

I. (Theorie-)Geschichtliche Grundlagen der Konstruktion der Metapher „Weibliche Seele im männlichen Körper“

Die medizinische Konstruktion der Transsexualität – metaphorisch bezeichnet durch die Formel ‚weibliche Seele im männlichen Körper‘ oder ‚männliche Seele im weiblichen Körper‘ – gründet sich wie die medizinische Konstruktion der Homosexualität als konträre Sexualempfindung erstens auf die dualistische Ontologie von Seele und Körper; setzt zweitens die humanwissenschaftliche Transformation der transzendenten Seele in die dem Individuum immanente Psyche voraus; geht drittens vom Primat der Psyche gegenüber dem Körper aus, d. h. geht davon aus, dass in der Psyche die – durch Verfahren der psychiatrischen Inquisition zu ermittelnde – Wahrheit, der Kern, die Identität, des Subjekts zu finden ist; und basiert viertens auf den biologistischen Konstruktionen von Zweigeschlechtlichkeit und Geschlechterordnung: das biologische Geschlecht (*sex*) determiniert das soziale Geschlecht, Geschlechtsrolle und -identität (*gender*); Männlichkeit und Weiblichkeit wurden einander komplementär und zugleich hierarchisch gegenübergestellt.

Die von Karl Heinrich Ulrichs geprägte Körper-Seele-Metapher markiert hinsichtlich der Homosexualität den Übergang vom Allianzdispositiv¹ zum Sexualitätsdispositiv. In diesem Teil der Arbeit geht es um die Darstellung der geschichtlichen und theoretischen Wurzeln dieses Ulrichs’schen Erklärungsmodells der Homosexualität.

Im ersten Kapitel werden zum einen die Konstruktionen von Seele und Geschlecht, zum anderen die Konstruktion gleichgeschlechtlichen Begehrens zur Zeit der Gültigkeit der metaphysischen Geschlechterordnung – also von der Antike bis zum 18. Jahrhundert – skizziert. Ich zeige, dass in der kosmologischen Ordnung der Antike das Verhältnis von Männlichem und Weiblichem in das Verhältnis von Seele und Körper eingeschrieben war (1.1). Damit war ein individuelles Seelengeschlecht denkunmöglich. Nach dem Zusammenbruch der kosmologischen Ordnung stellten Descartes’ Transformation der transzendenten Seele in die subjektimmanente Vernunft sowie die Transformation des cartesischen Maschinenkörpers in den sensiblen Organismus wichtige Einschnitte hinsichtlich der Konstruktion des Verhältnisses von Körper und Seele dar (1.2). ‚Geschlecht‘ war jedoch auch weiterhin eine auf der Grundlage der Metaphysik der Hierarchie sozial und nicht biologisch bestimmte Kategorie.

Schlaglichtartig werden Diskursivierungen gleichgeschlechtlichen Verhaltens in antiker Philosophie und mittelalterlicher christlicher Theologie sowie Diskursivierungen des Geschlechts in der Philosophie der Renaissance beleuchtet. Gleichgeschlechtliches Verhalten wurde im Diskurs der Antike in Hinblick auf eine Verletzung ethischer Regeln und Geschlechternormen problematisiert, im christlichen Diskurs in Hinblick auf einen Verstoß gegen das Gesetz Gottes. Die Stereotype der Verweiblichung bzw. Vermännlichung des be-

¹ Das Allianzdispositiv definierte Foucault als ein „System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung der Verwandtschaften, der Übermittlung der Namen und der Güter“, das über Recht und Gesetz, die Trennung von Erlaubtem und Verbotenem, das „Gleichgewicht des Gesellschaftskörpers“ aufrechterhalten soll. (Foucault (1983), S. 128f.)

gehenden Subjekts zogen sich durch die gesamte Diskursentwicklung (1.3). Anhand einiger primär durch Gerichtsakten dokumentierten Beispiele kann die Existenz vor-psychiatrischer sodomitischer Identitäten, mann-männlicher Beziehungen, subkultureller Strukturen und eines 'homosexuellen' Habitus gezeigt werden. Bereits vor der Medizinisierung der Homosexualität waren die tradierten illegitimen Geschlechterrollen des effeminierten Sodomits und der virilen Tribade zur genderdefinierten ‚Homosexualität‘ verdichtet worden (1.4).

Gegenstand des zweiten Kapitels ist die mit der Entstehung der Humanwissenschaften verbundene Neukonstruktion der Geschlechterordnung und des Verhältnisses von Psyche und Körper. Nach der Beleuchtung des grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Problems der Humanwissenschaften, Aussagen über das Wesen des Menschen zu treffen, gehe ich auf die zentrale Rolle der Medizin für die Anthropologie und auf die Konstruktion der Psyche als Gegenstand der sich konstituierenden Psychologie ein (2.1.). Von den konkurrierenden anthropologischen Theorien setzten sich im 19. Jahrhundert in Medizin und Humanwissenschaften Anthropologien mit einem Primat des Somatischen durch. Ich stelle primär diese physischen Anthropologien dar, die das Seelenorgan zum Gehirn oder Nervensystem transformiert und zu einer ‚Cerebralisierung‘ des Menschen geführt haben (2.2). Die Entstehung der Psychiatrie lief zu dieser Entwicklung parallel: Geisteskrankheiten wurden als Nerven- oder Gehirnkrankheiten definiert. Ihre Theorie und Behandlung waren durch bürgerliche Normen determiniert: Leidenschaften galten als Feind der Vernunft. Diese Vorstellungen bildeten die Grundlage für die sexualpathologische Konstruktion der Homosexualität (2.3). Nach der Skizzierung der Transformationen der Seele gehe ich auf die Neukonstruktion des in die antike Kosmologie eingeschriebenen Geschlechterverhältnisses ein und stelle die Konstruktion komplementärer Geschlechter auf der Basis der Natur dar. Insbesondere thematisiere ich den physiologischen Determinismus in der Sonderanthropologie der Frau (2.4). Anhand einer weiteren Verschiebung – ab Ende des 18. Jahrhunderts ist die Familie nicht mehr Brennpunkt des Allianzdispositivs, sondern des Sexualitätsdispositivs – verdeutliche ich abschließend die Bedeutung des Begehrens für die Konstituierung von Sexualitätsdispositiv und Sexualpathologie (2.5).

Im dritten Kapitel bildet eine kurze Darstellung des Ausschlusses des Päderasten aus Natur und Gesellschaft im Diskurs der bürgerlichen Aufklärung den Ausgangspunkt für eine Analyse von Gegendiskursen, von Versuchen, gleichgeschlechtliches Begehren als Naturerscheinung zu legitimieren. Diese Texte wurden zwischen dem Ende des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts formuliert, also zur Zeit des Übergangs vom Allianz- zum Sexualitätsdispositiv vor der sexualpathologischen Konstruktion der Homosexualität. Folie dieses Gegendiskurses war die Rezeption der griechischen Knabenliebe im kulturgeschichtlichen Diskurs der Aufklärung, der diese in seelische Knabenliebe und lasterhafte Knabenschändung aufgespalten hat. In frühen psychologischen Zeitschriften veröffentlichte (Auto-)biographische Bekenntnisse spiegelten diese Art der Rezeption wider (3.1). Friedrich Wilhelm Ramdohr stellte die anthropologische Konstruktion zweier von Natur aus komplementärer Geschlechter auf den Kopf und entwarf auf der Basis einer metaphorisch-kulturalistischen Definition von Männ-

lichkeit und Weiblichkeit eine Naturkunde auch der ‚homosexuellen‘ Geschlechtsliebe, die gleichwohl moralisch prekär blieb (3.2). Eine Apologie des platonischen Eros, die sich bewusst gegen dessen Rezeption im Diskurs der Aufklärung stellte, war Heinrich Hösslis Mittel zur naturphilosophischen Begründung der mann männlichen Liebe (3.3). Ulrichs‘ Verankerung des effeminierten Habitus als weibliches Wesen des männlichen Homosexuellen war die diskursgeschichtlich folgenreiche Theorie. Seine naturrechtlich-naturwissenschaftliche Konstruktion der urnischen Sonderanthropologie war anschlussfähig für die zeitgenössische biologisch-physiologisch denkende Medizin (3.4). Ulrichs‘ Theorie markiert den Übergang vom Allianz- zum Sexualitätsdispositiv hinsichtlich des gleichgeschlechtlichen Begehrens.

1. Seele, Geschlecht und gleichgeschlechtliches Begehren in der metaphysischen Geschlechterordnung

1.1 Metaphysik der Hierarchie der Geschlechter – Analogie von Mikro- und Makrokosmos

1.1.1 Platon: männliche Seele über weiblichen Körper, ein makro- und mikrokosmologisches Herrschaftsverhältnis

Der abendländische ontologische Substanzdualismus – der Antike wie des christlichen Mittelalters – konstruierte Seele und Körper als durch ein Drittes, den objektiv und transzendent gedachten Geist, als durch Gott notwendig vermittelt. Dieser Dualismus ging, so Treusch-Dieter, auf Platon zurück, der „das Verhältnis von Seele und Körper (...) makro- und mikrokosmisch als Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnis organisiert“.² Zwar waren für Platon alle Lebewesen aus der von Gott der Welt eingepflanzten Seele zusammengesetzt, doch nur dem Mann „werden von Gott die ‚unausweichlichen Gesetze‘ des Seienden verkündet“. Nur er partizipiere an der göttlichen Vernunft. Die Vernunft, das männliche überlegene Geschlecht, gebiete über die Notwendigkeit, das weibliche Geschlecht.³ Platon setze die Unterscheidung Männliches - Weibliches nicht durch das Geschlecht, sondern durch den Kopf.⁴ Die Seele werde dreigeteilt, der Körper entsprechend dem Verhältnis von Vernunft und Notwendigkeit kodiert: sterblich-unsterbliche Vernunftseele im Kopf (Gehirn) des Mannes; männliche Seele in der Brust (Zähmung der Begierden mittels des Kopfes bzw. der Vernunft); weibliche Seele in den Eingeweiden bzw. dem Geschlecht (Ernährung und dadurch Zähmung des wie ein wildes Tier beschaffenen Seelenteils sowie, als ungezähmter Rest, die verzehrende Begierde).⁵

Die Geburt als sterblicher Anfang, den das Weibliche repräsentiere und dessen Ursache die Begierde sei, sei, so weiter Treusch-Dieter, für Platon Strafe; durch sie sei die Seele im Kerker Körper gefangen. „Der Körper oder das Weibliche auch, und vor allem, am Manne“ resultiere aus einer vorweltlichen Wissensschuld und begründe eine neue. Als „gottesfürchtigste(s) Geschöpf“ habe der Mann die „Feuerquelle der Begierde“ durch die „Lichtquelle der Vernunft“ zu ersetzen, das Wissen, das er vor der Geburt empfangen, aber bei der Geburt verloren habe, durch Wiedererinnern zu lernen.⁶ Andernfalls werde der Mann als Frau wiedergeboren, „weshalb man sagen kann, (...) daß ‚aus den Männern ... die Frauen sowie die übrigen

² Treusch-Dieter (1991a), S. 18.

³ Treusch-Dieter (1991a), S. 21f.

⁴ Auf die Konstruktion des Geschlechtskörpers im Ein-Geschlecht-Modell gehe ich unten näher ein. Zunächst beschränke ich mich auf die Darstellung des Dualismus Geist/Mann - Körper/Frau.

⁵ Treusch-Dieter (1991a), S. 23. Wie nur die Seele des Mannes dreigeteilt aufgebaut sei, so treffe das von Platon gewählte Bild von der Kraft eines Gespanns und seines Führers nur auf die männliche Seele zu: der Führer repräsentiere die Vernunft, die zwei Rosse den mehr oder weniger gehorchenden Körper. (a.a.O., S. 15f.) Vgl. Révész, der nicht auf die geschlechtsspezifische Konstruktion der Vernunftseele abhebt (Révész (1917), S. 30f.).

⁶ Erlösung bedeutete für Platon eine Seele ohne Körper. Reines Erkennen (als Schauen der Dinge mit der Seele selbst) sei nur vor der Geburt und nach dem Tod möglich.

Tiere hervorgehen“⁷.

Die von Platon konstruierte dualistische Ontologie – „in attempting to demonstrate against sophists and skeptics that humans could achieve a true understanding of the world“ – hatte nicht nur epistemologische Folgen – „the only authentic knowledge (...) is that which transcends the senses“ – und ethische Folgen – „right conduct constitutes the reign of reason over the tumult of blind bodily appetites“ –,⁸ sondern auch geschlechterpolitische. Es konstituierte sich das Macht/Wissen der Geschlechterhierarchie: „die unbedingte Subordination alles Weiblichen unter das Männliche auf allen Stufen des kosmologischen Zusammenhangs (...) mittels seiner Entwertung.“⁹

1.1.2 Aristoteles: Form und Stoff – Zeugung und Gattungserhalt gesellschaftlich gedacht

Anders als Platon hatte Aristoteles den Anspruch, „eine Transzendenz in der Immanenz zu konstituieren“: mit ihm begann die Wissenschaft von der Seele. Statt um die vom Körper erlöste Seele ging es ihm um das Wirken der Seele im Körper, um die „Vermittlung von Körper und Seele“. War bei Platon die Seele Gefangene des Körpers, so war bei Aristoteles „der Körper der Gefangene der Seele“: sie hatte jenen im Griff, „um seine Möglichkeit und seine Erfüllung zur Adäquation zu bringen“.¹⁰ Die Seele sei – ich beziehe mich weiter auf Treusch-Dieter – „bewegende Ursache“ und „Endzweck des Leibes“.¹¹ Aristoteles setze „eben dort, wo für Platon die Unvereinbarkeit von unsterblichem und sterblichem Anfang gegeben ist (...) eine Vermittlungsbewegung an“: an der untersten Seelenkraft der Zeugung und Ernährung. Endzweck aller Lebewesen sei Teilhabe am Ewigen und Göttlichen durch Erzeugung eines gleichartigen Wesens.¹² In der Aristotelischen Zeugungstheorie – eine Theorie, die „Makro- und Mikrokosmos der Antike in struktureller Übereinstimmung hielt“ und nicht nur dem Paradigmawechsel von der antiken Religion zum Christentum standhielt, sondern auch der Erosion dieser Übereinstimmung durch die Loslösung wissenschaftlicher Erkenntnis vom religiösen Glauben ab dem 16. Jahrhundert – wurden Männliches und Weibliches als „einander entgegengesetzte kosmologische und gesellschaftliche Positionen“ konstruiert: vollkommen - unvollkommen; produktiv - rezeptiv; metaphysisch – physisch. Sie wurden aber vor allem konstruiert als „Fähigkeiten, die nicht nur wie Aktualität und Potentialität, wie Wirklichkeit und Möglichkeit ineinandergreifen, sondern die außerdem explizit an die Geschlechtswerk-

⁷ Treusch-Dieter (1991a), S. 28. Treusch-Dieter zitierte Platons Timaios, 76e.

⁸ Rousseau / Porter (1990), S. 6.

⁹ Treusch-Dieter (1990), S. 14.

¹⁰ Treusch-Dieter (1991a), S. 30f., 39.

¹¹ Révész (1917), S. 36. Laut Révész sind für Aristoteles Seele und Körper zwar wesensverschieden, aber dem Dasein nach aufeinander angewiesen. Für Aristoteles sei eine Seele ohne Leib nicht denkbar. (a.a.O., S. 36-38.)

¹² Treusch-Dieter (1991a), S. 32. Dagegen wurde für Platon die „Ordnung des Makrokosmos (...) im Geschlechtsakt nicht gegenwärtig“. So verwandte Platon für das männliche Zeugen das Verb *ochenein*, *besteigen*, und implizierte damit, „daß es ihm um nichts weiteres geht als um das rohe Tun des Mannes“. (Laqueur (1996), S. 70f.) Wie Platon nahm auch Aristoteles einen dreistufigen Seelenaufbau an: ernährende Pflanzenseele, empfindende und bewegende Tierseele und die unsterbliche denkende Geistesseele, die als etwas Göttliches von außen in den Körper gelange und nicht mit diesem vergehe. (Révész (1917), S. 37f.)

zeuge gebunden sind“:¹³ „Während das männliche Geschlechtswerkzeug einen Samen hervorbringt, der der stoffliche Träger einer unstofflichen Zeugungskraft ist, liefert das weibliche Geschlechtswerkzeug den Stoff, dessen potentielle Zeugungskraft auf die Aktualisierung durch das Männliche angewiesen ist.“¹⁴

Das weibliche Zeugungsparadigma¹⁵ wurde durch ein begrifflich-metaphysisches männliches Zeugungsparadigma ersetzt, dem die rezeptiv-nutritive Position des Weiblichen wie Materie dem Geist gegenüber gestellt wurde, wobei der männliche Bewegungsursprung, der unsterbliche Anfang, als ranghöher und göttlicher galt als der weibliche Stoff, der sterbliche Anfang.¹⁶ Nur der männliche Same könne die Materie beseelen.¹⁷ Konnte der männliche Same dem Stoff die eigene Form aufzwingen, entstand ein Männchen; wurde er vom Stoff überwältigt, entstand ein Weibchen. Die durch Mangel oder Missbildung definierte Weiblichkeit begründete für Aristoteles Entartung, allerdings eine naturnotwendige Entartung: die Notwendigkeit, die Art zu erhalten, sicherte die Natürlichkeit der widernatürlichen Weiblichkeit.¹⁸

Aristoteles dachte laut Treusch-Dieter als erster die Zeugung, den Gattungserhalt, „konsequent gesellschaftlich“, indem er jene einem mit Verstand vorausschauenden Regierenden unterordnete: „Das Verhältnis von Regierendem und Dienendem hat seine strukturelle Äquivalenz nicht nur im Verhältnis von Seele und Körper, (...), sondern es hat sie auch im Geschlechterverhältnis. Da sich das Männliche, obwohl selbst an einen Körper gebunden, zum Weiblichen wie das Regierende zum Dienenden, wie die Seele zum Körper verhält.“¹⁹ Nur das männliche Geschlecht könne sich selbst repräsentieren und transzendieren. Wie der Mann sein – weibliches (weil Materie) – Geschlecht „zugunsten der Fortpflanzung der Geschlechterdifferenz zu transzendieren hat“, so sei sein „Seelen- und Geschlechtswerkzeug stofflicher Träger des Signifikanten ‚Phallus‘ (...), der die transzendente Macht des männlichen Bewegungsursprungs in der Immanenz repräsentiert“. Demgegenüber sei und bleibe die Frau – auch bezogen auf die Fortpflanzung – Materie. Das weibliche Seelen- und Geschlechtswerkzeug falle mit seinem Stoffsein zusammen, könne sich selbst weder transzendieren noch repräsentieren, „so daß dieses Stoffsein gleichbedeutend mit Nichtsein ist“.²⁰

¹³ Treusch-Dieter (1990), S. 10f.

¹⁴ Treusch-Dieter (1990), S. 11. Aristoteles‘ Theorie setzte konkurrierende Zeugungskonzeptionen (z. B. Zeugungsstoff aus dem Gehirn, Rückenmark oder allen Teilen des Körpers) außer Kraft. (ebd.) Vgl.: Laqueur (1996), S. 44.

¹⁵ Zur Negierung des weiblichen Zeugungsprinzips und dem damit verbundenen Umschlag der Opfer- in eine Schuld- und Strafordnung vgl.: Treusch-Dieter (1997a); Treusch-Dieter (1988), insb. S. 352-354.

¹⁶ Treusch-Dieter (1990), S. 14; Treusch-Dieter (1991a), S. 33. Der Körper der Samenflüssigkeit löse sich im Augenblick der Zeugung zugunsten der von außen eingedrungen göttlichen Vernunft - das Befruchtende - in Luft auf. (Treusch-Dieter (1991a), S. 33f.) Vgl.: Laqueur (1996), S. 56f.

¹⁷ „Wenn Frauen so potenten Samen wie Männer hätten, könnten“, so Aristoteles, „sie sich selbst besamen und auf Männer verzichten“. (Laqueur (1996), S. 75.)

¹⁸ Treusch-Dieter (1990), S. 16f.

¹⁹ Treusch-Dieter (1990), S. 19.

²⁰ Treusch-Dieter (1997), S. 259; Treusch-Dieter (1990), S. 17.

1.1.3 Das ontologische Nichtsein des Weiblichen und der eine Geschlechtskörper

Dieses ontologische ‚Nichtsein‘ des Weiblichen verdeutlicht die antike Konstruktion des (Geschlechts-)Körpers, die Laqueur als sogenanntes Ein-Geschlecht-Modell analysiert hat. Dass die Frau ein mangelhafter, missgebildeter Mann sei, wurde an ihrem Körper abgelesen: sie verfüge über dieselben Genitalien wie ein Mann, mit dem einzigen Unterschied, dass ihre innerhalb und nicht außerhalb des Körpers seien. Dafür wurde „ein Mangel an vitaler Hitze – an Perfektion –“ verantwortlich gemacht. D. h.: „einen Penis zu haben macht noch keinen Mann.“²¹ Das biologische Geschlecht (sex) stellte gegenüber dem sozialen Geschlecht (gender) das Epiphänomen dar: Sexus war „noch eine soziologische und keine ontologische Kategorie“ oder, umgekehrt gesagt, „soziale Kategorien sind selbst natürliche“ Kategorien gewesen. Sexus und Genus waren „in einem Kreis von Bedeutungen zusammengebunden, von dem aus zu einem als biologisch vorgestellten Substrat zu entkommen (...) unmöglich war.“²² Für Aristoteles war „im Kontext der sexuellen Differenz (...) Anatomie eine Strategie der Repräsentation, die eine stabilere außerkörperliche Realität aufhellte“: „wenn der weibliche Leib eine weniger (...) perfekte und folglich weniger potente Version des kanonischen Leibes war“, kam es „weniger auf unterschiedliche organische und noch viel weniger auf unterschiedliche genitale Orientierungspunkte“ an „als auf die metaphysischen Hierarchien, die sie illustrieren“.²³

Diese Metaphysik der Geschlechter überdauerte ihre epistemologische Grundlage, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* als „prosaische Welt“ der Renaissance charakterisiert hat. Diese Welt war als „Raum der unmittelbaren Ähnlichkeiten“ ein großes offenes Buch voller Signaturen. Zeichen und Bezeichnetes waren zirkulär miteinander verbunden, Hermeneutik und Semiologie übereinander gelagert: Ähnlichkeiten erforderten eine Signatur, die sie sichtbar macht; diese Signaturen wurden unter allen Aspekten der Welt aufgrund ihrer Ähnlichkeit erkannt.²⁴ „Die Zeichen waren Teile der Dinge“,²⁵ die anatomischen Geschlechtszeichen repräsentieren keine biologische Geschlechterdifferenz: „In einer *episteme*, in der Zeichen und Ähnlichkeiten sich gegenseitig schneckenförmig und ohne Ende aufwickelten, mußte man in der Beziehung von Mikrokosmos und Makrokosmos die Garantie dieses Wissens und das Ende seines Ergusses sehen.“²⁶ Laqueur führte für die Stabilität des Ein-Geschlecht-Modells zwei Erklärungen an: zum einen konnte es Verschiebungen erfassen und absorbieren, weil der Körper „als veranschaulichend und nicht als determinierend verstanden wurde“. Ihm wurden „von außen (...) Ordnung und Hierarchie übergestülpt“, Gegensätze wie Männliches/Weibliches, Vaterschaft/Mutterschaft, Kultur/Natur oder heiß/kalt wurden in den einen

²¹ Laqueur (1996), S. 16, 135. Für eine Kritik an Laqueurs Modell, die allerdings die entscheidende ontologische Dimension unberücksichtigt läßt, vgl.: Schröter (2002), S. 63-67.

²² Laqueur (1996), S. 20, 43.

²³ Laqueur (1996), S. 49.

²⁴ Foucault (1988), S. 57, 59. "Den Sinn zu suchen, heißt an den Tag zu bringen, was sich ähnelt. Das Gesetz der Zeichen zu suchen, heißt die Dinge zu entdecken, die ähnlich sind." (a.a.O., S. 60.)

²⁵ Foucault (1988), S. 170.

²⁶ Foucault (1988), S. 63.

Leib hineingelesen. Selbst die ‚Entdeckung‘ der Klitoris, die 1559 der Anatom Renaldus Columbus für sich beanspruchte, führte nicht zur Infragestellung des alten Isomorphismus Penis – Vagina durch ein als dem Penis homolog gedachtes Organ. Zum anderen diente das Modell der Rechtfertigung und Bewahrung der männlichen Machtposition.²⁷

Lange nach dem Zusammenbruch der kosmologischen Ordnung, der Analogie von Mikro- und Makrokosmos, trat im späten 18. Jahrhundert eine „Anatomie und Physiologie der Unvergleichlichkeit“ – eine biologistisch begründete Hierarchie der Geschlechter – „an die Stelle einer Metaphysik der Hierarchie“.²⁸ Die gesuchten biologischen Geschlechtsunterschiede wurden nun aus dem determinierenden Körper herausgelesen. Dieser Verschiebung war die Verschiebung der transzendenten Seele in die subjektimmanente Psyche vorausgesetzt.

1.2 Transzendenz und Immanenz: Transformationen der Seele

1.2.1 Descartes: Subjektive Vernunft, mechanischer Körper und Seelenorgan

Mit der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften ab dem 16. Jahrhundert und dem damit einsetzenden Autoritätsverlust der kosmologischen göttlichen Ordnung begann sich „die begrifflich-metaphysische, von außen in die Geschöpfe hineinkommende objektive Vernunft in eine subjektive zu transformieren“, bis in der Aufklärung „dieser transzendente Bewegungsursprung schließlich den Individuen immanent geworden ist“.²⁹ Die „traditionelle Metaphysik (...) wurde von der nominalistischen Denkrichtung liquidiert“: die „apriorischen und rein objektiven Wesenheiten (...) galten nur mehr als logische Ordnungsbestimmungen, als subjektive Hilfsinstrumente, vermöge derer die Einzeldinge vom menschlichen Verstand benannt und (...) identifiziert werden können“. Durch den Fall des ptolemäischen Weltbildes büßte die Seele, deren Vermögen in einer mikrokosmischen Hierarchie zur makrokosmologischen Hierarchie der Sphären analog gesetzt worden waren, ihre Bestimmung ein: „Je weniger die Seele ein immaterielles Ding in einer intelligiblen Naturordnung sein konnte, desto mehr bildete sich umgekehrt das Bewußtsein individueller Subjektivität im modernen Sinne (...)“.³⁰

Paradigmatisch für diesen Transformationsprozess ist das Denken Descartes‘. Drei Aspekte sind, Mensching folgend, diesbezüglich hervorzuheben:

1. Reduktion der Seele auf das Denkvermögen. Die dualistisch der *res extensa* (materieller Körper) gegenübergestellte *res cogitans* (immaterielle Seele) erkenne nicht mehr die „den

²⁷ Laqueur (1996), S. 78f., 81-83.

²⁸ Laqueur (1996), S. 18. Diese Ungleichzeitigkeit kann eine ausschließliche Archäologie der Humanwissenschaften, wie sie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* vorgeführt hat, nicht erklären. Auf die genealogischen Aspekte gehe ich weiter unten in Kapitel 2.4 ein.

²⁹ Treusch-Dieter (1990), S. 27. In der christlichen Theologie setzte sich nach der platonistisch-neuplatonistisch orientierten Patristik (bis 9. Jahrhundert) und einer sowohl platonistisch als auch aristotelisch orientierten Phase der Scholastik mit der Lehre Thomas von Aquins (1226-1274) die aristotelische Seelenlehre durch. (Révész (1917), S. 91-122; insb. S. 114-117) Die Renaissance war auch eine Renaissance des Platonismus gegen den mittelalterlichen theologischen Aristotelismus. (a.a.O., S. 141f., 150) Vgl.: Rousseau / Porter (1990), S. 7f.

³⁰ Mensching (1991), S. 220.

Dingen innewohnenden Wesenheiten abstraktiv aus dem Sinnenmaterial“, sondern sei „als Denken nur ihrer selbst gewiß“: „Die Seele ist so letztthin reines zum Punkt geschrumpftes Selbstbewußtsein, dem nicht einmal der Körper (...) eine genuine Quelle von Wahrnehmung und Erkenntnis ist.“³¹

2. Der Körper als Maschine. Descartes' Substanzdualismus habe „der naturalistischen Entmythologisierung der Seele den Weg“ bereitet: er erkläre körperliche Vorgänge, Lebensäußerungen, ohne das stete Wirken einer geistigen Substanz, betrachte den menschlichen Körper als eine Art Maschine, als bloße Ausdehnung, die den mechanischen Gesetzen der Bewegung folge.³²
3. Die Vermittlung der unräumlich gedachten *res cogitans* und der *res extensa* bedeute eine tendenzielle Auflösung der irreduzibel erscheinenden Zweiheit.³³ Descartes gebe eine materialistische Erklärung für die Wirkung der Seele auf die *res extensa*. Die Seele wirke von „der kleinen Drüse in der Mitte des Hirns“, der Zirbeldrüse, aus „auf den ganzen Körper mittels der Lebensgeister, der Nerven und selbst des Blutes (...), das bei der Prägung der Lebensgeister mitwirkt und sie über die Arterien in die Glieder bringt“.³⁴ Als sensomotorischen Umschlagpunkt oder „Sensus communis“ wählte er – entsprechend der Annahme der Unteilbarkeit der Seele – die Zirbeldrüse oder Epiphyse, da diese im Gehirn nicht in beiden Hirnhälften, sondern nur einmal vorhanden sei.³⁵

Descartes' „Uminterpretation des Sensus communis zu einem materiellen und funktionellen Gebilde, das das wesentliche Scharnier zwischen Körper und Seele bildet,“ war, so Hagner, Voraussetzung für die Rede von einem Sitz der Seele im physiologischen Kontext.³⁶ Auch wenn seine Epiphysentheorie schnell beiseite gelegt worden sei, sei die Theorie vom Seelenorgan das Kernstück weiterer hirnanatomischer Untersuchungen geblieben.³⁷

1.2.2 Organismus und Nervensystem - medizinphilosophischer Materialismus vs. Konzept des homo duplex

Wie Philosophen nach Descartes versuchten, die Aporien seines Substanzdualismus zu vermeiden, so gab dieser Dualismus die Negativfolie für die Anthropologie ab, die sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zur Universalwissenschaft aufschwang und versuchte, nicht nur den Körper, sondern auch Geist und Psyche empirisch zu erkennen.³⁸ Die Anthropologie

³¹ Mensching (1991), S. 221. Vgl. Gebauer (1998).

³² Mensching (1991), S. 220f.; Sonntag (1991), S. 165-179; vgl. Bast (1997).

³³ Mensching (1991), S. 222. Für eine differenzierte Darstellung des cartesischen Substanzdualismus und der Beziehungen zwischen Seele und Körper vgl. Carter (1983); Brown (1985).

³⁴ Mensching (1991), S. 222. Anders als die platonische Tradition hatte die aristotelische Tradition die Seele nicht im Gehirn, sondern im Herzen lokalisiert. (Hagner (1997), S. 26f.) Diese *Spiritus animales* verstand Descartes als etwas Materielles, als „kleine Korpuskeln im Blut“. (Sonntag (1991), S. 171, 175.) Vgl.: Révész (1917), S. 158f.

³⁵ Hagner (1997), S. 27f.

³⁶ Hagner (1997), S. 28f. Im Mittelalter galt der *Sensus communis* als „seelisches Vermögen neben anderen wie Gedächtnis, Einbildungskraft und Vernunft“. (a.a.O., S. 28.)

³⁷ Hagner (1994), S. 146.

³⁸ Honegger (1991), S. 109.

entstand im 16. Jahrhundert als spezifisch neuzeitliche Wissenschaft mit dem Anspruch, eine Wissenschaft vom ganzen – vom geistigen und körperlichen – Menschen zu sein, als „Lehre von seiner natürlichen Einheit“.³⁹ Dass die Anthropologie zumindest bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts ihrem Programm nicht gerecht wurde,⁴⁰ kann darauf zurückgeführt werden, dass der Mensch „als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis“⁴¹ in der von Foucault klassisch genannten Episteme, die er mit Descartes beginnen und mit Kant enden lässt, noch keinen Platz hatte. Die prosaische Welt ähnlicher Zeichen der Renaissance war einer Ordnung der Repräsentation gewichen; mit Hilfe der Zeichen wurde die Welt geordnet, konstituierte sich ein empirisches Wissen von Identitäten und Unterschieden.⁴² Doch aufgrund der vorausgesetzten Durchsichtigkeit der Repräsentation – der Sinn des Bezeichneten ging völlig im Zeichen auf, es gab kein vermittelndes Element zwischen Zeichen und Inhalt⁴³ – war ein erkenntnistheoretisches Bewusstsein vom Menschen und seiner Tätigkeit der Repräsentation selbst nicht möglich.⁴⁴

Es dominierte die cartesianisch angeleitete Arbeitsteilung zwischen Medizin und Philosophie: erstere, insbesondere die Anatomie (als systematische Wissenschaft begründet durch Vesalius' Schrift von 1543), konzentrierte sich auf die Physis, während die Seele der Metaphysik überlassen wurde.⁴⁵ Der menschliche Körper wurde als ein komplexes System mechanischer und chemischer Bewegungen angesehen, das mathematischen Gesetzen gehorcht.⁴⁶ Eine Gegenposition stellte die von Georg Ernst Stahl Anfang des 18. Jahrhunderts begründete Schule des Animismus dar, die die Seele als das den Körper durchdringende Lebensprinzip ansah. Der Körper sei nur Werkzeug der Seele.⁴⁷

Grundlegend für die medizinphilosophischen Theorien der Folgezeit war die Transformation des *homme machine* in den *homme sensible*. Die Sensibilität der Nerven und die Irritabi-

³⁹ Müller (1987), S. 61. 1501 tauchte erstmals der Begriff *Anthropologium* in einer anatomisch-physiologischen Schrift von Magnus Hundt auf. (Benzenhöfer (1993), S. 18.)

⁴⁰ Während sich im Frankreich des 17. Jahrhunderts die „praktische Menschenkunde“ als ein Zweig der Anthropologie außerhalb des wissenschaftlichen Systems entwickelte (Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère), entwickelte sich in Deutschland die Anthropologie als „schulgerechtes Fach“, allerdings beschränkt auf Anatomie und, ab dem frühen 18. Jahrhundert, Physiologie. (Honegger (1991), S. 121.) Zum 1594 vom Lehrer Otto Casmann formulierten programmatischen Anthropologiebegriff vgl.: a.a.O., S. 120; Benzenhöfer (1993), S. 19f.

⁴¹ Foucault (1988), S. 375.

⁴² Foucault (1988), S. 91. Zu Bacons und Descartes Kritik der Ähnlichkeit vgl.: a.a.O., S. 84f.

⁴³ Foucault (1988), S. 101.

⁴⁴ Foucault (1988), S. 376. Die klassische Episteme charakterisierte Foucault durch „die Souveränität der Wörter“: diese seien nicht mehr „zu entschlüsselnde Markierungen“ (Renaissance) und noch nicht „mehr oder weniger treue und beherrschbare Instrumente“ (Positivismus), sondern eher ein „farblose(s) Raster, von dem aus die Wesen sich offenbaren und die Repräsentationen sich ordnen“. (ebd.)

⁴⁵ Honegger (1991), S. 120.

⁴⁶ Moravia (1978), S. 46f.

⁴⁷ Benzenhöfer (1993), S. 60. Zu den bedeutendsten Medizinschulen um die Mitte des 18. Jahrhunderts vgl.: Luyendijk-Elshout (1990), S. 205.

lität der Muskeln wurden als die zwei Grundkräfte des Lebendigen bestimmt.⁴⁸ Einige Modelle, wie das von Albrecht von Haller, verzichteten nicht auf die Seele und die Behauptung eines Seelenorgans, andere, wie Théophile Bordeus Vitalismus, kamen ohne Seele aus.⁴⁹

Gegenüber materialistischen Vorstellungen behielt die Theorie des *homo duplex* die Oberhand, die beide Teile der menschlichen Doppel-Existenz – *homme physique* und *homme moral* – gleichberechtigt nebeneinander stellte und damit, in modifizierter Form, dem cartesianischen Dualismus verhaftet blieb.⁵⁰ Doch der radikale Materialismus eines La Mettrie oder Holbach war für die Entwicklung von Psychologie und Neuropsychiatrie die entscheidendere Position. Dieser setzte hinsichtlich des Verhältnisses von Körper und Seele einen radikalen Schnitt, halbierte den cartesianischen Dualismus und hielt den Unterschied zwischen Mensch und Tier für quantitativ bestimmbar.⁵¹ La Mettrie fasste den Menschen „rein physiologisch als sich selbst steuernde ‚lebende Maschine‘“ auf; der Geist wurde als Funktion der Materie gedeutet.⁵²

Trotz des provozierenden Rückgriffs auf die Metapher der Maschine ist La Mettrie „kein ‚Mechanist‘, sondern – wie viele seiner Kritiker – eher ein ‚vitalistischer Empirist‘“, der, so Honegger, bereits 1748 das Programm der heraufkommenden Humanwissenschaften formuliert habe:⁵³ es gelte, „die Geschichte aller eitlen Ansichten der Philosophen unberührt auf sich beruhen“ zu lassen, stattdessen „den leitenden Stab der Erfahrung“ zu ergreifen und „practisch, oder durch einen Versuch der Zergliederung der Seele, nach Art der Aufklärung über die körperlichen Organe“ so weit wie möglich, die „Natur des Menschen [zu] enträthseln“.⁵⁴ In La Mettries monistischer „Philosophie der Organisation“ gab es keinen „‚Seelenrest‘ mehr, (...) der dem alles durchdringenden Blick des Arzt-Philosophen“ entging.⁵⁵ In seinem Konzept der materiellen Einheit des Menschen war nicht nur die anthropologische „Vor-

⁴⁸ Hagner (1994), S. 146; Honegger (1991), S. 131f. Hallers strikte Trennung von Irritabilität und Sensibilität wurde alsbald kritisiert. Um 1800 war vorherrschende Meinung, dass letztere über erstere dominiere, „was mit dem innerwissenschaftlichen Aufstieg des Nervensystems in der Hierarchie der tierischen Vermögen und Strukturen erklärt werden kann“. (Honegger (1991), S. 132.)

⁴⁹ Hagner (1997), S. 36; vgl.: Moravia (1978), S. 53-58.

⁵⁰ Im Unterschied zum cartesianischen Dualismus wurde erstens die Differenz zwischen *homme physique* und *homme moral* nicht „streng ontologisch nach verschiedenen Substanzen definiert“ und zweitens der Mensch nicht mehr nur als denkendes, sondern auch als fühlendes leidenschaftliches Wesen betrachtet. (Hagner (1997), S. 41) Vertreter dieser Theorie war z. B. Charles Bonnet (1769). (a.a.O., S. 147) Dass mittels der Lehre vom *homo duplex* die Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren, insbesondere den Menschenaffen, begründet wurde, wurde bereits von zeitgenössischen Materialisten (Holbach) kritisiert. (a.a.O., S. 48, 43.)

⁵¹ Hagner (1994), S. 146f. Zu den radikalen atheistischen Schlussfolgerungen der Materialisten vgl.: Rousseau / Porter (1990), S. 39, 43; Honegger (1991), S. 135.

⁵² Hausmann (1995), S. 487f. „Aber wenn nun alle Fähigkeiten der Seele dermaßen von der eigenthümlichen Organisation des Gehirns und des ganzen Körpers abhängen, dass sie augenscheinlich nur eben diese Organisation selbst sind, so haben wir eine sehr erleuchtete Maschine vor uns.“ (La Mettrie (1875), S. 58.)

⁵³ Honegger (1991), S. 239f.

⁵⁴ LaMettrie (1875), S. 21.

⁵⁵ Honegger (1991), S. 134. Hatte bereits Locke über eine „thinking matter“ spekuliert, so provozierte Diderot durch die Überlegung, Denken könnte nichts weiter sein als Sekretion des Gehirns. (Rousseau / Porter (1990), S. 32.)

stellung einer Abhängigkeit des Moralischen vom Physischen angelegt“, sondern auch die Sonderanthropologie der Weiblichkeit: Kritiker hätten La Mettries Monismus nur für die Männlichkeit in Frage gestellt.⁵⁶ Diese materialistischen Theorien bildeten im 19. Jahrhundert die Grundlage der sexualpathologischen Konstruktion der Homosexualität.

1.3 Pädagogischer Eros und sündige Sodomiter: Diskurse zur Homosexualität vor der ‚Konstruktion‘ des Homosexuellen

In Platons Symposion erzählte Aristophanes eine Geschichte über den Ursprung der zwei Geschlechter sowie von geschlechtlichem Begehren und Fortpflanzung.⁵⁷ Ehemals habe es nicht nur ein weibliches und ein männliches Geschlecht, sondern dazu ein drittes gemeinschaftliches gegeben: von diesem sei nur noch der Name, „Mannweiblich“, übrig geblieben, der auch nur noch „zum Schimpf gebraucht“ werde.⁵⁸ „Weiter erzählend spricht Aristophanes nicht mehr von drei Geschlechtern, sondern von einem jeweils doppelt vorhandenen ‘Menschen’“,⁵⁹ dessen „ganze Gestalt (...) rund“ gewesen sei und der sich habe „wie die Radschlagenden jetzt noch (...) schnell im Kreise fortbewegen“ können.⁶⁰ Als diese äußerst starken und kräftigen Doppel-Menschen die Götter angreifen wollten, habe Zeus sie nicht getötet, sondern „jeden in zwei Hälften“ zerschnitten, um sie schwächer zu machen. Jeder Entzweigeschnittene habe sich daraufhin nach seiner anderen verlorenen Hälfte derart gesehnt, dass sie „über dem Begehren zusammenzuwachsen (...) aus Hunger oder sonstiger Fahrlässigkeit“ gestorben seien.⁶¹

Produktiv, nützlich für die Götter, wurde, so Treusch-Dieter, dieser Machteingriff erst durch einen zweiten, durch den das bislang Unvereinbare, „Gehorsam gegen die Götter, der auf Teilung basiert“, und „Begehren, zusammenzuwachsen, das die Teilung negiert“, verbunden wurde.⁶² Durch den „Herrschaftseingriff einer symbolischen Genitaloperation“⁶³ – Zeus verlegte die Schamteile der Geschlechterhälften nach vorne – sei sichergestellt worden, dass sich die Hälften unter der Bedingung der Trennung mittels dieser Teile verbänden: zwecks Fortpflanzung. Trugen die Hälften vorher ihre Schamteile „nach außen und erzeugten nicht eines in dem anderen, sondern in die Erde wie die Zikaden“, so die Genitaloperierten „in dem Weiblichen durch das Männliche“.⁶⁴ Gehorsam gegen die Götter sei nicht trotz, sondern aufgrund eines nützlichen Begehrens garantiert, das geschlechterhierarchisch kodiert sei und der Fortpflanzung diene. Die von der Fortpflanzung abgetrennte Lust werde dagegen der „zweck-

⁵⁶ Honegger (1991), S. 136.

⁵⁷ Platon (1957), 189c-193a, S. 220-224. Zu dieser Geschichte vgl.: Treusch-Dieter (1990), S. 54-57.

⁵⁸ Platon (1957), 189e.

⁵⁹ Treusch-Dieter (1990), S. 54; Platon (1957), 189e.

⁶⁰ Platon (1957), 189e, 190a.

⁶¹ Platon (1957), 190d, 191a.

⁶² Treusch-Dieter (1990), S. 56.

⁶³ Treusch-Dieter (1996), S. 380-382.

⁶⁴ Platon (1957), 191c.

losen Verschwendung zugeschlagen“, gelte als Frevel, bei dem weitere Zerteilung durch die Götter drohe. Das dritte mannweibliche Geschlecht verschwinde durch die Teilung und entstehe als ‘heterosexuelles’ Begehren.⁶⁵

Dass dieser Mythos u. a. von Ramdohr und Hössli gegen die Behauptung der Widernatürlichkeit des gleichgeschlechtlichen Begehrens angeführt wurde, liegt darin begründet, dass Aristophanes nicht nur die Entstehung der ‘heterosexuellen’ hierarchischen Geschlechterordnung verdeutlichte, sondern auch „eine Naturgeschichte der Männerliebe vorzutragen versucht“.⁶⁶ Denn die Geschlechtskonstruktion der drei ehemaligen Doppelwesen, die paradoxerweise die jetzige Existenz von nur zwei Geschlechtern implizierte, schloss die Richtung des Begehrens unter der Bedingung ihrer Teilung ein: „Welche Männer nun von einem solchen Gemeinschaftlichen ein Schnitt sind, was damals Mannweib hieß, die sind weiberliebend, (...). (...) Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet, (...); die aber Schnitte eines Mannes sind, suchen das Männliche auf, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstücke des Mannes die Männer, (...) und dies sind die trefflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. (...) Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zur Ehe aber und Kinderzeugung haben sie von Natur keine Lust, sondern nur durch das Gesetz werden sie dazu genötigt, (...)“⁶⁷

Aristophanes’ Erzählung erschütterte den die griechische Philosophie des Eros charakterisierenden „Grundsatz einer Asymmetrie des Alters, des Gefühls, des Verhaltens zwischen Liebhaber und Geliebtem, da er sie aus der Teilung eines einzigen Wesens hervorgehen läßt“, und gab damit auf die „traditionelle Frage der Einwilligung [des Knaben; V. W.] (...) eine direkte, einfache, völlig positive Antwort“.⁶⁸ Zugleich signalisierte Aristophanes aber durch ein ‘doch’ die Unfruchtbarkeit der gleichgeschlechtlichen Lust als Mangel – „wenn der Mann eine Frau träge, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft entstände, wenn aber ein Mann den andern, sie *doch* eine Befriedigung hätten durch ihr Zusammensein und erquickt sich zu ihren Geschäften wenden und, was sonst zum Leben gehört, besorgen könnten [meine Hervorh.]“⁶⁹ – und sprach (wie an der oben zitierten Stelle) von der *mannmännlichen* Liebe als einer Liebe zwischen *Knabe/Jüngling* und Mann, obwohl sie durch die Teilung eines einzigen Wesens entstanden war.

Doch nicht Aristophanes, sondern die sokratisch-platonische Erotik bestimmte die Diskurs-tradition zur Männerliebe. Diese setzte der Männerliebe enge ethische Schranken⁷⁰ und charakterisierte die „wahrhafte Liebe“ zwar nicht, so Foucault, durch einen „Ausschluß des Kör-

⁶⁵ Treusch-Dieter (1990), S. 57.

⁶⁶ Laqueur (1996), S. 289, Fn. 82.

⁶⁷ Platon (1957), 191d-192b.

⁶⁸ Foucault (1989), S. 293f.

⁶⁹ Platon (1957), 191c.

⁷⁰ Diese führten Diotima wenige Seiten später im *Symposion* (Platon (1957), 201d-212c, S. 231-240) und Sokrates im *Phaidros* aus. (Platon (1958), 244a-257b, S. 25-37.)

pers“, wohl aber dadurch, „daß sie durch die Erscheinungen des Objekts hindurch Bezug zur Wahrheit ist“.71 Diese Liebe war problematisch, weil Ehre und Status des freien Bürgers auf dem Spiel standen. Wie in der Antike der freie Mann, der die aktive penetrierende Rolle des Mannes aufgab und seinerseits als *pathicus* Analverkehr zuließ, abwertend als *mollis* bezeichnet und als verweicht und weiblich qualifiziert worden war, so galt die aktive Frau – die Tribade – als schamlos. Mannweib und „semivir“, der Halbmann, verletzte gesellschaftliche Normen, waren „eine() Art gesellschaftliche() Zwitter“.72 Ihre Handlungsweisen galten nicht deshalb als widernatürlich, „weil sie die natürliche Heterosexualität verletzten, sondern weil sie radikale, kulturell inakzeptable Umkehrungen von Macht und Prestige ausspielten – und im wörtlichen Sinne verkörperten“. Dagegen wurden der aktive Mann und die passive Frau nicht als Bedrohung der sozialen Ordnung wahrgenommen, weil sie sich statusgemäß verhielten. Da die Kategorie Geschlecht nicht biologisch, sondern sozial bestimmt wurde, gab es „keine inhärente geschlechtsbezogene Orientierung des Begehrens“.73 Auf der Basis dieser Geschlechtskonstruktion konnte die Knabenliebe akzeptiert werden, weil der Knabe oder Jüngling noch kein freier Mann war; sie war nichtsdestotrotz problematisch, weil aus dem Knaben ein Polisbürger wurde.

Wie die antike Erotik nur das Begehren des Mannes thematisierte, so hatte – darauf wies Judith Halberstam mit Bezug auf Valerie Traub hin – die Antike ursprünglich noch nicht einmal einen Begriff für das Begehren zwischen Frauen. Stattdessen kannte sie das Wort Tribadie, das penetrierende Akte von Frauen (mittels Klitoris oder Dildo) mit Frauen oder Männern bezeichnete. In der Spätantike wurde dann schließlich die Tribade – als eine männliche Frau, die penetrieren kann – mit weiblicher Homosexualität assoziiert.74

Die christliche Theologie konstruierte im Vergleich zur Antike die Beziehung zwischen Subjektivität und Sexualität völlig neu, indem sie das zentrale Problem vom geschlechtlichen Akt nach innen zur Beziehung zwischen Willen und unwillkürlicher Erektion verlagerte – Foucault schrieb, indem sie das Penetrationsmodell durch das Erektionsmodell ersetzte.75 Theologisch ging es nicht um eine Verletzung der sozialen Rolle oder ethischer Regeln. Die Widernatürlichkeit der Sodomie wurde mit einem Verstoß gegen das Gesetz Gottes begründet, das nicht nur jede geschlechtliche Handlung als Unzucht qualifizierte, die nicht dem Zweck der Fortpflanzung in der Ehe diene, sondern auch alle lustvollen Gedanken. Doch

71 Foucault (1989), S. 302. Die Erwiderung der platonischen Erotik auf die Herausforderung des Aristophanes transformierte dessen Antwort: „nicht die andere Hälfte seiner selbst sucht das Individuum im andern; sondern das Wahre, mit dem seine Seele verwandt ist“. (a.a.O., S. 307) Zum platonischen Eros vgl. a.a.O., S. 287-310.

72 Braun (1995), S. 148. Die Mollitia, die „geschlechtliche ‘Selbstverweichlichung’“ oder das Sich-Hingeben des freien Mannes, konnte sich als passive Rolle im homosexuellen Geschlechtsverkehr, als erotische Gedanken und als autoerotische Befriedigung ausdrücken.

73 Laqueur (1996), S. 68-70. „Für Aristoteles sind“, so Laqueur, „Sklaven ohne biologisches Geschlecht, weil ihr soziales politisch bedeutungslos ist“. (a.a.O., S. 70.)

74 Halberstam (1998), S. 60f. Lesbos wurde ursprünglich mit Fellatio und erst nach dem 2. Jahrhundert n. Chr. mit Sapphos Begehren von Frauen assoziiert (zuvor wurde Sappho mit Prostitution zusammengedacht). (ebd.)

75 Foucault (o. J. [ca. 1984]).

setzte sich erst, darauf wies Lutterbach hin, mit der „Verantwortungsethik“ des Scholastikers Peter Abaelard (gest. 1142) diese ethische Argumentation des Neuen Testaments, in der gleichgeschlechtliches Verhalten als ein Beispiel der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen darstellte, gegenüber der kultischen Argumentation des alten Testaments, die Sex unter Männern als unrein verurteilt hatte, durch.⁷⁶

Die mittelalterliche Theologie transformierte die antiken Selbsttechniken der Knabenliebe in eine Herrschaftsmoral der Verurteilung von Sodomie aller Art.⁷⁷ Aus dem antiken Stereotyp des effeminierten *pathicus*, des Päderasten, wurde die Figur des unmännlichen oder weibischen Sodomiters. So beispielsweise bei Petrus Damianus in seinem Mitte des 11. Jahrhunderts verfassten *Liber Gomorrhianus*, dem einzigen Traktat des Mittelalters, das sich ausschließlich mit (männlicher) Homosexualität beschäftigte. Diese qualifizierte Damianus nicht als eine unter vielen Sünden, sondern als die schwerste Sünde.⁷⁸ Damianus redete den Sodomiter direkt an: „Sag, entmannter Mann, antworte, effeminiertes Mann, was suchst du im Mann, das du in dir selbst nicht finden kannst.“ Die „Geburt dieser Sünderpersönlichkeit aus dem handlungsorientierten Geist der mittelalterlichen Theologie“ war, so Puff, Damianus’ rhetorischer Kunstgriff, um die Selbsterkenntnis des Sünders, die der therapeutischen Kur vorausgehen muss, zu befördern.⁷⁹ Wie es Damianus nicht um die Konstruktion einer

⁷⁶ Abaelard schrieb den subjektiven Faktoren des Handelns eine zentrale Bedeutung zu. (Lutterbach (1999), S. 240) Für Abaelard stand „die Möglichkeit zur Sünde, d. h. zur inneren Zustimmung zu einer bösen Tat, (...) allein dem Menschen offen, der über die Vernunft verfügt, der also Herr seines freien Willens ist“. (a.a.O., S. 243.) Der hebräische Begriff für ‘Greuel’ (benutzt in Leviticus 18,22 und 20,13) zählte zum priesterlichen Vokabular für Unreinheit. (Lutterbach (1999), S. 32) Die Ablehnung gleichgeschlechtlichen Sexualverhaltens im Neuen Testament stand, so Lutterbach, „nicht in der direkten Linie der alttestamentlich-priesterlichen Tradition“. (a.a.O., S. 41) Wie die Alte Kirche in Sexualvorschriften zum Teil kultisch, zum Teil ethisch argumentiert habe, so belegten frühmittelalterliche Bußbücher ab dem 6. Jahrhundert „unter Rückgriff auf das priesterliche Heiligkeitgesetz kultisch aufgefasste, ja bisweilen sogar von der Intention des ‘Täters’ von vornherein gänzlich ‘abgekoppelte Delikte’ mit Buß- und Sperrfristen“ (z. B. Menstruation und Pollution). (a.a.O., S. 64) Analverkehr, auch der zwischen Eheleuten, sei nicht nur wegen der „Unmöglichkeit der Zeugung“, sondern vor allem auch wegen des „verunreinigenden Kontakt(es) mit den Exkrementen“ verurteilt worden. (a.a.O., S. 154.)

⁷⁷ Zur Verurteilung der Sodomie und Verfolgung von Sodomiten im Mittelalter und die diesbezügliche Bedeutung des Christentums vgl.: Hergemöller (1989); des Weiteren die in Hergemöller (1998) abgedruckten überarbeiteten Aufsätze; Lutterbach, Hubertus: Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit? in: Historische Zeitschrift 267 (1998), S. 281-311. Klassischer Vertreter der Gegenposition ist Boswell, der den Umschwung zur religiös begründeten Feindlichkeit gegenüber gleichgeschlechtlichem Sexualverhalten nach Jahrhunderten der Toleranz erst im 13. Jahrhundert angesetzt hat. (Boswell (1980).)

⁷⁸ Puff (1994), S. 55, 58. Gewöhnlich wurde Homosexualität in der mittelalterlichen Theologie im Zusammenhang mit anderen, meist sexuellen Sünden besprochen. (a.a.O., S. 55) In seiner Verurteilung der Homosexualität war Damianus der Zeit voraus: Im 13. Jahrhundert erschien bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin die gleichgeschlechtliche Sünde als schwerste aller menschlichen Sünden. (a.a.O., S. 62) Vgl.: Jordan, Mark D.: The Invention of Sodomy in Christian Theology. Chicago [u. a.] 1997.

⁷⁹ Puff wies auf „das Bild von der ‘Sünde als Krankheit’“ in der mittelalterlichen Theologie (Puff (1994), S. 52) und darauf hin, dass „die Metaphern von Körper und Krankheit (...) die Transformation von der sündigen Einzeltat zur Sünderpersönlichkeit“ erleichterten. (a.a.O., S. 68) Da sich Damianus’ Kampf gegen die seiner Wahrnehmung nach um sich greifende Praxis der Sodomie im Klerus richtete, konnte diese „Gruppenbildung (...) durch eine Metaphorik der Seuchenkrankheit veranschaulicht“ werden. (a.a.O., S. 69) Zudem war, so Puff, die seinem (klerikalen) Publikum bekannte Sodom-Mythe Mittel, um sein Lebenswerk, die Kirchenreform, voranzubringen, indem er das göttliche Strafgericht für die Kirche heraufbeschwor. (a.a.O., S. 57f.)

Identität qua gleichgeschlechtlicher Lust ging, so bezeichnete Effeminiertheit den männlichen Sünder, nicht den 'Homosexuellen'. Im Spätmittelalter weitete sich im *Hexenhammer* (1487) – dessen Autoren sich an der aristotelischen Seelenkonstruktion orientieren – Weiblichkeit zum Synonym für Sündhaftigkeit. Hexenketzerei, die willentliche Sünde, wurde mit dem Weiblichen identifiziert; Männer, die keinen Glaubenseifer hatten, wurden als weibisch qualifiziert.⁸⁰

In der Renaissance wurden – auf der Basis der sozialen, nicht biologischen Geschlechtskonstruktion, in der vom perfekten männlichen der unvollkommene weibliche Geschlechtskörper unterschieden wurde – Verweiblichung und Vermännlichung auf unterschiedliche Weise als allgemeine, das Geschlecht bedrohende Ängste reflektiert. Das Problem der Geschlechtsinstabilität war Thema medizinischer Texte und von Ethiken der richtigen (höfischen) Lebensführung. So äußerte der Diplomat Baldesar Castiglione in seinem einflussreichen *Buch vom Hofmann* (1528; dt. 1561) die Angst, durch zu großes höfisches Raffinement könnten Männer so werden wie Frauen: „‘Effeminiertheit’ faßte man im 16. Jahrhundert als eine Kondition der Instabilität auf, als einen Zustand von Männern, die durch allzugroße Hinwendung zu Frauen ihnen ähnlicher wurden.“⁸¹ Umgekehrt bezog sich die Angst, dass Frauen so werden könnten wie Männer, nicht nur auf eine Übertretung der Grenzen ihres sozialen Geschlechts: „Es hat den Anschein, als könnte unangemessenes Verhalten tatsächlich eine Geschlechtsänderung herbeiführen.“ Da der Natur die Tendenz zur Vervollkommnung zugeschrieben wurde, konnte die körperliche Verwandlung einer Frau in einen Mann metaphysisch und physiologisch begründet und die umgekehrte Verwandlung ausgeschlossen werden: die bislang im Körper verborgenen Geschlechtsteile wurden durch Hitze – z. B. in der Pubertät durch körperliche oder sexuelle Aktivität – nach außen gedrückt, aus der Vagina wurde ein Penis, aus der Frau ein Mann.⁸² Insbesondere löste jedoch die Klitoris, die neben der Vagina als eingestülptem Penis als ein zweiter Penis der Frau imaginiert worden ist, als Vermännlichung jeder Frau Angst aus. Die Klitoris wurde daraufhin mit nicht-reproduktivem Sex verbunden und aufgrund von Ängsten vor Frauen mit einer zur Penetration fähigen Klitoris mit lesbischem Begehren assoziiert.⁸³

1.4 „Weiberhaftigkeit“ und die Entstehung der Minderheit der Sodomiter: homosexuelle Praxis vor der ‚Konstruktion‘ des Homosexuellen

Foucaults gegen die essentialistische Theorie der Homosexualität gesetzte These ihrer sexualwissenschaftlichen Konstruktion – ihre „Geburtsstunde“ sei der „berühmte Artikel West-

⁸⁰ Treusch-Dieter (1991b), S. 149. Mit der Entwicklung des Inquisitionsverfahrens setzte sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts durch, Sodomiter schlicht als Ketzer zu bezeichnen. (Hergemöller (1998), S. 20) Zu den Bezeichnungen für gleichgeschlechtliches Handeln und gleichgeschlechtlich Handelnde im christlichen Mittelalter vgl.: a.a.O., S. 17-32.

⁸¹ Laqueur (1996), S. 144. So heißt es im *Oxford English Dictionary* von 1589: „Vom König nahm man an, er wäre ... sehr verliebt und effeminiert.“ Den Zusammenhang von starker heterosexueller Liebe und Effeminiertheit stellte auch Shakespeare in *Romeo und Julia* her. (ebd.)

⁸² Laqueur (1996), S. 147-149.

⁸³ Halberstam (1998), S. 60.

phals von 1870 über ‘die konträre Sexualempfindung’⁸⁴ – überzeichnete die historischen Differenzen von Homosexualitäten, auf die sie zu Recht aufmerksam gemacht hat: die „Praktik der Sodomie“ sei, so Foucault, „zu einer Art innerer Androgynie, einem Hermaphroditismus der Seele herabgedrückt worden“; aus dem Sodomiter, der nur als Rechtssubjekt einer verbotenen Handlung in Betracht gekommen sei, sei die „Spezies“ der Homosexuellen geworden, die durch Kindheit, Charakter, Lebensform und Morphologie gekennzeichnet worden sei.⁸⁴ Die Differenz zwischen Allianz- und Sexualitätsdispositiv ist hinsichtlich des gleichgeschlechtlichen Begehrens nicht durch die Gegenüberstellung von einzelnen (zufälligen) strafbaren homosexuellen Handlungen hier und einer festen pathologisierten homosexuellen Identität dort zu bestimmen. Bereits vor deren sexualpathologischer Konstruktion wurde vereinzelt ein Selbstverständnis von Sodomitern nachgewiesen, das über den hin und wieder ausgeübten strafbaren Akt einzelner hinausging. Die Differenz lag in der Art der Identitätskonstruktion: erst die Sexualpathologie eröffnete einen Wahrheitsdiskurs und sah das gleichgeschlechtliche Begehren als Schlüssel zum Subjekt an, definierte das gesamte Subjekt durch sein Begehren. Im folgenden soll anhand einiger Beispiele gezeigt werden, dass bereits vor dem 19. Jahrhundert Habitus, Identitäten und Subkulturen von Sodomitern und, verspätet, auch von Tribaden existierten.

„Sprachliche Äußerungen zu gleichgeschlechtlichem Begehren unterlagen in der Vormoderne strikter Sozial- und Sprechkontrolle“:⁸⁵ in normativen literarisch-ästhetischen Texten wurde gleichgeschlechtliche Sexualität nur umschrieben, als stumme oder unaussprechliche Sünde. Eine „‘positive’ sprachliche Ausgestaltung“ fand dagegen in Gerichtsquellen statt. Diese waren „viel eingeschränkter verfügbar als Bußsummen oder Exempelsammlungen, in denen im Mittelalter ebenfalls gleichgeschlechtliche Sexualität thematisiert wurde“. Es sei, so weiter Helmut Puff, „genau dieser geschützte Textstatus, der die deskriptive Ausführlichkeit der Gerichtsakten erst ermöglichte“.⁸⁶ Die unverzichtbare Beschreibung des Delikts ermögliche eine „Kenntnis des Alltagslebens der ‘Sodomiter’“.⁸⁷

⁸⁴ Foucault (1983), S. 58.

⁸⁵ Puff (1998), S. 355.

⁸⁶ Puff (1998), S. 343. Eine andere ‘geschützte’ Textgattung stellen Tagebücher dar. Die *Mémoires-Journaux* von Pierre de L’Estoile (1546-1611), einem Beamten am Hof Heinrichs III. (1551- 1589), stellen laut Cady die offenste und ausführlichste Beschreibung der ‘Homosexualität’ aus der Zeit der Renaissance und die früheste Sammlung persönlicher und volkstümlicher Schriften zu diesem Thema im Okzident seit der Antike dar. Dass entgegen der Position der „new-inventionists“ Homosexualität am Hof Heinrichs III. mehr war als ein transientes Verhalten, kann Cady überzeugend vermitteln. Nicht überzeugend ist dagegen, dass er aus essentialistischer Argumentationsperspektive den sexualwissenschaftlichen Bruch auf eine terminologische Vereinheitlichung der in seinem Aufsatztitel vorgeführten Begrifflichkeiten für ‘Homosexualität’ reduziert, die der allgemeinen Vereinheitlichung der öffentlichen Sprache entspreche. (Cady (1996), S. 124, 126f.)

⁸⁷ Hergemöller (2000), S. 1. In Akten genannte „Sodomie-Delikte“ von Frauen bezogen sich laut Hergemöller bis ins 16. Jahrhundert hinein auf Mann-Frau-Beziehungen: „Wenngleich es seit dem Römerbrief Pauli zum Gemeingut gehörte, daß auch Frauen den ‘natürlichen’ in einen ‘widernatürlichen’ Lauf verkehren können, wurden sexuelle Kontakte zwischen Frauen in dieser Zeit offensichtlich noch nicht zur Kenntnis genommen oder noch nicht als ernstzunehmender Ausdruck eigenständiger Sexualität angesehen.“ (Hergemöller (1998), S. 156.)

Im Stadtarchiv Augsburg überlieferte Geständnisprotokolle aus dem Jahr 1532, die Hergemöller analysiert hat, berichten „von einer kleinen Gruppe sexuell aktiver Männer aus verschiedenen Schichten“.⁸⁸ Abweichend vom Bild der Päderastie in Antike und Renaissance handelte es sich um „nahezu gleichaltrige Erwachsene“, die meist älter als dreißig waren. Abweichend vom „Bild des fallweise delinquierenden Straftäters“, das auch die Urteilsbegründung in diesen Fällen bemühte,⁸⁹ legten die Akten ein größeres Beziehungsgeflecht offen. Die Männer führten über mindestens zehn Jahre ein ausgeprägtes Doppelleben, schirmten ihre gleichgeschlechtlichen Aktivitäten vor den Augen der Familie und der Öffentlichkeit ab und entwickelten neben dem Sexualleben auch Ansätze eines Alltags- und Freundeslebens.⁹⁰

Auch wenn die Quellenlage nur punktuelle Einblicke erlaube,⁹¹ vermutet Hergemöller, dass im Spätmittelalter „in allen Städten mit namhafter Zentralitätsfunktion – vor allem in Residenz- und Bischofsstädten sowie in Handelszentren – bestimmte topographische Punkte vorhanden waren, die eine besondere Anziehungskraft auf Männer ausübten, die den Wunsch nach sexuellen Kontakten mit anderen Männern hatten: dies waren vor allem bestimmte Gasthäuser und Ladenlokale, die Wall- und Befestigungsanlagen, Kirchen und Kapellen sowie ‘Bedürfnisanstalten’“.⁹² In mittleren und kleineren Städten seien Informationen über Privathäuser und geeignete Treffpunkte vernetzt worden, so dass sich Sodomiter relativ frei in ihren internen Kreisen bewegen konnten. In Bezug auf Florenz und Venedig könne bereits von „Vor- und Frühformen homosexueller Subkultur“ gesprochen werden.⁹³ Dass Kölner Pfarrer Treffpunkte der Sodomiter kannten, heiße, so Hergemöller, dass diese als „eine sichtbare innerstädtische Gruppierung“ wahrgenommen worden seien, was wiederum die Vorstellung voraussetze, „daß sie sich durch gewisse Äußerlichkeiten und Verhaltensformen“ von anderen Menschen unterschieden hätten.⁹⁴

Zwar waren die meisten erwachsenen Sodomiter wahrscheinlich verheiratet gewesen und hatten nur unregelmäßig gleichgeschlechtliche Sexualkontakte gesucht,⁹⁵ doch gab es in

⁸⁸ Hergemöller (2000), S. 1. Hergemöller vermutete, dass „die Auseinandersetzungen um die rechte Konfession und neue Moral in vielen Städten auch eine neue Funktionalisierung des Sodomie-Vorwurfs begünstigt haben könnten“. (a.a.O., S. 25) Zur ordnungspolitischen und sozialreligiösen Funktion von „reformatorisch gefärbten Gewaltmaßnahmen gegen angebliche oder wirkliche ‘Sodomiter’“, die nicht nur in Augsburg stattfanden, vgl.: a.a.O., S. 24f.

⁸⁹ Hergemöller (2000), S. 36, 38.

⁹⁰ Hergemöller (2000), S. 34f.

⁹¹ Besonders gut ist die Quellenlage für Venedig - im 15. Jahrhundert mit ca. 100.000 Einwohnern die größte Stadt des „Imperium Christianum“ - und Köln, Ende des 15. Jahrhunderts die größte Stadt des damaligen Reichsgebietes diesseits der Alpen. (Hergemöller (1998), S. 54, 99) Dokumentiert sind systematische Verfolgungsmaßnahmen.

⁹² Hergemöller (1998), S. 55.

⁹³ Hergemöller (1998), S. 72, 68. Bezüglich anderer Großstädte reiche der Kenntnisstand noch nicht aus. (a.a.O., S. 68.)

⁹⁴ Hergemöller (1998), S. 119f.

⁹⁵ Vgl. dazu neben Hergemöller (1998) auch: Noordam (1989), S. 219. Das Florenz des späten 15. Jahrhunderts stellte offenbar in dieser Hinsicht eine Ausnahme dar. Die Behauptung von Bernardino da Siena (1380-1444), dass sich der Sodomiter gewöhnlich im Alter von Anfang dreißig dadurch verrate, dass er nicht heirate, fand ihre (spätere) sozialgeschichtliche Bestätigung in der Tatsache, dass ungefähr drei Viertel aller in Florenz zwischen 1478 und 1483 wegen Sodomie angeklagten Männer unverheiratet waren.

Spätmittelalter und früher Neuzeit auch andere Fälle: zum Beispiel solche, die darauf hindeuten, „daß die Institution der Ehe als Mimikry benutzt wurde, um zwei Männern die Möglichkeit zu bieten, ihre homosexuelle Beziehung ungehindert fortsetzen zu können“.⁹⁶ Oder solche, in denen die geschiedene Ehe eine kurze Phase vor einem Leben mit nur gleichgeschlechtlicher Sexualität blieb oder in denen erst im höheren Alter eine – kinderlos gebliebene – Ehe geschlossen worden war, um in Zeiten von Sodomiterverfolgungen entsprechende Behauptungen zu entkräften.⁹⁷ Und es gab auch Männer, die in Prozessen ein sodomitisches Selbstbewusstsein bezeugten und zu Protokoll gaben, seit ihrer Jugend „niemals ein ‘natürliches Verlangen’ nach Frauen verspürt“ und niemals „mit denselben den fleischlichen Akt vollzogen“ zu haben.⁹⁸ Das „Selbstverständnis der mittelalterlichen ‘Sodomiter’“, so Hergemöller, habe sich „nicht auf die vorgefertigten Begrifflichkeiten des Sündhaften und des Kriminellen reduziert“: „An der prinzipiellen Möglichkeit, daß es mittelalterlichen Männern in kognitiver und intellektueller Weise möglich war, den herrschenden Definitionszwang zu erfassen und aus den vorgegebenen moraltheologischen Normen auszubrechen, kann kaum ein Zweifel bestehen.“⁹⁹

In einem Inquisitionsprotokoll des frühen 14. Jahrhunderts stellte die Rechtfertigung des Subdiakons von Montailou, Arnauld de Verniolles, „die kirchliche Natur-Lehre auf den Kopf“ und übertrug „die Theorie von den ‘Bedürfnissen der Natur’ auf die eigene Befindlichkeit“.¹⁰⁰ Ohne dabei an eine gesonderte sodomitische Natur zu denken, verteidigte sich Arnauld mit Hilfe der humoraltheoretischen Lehre der Medizin: „Es steht geschrieben: Wenn ein Mann bei einem Mann liegt und wenn wegen der Hitze ihrer Körper der Samen ausfließt, so ist dies keine so schwere Sünde, als wenn jemand eine Frau fleischlich erkennt, denn die Natur erfordert dies, und der Mann wird hierdurch in seiner Gesundheit gestärkt.“¹⁰¹

Das 18. Jahrhundert war hinsichtlich der Revision der Sodomievorstellungen und des Selbstbewusstseins von Sodomitern ein entscheidendes Zeitalter, insbesondere in Nordwesteuropa.¹⁰² Zwischen dem Ende des 17. und der Mitte des 18. Jahrhunderts veränderten sich die sodomitischen Subkulturen: von einem unterschiedslosen frühmodernen Libertinismus – von

(Rocke (1989), S. 9, 18) Bereits Bernardino verband den als demographische Krise wahrgenommenen Bevölkerungsrückgang mit Homosexualität als Unverheiratetsein. (a.a.O., S. 22-24.)

⁹⁶ Hergemöller (1998), S. 60. Zum homosozialen Aspekt von Künstlerhütten und humanistischen Geheimzirkeln während der Renaissance in Italien vgl.: a.a.O., S. 61-66.

⁹⁷ Noordam nannte solche Fälle aus den Niederlanden des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts. (Noordam (1989), S. 220f.)

⁹⁸ Hergemöller (1998), S. 56. Das Zitierte gab 1354 der Venezianer Rolandinus Ronchaia noch vor Anwendung der Folter zu Protokoll. Dieser lebte permanent in der Frauenrolle, arbeitete unter dem weiblichen Namen Rolandina als Prostituierte; er wurde zum Tode verurteilt und hingerichtet.

⁹⁹ Hergemöller (1998), S. 56, 59.

¹⁰⁰ Hergemöller (1998), S. 56.

¹⁰¹ Hergemöller (1998), S. 33.

¹⁰² Hekma (1989), S. 433. Die von mir ausgewerteten Untersuchungen beziehen sich hauptsächlich auf England, Frankreich und die Niederlande.

Männern, die der Konvention widersprechenden Sex praktizierten, beispielsweise mit weiblichen Prostituierten, Jünglingen oder anderen Männern, dabei aber in der Regel entweder nur die aktive oder die passive Rolle einnahmen – zum verstärkten Hervortreten des effeminierten Mannes.¹⁰³

Sodomitische Subkulturen¹⁰⁴ ab dem Ende des 17. Jahrhunderts sind vor allem für London, Paris und verschiedene Städte der Niederlande (z. B. Amsterdam, Rotterdam und Den Haag, aber auch kleinere Städte wie Leiden oder Gouda) untersucht worden. Es existierten einschlägige Kneipen und Bordelle sowie öffentliche Treffpunkte wie Parks und Toiletten. Lokale Netzwerke von Sodomitern bestanden nicht nur, um Sex zu haben. Manchmal entwickelten sich zwischen zwei Sodomitern intensive Freundschaften oder gemeinsame gesellschaftliche Aktivitäten.¹⁰⁵ Es gab Verständigungszeichen, die allgemein als obszön oder als Geste, die Attraktion signalisierte, bekannt waren und so als sexuelles Angebot verstanden werden konnten.¹⁰⁶ Verbreitet war ein effeminiertes Habitus – Verhaltensweisen, Gesten, Sprache und Spitznamen – insbesondere bei den sexuell passiven Sodomitern, aber auch unabhängig von der Rolle beim Sex, der zunehmend zwischen zwei erwachsenen Männern und nicht zwischen einem Mann und einem Jüngling stattfand.¹⁰⁷

Im Laufe des 18. Jahrhunderts bildeten sich neben den traditionellen Libertins, die Frauen sowie Jünglinge beehrten, die dank ihres Körpers oder ihrer Effeminiertheit als weiblich wahrnehmbar waren, nach und nach¹⁰⁸ die Sodomiter *als eine Gruppe* von Männern heraus, die in der öffentlichen Meinung alle als effeminiert und ausschließlich an Männern interessiert angesehen wurden, auch wenn einige von ihnen verheiratet waren und Kinder hatten.¹⁰⁹ Galt zu Beginn des 18. Jahrhunderts Effeminiertheit als Charakteristikum des ‘Schürzenjägers’ und Stutzers („fop“) und des Mannes, der sich penetrieren lässt – der aktive Sodomiter wurde dagegen nicht als verweiblicht angesehen –,¹¹⁰ so führte ab Mitte des Jahrhunderts mann männliches Begehren unabhängig von der Rolle beim Sex zur Kategorisierung als effe-

¹⁰³ Bleys (1996), S. 82-84. Hergemöller ging nicht darauf ein, ob bzw. inwieweit bei den von ihm analysierten spätmittelalterlichen sodomitischen ‘Prä-Subkulturen’ Überschneidungen mit nicht mann männlichen libertinen Sexualitäten festzustellen waren.

¹⁰⁴ van der Meer definierte Subkultur wie folgt: „A specific form of organization of sexuality which differs from what is dominant in a culture, as a means of passing on habits, norms, and values, and as a means to identify with one another.“ (van der Meer (1989), S. 286) Vgl. die Definition in Noordam (1989), S. 214.

¹⁰⁵ Noordam (1989), S. 214-217; Trumbach (1989), S. 408; van der Meer (1989), S. 286f.; van der Meer (1994), S. 151f., 154f.

¹⁰⁶ Z. B.: dem anderen auf die Füße treten; jemandem mit dem Taschentuch zuwinken; sich gegenseitig mit den Ellenbogen anstoßen; intensiver Blickkontakt; die Finger der einen Hand leicht auf den Handrücken der anderen Hand schlagen. (van der Meer (1989), S. 288; van der Meer (1994), S. 151, 153f.)

¹⁰⁷ Noordam (1989), S. 219; Trumbach (1989), S. 408; Trumbach (1990); van der Meer (1989), S. 291f. van der Meer (1997).

¹⁰⁸ Und in verschiedenen Regionen Europas unterschiedlich ausgeprägt: Bleys wies darauf hin, dass anders als in Nordwesteuropa in den Mittelmeerländern der frühmoderne Libertinismus parallel neben dem modernen Modell der Sodomie weiter existiert habe. (Bleys (1996), S. 84.)

¹⁰⁹ Trumbach (1989), S. 422, 408. Eine Trumbach einschränkende Position vertrat Stephen Murray, vgl.: Murray (1989).

¹¹⁰ Vgl.: Bleys (1996), S. 82; Trumbach (1989), S. 408; van der Meer (1994), S. 210.

miniert. Es entwickelte sich eine gleichgeschlechtliche Rolle. Der Begriff *Sodomiter* wurde nunmehr ausschließlich für Männer begehrende Männer verwendet und war mit der Erwartung von Effeminiertheit verbunden.¹¹¹

Wie zuvor in London¹¹² wurde in den Niederlanden die *Gruppe* der Sodomiter durch Verfolgungsmaßnahmen für die allgemeine Öffentlichkeit wahrnehmbar. Ein 1730 festgenommener Sodomiter enthüllte subkulturelle Strukturen in vielen niederländischen Städten. Das zog eine schwere Prozesswelle nach sich; weitere folgten unter ähnlichen Umständen 1764 und 1776.¹¹³ Direktes Motiv der Verfolgungen war, so van der Meer, die entdeckte Subkultur, deren Netzwerkcharakter mit dem Konzept der Sodomie als einer gelegentlichen Handlung unvereinbar gewesen sei. Die zum Verhaltensmodus gewandelte Sodomie habe einen permanenten Zustand der Sünde repräsentiert, einer ansteckenden (verführenden) Sünde, die verfolgt werden müsse, wann immer sie sich zeige.¹¹⁴ Das Bild des Sodomiters wandelte sich vom einzelnen Kriminellen und Sünder zur bedrohlichen Gruppe. In Pamphleten und Gedichten – die Prozesse wurden von einer massiven Öffentlichkeit begleitet – wurden Sodomiter zu Sündenböcken allen Übels abgestempelt.¹¹⁵ van der Meer sah die über „Weiberhaftigkeit“ definierte Unterscheidung einer „Minderheit der Sodomiter“ von der „Mehrheit der Männer“ als Folge der Sodomieprozesswelle um 1730 an.¹¹⁶

Gleichgeschlechtlicher Sex verletzte nicht per se die alte über zwei *soziale* Geschlechter konstruierte Ordnung, denn erstens wurden alle Menschen als fähig angesehen, beide Geschlechter zu begehren, und zweitens hatten die, die Sex mit dem gleichen Geschlecht praktizierten, meist zu beiden Geschlechtern sexuelle Beziehungen. Mangels einer dritten Gender-Rolle wurden diejenigen Sodomiter, die durch ihre sexuellen Handlungen gegen den patriarchalen Kode des Gender-Systems verstießen – der erwachsene Mann, der sich penetrieren ließ, und die Frau, die eine andere Frau penetriert –, eher als biologisch deviant, als Hermaphroditen, klassifiziert.¹¹⁷

Dass sich das gleichgeschlechtliche Begehren zunehmend auf erwachsene Männer gerichtet hatte, hing, so van der Meer und Bleys mit Bezug auf Trumbach, mit dem Aufstieg der egalitären auf gegenseitiger Liebe basierenden Ehe zusammen.¹¹⁸ Die allmähliche Verdrängung des durch eine Altersdifferenz gekennzeichneten mannmännlichen Begehrens, das als Abbild der patriarchalen Beziehung der Geschlechter in der Ehe interpretiert wurde, durch eine gender-strukturierte, d. h. als eine separate dritte Genderrolle bestimmte, Homosexualität ist auf die Konstruktionen natürlicher Zweigeschlechtlichkeit und komplementärer Ge-

¹¹¹ Bleys (1996), S. 82f.; van der Meer (1994), S. 138.

¹¹² 1699 und 1707 fanden Razzien in Londoner Molly-Houses statt. Vgl.: Rubini (1989).

¹¹³ van der Meer (1989), S. 263f., 271; vgl.: Boon (1989), S. 246.

¹¹⁴ van der Meer (1989), S. 294, 296f.

¹¹⁵ Boon (1989), S. 242; van der Meer (1989), S. 283f.; vgl.: Noordam 223f.

¹¹⁶ van der Meer (1997), S. 13f.

¹¹⁷ Trumbach (1994), S. 113.

¹¹⁸ Bleys (1996), S. 82f.; van der Meer (1994), S. 176f.

schlechterrollen, die Heterosexualität einschlossen, zu beziehen, die den Sodomiter schon allein wegen seines Interesses am gleichen Geschlecht als effeminiert und passiv bestimmten: „Within this new perspective, same-sex relations, that were previously considered to be a sin, even though pursued by some as part of a libertine appeal, became ‘unnatural’ for almost everyone. Those few who did not feel intimidated by the newly defined gender ideology, upheld their subcultural existence, but felt compelled to assume an effeminate role. Adolescents, who had been an easy target in traditional, patriarchal society were no longer available as they too would suffer a loss of gender status once they were to surrender to the advances of a sodomite.“¹¹⁹

Die Effeminiertheit des Sodomiters machte diesen im Laufe des 18. Jahrhunderts zumindest in den Augen der säkularen Autoritäten, Richter und Juristen zu einem anderen Wesen, zu einer unterschiedenen Kategorie Mensch. Sodomitisches Verhalten wurde nach Jahrhunderten des Schweigens, das als Prophylaxe gedacht war, mit seiner Verfolgung wieder zum Thema eines Diskurses, um Menschen zu erziehen und abzuschrecken.¹²⁰ Ab Mitte des 18. Jahrhunderts begannen einige Sodomiter, in den Prozessen, die ihnen gemacht wurden, *gegen* das Verdikt des Widernatürlichen und der Sünde zum Teil *mit* der Kategorie des effeminierten Gender zu argumentieren: Männer, die an Sodomie festhielten, seien wie mit dieser geboren und könnten so liebevoll zueinander sein wie Mann und Frau; Sodomie sei eine angeborene Schwäche und Gott habe kein menschliches Wesen erschaffen, um es zu verdammen; Sodomie beruhe auf ihrer weiblichen Konstitution; ihr Begehren entspreche ihrer Natur, weil sie von ihrer Mutter das starke Verlangen nach deren Ehemann geerbt hätten, der während der Schwangerschaft abwesend gewesen sei: d. h., starke Eindrücke einer schwangeren Frau würden den Fötus beeinflussen.¹²¹ van der Meer resümierte: „From the second half of the eighteenth century on, a group of sodomites emerged who considered themselves a distinct category with desires that were innate and based on a masculine defect. When Ulrichs in the second half of the nineteenth century proclaimed the existence of a female soul in a male body, he of course gave a much more positive twist to these ideas, but there can be little doubt that he articulated what already existed in popular belief.“¹²²

Erst am Ende des 18. Jahrhunderts erschien in London die *Tommy* oder die „Sapphist“ als illegitime Geschlechterrolle der Frau. „These new ambiguously gendered women were London’s first modern sapphists, and their sexual taste was conceived to be the perversion of a minority and not a wicked sin to which any woman might be brought by the effects of great debauchery.“¹²³ Als Bedingungen dieser Verspätung führt Trumbach an:¹²⁴ 1. die gegenüber

¹¹⁹ Bleys (1996), S. 83.

¹²⁰ van der Meer (1994), S. 192, 212.

¹²¹ van der Meer (1994), S. 200-202.

¹²² van der Meer (1994), S. 203.

¹²³ Trumbach (1994), S. 114. Trumbach unterschied diese im Erscheinungsbild geschlechtlich ambigen Frauen von den *passing women*, die nicht unbedingt in die männliche Rolle wechselten, weil sie sexuelle Beziehungen zu Frauen suchten. (ebd.)

der Sodomie geringere Stigmatisierung geschlechtlicher Handlungen zwischen Frauen;¹²⁵ 2. die Tatsache, dass das Leben von Frauen weniger öffentlich war als das von Männern: es gibt für das 18. Jahrhundert keine Anzeichen für eine sapphische Subkultur in London analog zur sodomitischen;¹²⁶ 3. und vor allem: das Gefühl von Weiblichkeit basierte bei den meisten Frauen auf ihren Beziehungen zu Männern, nicht auf der Vermeidung von sexuellen Beziehungen zu Frauen (dagegen war für Männer die Vermeidung des Kontakts mit Sodomitern ebenso wichtig für ihr Männlichkeitsgefühl wie ihre Beziehungen zu Frauen).

Doch wurden im öffentlichen Bewusstsein Frauen erst um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert vollständig in das neue Gender-Paradigma mit einer klaren Trennung zwischen einer heterosexuellen Mehrheit und einer homosexuellen Minderheit inkorporiert. Ihnen wurde zunächst weiterhin der legitime weibliche Status eher aufgrund von sexuellen Beziehungen zu Männern als aufgrund ihrer Vermeidung von Sex mit Frauen zugesprochen.¹²⁷ Die Vermutung eines tatsächlichen physischen Hermaphroditismus, einer vergrößerten Klitoris, bei Frauen, die Frauen beehrten und dazu männliche Eigenschaften aufwiesen, hielt sich laut Halberstam auch noch im 19. Jahrhundert. Die Verbindung von gleichgeschlechtlicher Erotik und Tribadie sei erst mit der Sexualwissenschaft und insbesondere der Psychoanalyse verschwunden.¹²⁸

Ein von Judith Brown so genannter „willingness to disbelieve“,¹²⁹ was gleichgeschlechtliche Lust von Frauen anbelangt – nur die weibliche Anmaßung der männlichen Rolle beunruhigte –, und die Möglichkeit, diese Sexualität unter dem Etikett einer engen Freundschaft unkenntlich zu machen, sowie die Tatsache, dass Frauen häufig wider Willen aufgrund von ökonomischer Abhängigkeit in einer ehelichen Notgemeinschaft lebten, sind mögliche Gründe dafür, dass sich der Diskurs zum gleichgeschlechtlichen Begehren, der sich ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entwickelte, auf das mann-männliche Begehren konzentriert hat.

¹²⁴ Trumbach (1994), S. 135.

¹²⁵ Zumindest sind kaum strafrechtliche Verfolgungen geschlechtlicher Handlungen zwischen Frauen überliefert. Judith Brown ermittelte nur wenige Fälle aus dem mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa und meinte: „In light of the knowledge that Europeans had about the possibility of lesbian sexuality, their neglect of the subject in law, theology, and literature suggests an almost active willingness to *disbelieve*.“ (Brown (1990), S. 69) Wenn harte Strafen verhängt wurden, dann nicht wegen des gleichgeschlechtlichen Sexualobjekts, sondern wegen der Einnahme der (sexuell) aktiven männlichen Rolle. (a.a.O., S. 73f.) Laut van der Meer wurde 1792 in den Niederlanden zum ersten Mal eine Frau wegen gleichgeschlechtlichem Sex verurteilt (van der Meer (1989), S. 282.)

¹²⁶ Das vermutete auch van der Meer für die Niederlande. (van der Meer (1989), S. 292) Trumbach nannte für London einige soziale Verbindungen, die um die Prostitution und Treffpunkte der Mode- und Theaterwelt organisiert waren. (Trumbach (1994), S. 135.)

¹²⁷ Trumbach (1994), S. 112.

¹²⁸ Halberstam (1998), S. 59, 65.

¹²⁹ Brown (1990), S. 69.