

Oldenburger Universitätsreden

Vorträge · Ansprachen · Aufsätze

herausgegeben von
Friedrich W. Busch und Hans-Joachim Wätjen

In der Reihe *Oldenburger Universitätsreden* werden unveröffentlichte Vorträge und kürzere wissenschaftliche Abhandlungen Oldenburger Wissenschaftler und Gäste der Universität sowie Reden und Ansprachen, die aus aktuellem Anlaß gehalten werden, publiziert.

Die *Oldenburger Universitätsreden* werden seit 1986 herausgegeben von Prof. Dr. Friedrich W. Busch, Institut für Erziehungswissenschaft 1, und – bis zur Nummer 124 – Ltd. Bibliotheksdirektor Hermann Havekost, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität.

Die Veröffentlichungen stellen keine Meinungsäußerung der Universität Oldenburg dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die jeweiligen Autorinnen und Autoren die Verantwortung.

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Friedrich W. Busch
Institut
für Erziehungswissenschaft 1
Postfach 25 03
26111 Oldenburg
Telefon: 0441/798-4909
Telefax: 0441/798-2325
e-mail:
friedrich.busch@uni-oldenburg.de

Ltd. Bibl. Dir. Hans-Joachim Wätjen
Bibliotheks- und Informationssystem
der Universität Oldenburg
Postfach 25 41
26015 Oldenburg
Telefon: 0441/798-4000
Telefax: 0441/798-4040
e-mail:
waetjen@bis.uni-oldenburg.de

Redaktionsanschrift:

Oldenburger Universitätsreden
Bibliotheks- und Informationssystem
der Universität Oldenburg
z.H. Frau Barbara Šíp
Postfach 25 41
26015 Oldenburg
Telefon: 0441/798-2261
Telefax: 0441/798-4040
e-mail: verlag@bis.uni-oldenburg.de

Nr. **134**

Christina von Braun

**Säkularisierung
und Sexualwissenschaft**

2002

Inhalt

<i>Vorwort</i>	5
Gibt es eine jüdische und eine christliche Sexualität?	7
Säkularisierung und Wissenschaft	14
Religion, Sexualität und Fortpflanzung	17
Christentum: Sexualität und Fortpflanzung	22
Sexualität und Moderne	27
Literatur	31
<i>Die Autorin</i>	37

VORWORT

Frauen- und Geschlechterstudien können an der Carl von Ossietzky Universität inzwischen auf eine mehrjährige Tradition zurückblicken. Über Lehrveranstaltungen, Projekte und Forschungsvorhaben wurde diese Tradition begonnen. Interdisziplinarität und Internationalität sind wichtige Kennzeichen dieser Studien, die einem feministisch orientierten Wissenschaftsverständnis zuzurechnen sind. Eines ihrer Anliegen ist die Entwicklung von Perspektiven für eine verändernde gesellschaftliche Praxis.

Vor nunmehr fünf Jahren – mit Beginn des Wintersemesters 1997/1998 – hat dieser Lehr- und Forschungsbereich auch eine institutionelle Verankerung erfahren. Ein von einer Planungsgruppe entwickelter Magister-Studiengang „Frauen- und Geschlechterstudien“, für den der damalige Fachbereich 3 Sozialwissenschaften die Federführung übernahm, hat nicht nur die Zustimmung der universitären Gremien erfahren, sondern auch die Genehmigung durch das zuständige Wissenschaftsministerium in Hannover erhalten; der Lehr- und Ausbildungsbetrieb ist nicht nur angelaufen, sondern die ersten AbsolventInnen dieses Studienganges haben inzwischen die Universität verlassen.

Es gehört zur Imagepflege des den Studiengang fördernden und begleitenden „Zentrums für Interdisziplinären Frauen- und Geschlechterforschung an der Carl von Ossietzky Universität“ in regelmäßigen Abständen ausgewiesene Fachleute zu Gastvorlesungen und Spezialveranstaltungen einzuladen, um auch eine interessierte Öffentlichkeit in den wissenschaftlichen Diskurs über die mit den Anliegen und Problemen der Geschlechterstudien verbundenen Forschungen einzubeziehen.

Im Rahmen einer solchen Veranstaltung hat die an der Berliner Humboldt-Universität lehrende und forschende Kulturtheoretikerin und Filmemacherin Christina von Braun ihre vielbeachtete Vorlesung „Säkularisierung und Sexualwissenschaft“ gehalten. Darin geht sie u. a. der Frage nach dem Ursprung der Sexualwissenschaften nach. Eine der Schlussfolgerungen, zu der die Wissenschaftlerin im Rahmen ihrer Beschäftigung mit der Geschichte der Sexualwissenschaft kommt, besteht darin, dass „für das Ende des 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts von verschiedenen Sexualwissenschaften auszugehen ist: darunter einer, die sich von säkularisiertem christlichen Denken ableitet, und einer, die sich säkularisierten jüdischen Traditionen verdankt“ (S. 7).

Wir freuen uns, dass uns Christina von Braun ihre Ausführungen zur Veröffentlichung in den Oldenburger Universitätsreden zur Verfügung gestellt hat, und wir sind sicher, dass die hier veröffentlichten Gedanken einen breiten und interessierten Leserkreis finden.

Oldenburg, im Dezember 2001 Prof. Dr. Friedrich W. Busch

CHRISTINA VON BRAUN

Säkularisierung und Sexualwissenschaft

Gibt es eine jüdische und eine christliche Sexualität?

Die Bezeichnung der Sexualwissenschaft als einer „jüdischen Wissenschaft“ war von den Nationalsozialisten und Antisemiten diffamatorisch gemeint und hing eng mit der Rolle der Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus zusammen. Aber man kann sich durchaus die Frage stellen, warum, wie Erwin Haeberle (Haeberle 1982, 306) schon vor Jahren schrieb, die „überwältigende Mehrheit der Pioniere der Sexualwissenschaft“ Juden waren. Er selbst wusste keine Erklärung dafür, und ganz gewiss gibt es auch nicht eine Antwort, sondern mehrere. Aber eine der Schlussfolgerungen, zu denen mich die Beschäftigung mit der Geschichte der Sexualwissenschaft führte, bestand darin, dass für das Ende des 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts von verschiedenen Sexualwissenschaften auszugehen ist: darunter einer, die sich von säkularisiertem christlichem Denken ableitet, und einer, die sich säkularisierten jüdischen Traditionen verdankt.

Die Frage nach dem „jüdischen Ursprung“ der Sexualwissenschaften ist für den Bereich der Psychoanalyse häufig diskutiert worden. Das hing zum Teil mit den Feindbildern der Antisemiten zusammen, zum Teil aber auch damit, dass Freud diese Frage selber thematisierte. Hatte er in der Frühzeit noch die Befürchtung, man könne die Psychoanalyse für eine „jüdische Wissenschaft“ halten und deshalb ins Abseits drängen, so sollte er sich alsbald bewusst zu den eigenen jüdischen Wurzeln bekennen. In einem Brief von 1926 an Mitglieder der jüdischen B'nai-B'rith-Loge schrieb er, dass ihn weder der Glaube noch der „nationale Stolz“ ans Judentum gebunden habe. „Aber es

blieb genug anderes übrig, was die Anziehung des Judentums und der Juden so unwiderstehlich machte, viele dunkle Gefühlsmächte, umso gewaltiger, je weniger sie sich in Worten erfassen ließen, ebenso wie die klare Bewußtheit der inneren Identität, die Heimlichkeit der gleichen seelischen Konstruktion“ (Freud 1926/1968, 381). Die Beschreibung des Jüdischen als „dunkle Gefühlsmacht“, die Freud (Freud 1930, 293) im Vorwort zur hebräischen Ausgabe von Totem und Tabu noch einmal wiederholte, ist bemerkenswert, da er einen strikten wissenschaftlichen Positivismus vertrat und von dunklen Mächten nur im Zusammenhang mit dem „dark continent“ der Weiblichkeit sprach. Zugleich weist sein Bild der „dunklen Mächte“ aber auch eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit dem Bild eines unkontrollierbaren Sexualtriebs auf, den alle Gesellschaften auf unterschiedliche Weise zu domestizieren versuchten. Im Gegensatz zu Freud haben die Berliner Sexualwissenschaftler die Frage ihrer jüdischen Herkunft weitgehend beiseite geschoben oder sogar tabuisiert. So etwa Magnus Hirschfeld, der in seinen autobiographischen Aufzeichnungen kaum ein Wort über das jüdische Elternhaus verliert. Diese Tabuisierung mag einer der Gründe dafür sein, dass der „jüdische Ursprung“ der Sexualwissenschaft bisher selten thematisiert worden ist bzw. den Diffamationen der Antisemiten überlassen wurde.

Man ist geneigt, die Erklärung dafür, dass sich unter den Pionieren der Sexualwissenschaft so viele Juden befanden, in Begriffen wie Avantgarde und Moderne zu suchen, zu der ja die Sexualwissenschaft unbestreitbar gehörte; Begriffe, die im Rückblick auf das frühe 20. Jahrhundert fast zu Synonymen für „jüdisch“ geworden sind. Diese Interpretation bietet sich auch aufgrund von Freuds Überlegung an. „Weil ich Jude war“, so schreibt er, „fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch ihres Intellekts beschränkten, als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der ‚kompakten Majorität‘ zu verzichten“ (Freud 1926/1968, 381). So sehr das auch auf die Sexualwissenschaftler zutreffen mag, erschöpfend finde ich diese Erklärung

nicht. Vor allem gibt sie keinen Hinweis darauf, warum ausgerechnet die Disziplinen, die sich mit der menschlichen Geschlechtlichkeit beschäftigen – in dieser Hinsicht gehört die Psychoanalyse zur Sexualwissenschaft –, als „jüdische Wissenschaft“ gehandelt wurden: nicht nur von ihren Feinden, auch von den Akteuren selbst, wie im Fall von Freud. Warum wurde nicht die Wirtschaftswissenschaft – bei allen antijudaistischen Traditionen, die „den Juden“ und „das Geld“ in einen Zusammenhang brachten – als „jüdische Disziplin“ bezeichnet, wohl aber die Sexualwissenschaft?

Eine nahe liegende Antwort lautet, dass sich der geschlechtliche Bereich generell für die Entwicklung von Feindbildern eignet. Wer den anderen öffentlich herabsetzen möchte, bedient sich diffamatorischer Sexualbilder – meistens der Gleichsetzung mit Weiblichkeit. Der rassistische Antisemitismus war voll von Bildern „jüdischer Weiblichkeit“, wie sie Otto Weininger besonders deutlich beschrieben hat, und zugleich durchsetzt von sexuellen Unterstellungen, die „den Juden“ zum Mädchenhändler und „Rassenschänder“ machten. Aber erklärt das, warum so viele Sexualwissenschaftler tatsächlich Juden waren? Es ist nicht auszuschließen, dass gerade die Fülle antisemitischer Sexualbilder dazu beitrug, das Interesse von Juden auf die Sexualwissenschaft zu lenken. Sie wurde für sie zu einer Möglichkeit, sich die sexuellen Diffamationen des Antisemitismus vom Leibe zu halten. Das mag auch einer der Gründe für die seltsame Übereinstimmung vieler antisemitischer Sexualbilder mit den Sexualtheorien selbst sein. Erklärte Otto Weininger (Weininger 1917, 415 f), dass „das Judentum durchtränkt sei von Weiblichkeit“, so schrieb der „Rassenforscher“ Otto Hauser, auf dessen Geschichte des Judentums (1921) sich später die Nationalsozialisten berufen sollten, in seinem Aufsatz Juden und Deutsche:

„Bei keinem Volk findet nun man soviel Weibmänner und Mannweiber wie bei den Juden. Deshalb drängen sich so viel Jüdinnen zu männlichen Berufen, studieren alles mögliche, von der Rechtswissenschaft, Heilkunde bis zur Theologie,

werden Gruppen- und Volksvertreterinnen. Betrachtet man diese jüdischen Frauen auf die sekundären Geschlechtsmerkmale hin, so kann man bei gut zwei Dritteln von ihnen deren Verwischung feststellen. Der deutliche Bartanflug ist überaus häufig, die Brüste dagegen unausgebildet, das Haar bleibt kurz“ (zit. nach Feder 1932, 61).

Was bitte schön unterscheidet diese Beschreibung von Magnus Hirschfelds „sexuellen Zwischenstufen“ – außer der Tatsache, dass sie sich im einen Fall gegen Juden richtete und diffamatorisch sein sollte, im anderen jedoch zur Natur und Normalität gehörend erklärt wurde? In den antisemitischen Feindbildern überlagerte sich allerdings die Vorstellung einer Aufhebung der biologischen Sexualdifferenz mit dem Bild der deutsch-jüdischen „Assimilation“: Die „Gefahr“ einer Verwischung der Grenzen zwischen Männern und Frauen wurde gleichgesetzt mit der Gefahr einer Verwischung der Grenzen zwischen Juden und Deutschen. Die Assimilation selbst wurde mit dem Geschlechtsakt verglichen. Werner Sombart (Sombart 1932, 252) benutzte ausdrücklich das Begriffsbild der „Paarung“ zur Beschreibung der „Vermischung“ von Deutschen und Juden. Während also die Antisemiten die „Entmischung“ forderten, könnte das Betonen der Nicht-Eindeutigkeit der Sexualdifferenz durch die Pioniere der Sexualwissenschaft als Plädoyer für die Assimilation gelesen werden.

Auf der anderen Seite setzten sich die Pioniere der Sexualwissenschaft aber auch für die Bewahrung der sexuellen Differenz ein. Hirschfeld verkündete zwar die Theorie von den „sexuellen Zwischenstufen“, sprach jedoch von „weiblichen“ Verhaltensmustern bei Männern und „männlichen“ Verhaltensmustern bei Frauen, so als seien bestimmte Eigenschaften eindeutig dem einen oder dem anderen Geschlecht zuzuordnen, und er nahm bekanntlich schreckliche Eingriffe an den Körpern seiner Patienten vor oder verordnete diese, um die Sexualordnung wiederherzustellen. Obschon selbst Homosexueller, vergaß er nur selten, so schreibt Manfred Herzer in seiner Biographie (Herzer

1992, 8), „die Homosexualität als einen Fluch der Natur zu bezeichnen, und den Wunsch vieler Homosexueller, heterosexuell zu empfinden, hielt er stets für ‚gewiss berechtigt‘“. Vergleichbares gilt auf anderer Ebene auch für Freud: Seine Theorien zur Weiblichkeit, so Sander Gilman, sind vor dem Hintergrund der antisemitischen Gleichsetzung von Judentum und Weiblichkeit um die Jahrhundertwende zu lesen, die u. a. zur Gleichsetzung von Klitoris und „beschnittenem Penis“ führten. Im Wiener Slang der Jahrhundertwende war „Jud“ ein gebräuchlicher Ausdruck für die Klitoris, und weibliche Masturbation wurde „mit dem Juden spielen“ genannt. Wenn Freud die Notwendigkeit betonte, dass die Frau die „Klitoris überwinden“ müsse, wolle sie zu einer „normalen Weiblichkeit“ gelangen, so war laut Gilman damit auch der „Jud“ im weiblichen Körper gemeint:

„Dank Freuds Bedürfnis, sich von der Unterstellung einer besonderen Natur des ‚jüdischen Körpers‘ durch die Schaffung eines universellen ‚männlichen‘ Körpers zu distanzieren, wurden Rassenkategorien in Geschlechterkategorien überführt. Die Macht dieses Konstrukts ist so groß, daß heute die Tatsache dahinter verschwindet, daß es sich um Reaktionsbildungen handelte und die Theorien von Männlichkeit und Weiblichkeit als Primärkategorien in Freuds System gehandelt werden“ (Gilman 1995, 155).

Aber selbst das Bedürfnis, sich die antisemitischen Fremdzuschreibungen vom Leibe zu halten, erklärt noch nicht ausreichend, warum Juden bei der Entstehung der Sexualwissenschaft eine so prominente Rolle spielten. Und es erklärt ebenso wenig, warum die sexuellen Feindbilder im Antisemitismus eine weit aus größere Rolle spielte als in jeder anderen Form von politischer und sozialer Diffamation. Um dieses Phänomen zu begreifen, muss man zunächst den Blick auf die soziale und politische Rolle der Sexualität selbst richten.

Weil die Sexualität – als Garantin für die Kontinuität der Gemeinschaft – eine soziale Funktion hat, steht der Kodex, der

das Sexualleben reguliert, auch im Zentrum jedes Gemeinschaftsgesetzes. Der Kodex soll die Fortpflanzung sichern und zugleich die der Sexualität inhärenten antisozialen Mächte domestizieren. Mit dem fortgeschrittenen Industriezeitalter verschwanden diese Regulierungen jedoch allmählich. Das ist historisch einmalig: Für die mehr oder weniger autonome Gestaltung des Sexuallebens, wie sie sich heute in den Industrieländern durchgesetzt hat, gibt es keine historischen Vorläufer, weder in den westlichen noch in anderen Kulturen. Eine der Erklärungen dafür sind die Erkenntnisse über die Zeugungsvorgänge, bei denen man erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts über ein genaueres Wissen verfügte. Dieses Wissen eröffnete die Möglichkeit, Fortpflanzung und Sexualtrieb nicht nur als getrennt zu phantasieren, wie es schon Platon getan hatte, sondern auch tatsächlich voneinander zu separieren. Das rief einerseits die Eugenik mit ihren Vorstellungen einer geplanten Reproduktion auf den Plan und ließ andererseits die Sexualwissenschaft entstehen, die die Sexualität als eigenmächtigen Trieb begriff, der auch dann aktiv wird, wenn es nicht um Fortpflanzung geht. Angesichts dieser Umstände ist es nicht erstaunlich, dass die Sexualität von ihrer Reglementierung befreit wurde – hatte die abendländische Vernunft doch inzwischen andere Modi gefunden, für die Kontinuität der Art zu sorgen, ohne auf die Unberechenbarkeiten des Sexualtriebs angewiesen zu sein.

Wenn es aber stimmt, dass die Sexualwissenschaft ihre Entstehung der Trennung von Sexualtrieb und Fortpflanzung verdankt, warum hielten dann ausgerechnet Hirschfeld, Bloch, Moll, Eulenburg und andere Sexualwissenschaftler so entschlossen am Zusammenhang von Reproduktion und Sexualität fest? Warum „glaubten“ sie so felsenfest an die Segnungen der Eugenik, die Hirschfeld (Hirschfeld 1931/32, 171) für „ein Kernstück der ganzen Sexualwissenschaft“ hielt? Hierin wie auch im Hinblick auf den Glauben an die Objektivität der Naturwissenschaften waren sie ganz Wissenschaftler ihrer Zeit. Wenn Eulenburg und Bloch (Eulenburg und Bloch 1914/15, 1) in

ihrem Vorwort zur Zeitschrift für Sexualwissenschaft schrieben, dass sie „vorurteilslos und voraussetzungslos Wissenschaft“ betreiben wollen, und Hirschfeld (Hirschfeld 1908b, 681) erklärte, „die Sexualwissenschaft muß wie die Biologie überhaupt von der Naturbetrachtung ihren Ausgang nehmen und zu ihr immer wieder zurückkehren“, so befanden sie sich in bester akademischer Gesellschaft, im Mainstream wissenschaftlichen Denkens, in der „kompakten Majorität“, von der sich Freud ja ausgeschlossen fühlte. Biologie, Medizin und die Naturwissenschaften hatten quasi religiöse Funktionen in einer Gesellschaftsordnung übernommen, in der das Religiöse nicht mehr das Sagen hatte, denn sie versprachen, die „Gesetze“, nach denen „Natur“ und „Leben“ funktionieren, zu entziffern – genauer: neu zu schreiben. Und die Sexualwissenschaft schien zu dieser Aufgabe besonders berufen, gerade weil die Sexualgesetze in allen Gemeinschaften den Kern der Ordnung bilden.

Alle neuen ordnenden Instanzen leiten sich jedoch notwendigerweise von bestehenden Traditionen ab – nur so können sie Anspruch auf eine Nachfolge als Instanz erheben. So stellt sich die Frage: Welche Traditionen wirkten in dieser neuen „religiösen Ordnung“ fort? Bei der Beantwortung dieser Frage werden Widersprüche deutlich. Freud erklärte, dass er gerade als Jude besonders offen für die Strukturen modernen wissenschaftlichen Denkens sei. „Wir Juden haben es im ganzen leichter, da uns das mystische Element abgeht“, schreibt er an Abraham (Freud und Abraham 1980, 57). Der Monistenführer Ostwald (Ostwald 1913/14, 902 f) hingegen verkündete in seiner Rezension des ersten Bandes von Blochs Handbuch der Sexualwissenschaft wiederum: „Wir haben es hier [...] mit einer letzten Stufe der Verwissenschaftlichung zu tun, durch welche nacheinander alle einzelnen Disziplinen des menschlichen Denkens und Handelns der Verwaltung durch die Priester entzogen und der Verwaltung durch die Wissenschaft übergeben werden.“ Das heißt, die moderne Wissenschaftlichkeit wurde einerseits als Erbin der Priester gehandelt, andererseits aber erklärten sich Juden, denen zugleich der Zugang zu vielen Wissenschaftsbe-

reichen verwehrt wurde, für prädestiniert, den Anforderungen einer „modernen Wissenschaft“ gerecht zu werden. Könnte es sich hier um ein Missverständnis gehandelt haben? Lagen hier vielleicht zwei unterschiedliche Vorstellungen von „wissenschaftlichem Geist“ und „Vernunft“ vor, von denen die eine aus dem Christentum und die andere aus den jüdischen Denktaditionen kam? Eine solche Schlussfolgerung legt ein Blick auf die Geschichte der „Säkularisierung“ nahe.

Säkularisierung und Wissenschaft

Der Begriff „Säkularisierung“¹ hat im Christentum eine ganz andere Bedeutung als in der jüdischen Tradition. Im Christentum bedeutet er Weltwerdung des Glaubens, eine Vorstellung, die der jüdischen Religion fremd ist. „Unter den Vorschriften des mosaischen Gesetzes“, so schrieb Moses Mendelssohn, „lautet kein einziges: du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heißen: Du sollst tun oder nicht tun! Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die im Weg der Überzeugung zu ihm kommen“ (zit. nach Wiener 1933/1988, 113). Das Christentum hingegen, das zwischen Glauben und Vernunft unterschied, konnte den Glaubenszweifel nicht zulassen. Eben weil Wissenschaft oder Logik und Religion als Gegensatz betrachtet wurden, entwickelte das Christentum ein mächtiges Bedürfnis, die weltliche Wirklichkeit den Glaubensgrundsätzen anzupassen. Für das christliche Denken stellte die Veränderung der Welt, der physisch wahrnehmbaren Wirklichkeit, eine religiöse Notwendigkeit dar. Nur so ließ sich der Abgrund zwischen Religion und Realität, zwischen Geist und Körper, zwischen Logos und Natur überbrücken. Wissenschaft und Logik wurden vom Glauben an die Leine genommen. Deshalb begleitet die christliche Wissenschaftsgeschichte auch eine seltsame Paradoxie. Keine andere Religion der Welt hat die Erkenntnisse der Wissenschaft und der Vernunft so erbittert bekämpft und verfolgt wie die christliche. Zugleich hat aber auch keine andere religiöse Kultur so viele

Wissenschaftler und wissenschaftliche Neuerungen hervorgebracht wie das Christentum (vgl. u.a. Andreski 1987). Das lässt sich nicht mit der Tatsache erklären, dass die Neuerer Häretiker gewesen seien. Im Gegenteil: Viele von ihnen sahen in den Neuerungen selbst einen Gottesbeweis: Descartes im Räderwerk, Leibniz im Zahlensystem und Darwin in der Evolution selbst. Viele Christen halten bis heute Darwins Evolutionstheorien für unvereinbar mit ihrem Glauben, er jedoch schrieb: „Aus dem Kampf der Natur, aus Hunger und Tod geht also unmittelbar das Höchste hervor, das wir uns vorstellen können: die Erzeugung immer höherer und vollkommenerer Wesen. Es ist wahrlich etwas Erhabenes um die Auffassung, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder gar nur einer einzigen Form eingehaucht hat“ (Darwin 1963, 678). Wenn Descartes daran festhielt, im Räderwerk die göttliche Schöpfung am Werke zu sehen, so standen gewiss auch kirchenpolitische Erwägungen dahinter. Aber solche „Strategien“ hatte Darwin Anfang des 19. Jahrhunderts nicht mehr nötig. Es ging hier vielmehr um einen „Säkularisierungsdrang“, der dem Christentum selbst inhärent war und der es den Wissenschaftlern der Neuzeit nicht schwer machte, Glauben und Wissenschaft in Übereinstimmung zu bringen. Dieser Säkularisierungsdrang hatte im Mensch gewordenen Gott, im „Fleisch gewordenen Logos“ seinen Ursprung. Das heißt, die Religion selbst war angetreten, „den Logos“ dem Fleisch, der Biologie, der Schöpfung einzuschreiben. Der Neuerungsdrang des Christentums bestand in einer Vorstellung von „Wissen“, die nicht nur die Naturbeherrschung, sondern auch die Neuerschaffung der Natur beinhaltete und die einen spezifischen Begriff von „Rationalität“ hervorbrachte. Die Idee eines „rationalen Wissens“, so der Philosoph und Sozialwissenschaftler Cornelius Castoriadis (Castoriadis 1990, 454), setzte einen grundlegenden Wandel des gesamten imaginären Weltbildes voraus, und „die letzte dieser Umwälzungen, die vor einigen Jahrhunderten im Abendland stattfand, hat jene eigentümliche imaginäre Vorstellung geschaffen, der zufolge alles Seiende ‚rational‘ (und insbesondere mathematisierbar) ist, nach der der Raum des möglichen

Wissens von Rechts wegen vollständig ausgeschöpft werden kann und wonach das Ziel des Wissens in der Beherrschung und Aneignung der Natur liegt“.

Die jüdische religiöse Tradition hingegen betrachtete die bestehende Welt in den Worten von Max Brod als „Diesseitswunder“, das heißt als Offenbarung und Gabe Gottes, und es entwickelte deshalb auch nicht eine dem Christentum vergleichbare missionarische und historische Dynamik. Hätte keine christliche Säkularisierung stattgefunden, so hätte die jüdische Religion vermutlich keinen eigenen Säkularisierungsprozess durchlaufen, der die jüdischen Gemeinden auch vor allem dort betraf, wo sie zu einem Teil der nationalen – das heißt säkularchristlichen – Gemeinschaften geworden waren. Da der jüdischen Religion, viel stärker als dem Christentum, sowohl eine transzendente als auch eine weltliche Seite eignet, gab es keine innere Notwendigkeit einer Weltwerdung des Transzendenten.

Die „Diesseitsbetonung des Judentums“, so Max Brod (Brod 1939/1988, 204 f), „ist oft erkannt worden, aber fast immer falsch gedeutet. Das diesseitige Leben des Judentums ist nicht das heidnische Diesseits, das schlechtweg gegebene und bejahete – es ist, wenn man so sagen kann, ein Diesseits hinter dem Wunder, ein zunächst in Verzweiflung untergegangenes und gnadenweise wiedergeborenes Diesseits, ein Geschenk Gottes. [...] Also nicht Diesseitsbetonung des Heidentums, nicht Diesseitsverneinung des Christentums: das Judentum ist die Religion des Diesseitswunders.“

Ein solches religiöses Denken setzt einen ganz anderen Begriff von Rationalität, Wissenschaft und Vernunft voraus: nämlich eine Rationalität im Sinne von Bejahung und Erkenntnis des Bestehenden, nicht seine Veränderung. Das wiederum wirft aber ein ganz anderes Licht auf die Tatsache, dass Hirschfeld und Bloch die Sexualwissenschaft auf der Biologie fußend sahen – einer Biologie, die sie sozusagen als „naturegeben“ betrachteten.

Religion, Sexualität und Fortpflanzung

Diese Vorstellung von Wissenschaftlichkeit prägte wiederum ihr Verständnis von Eugenik: Sie implizierte nicht eine radikale Veränderung des Bestehenden, sondern die „Verbesserung“ der menschlichen Art mit den Mitteln der Fortpflanzung. Das erklärt, dass sich Hirschfeld für eine positive Eugenik einsetzte, die negative Eugenik sowie die Zwangssterilisierung jedoch strikt ablehnte (Hirschfeld 1926–30; noch expliziter: 1934, 1934–1935). „Wer darf heiraten? Wer darf nicht heiraten?“ war für ihn die Frage (Hirschfeld 1931/32, 171), und selbst hierbei lehnte er den Zwang ab und setzte auf Freiwilligkeit (Hirschfeld 1908a, 9).² Hermann Rohleder, einer der wenigen Nichtjuden in der Sexualwissenschaft, machte sich hingegen für die „negative Eugenik“ stark, mit dem Ziel, „die Vererbung der Minderwertigen zu verringern; denn diese Gruppen der geistig Minderwertigen füllen unsere Irrenhäuser, Gefängnisse, Zuchthäuser, Besserungs- und Erziehungsanstalten der verschiedenen Art bzw. ein Teil desselben läuft nach abgeübter Strafe frei herum und hat das Recht auf Fortpflanzung wie jeder Vollwertige“ (Rohleder 1923, 80). Rohleder empfahl auch, die Masturbation bei Männern durch die Beschneidung ohne Anästhesie und bei Frauen durch „möglichst schmerzhaft – doch ungefährliche – Ätzungen der Clitoris“, wie er sagte, zu „behandeln“ (Rohleder 1899, 304).

Waren die Wegbereiter der Eugenik der Überzeugung, dass es notwendig sei, die Fortpflanzung von der Sexualität zu trennen, so beruhte Hirschfelds „Glaube“ an die Segnungen der Eugenik vorwiegend auf dem Glauben an einen notwendigen Zusammenhang von Fortpflanzung und Sexualität. Das ging sogar so weit, dass er die Homosexualität zu einer Art von „natürlicher Eugenik“ erklärte. Homosexualität und andere sexuelle Zwischenstufen seien „weniger Degenerationserscheinungen an sich [...] als (zur Unfruchtbarmachung bestimmte) Vorbeugungsmittel der Degeneration“ (Hirschfeld 1930, 15).

Warum aber waren die „jüdischen Sexualwissenschaftler“ in der Frage des Zusammenhangs von Sexualität und Fortpflanzung weniger mainstream-orientiert als in der Frage des wissenschaftlichen Positivismus? Auf diese Frage mag eine nähere Betrachtung der unterschiedlichen Bilder von Sexualität in der jüdischen und der christlichen Tradition antworten. Dabei zeigt es sich, dass es nicht nur zwei Vorstellungen von Wissenschaft und Vernunft, sondern auch von Sexualität gibt. Wenn ich im Folgenden von „Sexualität“ spreche, so gilt es, sich des Unterschieds bewusst zu sein, der zwischen dem Sexualakt und Sexualität besteht. Letzteres entspricht einer kulturellen Kodierung, die der Sexualität selbst ihren „Sinn“ verleiht. Schon Foucault hat in seiner Geschichte der Sexualität darauf hingewiesen, dass der Sexualakt nicht identisch ist mit den verschiedenen kulturellen Konstrukten, die „Sexualität“ genannt werden (vgl. auch Halperin 1989). Der Unterschied zwischen der individuellen Sexualefahrung und der Sexualität ähnelt dem zwischen dem individuellen und dem kulturellen Gedächtnis, und wie das kulturelle Gedächtnis hat auch „die Sexualität“ (im kollektiven Singular) eine gemeinschaftsbildende Funktion. Ich beziehe mich im Folgenden auf den kollektiven, kulturellen Begriff von Sexualität.

Die jüdische Religion kennt nicht die Verurteilung von Sexualität und sexueller Befriedigung, wie sie in vielen Epochen das christliche Denken dominiert hat. „Die jüdische Kultur vergibt keine Verdienstorden für zölibatäres Verhalten“, schreibt David Biale (Biale 1992, 217) lakonisch in seinem Buch „Eros and the Jews“. Sexualität wird als Teil der *Conditio humana* betrachtet; sie bietet – als Bedingung der Fortpflanzung – die Möglichkeit, dem Stachel des Todes zu begegnen, ist zugleich aber auch Symptom menschlicher Unvollständigkeit und der Differenz zu Gott.

Der Gott Israels, so schreibt Tykva Frymer-Kensky (Frymer-Kensky 1995, 4), Leiterin des Departments of Biblical Civilisation am Rabbinical College,

„wird männlich gedacht, aber nicht geschlechtlich. Er ist überhaupt nicht phallisch und kann weder männliche Virilität noch sexuelle Potenz repräsentieren. Die anthropomorphe biblische Sprache benutzt Körperbilder des Armes, der rechten Hand, des Mundes, aber Gott wird nicht unterhalb der Gürtellinie imaginiert. [...] Gott ist asexuell oder transsexuell oder metasexuell, je nachdem wie wir das Phänomen betrachten. Er ist niemals sexuell.“

Auch verhalte sich Gott nicht sexuell. Zwar sei „Gott der ‚Gatte‘ Israels, eine mächtige eheliche Metapher“, aber Gott küsst nicht, streichelt nicht, liebkost nicht und zeigt auch sonst keine körperlichen Affekte für Israel. Eben weil Gott „kein Modell für die Sexualität“ sei, so Frymer-Kensky weiter, gibt es in den Ritualen eine strenge Trennung zwischen dem Sexuellen und dem Heiligen. Nach dem Geschlechtsverkehr gelten Mann und Frau sowie der Mann, der eine sexuelle Emission hatte als unrein bis zum Abend desselben Tages (Leviticus 15, 16–18). Erst nach einer Waschung darf das Gotteshaus betreten werden. „Die Trennung von Sexualität und Kultus war auch in den Reinheitsvorschriften der Ritualgesetze enthalten. Die Unreinheitsgesetze Israels hatten zum Ziel, die essenziellen Existenzbedingungen des Menschen intakt zu halten: heilig und profan, Leben und Tod“ (Frymer-Kensky 1995, 5).

Spiegelt sich die Differenz von Gott und Mensch in der Tatsache wider, dass Gott als unkörperlich und ohne Geschlecht gedacht wird, so findet die „Versehrtheit“ des sterblichen Menschen in der Betonung der geschlechtlichen Differenz ihren Ausdruck. Mit der geschlechtlichen Differenz wird die Differenz von Mensch und Gott unterstrichen. Durch die Beschneidung wird dem männlichen Körper die eigene Unvollständigkeit und Verletzlichkeit symbolisch eingeschrieben, während die Gesetze der nidda, die sich auf das weibliche Blut beziehen, die Besonderheit des Weiblichen hervorheben. Mit beiden wird ganz generell die Differenz der Geschlechter betont. Das Wort nidda kommt von „nadad“, was soviel wie „ent-

fernt“, „getrennt“ bedeutet (Rockman 1995). Die Gesetze der nidda werden oft mit Reinheitsvorschriften übersetzt und als Herabsetzung des weiblichen Körpers während der Menstruation und nach der Niederkunft interpretiert. Aber es ist unsinnig anzunehmen, dass in einer religiösen Tradition, in der Nachkommen und die Fortpflanzung zu den höchsten Gütern gehören und, zumindest in der orthodoxen Auslegung, kein unverheirateter Mann zu rabbinischen oder synagogal-liturgischen Funktionen zugelassen ist, die Frau ausgerechnet in den Momenten, wo sie Leben geschenkt hat oder ihr Körper Symptome seiner Zeugungs- und Gebärfähigkeit zeigt, negativ besetzt wird.³ Die hebräische Sprache kennt dreizehn verschiedene Begriffe für Reinheit und sechs für Unreinheit, je nachdem ob sie sich auf Sexualität, die Speisen oder andere Zusammenhänge beziehen (vgl. Merlini 1998/99). „Reinheit“ und „Unreinheit“ haben also völlig unterschiedliche Bedeutungen, die nur aus dem jeweiligen Kontext zu verstehen sind und für die es in den anderen Sprachen keine Entsprechungen gibt – was im Übrigen auch an einer korrekten Übersetzung des Alten Testaments zweifeln lässt. Im Falle der nidda scheint ihre Funktion in der Betonung der sexuellen Differenz zu liegen, was auch ein anderes Licht auf die unterschiedliche Länge der Enthaltbarkeit nach der Geburt eines Sohnes und einer Tochter wirft, und diese bestimmt nicht nur über das Leben der Frau, sondern auch des Mannes: Die Tatsache, dass ein verheirateter Mann im Rhythmus weiblicher Absonderung lebt und der Rabbiner mit den Funktionen des weiblichen Körpers aufs Intimste vertraut ist, veranlasst Susannah Heschel zur Frage: „Wessen Vagina ist es? Oder ist die Vagina als ein Zeichen zu verstehen, vielleicht parallel zum Phallus, ein Zeichen, das mit jener emotionalen Bedeutung beladen ist, die die Geschlechtsidentität formt? [...] Die Nidda-Gesetze machen die Vagina zu einem transzendenten Zeichen der Geschlechtsidentität und des jüdischen Status“ (Heschel 1998, 95).

Durch die Betonung der Differenz der Geschlechter wird einerseits der Zusammenhang von Sexualität und Fortpflanzung

betont: Tatsächlich wird im Hebräischen das Wort für Fortpflanzung auch als Synonym für Sexualität benutzt (Boyarin 1995, 33). Zugleich impliziert der Begriff des „Erkennens“, der für den Geschlechtsakt benutzt wird, aber auch, dass es sich um eine intellektuelle, experimentelle, emotionale und spirituelle Aktivität und Begegnung handelt (Magonet 1995b, XXIX), die nicht nur die Fortpflanzung und Körperlichkeit meint, sondern auch das Geistige – die Fähigkeit zur geistigen Unterscheidung – einbezieht. Dass die Sexualität keineswegs nur als eine Funktion der Fortpflanzung gedacht wird, zeigt sich u.a. daran, dass der Schwangerschaftsabbruch bei medizinischer oder sozialer Indikation erlaubt ist und Verhütungsmittel generell nicht verboten sind. Die Mischna sagt ausdrücklich, dass das Gebot der Fortpflanzung, nicht mehr gilt, sobald zwei Kinder geboren sind.⁴ Wenn ein Paar Kinder hat, so fügt die babylonische Gemara außerdem hinzu, darf der Mann „die Fortpflanzung unterlassen, nicht aber das Zusammenleben mit einer Frau“ (vgl. Quidushin, *Der Babylonische Talmud* 1966, 526). Der Sexualität werden eigene Rechte eingeräumt, und die sexuelle Befriedigung wird auch dann positiv gewertet, wenn sie nicht dem Ziel der Fortpflanzung dient (vgl. Boyarin 1995a, 35). Als Anfang des 20. Jahrhunderts Verhütungsmittel leichter zugänglich wurden, lehnten Rabbiner die Benutzung von Kondomen ab, nicht jedoch das Pessar – mit der ausdrücklichen Begründung, dass das Kondom „die Freude des einen Körpers am anderen“ mindere, was – und das ist bemerkenswert – dem „natürlichen Sinn der Sexualität“ zuwiderlaufe (Boyarin 1995a, 35). Dass mit den Gesetzen der nidda, die die Sexualität in bestimmten Perioden verbietet, auch Strukturen des Begehrens aufrechterhalten werden, darauf haben nicht nur einzelne Theoretiker hingewiesen, das ist auch im Talmud nachzulesen (Biale 1992, 212f).⁵ Mit anderen Worten: Mit der Betonung des Zusammenhangs von Sexualität und Fortpflanzung wird zugleich die sexuelle Differenz betont: als Grundlage des Begehrens wie als Ausdruck von Geistigkeit. Die Sexualität erscheint nicht nur als eine „notwendige Funktion“ der Fortpflanzung, sondern die Fortpflanzung auch als eine Funktion der Sexualität. Wird durch die sexuelle

Differenz die Unvollständigkeit des Menschen und die Differenz von Mensch und Gott hervorgehoben, so erscheint die Fortpflanzung selbst wie ein „Mittel“, den Menschen immer wieder an diese Unvollständigkeit zu erinnern. Das wirft einerseits ein ganz anderes Licht auf das strikte Verbot der Homosexualität in der hebräischen Bibel, andererseits aber auch auf Hirschfelds Festhalten an der sexuellen Differenz und am Zusammenhang von Reproduktion und Geschlechtsleben. Auch die Eugeniker und später die Nationalsozialisten stellten den Zusammenhang von Sexualität und Fortpflanzung her. Doch bei Hirschfeld stand dieser Zusammenhang in einer ganz anderen Denktradition als bei den säkular-christlichen Wissenschaftlern. Während sich hinter dem jüdischen Bezug zur Fortpflanzung die Betonung der sexuellen Differenz – und damit menschlicher Unvollständigkeit – verbarg, stand hinter den eugenischen Vorstellungen die Phantasie einer Beherrschung der Triebe und die Aneignung göttlicher Schöpfungsmacht.

Christentum: Sexualität und Fortpflanzung

Die christliche Geschlechterordnung – und damit auch die Sexualität – unterlag ganz anderen Prämissen als die jüdische, nicht nur was das Verbot von Verhütungsmitteln betrifft. Indem der christliche Gott in seinem Sohn einen menschlichen Leib angenommen hat, wird die Differenz von Gott und Mensch aufgehoben. Das ist die eigentliche Botschaft des Christentums, die in der Eucharistie, der Vereinigung des göttlichen und menschlichen Leibes beim Heiligen Abendmahl, feierlich zelebriert wird. Mit seiner Mensch- und Körperwerdung nimmt der christliche Gott auch ein Geschlecht an – oder genauer zwei Geschlechter. Das zeigen viele Darstellungen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit, auf die die Mediävistin Caroline Walker Bynum (1991) und der Kunsthistoriker Leo Steinberg (1983) eingegangen sind. Es gibt viele Beispiele, an denen sich sofort erkennen lässt, dass – anders als der Gott Israels – das Bild des christlichen Erlösers keineswegs an der Gürtellinie aufhört und

deutlich geschlechtlich kodiert ist: auf zweifache Weise. Bynum zeigt an einer Reihe von Darstellungen aus dem Mittelalter – und diese Darstellungen werden von vielen Texten gestützt –, dass der Körper des Heilands mit allen Insignien der Weiblichkeit ausgestattet war: Sein geopftes Blut wurde als weiblich nährenden Busen gezeigt, und die Wunden nahmen in vielen Darstellungen sogar die Form einer blutenden Vulva an. Steinberg hingegen führt zahlreiche Darstellungen an, die die Männlichkeit des Erlösers betonen. Nicht nur zeigt die Muttergottes auf das Glied des neugeborenen Heilands, auch in den Kreuzigungsdarstellungen werden immer wieder die Genitalien hervorgehoben, so dass Steinberg einen Zusammenhang zwischen Erektion und Resurrektion herstellt. Mit dieser Erektion, so Steinberg, sei die Überwindung des Fleisches gemeint. Diese doppelte geschlechtliche Kodierung des Körpers des Erlösers führte zu einer starken Sexualisierung der Religiosität und der religiösen Erfahrung. So klingt die Beschreibung der Eucharistie – die Vereinigung von Mensch und Gott – bei den großen Mystikern nicht selten wie ein Geschlechtsakt. Ich zitiere etwa Meister Eckehart (Meister Eckehart 1979, 83 f):

„Denn in ihm wirst du entzündet und heiß, und in ihm wirst du geheiligt und ihm allein verbunden und vereint. Im Sakrament nämlich und nirgends so eigentlich findest du die Gnade, daß deine leiblichen Kräfte durch die hehre Kraft der körperlichen Gegenwart des Leibes unseres Herrn so geeinigt und gesammelt werden, daß alle zerstreuten Sinne des Menschen und das Gemüt hierin gesammelt und gereinigt werden [...]; und gestärkt durch seinen Leib wird dein Leib erneuert. Denn wir sollen in ihn verwandelt und völlig mit ihm vereinigt werden (vgl. 2 Kor. 3, 18), so daß das Seine unser wird und alles Unsere sein, unser Herz und das seine ein Herz, und unser Leib und der seine ein Leib.“

Dieses Ideal einer erotischen Vereinigung mit Gott wirkte wiederum auf die Geschlechterordnung und das Verhältnis der Geschlechter zurück – vergleichbar der jüdischen Religion, nur unter umgekehrten Vorzeichen. Während in der jüdischen Reli-

gion mit der Betonung der Geschlechterdifferenz auch die Differenz von Gott und Mensch hervorgehoben wird, führt das christliche Ideal einer Vereinigung mit Gott zu einem Ideal der Geschlechtersymbiose. Deshalb ähneln die Metaphern des Paulus für die Ehe auch seinen Bildern vom Heiligen Abendmahl. „Weil es ein einziges Brot gibt“, so sagt er, „sind wir Vielen ein einziger Leib“ (1. Kor 10, 17). Christus sei das Haupt der Gemeinde, und diese sein „Körper“ (Eph. 5, 23 und 28), und ebenso solle in der Ehe auch der Mann das Haupt der Frau und sie seinen Leib bilden. Und Paulus geht noch weiter: „So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst“ (Eph. 5, 28). Deutlicher als durch das Bild eines Hauptes, das seinen eigenen Leib heiratet, lässt sich die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe kaum benennen, die das Christentum als einzige Religion der Welt verkündet hat. Meister Eckeharts Bemerkungen zur Ehe und zur Liebe zwischen den Geschlechtern machen ganz deutlich, dass die Parallelen zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum anderen Geschlecht durchaus beabsichtigt waren. „Der Liebe aber eignet von Natur, dass sie entspringt und ausfließt von zweien als schlechthin Einziges. Niemals als ein Zwiefaches: als zwei existiert Liebe nicht! Zwei als Eins, das gibt unweigerlich und naturgemäß Liebe, voller Drang und Glut und Begierde“ (Meister Eckehart 1959, 271). Auch Thomas von Aquin (1225–1275) betont die Parallele zwischen der heiligen und der säkularen „Kommunion“: Es sei richtig, so sagt er, dass die Frau aus einer Rippe des Mannes erschaffen wurde, denn damit werde die Einheit von Mann und Weib bezeugt (Summa theologica, Bd. 13, Teil I, Frage 92, 3). Man kann sagen, dass die christliche Geschlechterordnung die transzendente Botschaft des Christentums „naturalisiert“ oder der Welt einschreibt, so wie die Bilderverehrung sie „sichtbar“ macht – und deshalb ist es kein Zufall, dass sich die Transsubstantiationslehre und das Dogma von der Unauflösbarkeit der Ehe und die Erhebung der Ehe zum Sakrament zeitlich parallel durchsetzen.

Der christliche Säkularisierungsprozess, der nicht Aufhebung der Religion, sondern die Weltwerdung der christlichen Botschaft beinhaltet, sollte den Prozess der Naturalisierung vorantreiben. Ein solcher Biologisierungsprozess lässt sich auch an anderen Phänomenen beobachten – besonders deutlich an den Bildern des rassistischen Antisemitismus, von denen viele als säkulare Bilder des christlichen Antijudaismus zu erkennen sind. Vergleichbares gilt auch für die Geschlechterordnung – und zwar auf paradoxe Weise. Man ist gewohnt, die sexuelle Emanzipation, die sich seit der Aufklärung vollzogen hat, als Herauslösung aus der Bevormundung durch die Kirche zu lesen. Aber sie lässt sich auch in dem Sinne einer Fortführung interpretieren, wie Peter Gardella (1985) es seinem Buch „Innocent Ecstasy: How Christianity Gave America an Ethic of Sexual Pleasure“ getan hat. Gardella zeigt, wie sehr die christliche Doktrin von der „unschuldigen Ekstase“ der Mystiker den Boden bereiten half für die sexuelle Emanzipation des 20. Jahrhunderts. Eine der Protagonistinnen dieser Bewegung war Margaret Sanger, die Begründerin der amerikanischen Bewegung für Geburtenkontrolle, die übrigens in den 20er Jahren auch Hirschfeld und das Berliner Institut aufsuchte. Sanger war gläubige Christin und vertrat in ihrem Buch „Happiness in Marriage“ (1939) die Ansicht, dass die Sexualbefriedigung, inkarniert im simultanen Orgasmus, als Sakrament zu betrachten sei. Die Geburtenkontrolle sei notwendig, um den Paaren die Möglichkeit zu geben, ihre Sexualtechniken so zu perfektionieren, dass sie im Moment des Orgasmus das „spirituelle Mysterium einer Kommunion der beiden Naturen erreichen können“ (Sanger 1939, 141). Aus der symbiotischen Geschlechterordnung und dem Dogma der Unauflösbarkeit der Ehe war bei ihr der synchrone Geschlechtsakt geworden. Gardella (Gardella 1985, 7) schreibt dazu: „Die Sexexperten erbten ihren Glauben an die Befreiung durch Orgasmus von Christen, die die Erlösung von der Sünde im Moment der religiösen Ekstase gefunden hatten.“ Für sie wurde der Orgasmus zu einer „transzendenten“ Erfahrung, und die Suche nach dem Orgasmus als Äquivalent von religiöser Ekstase sei so zu einer Art von asketischer Praxis

geworden (Gardella 1985, 117). Und David Biale (Biale 1992, 210) resümiert mit anderen Worten: „Genau jener christliche Impuls, der die Doktrin der Sinnlichkeit als Sünde hervorgebracht hatte, setzte sich fort in der Doktrin eines entkörpernten Sex.“ In eine vergleichbare Richtung verweisen, auf andere Weise, auch die zahlreichen modernen Apparate und Maschinen wie der Vibrator, die die westliche Technologie erfunden hat, um Sex ohne körperliche Begegnung zu ermöglichen (vgl. dazu Maines 1999).

„Die modernen Gesellschaften,“ so schreibt Charles Mopsik (1989, zit. nach Boyarin 1995, 33), „neigen immer mehr dazu, den sich fortpflanzenden Körper, ein Glied in der unvordenklich langen Kette des genealogischen Abenteuers, vom begehrenden Körper zu trennen: ein einsames Objekt, Konsument kurzer Befriedigungen. So hat der moderne Mensch zwei Körper und bedient sich, je nach Belieben, des einen oder des anderen. Diese Zäsur ist vielleicht nur die Fortschreibung einer Spaltung, die sich vor zweitausend Jahren vollzog, als die christliche Vorstellung von der ‚fleischlichen Beziehung‘ den ideologischen Sieg über einen Teil der Welt davontrug und die leibliche Fortpflanzung als getrennt von der Spiritualität gedacht und im Vergleich zu dieser herabgesetzt wurde.“

Tatsächlich erscheint das moderne Bild der „zwei Körper“ wie eine Variante der gnostischen Vorstellung, laut der zu jedem weltlichen, im Diesseits gefangenen Körper ein „Lichtkörper“ im Jenseits gehört, der dem „wahren“ Sein entspricht. Für die Gnostiker war auch nicht die Sexualität der Feind – manche Gnostiker praktizierten Promiskuität zur Überwindung der Körperlichkeit –, sondern die Fortpflanzung, die den Menschen in der Welt der Finsternis gefangen hielt. Dieses Denken scheint in der Moderne in einer von der Fortpflanzung losgelösten Geschlechtlichkeit seine Fortführung zu finden.

Wenn aber die moderne Sexualität auch als Erbin von gnostischen und christlichen Phantasien zu lesen ist – und das ließe

sich ebenso gut an der Genwissenschaft zeigen, deren Vokabular und Wertvorstellungen von christlichen Metaphern durchsetzt sind (vgl. von Braun 2000) –, so ist es ganz offenbar, dass die jüdische Tradition, Sexualität zu denken, in Widerspruch zu der „Sexualität“ geraten musste, die mit der Säkularisierung das westliche Denken dominierte. Das mag ein Grund für das Interesse jüdischer Wissenschaftler an der Sexualwissenschaft gewesen sein und würde ihr Festhalten am Zusammenhang von Sexualität und Fortpflanzung erklären – den eigenen sexuellen Orientierungen zum Trotz. Mag sein, dass dahinter das Bedürfnis stand, an den jüdischen Traditionen festzuhalten, nur verlagert auf eine moderne, wissenschaftliche Ebene.

Sexualität und Moderne

Allerdings stellt sich die Frage, ob sich in der Moderne überhaupt am Zusammenhang von Sexualität und Fortpflanzung festhalten ließ. Der christliche Säkularisierungsprozess bedeutete auf vielen Ebenen – nicht nur auf der sexuellen – eine Erschütterung für jüdische Traditionen, und viele Werke von jüdischen Intellektuellen um 1900 lassen sich als Auseinandersetzung mit diesen Erschütterungen lesen. Juden hatten sich aus den alten Traditionen herausgelöst und versuchten, einen neuen – der Moderne angemessenen – Ausdruck für jüdische Philosophie und das „jüdische Denken“ zu finden. Das gilt für Walter Benjamin wie für Franz Kafka, um nur diese zu nennen; und es gilt für die Entstehung der Psychoanalyse, die Yerushalmi (1992) als Freuds Versuch umschrieben hat, der Tradition der Väter auf „moderne“, der Wissenschaft angemessene Weise gerecht zu werden. Gerade Psychoanalyse und Sexualwissenschaft zeigen aber auch, dass es den jüdischen Wissenschaftlern nicht nur um die Erbschaft der Väter ging, sondern auch um die moderne Gesellschaft, in der sie lebten – und auch in dieser Hinsicht knüpfte die Moderne an ein altes Paradigma an.

„Die Juden interpretieren verrückt.“ Dieser Satz ist ein wörtliches Zitat aus dem Kodex Justinianus⁶ vom Jahre 554, in dem den Juden unter Androhung der Todesstrafe untersagt wurde, Widerspruch gegen die Doktrin der Auferstehung, des Jüngsten Gerichts und der Erschaffung der Engel zu erheben. Das kaiserliche Dekret diente dazu, Juden – mit ihrer anderen Auslegung der Heiligen Schrift – als „Söhne des Teufels“ zu brandmarken, weil, so Pierre Legendre (Legendre 1989, 24), „ihre Genealogie eine von der Wahrheit des Textes her als solche erkennbare falsche Genealogie, das heißt ein Betrug ist. Die Juden sind falsch, juristisch falsch wie gefälschte Schriftstücke; sie sind die falschen Nachkommen Abrahams, sie haben den Text falsch verstanden, die Formel ‚Abraham et semen eius‘ falsch interpretiert.“ War dies zunächst ein theokratischer Akt der Staatskirche, so wurde laut Legendre daraus der Signifikant „jüdisch“ – und dieser stellte wiederum die christliche Identität in Frage. „Die jüdische Frage ist, mit anderen Worten, für den okzidentalischen Menschen die radikalste Form der Fragen Was ist ein Text? und Was heißt sprechen?“ (Legendre 1989, 24). Aus dieser Fragestellung sei Jahrhunderte später die Psychoanalyse hervorgegangen: das „Unternehmen, die verdeckten Strukturen des christlichen und industriellen Universums offenzulegen“ (Legendre 1989, 25).

Das gilt auch für die Sexualwissenschaft; allerdings hat diese noch deutlicher als die Psychoanalyse eine doppelte Erbschaft angetreten. Denn, wie ihre Entstehungsgeschichte zeigt, sind in der Sexualwissenschaft sowohl die christlichen als auch die jüdischen Denktraditionen enthalten – und diese Erbschaften widersprechen einander. Daher Sexualwissenschaften. Will die eine, über den Zugriff auf die Fortpflanzung, die Sexualität den Gesetzen der Berechenbarkeit unterwerfen, so bekennt sich die andere zum Prinzip menschlicher Unvollständigkeit. Über viele Jahrhunderte schien das Weiterbestehen dieser Unvollständigkeit gesichert durch die Verbindung von Sexualität und Fortpflanzung, durch die die geschlechtliche Differenz hervorgehoben wurde. Inzwischen ist es unwahrscheinlich, dass ein Sexu-

alwissenschafter oder eine Sexualwissenschaftlerin noch ernsthaft an diesem Zusammenhang festhält – dafür hat einerseits die nationalsozialistische „Rassenhygiene“ und die von ihr praktizierte Eugenik gesorgt; andererseits hat sich aber auch die „praktizierte Sexualität“ zu sehr an den Gedanken eines unabhängigen Triebs gewöhnt. Aber es ist denkbar, dass sich das Denken der Differenz auf ein anderes Terrain verlagert hat – auf ein Terrain, auf dem es sich immer schon heimisch fühlte: auf Ironie, Ambivalenz, Zweifel. Auf die Beispiele von Philip Roth und Woody Allen eingehend, deren Auseinandersetzung mit der „jüdischen Identität“ unentwegt um die Frage der Sexualität kreist, fragt sich David Biale, ob sich eine Verlagerung des Differenzdenkens auf das Reden über die Geschlechtlichkeit vollzogen hat: gleichsam von den Genitalien zum gesprochenen Wort. Die Sexualität scheint sich hier der vielfältigen Bedeutung des „Erkennens“ zu erinnern, das nicht nur den Geschlechtsakt, sondern auch eine intellektuelle, experimentelle, emotionale und spirituelle Aktivität bezeichnet. „Die sexuellen Unsicherheiten der Charaktere, die Allen spielt, sind in ihrer Quintessenz jüdisch“, schreibt Biale (Biale 1992, 206): „Im Gegensatz zur theologischen Vorschrift von Sex ohne Schuldgefühl [...] schlägt Allen vor, daß Juden das Schuldgefühl ohne Sex perfektioniert haben.“ Bedenkt man, dass das Festhalten am Zusammenhang von Sexualität und Fortpflanzung auch den „Sinn“ hatte, den Menschen an seine Unvollständigkeit zu erinnern, so erscheint Biales Interpretation nicht ganz „verrückt“. Gewiss, Portnoy's Complaint oder Zelig bieten sich nicht unbedingt als Modelle erfüllter Sexualität an, aber vielleicht doch als Vorbild für das „Unding“ Sexualwissenschaft. Insofern könnte man Philip Roth und Woody Allen vielleicht als die neuen „Pioniere der Sexualwissenschaft“ betrachten.

Ist die Sexualwissenschaft eine „jüdische Wissenschaft“? Zweifellos spürten die Antisemiten und Nationalsozialisten – die ja, obgleich sie die Sexualwissenschaft als „jüdische Wissenschaft“ diffamierten, selber Sexualwissenschaft betrieben, allerdings mit vorwiegend eugenischer Absicht –, dass sie es bei Hirsch-

feld und seinen Mitkämpfern mit einer anderen Vorstellung von Sexualität zu tun hatten. Das stand hinter der antisemitischen Diffamation der Sexualwissenschaft. Das stand aber auch hinter dem Interesse von Juden an den mit der Moderne sich herausbildenden neuen kulturellen Mustern der Sexualität. Mit dem Säkularisierungsprozess hatte sich ein Teil der jüdischen und christlichen Denktraditionen in ‚die Sexualität‘ (kollektiver Singular) selbst verlagert. Das hat nicht nur Implikationen für die Sexualwissenschaft, sondern auch für die Sexualität selbst. Die nationalsozialistische, antisemitische Sexualwissenschaft entsprach dem Versuch, diese beide Arten von Sexualität zu „entmischen“⁷. Die Sexualwissenschaft nach dem Nationalsozialismus hingegen wird sich der Tatsache zu stellen haben, dass in der Sexualität der westlichen Welt, deutlicher als auf irgendeinem anderen Gebiet, zwei religiös bestimmte Denktraditionen aufeinander treffen und dass vermutlich in jedem Sexualwesen des Abendlandes beide Strömungen vertreten sind. Vielleicht bezog sich Hirschfelds Begriff der „sexuellen Zwischenstufen“ – bewusst oder unbewusst – auch darauf. Und die Implikationen für die Sexualität? Wer weiß, vielleicht beruht auf dem Zusammentreffen unterschiedlicher, ja konträrer Traditionen die Tatsache, dass das Sexuelle bis heute seine Unberechenbarkeit bewahrt und eben deshalb, aller „sexuellen Aufklärung“ zum Trotz, unser Herz noch immer höher schlagen lässt.

Literatur

- ANDRESKI, S.: Religion, science and morality. In: The Encounter, Juni 1987 Der Babylonische Talmud. Neu übertragen durch L. Goldschmidt, Bd. 4, Megilla, Berlin 1966
- BIALE, D.: Eros and the Jews. From Biblical Israel to contemporary America, New York 1992
- BOYARIN, D.: Dialectics of desire: "The evil instinct is very good". In: Magonet, J. (Hrsg): Jewish explorations of sexuality, Providence und Oxford 1995
- BRAUN, C. VON: Die „Blutschande“ – Wandlungen eines Begriffs: Vom Inzesttabu zu den Rassengesetzen. In: Braun, C. von: Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte, Frankfurt/M. 1989
- BRAUN, C. VON: Das Gen als „corpus Christi mysticum“. In: Metis, 2000/2, No. 18
- BROD, M.: Das Diesseitswunder oder Die jüdische Idee und ihre Verwirklichung. In: Ben-Chorin, S., Lenzen, V. (Hrsg): Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert, Ein Lesebuch, München 1988
- BYNUM, C. W.: Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, New York 1991; deutsch (gekürzt): Fragmentierung und Erlösung, Frankfurt/Main 1995
- CASTORIADIS, C.: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/M. 1990
- DARWIN, C.: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1963
- ESCHEBACH, I., LANWERD, S.: Säkularisierung, Sakralisierung, Kulturkritik. In: Metis, 2000/2, No. 18
- EULENBURG, A., BLOCH, I.: Vorbemerkung der Herausgeber. In: Z Sexualwiss, 1914/15, 1: 1
- FEDER, G.: Die Judenfrage. In: Der Jud ist schuld ...? Diskussionsbuch über die Judenfrage, Basel 1932
- FREUD, S.: Brief an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith [6. Mai 1926]. In: Freud, S.: Briefe 1873–1939. Ausgewählt und hrsg. von E. und L. Freud, Frankfurt/M. 1968

- FREUD, S.: Vorrede zur hebräischen Ausgabe [von Totem und Tabu]. In: Freud, S.: Studienausgabe. Bd. 9, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Frankfurt/M. 1982
- FREUD, S., ABRAHAM, K.: Briefe 1907–1926. Hrsg. von H. C. Abraham und E. L. Freud, Frankfurt/M. 1980
- FRYMER-KENSKY, T.: Law and philosophy: The case of sex in the bible. In: Magonet, J. (Hrsg): Jewish explorations of sexuality, Providence und Oxford 1995
- GARDELLA, P.: Innocent ecstasy: How Christianity gave America an ethic of sexual pleasure, New York und Oxford 1985
- GILMAN, S. L.: Freud, race and gender. In: Magonet, J. (Hrsg): Jewish explorations of sexuality, Providence und Oxford 1995
- HAEBERLE, E. J.: The Jewish contribution to the development of sexology. In: J Sex Res, 1982, 18: 305–323
- HALPERIN, D.: Is there a history of sexuality? In: History and Theory, 1989, 28 (3): 257–274
- HAUSER, O.: Geschichte des Judentums. Weimar 1921
- HERZER, M.: Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen, Frankfurt/M. und New York 1992
- HESCHEL, S.: Sind Juden Männer? Können Frauen jüdisch sein? Die gesellschaftliche Definition des männlich/weiblichen Körpers. In: Gilman, S., Jütte, R., Kohlbauer-Fritz, G. (Hrsg): „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien 1998
- HIRSCHFELD, M.: Über Sexualwissenschaft. In: Z Sexualwiss, 1908, 1: 1–19 (zit. als 1908a)
- HIRSCHFELD, M.: Zur Methodik der Sexualwissenschaft. In: Z Sexualwiss, 1908, 1: 681–705 (zit. als 1908b)
- HIRSCHFELD, M.: Geschlechtskunde. Bd. I bis V, Stuttgart 1926–1930
- HIRSCHFELD, M.: Geschlechtskunde. Bd. III, Einblicke und Ausblicke, Stuttgart 1930
- HIRSCHFELD, M.: Einführung in die Sexualwissenschaft. In: Med. Monatsschr., 1931/32, 7 (5): 171

- HIRSCHFELD, M.: Das Erbgericht. Betrachtungen zum deutschen Sterilisationsgesetz. In: Die Sammlung, 1934, 1: 309–319
- HIRSCHFELD, M.: Phantom Rasse. Ein Hirngespinnst als Weltgefahr, In: Wahrheit, 1934, 13: Nr. 44–52 und 1935, 14: Nr. 1–9
- LEGENDRE, P.: „Die Juden interpretieren verrückt.“ Gutachten zu einem klassischen Text, In: Psyche, 1989, 43: 20–39
- MAGONET, J. (HRSG): Jewish explorations of sexuality, Providence und Oxford 1995 (zit. als 1995a)
- MAGONET, J.: Introduction. In: Magonet, J. (Hrsg): Jewish explorations of sexuality, Providence und Oxford 1995 (zit. als 1995b)
- MAINES, R. P.: The technology of orgasm. "Hysteria", the vibrator, and women's sexual satisfaction, Baltimore, Md. 1999
- MEISTER ECKEHART: Betrachtungen. Trostschrift, In: Meister Eckehart: Schriften. Übertr. von H. Büttner, Düsseldorf und Köln 1959
- MEISTER ECKEHART: Reden der Unterweisung. In: Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übers. von J. Quint, Zürich 1979
- MERLINI, C. G.: Il campo lessicale dei verbi di purità in ebraico antico. Diss., Semitische Linguistik, Universität Florenz 1998/99
- OSTWALD, W.: Rezension zu Iwan Bloch. Die Prostitution, Das monistische Jahrhundert 1913/14, Bd. 2: 902–904
- ROCKMAN, H.: Sexual behaviour among ultra-orthodox Jews: A review of laws and guidelines. In: Magonet, J. (Hrsg): Jewish explorations of sexuality, Providence und Oxford 1995
- ROHLEDER, H.: Die Masturbation. Eine Monographie für Ärzte und Pädagogen, Berlin 1899
- ROHLEDER, H.: Sexualphilosophie und Sexualethik. Monographien zur Sexualwissenschaft, Bd. 4, Oldenburg und Leipzig 1923
- SANGER, M.: Happiness in marriage, New York 1939

- SEECK, A.: Aufklärung oder Rückfall? – Das Projekt der Etablierung einer „Sexualwissenschaft“ und deren Konzeption als Teil der Biologie. In: *Mitteil. Magnus-Hirschfeld-Ges.*, Juli 1998, Nr. 26/27: 5–30
- SIGUSCH, V.: Was heißt kritische Sexualwissenschaft? In: Sigusch, V.: *Kritik der disziplinierten Sexualität. Aufsätze 1986–1989*, Frankfurt/M. und New York 1989
- SOMBART, W.: *Artvernichtung oder Arterhaltung*. In: *Der Jude ist schuld ...? Diskussionsbuch über die Judenfrage*, Basel 1932
- STEINBERG, L.: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. New York 1983, 2. erweiterte Auflage, Chicago und London 1996
- WEININGER, O.: *Geschlecht und Charakter*. Wien und Leipzig 1917
- WIENER, M.: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*. In: Ben-Chorin, S., Lenzen, V. (Hrsg): *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, München und Zürich 1988
- YERUSHALMI, Y. H.: *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Berlin 1992

Anmerkungen

- 1 Der Begriff „Säkularisierung“ hat eine vielschichtige Bedeutung, die einer genaueren Klärung bedarf. Sprachlich leitet sich der Begriff von lat. *saeculum* in der Bedeutung von Geschlecht, Generation oder auch Zeitalter her. In der Vulgata ist „saeculum“ ambivalent besetzt: Einerseits verweist er auf eine große Zeitspanne, andererseits aber auch auf „diese Welt“ unter der Macht Satans. Im mittelalterlichen Sprachgebrauch steht der „weltliche Mensch“ als „saeculis“ dem durch das Mönchsgelübde gebundenen „religiosus“ gegenüber. Seit Ende des 16. Jahrhunderts wird der Begriff der *saecularisatio* von französischen Kirchenrechtlern und Juristen zur Bezeichnung des Übergangs eines Ordensgeistlichen in den weltlichen Stand benutzt. Später erweiterte sich der Begriff zur Bezeichnung des Übergangs kirchlichen Eigentums in weltliche Hände. Erst im 19. Jahrhundert wird der Begriff „Säkularisierung“ zu einer geschichtstheoretischen oder geschichts-philosophischen Kategorie – nun aber mit einer ambivalenten Bedeutung, die einerseits Emanzipation aus der Bevormundung durch die Kirche bzw. Entkirchlichung besagt, andererseits aber auch auf eine „Verfallsgeschichte“ verweist, mit der die schwindende Integrationskraft der Religion bzw. Entleerung religiöser Gehalte gemeint sind (vgl. Eschebach und Lanwerd 2000). Im vorliegenden Kontext wird der Begriff in einem Sinne benutzt, der die Weltwerdung christlich-religiösen Denkens bedeutet.
- 2 Vgl. dazu auch den sehr erhellenden Aufsatz von Andreas Seeck (1998)
- 3 So schreibt Rabbi Elizir um 270 n. Chr.: „Ein Mensch, der keine Frau hat, ist kein Mensch, denn es heißt (1 Mose 5, 2): Mann und Weib erschuf er sie ... und nannte ihren Namen Mensch“ (vgl. Quiddushin, Der Babylonische Talmud 1966, 531).
- 4 Das Gebot der Fortpflanzung ist auch nur dem Mann auferlegt, während sich das Christentum vor allem für die Fortpflanzungstätigkeit des weiblichen Körpers interessiert.
- 5 Im Talmud: b. Niddah 31b
- 6 Im Prolog der Novelle 146 heißt es „... insensatis semetipsos interpretationibus tradentes ...“ (zit. nach Legendre 1989, 22).
- 7 Diese Bestrebung ging einher mit einer aus christlichen Traditionen übernommenen Geschlechterordnung, die Symbiose und Einswerdung von Weiblichkeit und Männlichkeit besagte und die sich u. a. in der Idealisierung des Geschwisterinzests niederschlug, der im Antisemitismus eine wichtige Rolle spielte (vgl. dazu ausführlicher von Braun 1989).

Die Autorin

CHRISTINA VON BRAUN (1944)

Dr. phil., Professorin für Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin

Kulturtheoretikerin, Autorin und Filmemacherin.

Ca. fünfzig Filmdokumentationen und Fernsehspiele zu kulturgeschichtlichen Themen. Zahlreiche Bücher und Aufsätze über das Wechselverhältnis von Geistesgeschichte und Geschlechterrollen.

Forschungsschwerpunkte: Gender, Medien, das Verhältnis von Religion und Moderne, Antisemitismus.

Veröffentlichungen u. a. Nicht ich. Logik Lüge Libido (Frankfurt: Neue Kritik 1985). Die Schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte (Frankfurt: Neue Kritik 1989). Der Ewige Judenhaß. Christlicher Antijudaismus, deutschnationale Judenfeindlichkeit, rassistischer Antisemitismus. (Begleitbuch zur gleichnamigen Filmreihe der Autorin), (Stuttgart/Bonn: Burg) 1990 u. (Berlin: Philo 2000). Die Multiple Persönlichkeit. Krankheit Medium oder Metapher? Hg. zus. m. Gabriele Dietze, (Frankfurt/M.: Neue Kritik 1999). Einführung in Gender Studies. Hg. zus. m. Inge Stephan, (Stuttgart: Metzler 2000). Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht (Zürich/München: Pendo 2001).

- Nr. 125** Busch, Friedrich W. / Scholz, Wolf-Dieter: Brauchen Familien Leitbilder? – 2000. – 55 S.
ISBN 3-8142-1125-1 M 3,10
- Nr. 126** Alles hat seine Zeit. In memoriam Rüdiger Meyenberg. Texte im Abschiedsgottesdienst am 25. August 2000. – 2000. – 25 S.
ISBN 3-8142-1126-X M 3,10
- Nr. 127** Michael Daxner: Erziehung im Kosovo. – 2000 – 21. S.
ISBN 3-8142-1127-8 M 3,10
- Nr. 128** Schily, Konrad: Regionalisierung und Globalisierung als Herausforderung für die Universitäten der Zukunft. – 2000 – 24 S.
ISBN 3-8142-1128-6 M 3,10
- Nr. 129** Busch, Friedrich W. / Scholz, Wolf-Dieter: Familie – Auslaufmodell oder Zukunftsoption? – 2001. – 67 S.
ISBN 3-8142-1129-4 M 3,10
- Nr. 130** Hanft, Anke / Wolter, Andrä: Zum Funktionswandel der Hochschulen durch lebenslanges Lernen. Zwei Vorträge in memoriam Wolfgang Schulenberg. – 2001. – 74 S.
ISBN 3-8142-1130-8 M 3,10
- Nr. 131** Koerrenz, Ralf: Die Grundlegung der Sozialpädagogik im Alten Israel. – 2001. – 49 S.
ISBN 3-8142-1131-6 M 3,10
- Nr. 132** Schulze, Theodor: Die außerordentliche Tatsache des Lernens. Jörg Schlee zum 60. Geburtstag. – 2001. – 41. S.
ISBN 3-8142-1132-4 M 3,10
- Nr. 133** Bogus³awski, A./Grübel, R./Grubitzsch, S./Hentschel, G.: Reflexionen über die Definierbarkeit des Wissens. Beiträge zur Ehrenpromotion von Andrzej Bogus³awski. – 2001. – 47 S.³
ISBN 3-8142-1133-2 M 3,10
- Nr. 134** Braun, Christina von: Säkularisierung und Sexualwissenschaft. – 2002. – 37 S.
ISBN 3-8142-1134-0 M 3,10