatten um die Rolle der Frau in der Familie und neue Beziehungsformen. Prominente Stimmen der Lesbenbewegung seit den 1980er-Jahren kommen im fünften Kapitel (ab S. 465) zu Wort.

Die Quellen in Kapitel 6 (ab S. 481) handeln von der japanischen Männerbewegung, die unter den Einflüssen der Lib-Bewegung ebenfalls gegen jene Zwänge aufbegehrte, denen sie aufgrund ihres Geschlechts unterlag. Darauf folgen weitere Kapitel, etwa zu Bildung und Frauenforschung (Kap. 7, ab S. 495), Frauen- und Mütterarbeit, Frauenbewegung und Gewerkschaften (Kap. 8, ab S. 545) sowie Gewalt gegen Frauen, u. a. im Kontext von Prostitution und ungleichen Machtverhältnissen (Kap. 9). Ökologischen Ansätzen und feministischen Zukunftsentwürfen ist das zehnte Kapitel gewidmet, während Kapitel 11 (ab S. 597) ebensolche Ansätze vonseiten der Politik beleuchtet.

Das vorletzte Kapitel (ab S. 615) liefert zwei Quellen zur Darstellung der transnationalen Verknüpfungen der Frauenbewegung in Ostasien. Das Werk schließt mit Quellen (Kap. 13, ab S. 623) zur Aufarbeitung der sich aus den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs ergebenden Verantwortung der japanischen Frauenbewegung.

Mit ihrer umfassenden Analyse der Frauenbewegung in Japan liefern Lenz und Mae eine neue Pflichtlektüre nicht nur für Japanolog_innen und Ostasienwissenschaftler_innen, sondern für all jene, die sich von der eurozentrischen Sicht eines kontinuierlichen gesellschaftlichen Fortschritts nicht angesprochen fühlen. Lenz und Mae beschreiben einen anderen Weg in die „Moderne“, einen Weg, der durch Japans ungewöhnlichen historischen Werdegang geprägt, behindert, aber auch gelenkt wurde. Die Autorinnen

illustrieren eindrucksvoll die Kontraste zwischen der japanischen und den klassisch-westlichen Frauenbewegungen sowie deren Relevanz für beispielsweise die postkoloniale Debatte, ohne Gemeinsamkeiten und transkulturelle Prozesse aus dem Blick zu verlieren. Viele Konzepte, über die noch heute in den Frauenbewegungen der Welt gestritten wird, wie beispielsweise Intersektionalität und Transnationalität, sind dabei fest mit der Genese der japanischen Frauenbewegung verbunden.

Der zweite und umfangreichere Teil des Buches, die Sammlung der Quellentexte und deren Kommentierung, besitzt nicht nur einen großen Wert als umfangreiche Sammlung der Schriften der japanischen Frauenbewegung, sondern rundet die vorangestellten Analysen von Lenz und Mae ab. Die zeitliche Spanne der Quellen und deren thematische Vielfalt geben einen beeindruckenden und umfassenden Einblick in die Gedanken, Ziele und Herausforderungen, denen sich die japanische Frauenbewegung gegenüber sah.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *Frauenbewegung in Japan* einen umfassenden und interessanten Überblick über Geschichte, Strömungen, Herausforderungen und Errungenschaften der japanischen Frauenbewegung gibt. Der Band illustriert eindrücklich die Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Frauenbewegung und erlaubt ein tieferes Verständnis des modernen Japans sowie einen Ausblick auf zukünftige Entwicklungen, ohne dabei die Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart zu vernachlässigen. Selbst jene Leser_innen ohne akademischen oder ostasienspezifischen Hintergrund dürften daher Gefallen an dieser Lektüre finden.

Zur Person

Hayley L. Basler, 1997, wissenschaftliche Mitarbeiterin der Koordinations- und Forschungsstelle des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW. Arbeitsschwerpunkte: internationale Politische Ökonomie Ostasiens, politisches System Japans.

Kontakt: Koordinations- und Forschungsstelle des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW, Berliner Platz 6–8, 45127 Essen

E-Mail: hayley.basler@netzwerk-fgf.nrw.de

Gudrun Ehlert

Anna Kasten (Hrsg.), 2024: *Feministische Postsozialismusforschung. Inter- und transdisziplinäre Zugänge*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa. 235 Seiten. 42,00 Euro

Die Herausgeberin *Anna Kasten* verknüpft mit der Veröffentlichung *Feministische Postsozialismusforschung. Inter- und transdisziplinäre Zugänge* feministische und postsozialistische Forschung und rückt damit die kritische Analyse der Geschlechterordnungen in (ehemals) sozialistischen und kommunistischen Ländern in den Blick. Die Publikation geht auf die Tagung „Alltagswelten von Frauen* im pOST-Sozialismus“ zurück, die im November 2022 in Kooperation mit dem Thüringer Archiv für Zeitgeschichte und der Thüringer Landeszentrale für politische Bildung an der Ernst-Abbe-Hochschule Jena stattfand, an der Anna Kasten seit 2020 Professorin für Soziale Arbeit mit den Schwerpunkten Gender und Diversity ist. Mit feministischer Postsozialismusforschung als „gesellschaftskritisches und emanzipatorisches Wissensprojekt“ (S. 8) soll der häufig westzentrierte Blick auf sich wandelnde Geschlechterverhältnisse und -ordnungen in (post)sozialistischen Gesellschaften kritisch reflektiert sowie Auswirkungen des Sozialismus auf gegenwärtige Geschlechterordnungen – mit allen Kontinuitäten und Diskontinuitäten – untersucht werden. Damit wird an das kritische Potenzial postsozialistischer Forschung angeknüpft, in dem hegemoniale Deutungsmuster der Transformation oder Transition und scheinbar lineare Kontinuitäten des Wandels rekonstruiert werden.

Neben Anna Kastens einleitender Konturierung einer feministischen Postsozialismusforschung umfasst der Band zwölf Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen: Geschichtswissenschaft, Kulturwissenschaften, Literaturwissenschaft, Erziehungswissenschaft, Philosophie, Soziale Arbeit und Soziologie. Dabei beziehen sich die Autor:innen auf Belarus, die DDR/Ostdeutschland, Polen und die Russische Föderation. Die Reihenfolge der Beiträge in der Publikation ist nicht thematisch gegliedert, Anna Kasten stellt jedoch in ihrer Einleitung thematische Verbindungen her.

Der erste Beitrag „Fürsorgliche Solidarität“, verfasst von *Olga Shparaga*, ist die Übersetzung eines Kapitels ihrer Forschung zu den Protesten von Frauen* in Belarus 2020 bis 2022. Sie rekonstruiert aus der Perspektive der feministischen Philosophie Praktiken der aufmerksamen und empathischen Fürsorge als eine direkte Reaktion auf die massive Brutalität der Staatsgewalt. Shparaga geht davon aus, „dass das sozialistische Erbe spezifische Verhältnisse neoliberaler Disziplinierung zur Entfaltung kommen lässt und zur Entstehung neuer Formen kollektiven Handelns führt“ (S. 40). Sie verortet dementsprechend die belarussische Revolution als Reaktion auf die Erosion des Sozialstaates und auf die Politik Lukaschenkos einer staatskapitalistischen Neugestaltung nach 1994. *Miriam Friz Trzeciak* arbeitet ebenfalls heraus, wie sich unter autoritären politischen Verhältnissen Praktiken solidarischen Handelns entfalten können. In Anlehnung an die wissenssoziologische Diskursanalyse rekonstruiert Trzeciak Subjektivierungsweisen und Spuren von Utopien in biografischen Interviews mit Menschen, die sich mit Punk in der DDR identifiziert haben. Punk in der DDR war mit eigensinnigen

Praktiken jenseits heteronormativer Geschlechterkonstruktionen und hoffnungsvollen Projektionen verbunden. Die Selbst-Positionierungen als Punk sind für die Interviewten bis heute bedeutsam.

In den darauffolgenden Beiträgen stehen die Un_sichtbarkeit lesbischer Identitäten (*Agata Chabowska* und *Lena Staab*) sowie Geschlechterkonstruktionen im patriarchalen Rahmen der DDR (*Neko Panteleeva*) im Zentrum der empirischen Untersuchungen. Veränderungen in der Geschlechterordnung durch Transformations- und Migrationsprozesse analysieren *Tatjana Fenicia* und *Madlen Kazmierczak*. „My husband has a ‚parallel‘ family“ lautet der Titel von *Tatjana Fenicias* Beitrag, in dem sie die Entwicklung informeller männlicher Polygamie im postsowjetischen Russland untersucht. Verheiratete, wirtschaftlich erfolgreiche Männer haben Beziehungen zu mehreren Frauen, häufig mit gemeinsamen Kindern. Ausgewertet werden verschiedene Quellen und Veröffentlichungen, insbesondere Berichte in sozialen Medien und Online-Foren. Fenicia rahmt ihre Ergebnisse im Kontext von Connells Konzept hegemonialer Männlichkeit und untergeordneter Weiblichkeit. *Madlen Kazmierczak* untersucht Konstruktionen von Weiblichkeit, Mutterschaft und Geschlechteridentität in zwei Romanen vor dem Hintergrund von Migration aus dem (post)sozialistischen Russland nach Deutschland und Österreich. In beiden literarischen Texten werden die Mütter und Töchter im Herkunfts- und Einreiseland mit geschlechtsbezogenen und ethnischen Zuschreibungen konfrontiert, beide Autorinnen entlarven „die Normen, Stereotype und Diskurse über Mutterschaft und Frauen aus dem ‚Osten‘ als ideologische symbolische Repräsentationen“ (S. 128).

Frauenbilder sowie Anforderungen an Frauen und Mütter in der Jugendhilfe der DDR sind die Themen der beiden folgenden Beiträge. *Sylka Scholz* untersucht den Wandel von Frauen(leit)bildern in der DDR am Beispiel der Analyse von Fotografien in der Modezeitschrift *Sibylle*. Scholz zeigt, dass es durch Medien wie die *Sibylle* in der DDR möglich war, „mehr Individualität zu wagen“ (S. 142), und fragt, ob so für eine bestimmte Gruppe von jüngeren Frauen eine Ressource geschaffen wurde, „die postsozialistische Transformation in den 1990er Jahren besser zu bewältigen“ (S. 142). *Jana-Lisa Hellmold* und *Diana Düring* untersuchen anhand von Interviews Anforderungen an Frauen und Mütter aus der Perspektive von Akteur:innen der Jugendhilfe in der DDR der 1970er-Jahre.

Mit unterschiedlichen Themen hinsichtlich der Auswirkungen von Transformationsprozessen befassen sich *Aneta Ostaszewska* sowie *Robin K. Saalfeld* und *Lena Mann*. Ostaszewska fasst die Geschichte des Abtreibungsrechts in Polen zusammen und rekonstruiert die Narrative und Ereignisse, die zum Urteil des Verfassungsgerichts unter der damaligen nationalkonservativen PIS-Regierung im Jahr 2020 führten, mit dem das bestehende restriktive Abtreibungsrecht noch weiter verschärft wurde. Auch im Kontext eines „bitter taste of disappointment“ über den *backlash* in Polen würden Frauen weiter für ihre Rechte kämpfen. Im Fokus der empirischen Forschung von Saalfeld und Mann stehen heterosexuelle Paare und deren Umgang mit Eigentum in der DDR und der Transformationszeit nach 1990. Die Autor:innen arbeiten heraus, wie im Übergang von einer sozialistischen zur kapitalistischen Eigentumsordnung Geschlechterhierarchien den Umgang mit Eigentum bestimmen.

Erinnerungen an das Engagement feministischer Bewegungen und politischer Initiativen sind das Thema der letzten beiden Beiträge. Unter der Überschrift „Archive

von unten‘ und die Selbstzeugnisse der nichtstaatlichen Frauenbewegung in der DDR“ beschreibt *Katharina Kempken* das politische Engagement von Frauen und deren Utopieentwürfe für eine veränderte sozialistische Gesellschaft seit den 1980er-Jahren in kirchlichen Gruppen, Friedens- und Lesbengruppen. Drei größere freie Archive, die Dokumente dieser sozialen Bewegungen sammeln und der Öffentlichkeit zugänglich machen, werden abschließend vorgestellt. „*Disintegrative Feminism in the 1990s-2000s and its Continuity. Modes of Activism, Attitudes and Memory Culture*“ ist das Thema von *Jennifer Ramme*. Mit der Bezeichnung „desintegrativer Feminismus“ fasst sie queer-feministische und anarchistische Haltungen und Aktivitäten, mit denen die Einbindung in dominante gesellschaftliche Strukturen und Hierarchien zurückgewiesen wird. Sie betont, wie schwer es ist, solche gegenkulturellen, alternativen, queeren und radikalen Feminismen im kollektiven Gedächtnis zu verankern.

Der Band versammelt sehr lesenswerte Beiträge zu wichtigen Fragestellungen, die weder im Zentrum der Geschlechterforschung noch der Postsozialismusforschung stehen. Die Heterogenität der Beiträge verdeutlicht gleichzeitig, wie ambitioniert das Anliegen ist, geschlechtertheoretische und postsozialistische Forschungsperspektiven zu verbinden. So könnten beispielsweise methodologische und methodische Fragen weiter vertieft werden: Welches Verständnis von Postsozialismus und welche geschlechtertheoretische Perspektive liegen der jeweiligen Forschung zugrunde? Wie lassen sich Folgen und Auswirkungen des Wandels methodisch erfassen? Wie werden Erinnern und die rückblickende Analyse mit dem Wissen von heute reflektiert? Insgesamt werden mit der Publikation viele wichtige Impulse gegeben und ein unbedingt notwendiger Diskursraum für weitere Forschungen und Veröffentlichungen geöffnet.

Zur Person

Gudrun Ehlert, Prof. (i. R.) Dr., bis 2024 Professorin für Sozialarbeitswissenschaft an der Hochschule Mittweida. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechterforschung, Geschichte und Professionalisierung der Sozialen Arbeit, soziale Ungleichheit.
E-Mail: ehlert@hs-mittweida.de

Felicitas Möller

cognitio/F. Ius/Marisa Beier/Mete Erdogan/Anna Graf/Fabienne Graf/Dario Haux/Julia Meier/Nicole Nickerson/Dario Picecchi/Jan Hendrik Ritter/Arezo Sang Bastian/Eliane Spirig/Youlo Wujohktsang (Hrsg.), 2023: Gender und Recht. Perspektiven aus den Legal Gender Studies. Bielefeld: transcript. 264 Seiten. 39,00 Euro. Im Open Access verfügbar unter <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-6595-6/gender-und-recht/?number=978-3-8394-6595-0&c=311025272>

Die Legal Gender Studies etablieren sich als Forschungsdisziplin im deutschsprachigen Raum erst allmählich. Ziel ist eine stärkere Rückbindung der Rechtswissenschaft an gesellschaftliche Realitäten. Kritisiert wird das gängige juristische Selbstverständnis, wonach Recht neutral ist und seine Anwendung unabhängig von tatsächlichen Diskriminierungskategorien erfolgt. Die Legal Gender Studies zeigen auf, dass Recht immer auch von subjektiven Vorannahmen der Rechtsetzenden und -anwendenden geprägt ist. Und diese Vorannahmen sind nicht zufällig, sondern Ausdruck gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Insofern ist Recht inhärent und unausweichlich ein Instrument der Stabilisierung einer bestehenden Ordnung. Voraussetzung für eine gerechtere Rechtsordnung ist daher die Reflexion der eigenen Vorannahmen.

Gender und Recht. Perspektiven aus den Legal Gender Studies stellt einen leswerten Sammelband zum Thema aus der Perspektive insbesondere des Schweizer Rechts dar. Die insgesamt zwölf Beiträge beleuchten eine weite Bandbreite an Themen aus dem Bereich der Legal Gender Studies. Über den Geschlechterbegriff im Schweizer Recht schreibt *David J. Rosenthal* und wirft dabei die Frage auf, ob eine Benachteiligung aufgrund der sexuellen Orientierung eine unmittelbare Diskriminierung aufgrund des Geschlechts darstellt. *Lea Ina Schneider* geht der Frage nach, ob die #MeToo-Debatte seit 2017 Ausdruck eines (neo)liberalen Feminismus ist, der auf die wirtschaftlichen und sozialen Freiheiten einzelner Privilegierter fokussiert. *Manuela Hugentobler* und *Barbara von Rütte* kritisieren, dass die Schweizer Gerichtspraxis das Konzept der Intersektionalität zu wenig berücksichtigt. *Daniela Franziska Odermatt* befasst sich mit Polygamie und der Frage, warum eine Lebensgemeinschaft mit mehr als zwei Personen von der Rechtsordnung nicht anerkannt ist, obwohl sie den Staat sogar von seiner sekundären Fürsorgepflicht entlasten kann. *Tatjana Metzger* untersucht, ob die im Schweizer Recht vorgesehene Beweiserleichterung für Arbeitnehmende in Gleichstellungsprozessen in der Praxis die erhoffte Wirkung zeigt. Gerade die Verwobenheit von Recht und Gesellschaft, die die Legal Gender Studies aufzeigen wollen, bedeutet, dass rein juristische Ansätze nicht ausreichen, um gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen. So zeigt der Text von *Andrea Büchler* und *Antonella Schmucki* über die rechtliche Situation von trans Schüler*innen, dass neben rechtlicher Absicherung vor allem Austausch und Aufklärung nötig sind.

Mit reproduktiver Gerechtigkeit befasst sich etwa *Raphaela Cuenis'* Analyse der Entwicklung der Abtreibungsdebatte in den USA. Im Jahr 1973 schuf der Supreme

Court in seiner Entscheidung *Roe v. Wade* ein ungeschriebenes Grundrecht der schwangeren Person, vor eigenständiger Lebensfähigkeit des Fötus über Fortführung oder Abbruch der Schwangerschaft selbst zu entscheiden. Diese weitgehende Liberalisierung wurde seitdem durch Gerichte und Politik zunehmend eingeschränkt. Cueni zeigt auf, dass die Aufhebung von *Roe v. Wade* im Jahr 2022 durch das Urteil *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* nicht überraschend, sondern vor allem Ausdruck einer politisch motivierten Instrumentalisierung des Supreme Court war. *Valentina Chiofalo* und *Marlene Wagner* vergleichen die Abtreibungsregelungen in Deutschland und der Schweiz und kommen zu dem Ergebnis, dass insbesondere die deutschen Regelungen der Autonomie der schwangeren Person nicht gerecht werden. Abschließend werfen die Autorinnen die berechnete Frage auf, ob das Strafrecht ein adäquates Instrument ist, um den Konflikt zwischen der Autonomie der ungewollt schwangeren Person und den Interessen des Fötus zu lösen.

Zwei Beiträge befassen sich mit der juristischen Ausbildung. *Benjamin Stükelberger*, *Meret Lüdi* und *Sandrine Nüssli* beleuchten, wer Zugang zur juristischen Ausbildung hat, wie dort nicht nur Fachwissen, sondern auch ein bestimmter Habitus vermittelt wird und wie die juristische Ausbildung außerrechtliche Faktoren strukturell vernachlässigt und damit zu einem Selbstverständnis von Objektivität führt. *Sofia Balzaretti* und *Stephanie Deig* identifizieren in der juristischen Ausbildung „epistemische Ungerechtigkeiten“, indem das Wissen und die Erfahrungen marginalisierter Personen zu wenig Berücksichtigung finden.

Mit der Methodik der Rechtsauslegung durch Gerichte befasst sich *Anna Elisa Stauffers* Beitrag über die 2006 in Kanada entstandene Methode des Feminist Judgment. Dabei werden Gerichtsentscheidungen so umgeschrieben, wie sie ein diskriminierungssensibles Gericht hätte formulieren können. Es werden sowohl das bestehende materielle Recht als auch die prozessualen Grenzen berücksichtigt. Ziel ist es, aufzuzeigen, inwieweit der Entscheidungsspielraum des Gerichts auch im Rahmen des geltenden Rechts eine gerechtere Entscheidung ermöglicht hätte. Aufgezeigt werden damit vor allem Vorannahmen, die Richter*innen bewusst oder unbewusst in ihre Entscheidungen einfließen lassen. Die Methodik könnte auch im deutschsprachigen Raum für eine diskriminierungssensible Rechtsanwendung hilfreich sein.

Anna Camozzi geht der Frage nach, wie das sog. Schwedische Modell, das Prostitution als Gewalt gegen Frauen versteht und auf der Nachfrageseite kriminalisiert, auch in der Schweiz umgesetzt werden könnte. Kritisch fällt dabei auf, dass zwischen „Frauen“, „Männern“ und „Transsexuellen“ unterschieden wird (S. 204, 211), was zum einen bedenklich ist, weil „transsexuell“ ein veralteter Begriff ist: trans bzw. transgender ist der Gegenbegriff zu cis und bezieht sich nicht auf die sexuelle Orientierung, sondern auf die Geschlechtsidentität. Zudem impliziert diese Formulierung, trans Personen wären keine „echten“ Männer bzw. Frauen. Ferner wird in diesem Beitrag auf die Positionen der amerikanischen Juristin und radikalen Feministin Catharine MacKinnon rekurriert. MacKinnon hat zweifellos die feministische Theorie maßgeblich vorangebracht. Insbesondere ihre Positionen zu Prostitution und Pornografie, auf die sich der Text bezieht, sind aber auch in feministischen Kreisen sehr umstritten. Aussagen von MacKinnon wie diejenige, Prostitution könne „aufgrund der inhärenten Gewalt einer wiederholten Vergewaltigung gleichgestellt werden“ (S. 209), hätten daher zumindest einer kritischen Einordnung bedurft.

Entsprechend dem Ansatz der Legal Gender Studies sind die in dieser Sammlung enthaltenen Texte interdisziplinär ausgerichtet. Die Autor*innen sind allesamt in einen universitären Kontext eingebundene Jurist*innen, verknüpfen in ihren Texten aber juristische Argumentationen mit Ansätzen aus der Soziologie und anderen Disziplinen. Auch wenn der Fokus auf dem Schweizer Kontext liegt, sind alle Texte von allgemeiner Relevanz, insbesondere auch für den übrigen deutschsprachigen Raum, wo die Rechtsordnungen in ihren Grundstrukturen sehr ähnlich sind. Die Zielgruppe dürfte ein akademisches Publikum sein, da die Texte zum Teil recht abstrakt-theoretisch formuliert sind, zum Teil juristische Details diskutieren. Gerade weil die Legal Gender Studies im deutschsprachigen Raum noch nicht etabliert sind, wäre eine ausführlichere Einführung, die die theoretischen Grundlagen der Legal Gender Studies erörtert und die behandelten Themen darin verortet und zueinander in Beziehung setzt, hilfreich gewesen. Die einzelnen Beiträge enthalten jedoch weitgehend sehr prägnante Ausführungen zu den jeweils verwendeten Konzepten und Begriffen. Deutlich wird auch, dass die Autor*innen Wert darauf legen, inklusiv zu denken und Sprache sensibilisiert einzusetzen. Mit einem bekannten Zitat von Audre Lorde – „[T]he master’s tools will never dismantle the master’s house.“ – wird die Frage aufgeworfen, ob eine schrittweise Reformierung ausreicht oder ein radikaler Bruch mit derzeitigen Strukturen erforderlich ist. Die Publikation wählt den ersteren Weg. Genau darin liegt ihre Stärke und Anschlussfähigkeit für die Rechtswissenschaft. Insofern könnte das vorliegende Buch einen Beitrag leisten, um eine Rechtsetzung und -auslegung zu bewirken, die den gesellschaftlichen Realitäten besser gerecht wird.

Zur Person

Felicitas Möller, Mag. iur., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin im Umweltrecht an der Universität Heidelberg.

E-Mail: felicitas.moeller@stud.uni-heidelberg.de

Maximilian Römer

Phil C. Langer/Niclas O'Donnokoé (Hrsg.), 2024: Transgeschlechtlichkeit und Psychoanalyse. Perspektiven jenseits des Kulturkampfes. Bielefeld: transcript. 286 Seiten. 36,00 Euro

Nicht nur gesellschaftspolitisch, sondern auch innerhalb der psychoanalytischen Community rufen die Debatten um Transgeschlechtlichkeit und -identität in den letzten Jahren polarisierende, teilweise von intensiven Affekten grundierte Positionen hervor. Das Spannungsfeld erstreckt sich von ethischen Bedenken gegenüber Behandlungen als auch (latenten) Pathologisierungen von Trans*-Phänomen¹ bis zu affirmativen Positionen, welche ein an der Psychodynamik des Erscheinens interessiertes Befragen bereits als diskriminierend auffassen.

Der von Phil C. Langer und Niclas O'Donnokoé herausgegebene Band *Transgeschlechtlichkeit und Psychoanalyse* versammelt insgesamt elf Beiträge von Wissenschaftler:innen, Ausbildungskandidat:innen und Kliniker:innen, die den Verbindungen zwischen Transgeschlechtlichkeit und Psychoanalyse sowohl aus theoretischen, historischen, experimentell-literarischen als auch empirischen Perspektiven nachspüren. Es gelingt den Beitragenden in Rekurs auf psychoanalytische Theorien, Denkräume zu eröffnen und sich dem Sog polarisierender Tendenzen zu widersetzen. Bestehende pathologisierende Annahmen werden entschieden und differenziert dekonstruiert, zugleich werden unzureichend reflektierte (klinische) transaffirmative Positionen einer kritischen Betrachtung unterzogen.

Wie Phil C. Langer und Niclas O'Donnokoé einleitend aufzeigen, stellt eine psychoanalytische Betrachtung von Trans* zwar kein einfaches, bei fortbestehenden queerfeindlichen Haltungen jedoch unumgängliches Unterfangen dar. Die Herausforderung liegt mitunter darin, dass Pathologisierungen und Stigmatisierungen geschlechtlicher und sexueller Identitäten untrennbar mit medizinisch-psychologischen (Macht-)Diskursen und somit auch der Psychoanalyse verwoben waren und trotz progressiver Entwicklungen weiterhin innerhalb der Disziplin (re)produziert werden.

Ilka Schröder betrachtet in ihrem Beitrag diese „Geschichte der Pathologisierung“ (S. 43): Ausgehend von Freud, dessen Œuvre sie im Spannungsfeld von „Aufklärung und Entpathologisierung“ und „Verhaftetsein in einer heteronormativen, patriarchalen Perspektive“ (S. 44) verortet, legt sie mögliche aufklärerische Potenziale psychoanalytischer Frühschriften dar, bevor sie den Fortlauf vornehmlich deutscher Diskurse skizziert. Schröder zeichnet dabei die ätiologischen Suchbewegungen renommierter sexualwissenschaftlich-psychoanalytischer Akteure, wie Mitscherlich, Sigusch, Meyenburg und Reiche, nach. Abschließend verschafft sie aktuellen Stimmen Gehör, die die gesellschaftliche Unfähigkeit, Differenz und Andersartigkeit auszuhalten, welche Menschenfeindlichkeit im Allgemeinen und Trans*-Feindlichkeit im Besonderen grundiert, betonen.

¹ Der Begriff Trans* verweist auf den Pluralismus und unterschiedliche Erscheinungsformen. Im Sammelband selbst herrscht – je nach Fokus der Autor:innen – eine disperse Nomenklatur vor.

Die Beweggründe der feindseligen Ablehnung und des Hasses, zuweilen gipfelnd in Gewalt, können dabei auch mit der „Angst vor trans*Personen“ (S. 125), wie von *Ulrike Auge* beleuchtet, begründet werden. Auge identifiziert die Angst dabei als individuellen als auch kollektiven Abwehrmechanismus, wobei Trans*-Personen in jenem Abwehrmanöver zur Projektionsfläche auserkoren werden. Dort kann die grundlegende „Fragilität von Sexualität und Geschlecht sowie deren Verhältnis zum Unbewussten“ (S. 126) qua Projektion bekämpft werden. Dies stellt auch *Nicolas Hauck* an den Beginn seines Beitrags: „Wird über Transgeschlechtlichkeit gesprochen, wird *nolens volens* Geschlechtsidentität und die Frage danach, was Geschlechtlichkeit ausmacht, mitverhandelt“ (S. 109). Hauck verweist in seinem Beitrag auf die Sackgassen der dominierenden Hypothesen, welche die beobachtete Zunahme von transgeschlechtlichen Personen in absoluten Zahlen, den Anstieg jüngerer Patient:innen sowie die Verschiebung der Verteilung zugunsten biologischer Mädchen diskutiert. Sowohl die Diagnostik-These als auch die Internalisierungs-These erweisen sich aus seiner Perspektive als unzureichend. In der Psychoanalyse findet Hauck dabei ein „hilfreiches Korrektiv“ (S. 110), die es im dialektischen Sinne vermag, Innen und Außen legiert mit unbewussten (Trieb-)Dynamiken zu denken. Dies geschieht jedoch nur zum „Preis der Komplexität“ (S. 120), die insbesondere in dem von rechts beschworenen Kulturkampf angegriffen und durch ein reduktionistisches Verstehen ersetzt werden soll.

In seinem Beitrag „Der Wunsch nach Identität“ (S. 167) lotet *Aaron Lahl* die Koordinaten von Geschlecht und Identität aus. Dies geschieht in Bezug auf die Metatheorie des französischen Psychoanalytikers Jean Laplanche, der auch in weiteren Beiträgen des Sammelbandes den theoretischen Nexus zu Identitätsfragen bildet. Nach Laplanche ist die geschlechtliche Identitätsbildung von passiven und aktiven Momenten durchdrungen, durch die Identifikation durch den Anderen, regelhaft die primären Bezugspersonen, eine „individuelle und zugleich intersubjektiv erzeugte Bedeutungsgeschichte“ (S. 157). Dieses Narrativ ist dabei von den (sexuellen) Rätseln des Anderen durchdrungen und stets konflikthaft, ein Rückstand eines Nicht-Übersetzbaren und Nicht-Assimilierten ist fundamental für die geschlechtliche Identität. Die Pathologisierung oder auch die Neutralisierung eines psychodynamischen Nachdenkens über Trans* können als Versuche verstanden werden, das Rätselhafte der Geschlechtsidentität, den nicht zu übersetzenden Rest, zu tilgen. Lahl plädiert für eine Dynamisierung des Identitätsdenkens, die auch auf Analytiker:innenseite stattfinden muss.

Wie sich dies im klinischen Setting realisieren kann, schildert *Barbara Zach* in ihrer sehr persönlichen Arbeit, in welcher sie über ihre Entwicklung als Psychoanalytikerin im Übertragungs-Gegenübertragungserleben, sich selbst als Resonanzkörper verstehend, mit queeren und trans* Patient:innen nachdenkt. Zach unterscheidet dabei zwischen transphoben und transphilen Gegenübertragungsphänomenen, die gleichsam den analytischen Prozess stören können. Während das transphobe Erleben seinen Niederschlag auch in pathologisierenden Theorien findet, scheinen transphile Momente sich durchaus subtiler, z. B. in affirmativen Ansätzen, abzuzeichnen. So kann die Idealisierung von Fluidität und Non-Konformität oder der (m. E. latent narzisstische) Wunsch, jedmögliche transphobe Intervention zu vermeiden, zum Stillstand eines analytischen Unterfangens führen.

Majbritt Thögersen diskutiert in ihrem Beitrag Diane Ehrensafts *True gender self*. Die Autorin kritisiert Ehrensafts konfliktfreies Verständnis einer wahren Geschlechts-

identität und präsentiert eine elaborierte Leseart bzw. Neuinterpretation einer Fallvignette Ehrensafts. Auch hier wird ein vordergründig affirmativer Ansatz in seiner Widersprüchlichkeit dekonstruiert und dafür geworben, „Geschlecht stärker als unbewussten, konflikthaften Prozess zu denken“ (S. 233). Was Thögersen und andere Beitragende hervorheben, ist, dass ein Nachdenken über die Genese der geschlechtlichen Identität keineswegs als Pathologisierung missverstanden werden sollte.

Darüber hinaus untersucht *Phillip Läufer* in seiner Studie protektive und gesundheitsfördernde Faktoren, die trans*- und gendernonkonformen Menschen helfen, mit genderbezogenem Stress umzugehen. *Ronja Gabriel* ermöglicht einen Einblick in die Herausforderungen der Kinder- und Jugendpsychotherapie bei Geschlechtsinkongruenz. Gabriel unterstreicht die Notwendigkeit einer umfassenden differentialdiagnostischen Einschätzung und benennt den Rahmen, mögliche Ziele als auch Fallstricke, wie z. B. cis-normative Empathie, der Behandlungen. Die theoriegeleiteten Arbeiten finden mit *Annette Gülderings* Beitrag eine kreative Abwechslung, da sie die Konflikthaftigkeit in der Auseinandersetzung mit äußeren und inneren Realitäten aus der Perspektive des Geschlechts und dann bewegend aus eigener Perspektive nachzeichnet.

Die für einen Sammelband nicht unüblichen Überschneidungen und Wiederholungen einzelner Denkfiguren oder geschichtlicher Entwicklungslinien erweisen sich meines Erachtens keineswegs als Redundanzen, ermöglichen diese den nicht allzu psychoanalyseaffinen Leser:innen einen guten metatheoretischen und historischen Überblick. Die Veröffentlichung reiht sich in die zunehmende fachöffentliche Auseinandersetzung psychoanalytischer Positionen mit Trans* ein und ergänzt diese auf bereichernde Weise. Insgesamt bezeugt der Band das progressive und queere Potenzial der Psychoanalyse in Bezug auf Trans*(geschlechtlichkeit) eindrucksvoll und regt zur Fortführung des Diskurses an.

Zur Person

Maximilian Römer, M. Sc., Psychoanalytiker und psychologischer Psychotherapeut, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Medizinischen Hochschule Brandenburg (MHB) im Bereich Klinische Psychologie/Psychodynamische Psychotherapie sowie Ambulanzmitarbeiter der International Psychoanalytic University (IPU). Arbeitsschwerpunkte: Vaterschaft aus psychoanalytischer Perspektive, Abhängigkeitserkrankungen, psychoanalytische Sozial- und Kulturwissenschaft. E-Mail: info@maximilian-roemer.de



Sigrid Metz-Göckel

Wie ich lernte, aufmüpfig zu sein

Lebensrückblick einer
Pionierin der Frauen- und
Geschlechterforschung

2025 • 105 Seiten • kart. • 24,00 € (D) • 24,70 € (A)

ISBN 978-3-8474-3134-3 • eISBN 978-3-8474-3269-2

In diesem Buch blickt Sigrid Metz-Göckel, Frauen- und Geschlechterforscherin der ersten Stunde, Hochschuldidaktikerin und Bildungsforscherin, auf ihren Lebensweg zurück. Auf ihr Aufwachsen als Kriegskind inmitten starker, kluger Frauen und ihr darauf fußendes Vertrauen in die Kraft des Vernetzens und der Solidarität. Auf ihre Schulerfahrung als Außenseiterin und ihr Soziologiestudium am Frankfurter Institut, bis zu ihrer Berufung zur Professorin an der TU Dortmund Anfang der Siebziger Jahre. Seither setzte sie sich für eine gerechte Umverteilung von Ressourcen und die Förderung anderer Frauen ein. Sie begründete die Frauenforschung mit und balancierte als Grenzgängerin zwischen Wissenschaft und Politik durch zahlreiche Gremien und Projekte – hart in der Sache und freundlich im Kontakt, kurzum: aufmüpfig.

www.shop.budrich.de





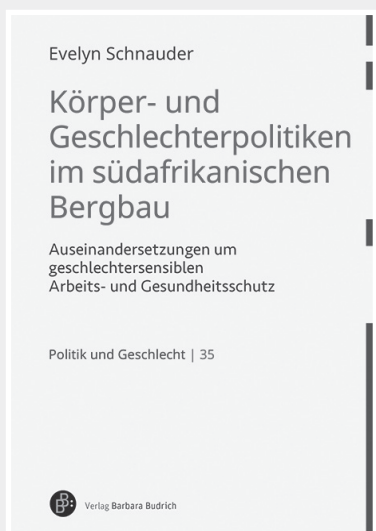
Forschungsgruppe
„Recht – Geschlecht –
Kollektivität“

Recht umkämpft

Feministische Perspektiven
auf ein neues Gemeinsames

2025 • 361 Seiten • kart. • 79,90 € (D) • 82,20 € (A)
ISBN 978-3-8474-3101-5 • eISBN 978-3-8474-3236-4

Auseinandersetzungen um Teilhabe und gesellschaftlichen Zusammenhalt in der Gegenwart kämpfen nicht nur um Selbstverständnisse und Regeln des Zusammenlebens, sondern streiten auch darüber, wer überhaupt das „Wir“ ist, das solche Fragen legitim verhandeln kann. Die Autor*innen analysieren diese Kämpfe und diskutieren die Konzeptionierungen eines neuen Gemeinsamen, experimentelle Formen neuer Kollektivität, gesellschaftlicher Solidarität und sozialen Zusammenhalts.



Evelyn Schnauder

Körper- und Geschlechterpolitiken im südafrikanischen Bergbau

Auseinandersetzungen um
geschlechtersensiblen
Arbeits- und Gesundheitsschutz

Politik und Geschlecht, Band 35

2025 • 231 Seiten • kart. • 32,00 € (D) • 32,90 € (A)

ISBN 978-3-8474-3120-6 • eISBN 978-3-8474-3255-5

Wie beeinflusst ein Arbeitsoverall die geschlechtlichen Verhältnisse im südafrikanischen Bergbau? Evelyn Schnauder analysiert Arbeits- und Geschlechterverhältnisse im südafrikanischen Bergbausektor. Ausgehend von Forderungen nach einem Arbeitsoverall für Frauen untersucht sie Auseinandersetzungen um geschlechtersensiblen Arbeits- und Gesundheitsschutz auf die Frage, wie Körper und Geschlecht darin verhandelt werden. Hierzu entwickelt sie eine Theorieperspektive, die zwischen materiellen Bedingungen und symbolischen Deutungen differenziert.

www.shop.budrich.de



GENDER

Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft
Schwerpunkte der letzten Ausgaben

- 1|25 Antinatalismus und Selektion
- 3|24 15 Jahre GENDER – eine Standortbestimmung
- 2|24 Intersektionalität und Soziale Arbeit
- 1|24 Reproduktionspolitiken und Selbstbestimmung
- 3|23 Frauenbewegungen und Feminismen im kulturellen Gedächtnis
- 2|23 Politik in der Populärkultur
- 1|23 Digitale Transformation und Gender Bias
- 3|22 Ernährungspraxis im Wandel
- 2|22 Männlichkeit und Sorge
- 1|22 Prostitution und Sexarbeit
- 3|21 Soziale Mobilität und Geschlecht
- 2|21 Das gute Leben in der Krise – Geschlechterverhältnisse auf dem Prüfstand
- 1|21 Genderperspektiven für die European Studies
- 3|20 Inklusion und Intersektionalität in Bildungskontexten
- 2|20 Geschlecht, Arbeit, Organisation
- 1|20 Raumstrukturen und Geschlechterordnungen
- 3|19 Gender, Technik und Politik 4.0
- 2|19 Verwandtschaftsverhältnisse – Geschlechterverhältnisse im 21. Jahrhundert
- 1|19 Hochschule und Geschlecht
- 3|18 Mode und Gender
- 2|18 Flucht – Asyl – Gender
- 1|18 Praxeologien des Körpers: Geschlecht neu denken

Sonderheft 2021

**Mobilisierungen gegen Feminismus und ‚Gender‘ –
Erscheinungsformen, Erklärungsversuche und Gegenstrategien**

Sonderheft 2020

**Elternschaft und Familie jenseits von Heteronormativität
und Zweigeschlechtlichkeit**

Bestellungen von Abonnements und Einzelheften über www.budrich-journals.de
und unter www.gender-zeitschrift.de. Bezugsbedingungen siehe Impressum.

Gender Studies im Verlag Barbara Budrich



Verlag Barbara Budrich
Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen
Tel.: +49 (0)2171 79491 50
info@budrich.de
www.budrich-journals.de
www.shop.budrich.de

Unsere Gender-Zeitschriften finden Sie
unter: www.budrich-journals.de

Sie können sich auch zu unseren
Zeitschriften-Alerts anmelden:
budrich.de/zeitschriften-alerts