

IV. Die Rehabilitierung der Liebe^Ü

1. Zur Genealogie der modernen "Geschlechterfrage"

Ähnlich wie das Verhältnis der klassischen deutschen Soziologie zur ästhetisch-literarischen Moderne hat auch die Einstellung der soziologischen Klassiker gegenüber der modernen Geschlechterfrage und der erotischen Kultur der Jahrhundertwende erst in den letzten Jahren eine verstärkte fachgeschichtliche Aufmerksamkeit gefunden. Dies mag nicht zuletzt daran liegen, daß sich eine ursprünglich aus einer sozialen Protestbewegung entstandene und sich weltanschaulich aus den verschiedensten intellektuellen Strömungen der Gegenwart formierende feministische Wissenschaftskritik und Theoriediskussion nach langwierigen internen und externen Auseinandersetzungen inzwischen weltweit auch in Gestalt einer interdisziplinär orientierten akademischen Frauenforschung etablieren konnte. Innerhalb der Fachgeschichte der modernen Soziologie hat die "Geschlechterfrage" jedoch bereits von Anfang an ihre Spuren hinterlassen und sich ähnlich wie die "soziale Frage" als eine der zentralen außerakademischen Herausforderungen der sozialwissenschaftlichen Forschung und Theoriebildung erwiesen, auch wenn die entsprechenden fachgeschichtlichen Selbstdarstellungen diesen Tatbestand nicht immer klar und deutlich gewürdigt haben. Denn nicht nur die deutsche Soziologie der Jahrhundertwende, sondern auch die britische und französische Soziologie des 19. Jahrhunderts sowie die italienische und nordamerikanische Soziologie haben sich der durch die Emanzipationskämpfe des weiblichen Geschlechts und die in der persönlichen Betroffenheit der Gründer der modernen Soziologie durch die "erotische Frage" zum Ausdruck gebrachten Herausforderung gestellt und intellektuell produktiv zu verarbeiten versucht.¹

Insbesondere innerhalb der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende hatten dabei zahlreiche personelle Berührungspunkte und Überlappungen zwischen der modernen Frauenbewegung und der sich allmählich institutionell etablierenden kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung zu einer auch für beide Seiten fruchtbaren "Wechselwirkung" geführt. Denn um 1900 spielte eine sich im wesentlichen noch als "Kulturwissenschaft" verstehende Soziologie nicht nur eine maßgebende Rolle bei der

^Ü Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 280-391.

¹ Über diesen Zusammenhang, der jahrzehntelang vergessen bzw. verdrängt worden ist, berichtet jetzt ausführlich Terry R. Kandal, *The Woman Question in Classical Sociological Theory*, Miami 1988. Vgl. ferner die entsprechenden Ausführungen von Julia Schwendinger/Herman Schwendinger, *Sociology's Founding Fathers: Sexists to a Man*, in: *Journal of Marriage and the Family* 33 (1971), S. 783-799; Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München 1985; Phyllis Rose, *Parallele Leben. Fünf viktorianische Ehen*, Reinbek 1987; Bärbel Meurer u.a., *Geschlecht als soziologische Kategorie*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 3 (1992), S. 343-418 (mit Diskussion und Replik) sowie Mike Gane, *Harmless lovers? Gender, theory and personal relationships*, London/New York 1993. Siehe hierzu auch Klaus Lichtblau, *Eros and Culture. Gender Theory in Simmel, Tönnies and Weber*, in: *Telos. A Quarterly Journal of Critical Thought* 82 (1989-90), S. 89-110, wiederabgedruckt in: Lise Widding Isaken/Marit Waerness (Hrsg.), *Individuality and Modernity. Georg Simmel and Modern Culture*, Bergen 1993, S. 61-83 u. 143-147; ferner Lichtblau, *Eros und Kultur. Zur Geschlechterproblematik in der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende*, in: Ilona Ostner/Klaus Lichtblau (Hrsg.), *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 189-219. Diese beiden zum Teil leicht voneinander abweichenden Aufsatzfassungen wurden dem folgenden Kapitel zugrundegelegt und in wesentlich erweiterter Form in die einzelnen Abschnitte eingearbeitet.

intellektuellen Formierung des Problembewußtseins von führenden Sprecherinnen und Vertreterinnen der Frauenbewegung und Frauenforschung in Deutschland, sondern war ihrerseits sensibel genug, die von dieser Bewegung aufgeworfenen sozialen und kulturellen Problemstellungen aufzugreifen und im Rahmen der Ausarbeitung einer genuinen soziologischen Theorie der Kultur und der kulturellen Moderne zu berücksichtigen. Daß dabei die im 19. Jahrhundert neben der "sozialen Frage" auftauchende "Frauenfrage" weniger eine "Magenfrage" als vielmehr ein zentrales Kulturproblem im weitesten Sinne widerspiegelte, war auch die grundlegende Überzeugung der führenden Vertreterinnen der bürgerlichen Frauenbewegung in Deutschland.² Zwar teilten sie mit den sozialistischen Strömungen innerhalb der Frauenbewegung die Forderung nach einer uneingeschränkten Teilnahme der Frauen am öffentlichen Leben, d.h. insbesondere nach beruflicher Integration und einem allgemeinen Wahlrecht; doch waren sie nicht bereit, diese formale Gleichstellung der Frauen einer geschlechtsneutralen Doktrin der allgemeinen Menschenrechte und der sozialen Emanzipation unterzuordnen. Vielmehr bestanden die maßgebenden Sprecherinnen der bürgerlichen Frauenbewegung in Deutschland im Unterschied zu ihren französischen und angelsächsischen Kombatantinnen auf der Notwendigkeit einer spezifischen Kulturmission der modernen Frauenbewegung, die sie im Rahmen einer Theorie der Geschlechterpolarisierung abzuleiten versuchten. Diese sowohl von Autorinnen wie Helene Lange, Gertrud Bäumer und Marianne Weber als auch im Programm des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins von 1905 sowie später im Programm des Bundes deutscher Frauenvereine in der Neufassung von 1919 zum Ausdruck kommende Überzeugung erweist die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland nicht nur als konstitutiven Bestandteil jenes "deutschen Sonderwegs", welcher die Entwicklung der deutschen Länder hin zu einem modernen Industrie-, Verwaltungs- und Verfassungsstaat nach Auffassung vieler Beobachter kennzeichnet, sondern schreibt die deutsche Frauenbewegung der Jahrhundertwende ferner in die kulturelle Tradition einer polaren Geschlechterphilosophie und einer Theorie der Moderne ein, wie sie um 1900 auch von den Begründern der deutschen Soziologie vertreten worden ist.³

² Siehe hierzu nur die entsprechenden Ausführungen bei Henriette Goldschmidt, Die Frauenfrage innerhalb der modernen Culturentwicklung, Hannover 1877; Helene Lange, Die ethische Bedeutung der Frauenbewegung, Berlin 1889; dies., Wissen und sittliche Kultur, Berlin 1903; dies., Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen, Leipzig 1908; Gertrud Bäumer, Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart, Wiesbaden 1904; dies., Was bedeutet in der deutschen Frauenbewegung "jüngere" und "ältere" Richtung?, in: Die Frau, Jg. 12 (1905), Heft 6, S. 321-329; dies., Die Frauenbewegung und die Zukunft unserer Kultur, in: Die Frau, Jg. 16 (1909), Heft 9, S. 513-525; ferner Marianne Weber, Frauenfragen und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1919, bes. S. 1 ff., 95 ff. u. 238 ff.

³ Im Programm des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins aus dem Jahre 1905 wurde unter "Ziele und Aufgaben der Frauenbewegung" folgender Passus mitaufgenommen: "Die Frauenbewegung geht in der Begründung ihrer Forderungen von der Tatsache der durchgängigen körperlichen und seelischen Verschiedenheit der Geschlechter aus. Sie folgert aus dieser Tatsache, daß nur in dem gleichwertigen Zusammenwirken von Mann und Frau alle Möglichkeiten kulturellen Fortschritts verwirklicht werden können. Die Frauenbewegung setzt sich somit das Ziel: *den Kultureinfluß der Frau zu voller innerer Entfaltung und freier sozialer Wirksamkeit zu bringen.*" (Helene Lange, Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen, a.a.O., S. 121 f.). Zu einer entsprechenden Beschreibung der "Kulturaufgabe der Frau" in der Neufassung des Programms des Bundes Deutscher Frauenvereine aus dem Jahre 1919 siehe Emmy Wolff (Hrsg.), Jahrbuch des Bundes Deutscher Frauenvereine 1928-1931, Mannheim/Berlin/Leipzig 1932, S. 14-15. Zur Rekonstruktion der geistes- und sozialgeschichtlichen Ursprünge dieser spezifisch deutschen Auffassung bezüglich einer genuin "weiblichen Kulturmission" siehe ferner Ulrich Engelhardt, "... geistig in Fesseln"? Zur normativen Plazierung der Frau als "Kul-

Um diese "Engführung" zwischen der feministischen Bewegung und bestimmten Erscheinungsformen einer erotisch-libertären "Gegenkultur" einerseits sowie den theoretischen Bemühungen der "Gründerväter" der deutschen Soziologie hinsichtlich der akademischen Etablierung ihres Faches zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, welche eminente soziale und kulturelle Bedeutung der Geschlechterfrage im Selbstverständnis dieser Zeit zukam. Denn seit dem Ausbruch der Französischen Revolution ist die aus der allgemeinen Deklaration der Menschenrechte abgeleitete Forderung nach einer Emanzipation und Gleichberechtigung der Frauen im privaten wie im öffentlichen Leben zu einer nicht mehr wegzudenkenden Konstante innerhalb der geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts geworden. Romantik, Frühsozialismus und die bürgerlichen Revolutionsbestrebungen von 1848 trugen ihren Teil dazu bei, diesen Emanzipationsanspruch sowohl literarisch als auch politisch nachhaltig zu unterstreichen.⁴ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist es die sich formierende Arbeiterbewegung und die auch in bürgerlichen Kreisen allmählich wahrgenommene "soziale Frage", welche mit der Ausbildung eines weit verzweigten Vereinswesens innerhalb der sich ebenfalls etablierenden und zunehmend wirkungsvoller Gehör verschaffenden Frauenbewegung einhergeht und ihre politische Semantik bestimmt.⁵ Auch die Richtungskämpfe zwischen einem auf umfassende Revolutionierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse drängenden radikalen Flügel und einer mehr auf soziale Reformen abzielenden gemäßigten Strömung innerhalb der Arbeiterbewegung finden sich in der Frauenbewegung wieder und haben schließlich zu einem organisatorischen wie intellektuellen Schisma zwischen der bürgerlichen und der proletarischen Frauenbewegung geführt.⁶ Aber auch die Richtungskämpfe innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung seit der Jahrhundertwende signalisieren tiefgreifende Unterschiede hinsichtlich der Einschätzung des durch die zunehmende Industrialisierung erzwungenen sozialen und kulturellen Modernisierungsprozesses im Deutschen Reich und der damit verbundenen veränderten gesellschaftlichen Stellung der Frauen.⁷

turträgerin" in der Bürgerlichen Gesellschaft während der Frühzeit der deutschen Frauenbewegung, in: M. Rainer Lepsius (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil III: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*, Stuttgart 1992, S. 113-175.

- ⁴ Siehe hierzu Sigrid Lange (Hrsg.), *Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800*, Leipzig 1992; Kurt Lüthi, *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion*, Wien/Köln 1985; Fritz Böttger (Hrsg.), *Frauen im Aufbruch. Frauenbriefe aus dem Vormärz und der Revolution von 1848*, Berlin 1977; Renate Möhrmann, *Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution*, Stuttgart 1977; dies., *Frauenemanzipation im deutschen Vormärz. Texte und Dokumente*, Stuttgart 1978; ferner Margrit Twellmann, *Die deutsche Frauenbewegung. Ihre Anfänge und erste Entwicklung 1843-1899*, 2 Bde., Meisenheim 1972.
- ⁵ Vgl. Elke Frederiksen (Hrsg.), *Die Frauenfrage in Deutschland 1865-1915. Texte und Dokumente*, Stuttgart 1981; Herrad-Ulrike Bussemer, *Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum. Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit*, Weinheim/Basel 1985; Christoph Sachße, *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871-1929*, Frankfurt am Main 1986.
- ⁶ Vgl. Werner Thönnessen, *Frauenemanzipation. Politik und Literatur der deutschen Sozialdemokratie zur Frauenbewegung 1863-1933*, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1976; Richard J. Evans, *Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich*, Berlin/Bonn 1979; Jean H. Quataert, *Reluctant Feminists in German Social Democracy, 1885-1917*, Princeton 1979; Heinz Niggemann, *Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus. Die sozialdemokratische Frauenbewegung im Kaiserreich*, Wuppertal 1981.
- ⁷ Vgl. Alice Salomon, *Literatur zur Frauenfrage. Die Entwicklung der Theorie in der Frauenbewegung*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29 (1908), S. 451-500; Richard J. Evans, *The Fe-*

Parallel zu der aus der Tradition der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und dem Ideengut der bürgerlichen Revolution abgeleiteten Forderung nach einer prinzipiellen Gleichberechtigung der Frauen in allen privaten und öffentlichen Bereichen gesellen sich darüber hinaus nun zunehmend Stimmen, welche die gesellschaftliche Stellung der Frau und die kulturelle Bedeutsamkeit der modernen Frauenbewegung im Rahmen einer Theorie der Geschlechterpolarisierung völlig neu zu definieren versuchen. Die aus dem sozialen Elend der Industriearbeiterinnen motivierte Verunsicherung hinsichtlich des Sinngehalts eines gleichberechtigten Zugangs zu allen bisher von Männern geprägten Berufsfeldern erhöht dabei allmählich die Aufnahmebereitschaft gegenüber Theorien, welche von einer durchgehenden geschlechtsspezifischen Bestimmtheit aller Bereiche der "objektiven Kultur" ausgehen und von dieser Grundlage aus die Frage nach einer möglichen, genuin weiblichen Kulturleistung der Frauen aufwerfen. Und die Kritik an den patriarchalisch geprägten ehelichen Verhältnissen dieser Zeit und der insbesondere in den Großstädten sich zunehmend ausbreitenden Prostitution hat nicht nur der ursprünglich von England ausgehenden abolitionistischen Bewegung und der Forderung nach einer grundlegenden Ehereform den Boden bereitet, sondern auch das erotische Verhältnis der Geschlechter und die Frage nach seiner allgemeinen Bedeutung für die Kulturentwicklung in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Von zwei verschiedenen Perspektiven aus gesehen wird somit die Geschlechterfrage im öffentlichen Bewußtsein um die Jahrhundertwende virulent: zum einen in Gestalt der Frage nach einer geschlechtsspezifischen Prägung aller äußeren gesellschaftlichen Verhältnisse und aller objektiven Kulturinhalte, zum anderen in der Frage nach dem Stellenwert der Erotik und geschlechtlichen Liebe im Verhältnis zur rechtlich geregelten Institution der Ehe einerseits und einer weit über diese hinausweisenden allgemeinen Kulturbedeutung der intimen Sphäre im Verhältnis der Geschlechter andererseits. Beide Angriffspunkte verdichten sich schließlich zu einer umfassenden Infragestellung der modernen Gegenwartskultur, welche die ganzen Grundlagen und die Geschichte der abendländischen Kulturentwicklung mit einschließt und sie als ein zutiefst patriarchalisch und asketisch geprägtes Herrschaftsverhältnis erweisen soll.

In diesem Zusammenhang kommt aber dem Problem des Verhältnisses der Geschlechter eine kulturrevolutionäre Bedeutung zu, welche sich streckenweise mit dem Emanzipationsanspruch der modernen Arbeiterbewegung verbindet, letztendlich jedoch auch über diesen noch hinausweist. August Bebel und Friedrich Engels haben die revolutionäre Sprengkraft dieser Thematik bereits früh antizipiert und versucht, diese Patriarchalismuskritik mit der Marxschen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise so zu verbinden, daß der Kampf gegen die gesellschaftliche Unterdrückung des weiblichen Geschlechts und gegen eine repressive Sexualmoral steht und fällt mit dem Kampf gegen das Privateigentum, welches die historische und logische Grundlage für das gegenwärtige Verhältnis der Geschlechter bilde.⁸ Die insbesondere von J.J. Bachofen und Lewis H. Morgan inspirierte Vorstellung von der prähistorischen Existenz einer auf mutterrechtlicher Grundlage beruhenden Gesellschaftsordnung hat aber nicht nur diesen

minist Movement in Germany 1894-1933, London 1976; Barbara Greven-Aschoff, Bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933, Göttingen 1981; Theresa Wobbe, Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende, Frankfurt am Main/New York 1989.

⁸ August Bebel, Die Frau und der Sozialismus (1879), Berlin/Bonn 1980; Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates (1884), Berlin 1972.

sozialistischen Kritikern der bürgerlichen Gesellschaft Formulierungshilfen geleistet, sondern sich unter dem Einfluß der Werke von Nietzsche und Freud zu einem kulturevolutionären Sprengsatz amalgamiert, der in dem Ideengut der verschiedenen Zirkel der intellektuellen und künstlerischen Avantgarde der Jahrhundertwende zum Ausdruck kommt.

Die dionysische und mythologische Übersteigerung der Vision einer neuen, wieder auf mutterrechtlicher Grundlage beruhenden Kultur setzt sich dabei nicht nur jeder patriarchalischen Gesellschaftsordnung entgegen, sondern verwirft im Rahmen ihrer fundamental anti-modernistischen Infragestellung jeglicher Formen von Rationalismus und Intellektualismus zugleich jene Fundamente, auf die sich auch noch die sozialistische Gesellschaftskritik stützen konnte.⁹ Ihren gemäßigten literarischen Niederschlag fand diese Bewegung schließlich in einem ethischen und ästhetischen Individualismus, welcher sich anstelle einer Analyse der Existenzbedingungen der gesellschaftlichen Klassen auf die individuelle Kultivierung von Lebensstilen konzentrierte und nicht mehr auf die revolutionäre Machtergreifung des Proletariats, sondern auf die Reinhonorisierung der geschlechtlichen Liebe als der eigentlichen kultur- und schicksalbestimmenden Macht setzte. In der Blüte der sexualwissenschaftlichen, sexualpädagogischen und erotischen Literatur um die Jahrhundertwende erscheint diese dabei zugleich als Chiffre, in welcher sich die kulturelle Eigenart der Moderne widerspiegelt: "Eine sinnlich-künstlerische Lebensperiode, in der auch die berausende Kraft aller irdisch-menschlichen Triebe empfunden werden will, ist im Anbrechen. Auf das Mitschwingen der sinnlichen Energien in der Lust oder dem Schmerz des Lebensgefühls sind die Menschen aufmerksam geworden. Die Erotik gewinnt eine viel höhere, eine lebensentscheidende Bedeutung. Ellen Key geht soweit zu sagen, dass den Menschen der Gegenwart die Liebe das sei, was früher die Religion war. Sie wird der Mittelpunkt eines unruhigen Interesses, das all ihre mystischen Dunkelheiten ins Helle zerrt, ihren Erregungen bis in die letzten Schwingungen nachspürt und ihre Macht durch solche immer gesteigerte Autosuggestion vervielfacht."¹⁰ Zugleich schwingt aber des öfteren im öffentlichen Bewußtsein dieser Zeit die Skepsis mit, ob diese Verherrlichung des Eros nicht doch vielleicht die übersteigerte Form einer zeitspezifischen Lebenserfahrung darstellt, welche die Aussagekraft der sich um ihn rankenden theoretischen und literarischen Ausdrucksformen auch wieder relativiert: "Der fast asketischen Geringschätzung des Weibtums durch die ersten Enthusiastinnen der Menschenrechte ist eine Stimmung gefolgt, in der

⁹ Dieses eigenartige Gemisch von anarchistischem, nietzscheanischem und mutterrechtlichem Ideengut fand insbesondere in der Schwabinger Bohèmeszene der Jahrhundertwende einen fruchtbaren Boden und hat von hier aus Eingang in verschiedene lebensreformerische Bewegungen gefunden. Zur diesbezüglichen Bedeutung der "Kosmischen Runde" um Alfred Schuler, Ludwig Klages und Karl Wolfskehl vgl. George L. Mosse, *The Mystical Origins of National Socialism*, in: *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), S. 81-96; Claude David, *Stefan George. Sein dichterisches Werk*, München 1967, S. 214 ff.; Martin Green, *Else und Frieda. Die Richthofen-Schwester*, München 1976, S. 93 ff.; Gerhard Plumpe, *Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne*, Berlin 1978; Richard Faber, *Männerbund mit Gräfin. Die "Kosmiker" Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow. Mit einem Nachdruck des "Schwabinger Beobachters"*, Frankfurt am Main/Berlin/New York/Paris/Wien 1994; ferner Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995, S. 95 ff. Zur nachhaltigen Wirkung der Bachofen-Rezeption in den verschiedenen theoretischen und politischen Kreisen seit der Jahrhundertwende vgl. Hans-Jürgen Heinrich (Hrsg.), *Materialien zu Bachofens >Das Mutterrecht<*, Frankfurt am Main 1975.

¹⁰ Gertrud Bäumer, *Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart*, a.a.O., S. 5 f.

man allen >Weltschmerz<, alles Unbefriedigtsein durch das Leben, als unerfüllte erotische Sehnsucht deuten möchte. Es ist richtig, was Ricarda Huch in ihrem Essay über Gottfried Keller sagt, dass die Menschen jetzt der Liebe eine zu grosse Bedeutung für das Leben zuschreiben. >Im modernen Leben, wie in der modernen Kunst, ist der Liebe zu viel Platz eingeräumt, und es gehört das zu den bedeutendsten Ursachen und Kennzeichen der Kränklichkeit und Schwäche unserer Zeit.<"¹¹

Im folgenden soll jedoch nicht der Plausibilitätsgehalt dieser zeitdiagnostischen und kulturpessimistischen Einschätzung der Jahrhundertwende diskutiert, sondern aufgezeigt werden, welchen Niederschlag diese Zuspitzung der in ihr zum Ausdruck kommenden Kulturkrise auf eine Geschlechterfrage und umgekehrt die Bewertung der Geschlechterproblematik als eine kulturelle Frage ersten Ranges in den Arbeiten der Begründer der deutschen Tradition der Kulturosoziologie gefunden haben. Um den Stellenwert der Geschlechterfrage innerhalb der von ihnen ausgearbeiteten Entwürfe zu einer Theorie der kulturellen Moderne zu klären, sollen zunächst jene Überlegungen bezüglich der Möglichkeit einer geschlechtsspezifischen Charakterisierung der verschiedenen Erscheinungsformen der okzidentalen Kultur rekonstruiert werden, wie wir sie insbesondere in den Schriften von Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Max Scheler, aber auch bei namhaften Vertreterinnen der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende antreffen. Dabei soll gezeigt werden, daß insbesondere Simmels Arbeiten in einer paradigmatischen Weise dasjenige intellektuelle Feld abstecken, in dem die Frage nach der Möglichkeit einer radikal anderen, genuin "weiblichen Kultur" gegenüber der herrschenden, durch ein "männliches Prinzip" geprägten "objektiven Kultur" überhaupt sinnvoll gestellt werden kann. Zugleich soll in diesem Zusammenhang aufgezeigt werden, daß auch die Aporien und Antinomien, die innerhalb einer solchen dualistischen Geschlechtermetaphysik notwendigerweise auftreten müssen, anhand von Simmels diesbezüglichen Arbeiten exemplarisch verdeutlicht werden können.

In einem zweiten Argumentationsschritt sollen anschließend jene Überlegungen bezüglich der Kulturbedeutsamkeit des asketischen Protestantismus vorgestellt und diskutiert werden, wie sie von Max und Marianne Weber im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Bestrebungen zu einer Reform der überlieferten bürgerlichen Sexualmoral vertreten worden sind. Wir werden in diesem Zusammenhang sehen, daß Max Weber im Unterschied zu seiner Frau dabei seine ursprünglich recht enge Orientierung an einer puritanischen Einstellung zur Ehe und geschlechtlichen Liebe im Laufe der Zeit allmählich modifiziert und zugunsten einer Neubestimmung der intim-erotischen Sphäre als einer spezifischen Form des subjektiven Erlebens bzw. einer Kultur der "Innerlichkeit" innerhalb einer "entzauberten" und von zweckrationalen Prozessen geprägten Welt aufgegeben hat. Am Beispiel des erotischen Verhältnisses der Geschlechter soll hierbei der Stellenwert von genuin ästhetisch-expressiven Lebensformen im Rahmen einer soziologischen Theorie der modernen Kultur verdeutlicht werden, die sich an dem differenzierungstheoretischen Modell einer jeweils spezifischen "Eigenge-

¹¹ Ebd., S. 20. Zur weiteren Diskussion des Stellenwerts der Erotik und ihres Verhältnisses zu der weit verbreiteten *Décadence*-Stimmung um die Jahrhundertwende vgl. Jens Malte Fischer, *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978, S. 53 ff.; Nike Wagner, *Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne*, Frankfurt am Main 1981; Michael Worbs, *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main 1983; George L. Mosse, *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen*, München/Wien 1985 sowie Nicolaus Sombart, *Nachdenken über Deutschland. Vom Historismus zur Psychoanalyse*, München 1987, S. 22 ff.

setzlichkeit" der verschiedenen kulturellen Wertsphären orientiert. Zugleich soll in diesem Zusammenhang deutlich gemacht werden, daß sich innerhalb des grundbegrifflichen Bezugsrahmens eines solchen "Polytheismus der Werte" die Antinomien einer dualistischen Geschlechtermetaphysik vermeiden lassen, ohne daß hierbei die im erotischen Verhältnis der Geschlechter implizierten kritischen und utopischen Erfahrungsgelände zugunsten einer affirmativen Betrachtungsweise der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse geopfert werden müssen.

Max Webers Relativierung bzw. kategoriale Ausweitung des kulturtheoretischen Bezugsrahmens seiner "Protestantischen Ethik" innerhalb seiner späteren religionssoziologischen Schriften geht zeitlich wie sachlich einher mit einer Infragestellung bzw. Ergänzung seiner Auffassungen bezüglich der Kulturbedeutsamkeit des asketischen Protestantismus im Hinblick auf die Prägung der modernen erotischen Kultur und Sexual- bzw. Familienethik, wie wir sie nach der Jahrhundertwende auch im Umkreis der mit ihm eng verbundenen akademischen Fachkollegen feststellen können. Zum einen vertrat nun nämlich Werner Sombart eine eigene "These" bezüglich des historischen Zusammenhangs zwischen der Aufwertung der "illegitimen" (außerehelichen) Liebe und der Entfaltung des Luxuskonsums innerhalb der europäischen Neuzeit sowie der Entstehung des modernen Kapitalismus, die in einem direkten Gegensatz zu der von Weber selbst vertretenen Auffassung über die Auswirkungen des "asketischen Sparzwanges" auf die beginnende Kapitalakkumulation stand. Zum anderen unternahm sein Freund Ernst Troeltsch im Anschluß an die Mystik-Diskussion der Jahrhundertwende den Versuch einer umfassenden Rekonstruktion der kulturgeschichtlichen Bedeutung der mystischen Tradition innerhalb des okzidentalen Christentums, auf die Weber später selbst explizit Bezug nahm. In diesem großangelegten Rekonstruktionsversuch verwies Troeltsch zugleich auf den Einfluß dieser religiösen und spiritualistischen Tradition auf die Entstehung einer "heimlichen Religion der Gebildeten", welche schließlich auch die moderne "romantische" Form der Liebe und Ehe geprägt habe. Die sich durch diesen mystischen Einschlag ergebende "individualistische" Auffassung der Liebe beinhaltet aber eine Reihe von grundlegenden Aporien und Paradoxien, die sowohl immanent als auch in der Konfrontation dieser Liebesauffassung mit einer universalistischen religiösen Brüderlichkeitsethik und dem genuin katholischen Verständnis von Liebe als "Gnade" und "Geschenk" deutlich werden. Die durch die "psychologische Verwandtschaft" zwischen dem mystisch-religiösen und dem erotischen "Erleben" sich ergebende Paradoxie einer geforderten Einheit von Hingabe und subjektiver Selbstbehauptung innerhalb der geschlechtlichen Vereinigung verweist dabei auf einen grundsätzlichen Konflikt und eine Aporie innerhalb einer rein innerweltlich gedeuteten Möglichkeit der "Erlösung" des Menschen von den Zwängen seiner alltäglichen Existenz, die notwendigerweise auch in einer "romantischen" Deutung des erotischen Verhältnisses der Geschlechter ihren Niederschlag findet.

Um den fragmentarischen Charakter einer jeden Wirklichkeitserkenntnis, wie sie in dem neukantianischen Bezugsrahmen eines Pluralismus der kulturellen Wertsphären zum Ausdruck kommt, mit der gleichwohl in dem erotischen Verhältnis der Geschlechter angelegten Idee einer "Versöhnung" von Natur und Kultur zu konfrontieren, soll abschließend noch einmal auf das von Georg Simmel verfolgte Projekt einer soziologischen Ästhetik eingegangen werden, welches nicht zufällig erneut auf einen "romantischen" Lösungsvorschlag bezüglich des grundlegenden Konfliktes zwischen den Forderungen des "Beisichseins" und des "Füreinanderseins" zurückgreift. Am Beispiel seiner

Untersuchungen über die Geselligkeit und die Koketterie soll dabei angedeutet werden, wie sich die in den einzelnen kulturellen Wertsphären zum Ausdruck kommenden unterschiedlichen Erfahrungsgehalte von Modernität dergestalt aufeinander beziehen lassen, daß ihre nur noch in "rein formeller" Hinsicht zu veranschaulichende Einheit zumindest in einer symbolischen Weise faßbar wird.

2. Männliche Wissenschaft und "weibliche Kultur"

Zweifelsohne gehört Georg Simmel zu denjenigen Soziologen und Kulturphilosophen der Jahrhundertwende, welche sich am intensivsten mit der Geschlechterproblematik befaßt haben. Seit 1890 veröffentlicht Simmel regelmäßig Aufsätze und Stellungnahmen, welche die gesellschaftliche Stellung der Frau in Vergangenheit und Gegenwart zum Gegenstand haben. Er äußert sich dabei unter anderem zum Thema der familialen und außerfamilialen Geschlechterbeziehungen, zur Stellung der Frau in militaristischen Gesellschaften, über die Rolle des Geldes innerhalb der Beziehungen der Geschlechter und seit 1902 zum ersten Mal auch ausführlich über die Möglichkeit einer genuin weiblichen Kultur, welche vor dem theoretischen Hintergrund seiner bereits 1900 in erster Auflage erschienenen "Philosophie des Geldes" erörtert wird und in der 1911 erschienenen Aufsatzsammlung über "Philosophische Kultur" einen zentralen Bestandteil seines kulturkritischen Schrifttums bildet. Seit 1907 befaßt sich Simmel ferner verstärkt mit dem Problem der geschlechtlichen Liebe, welches auch in seinen späteren lebensphilosophischen Arbeiten einen hervorragenden Platz einnimmt. Seine in einem Zeitraum von fast dreißig Jahren verstreut erschienenen Arbeiten decken dabei alle zentralen Topoi ab, welche auch für das Problembewußtsein der bürgerlichen Frauenbewegung bis zum Zeitpunkt der nationalsozialistischen Machtergreifung maßgeblich waren.¹²

¹² Vgl. die einzelnen Aufsätze in Georg Simmel, Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, Frankfurt am Main 1985. Zur Diskussion der verschiedenen Aspekte von Simmels Arbeiten zur Geschlechterproblematik siehe auch Marianne Weber, Die Frau und die objektive Kultur (1913), in: dies., Frauenfragen und Frauengedanken, a.a.O., S. 95-133; dies., Lebenserinnerungen, Bremen 1948, S. 382 ff.; Helene Lange, Steht die Frauenbewegung am Ziel oder am Anfang? (1921), in: dies., Kampfzeiten. Aufsätze und Reden aus vier Jahrzehnten, Berlin 1928, Bd. 2, S. 251-272; Lewis A. Coser, Georg Simmel's Neglected Contributions to the Sociology of Women, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 2 (1976-77), S. 869-876; Birgitta Nedelmann, Georg Simmel - Emotion und Wechselwirkung in intimen Gruppen, in: Friedhelm Neidhardt (Hrsg.), Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25), Opladen 1983, S. 106-125; Guy Oakes, The Problem of Women in Simmel's Theory of Culture, in: Georg Simmel, On Women, Sexuality, and Love, New Haven/London 1984, S. 3-62; ders., Eros and Modernity: Georg Simmel on Love, in: David Franks/E. Doyle McCarthy (Hrsg.), The Sociology of Emotions, Greenwich 1989, S. 229-247; Annemarie Wolfer-Melior, Weiblichkeit als Kritik. Über die Konzeption des Gegensatzes der Geschlechter bei Georg Simmel, in: Feministische Studien 2 (1985), S. 62-78; Heinz-Jürgen Dahme, Frauen- und Geschlechterfrage bei Herbert Spencer und Georg Simmel. Ein Kapitel aus der Geschichte der >Soziologie der Frauen<, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986), S. 490-509; Inka Mülder-Bach, "Weibliche Kultur" und "stahlhartes Gehäuse". Zur Thematisierung des Geschlechterverhältnisses in den Soziologien Georg Simmels und Max Webers, in: Sigrun Anselm/Barbara Beck (Hrsg.), Triumph und Scheitern in der Metropole. Zur Rolle der Weiblichkeit in der Geschichte Berlins, Berlin 1987, S. 115-140; Suzanne Vromen, Georg Simmel and the Cultural Dilemma of Women, in: History of European Ideas 8 (1987), S. 563-579; Cornelia Klinger, Georg Simmels "Weibliche Kultur" wiedergelesen - aus Anlaß des Nachdenkens über feministische Wissenschaftskritik, in: Studia Philosophica 47 (1988), S. 141-166; Marianne Ulmi, Frauenfragen, Männergedanken. Zu Georg Simmels Philosophie und Sozi-

Aber nicht nur Georg Simmel, sondern auch Ferdinand Tönnies unternahm in seinem 1887 zum ersten Mal veröffentlichten und später in verschiedenen Neuauflagen verbreiteten Hauptwerk "Gemeinschaft und Gesellschaft" bereits den Versuch, eine Theorie der geschlechtlichen Differenzierung und Polarisierung innerhalb einer soziologischen Theorie der modernen Kultur zu begründen, um von hier aus sowohl die Genese und Eigenart des okzidentalischen Rationalismus als auch die zentralen Spannungen und Konflikte innerhalb der Moderne im Kontext einer dualistischen Geschlechtermetaphysik zu beschreiben.¹³ Dieses Hauptwerk von Tönnies hat seit seiner zweiten Auflage von 1912 insbesondere auf die deutsche Jugendbewegung einen starken Einfluß ausgeübt und später auch in dem sogenannten "Kampf um Weimar" eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Formierung der politischen Semantik der verschiedenen weltanschaulichen Gruppierungen der damaligen Zeit gespielt.¹⁴ Und auch Max Scheler sprach der modernen Frauenbewegung eine universalgeschichtliche Bedeutung zu, die er ebenfalls auf der Grundlage einer "differentiellen Geschlechtspsychologie" im Sinne des Geltendmachens einer spezifisch weiblichen Kulturmission zu bestimmen versuchte.¹⁵ Für unser Thema ist Simmel jedoch zweifellos der bedeutendste und wirkungsgeschichtlich einflußreichste Theoretiker, weshalb seine Arbeiten in diesem Abschnitt auch in den Mittelpunkt der folgenden Erörterungen gestellt werden sollen.

Ausgangspunkt von Simmels Theorie der soziokulturellen Evolution und der geschlechtlichen Differenzierung ist seine Auffassung, daß die ganze moderne, auf dem okzidentalischen Rationalismus und Intellektualismus beruhende Kulturentwicklung völlig einseitig durch ein "männliches Prinzip" geprägt sei.¹⁶ Da diese soziokulturelle Evolution Simmel zufolge im wesentlichen auf Differenzierungsprozessen beruht, deren Entwicklungslogik er nach Maßgabe eines fundamentalen Theorems von Herbert Spencer als einen Übergang von der "undifferenzierten Einheit über die differenzierte Mannigfaltigkeit zu der differenzierten Einheit" umschreibt,¹⁷ muß ihm zufolge auch die unterschiedliche charakterologische Bestimmtheit der Geschlechter aus ihrer jeweiligen Stellung innerhalb dieses Entwicklungsprozesses erschlossen werden können. Insbesondere die durch die moderne Geldwirtschaft und die industrielle Produktionsweise bedingte Trennung der traditionellen Hauswirtschaft von einer genuin marktbezogenen Produkti-

logie der Geschlechter, Zürich 1989; Maria Luisa P. Cavana, Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und José Ortega y Gasset, Pfaffenweiler 1991; Lieteke van Vucht Tijssen, Women and Objective Culture: Georg Simmel and Marianne Weber, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 8 (1991), Nr. 3, S. 203-218 sowie Ursula Menzer, Subjektive und objektive Kultur. Georg Simmels Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kultur-Begriffs, Pfaffenweiler 1992.

¹³ Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen bei Michael Th. Greven, Geschlechterpolarität und Theorie der Weiblichkeit in "Gemeinschaft und Gesellschaft" von Tönnies, in: Lars Clausen/Carsten Schlüter (Hrsg.), *Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft"*. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen 1991, S. 357-374 und Bärbel Meurer, Die Frau in "Gemeinschaft und Gesellschaft", ebd., S. 375-391.

¹⁴ Vgl. René König, *Soziologie in Deutschland. Begründer/Verächter/Verfechter*, München/Wien 1987, S. 242 ff.

¹⁵ Vgl. Max Scheler, *Zum Sinn der Frauenbewegung* (1915), in: ders., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 5. Aufl. Bern/München 1972 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 3), S. 197-211.

¹⁶ Simmel, *Weibliche Kultur* (1902), in: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, S. 159-176 (hier S. 161 ff.).

¹⁷ Vgl. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, 3. Aufl. Berlin 1970, S. 25. Zu Simmels Verhältnis zu Spencer siehe auch Dahme, *Frauen- und Geschlechterfrage bei Herbert Spencer und Georg Simmel*, a.a.O.

onsweise ist es, welche Simmel zufolge historisch zu einer "schärferen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern" geführt hat.¹⁸ Da die Domäne der Frauen bis in die jüngste Zeit die Hauswirtschaft gewesen sei, habe jedoch im Grunde nur das männliche Geschlecht an diesem Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß teilgenommen. Seine Vorherrschaft innerhalb des Systems der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und dem breiteren öffentlichen Leben habe schließlich dazu geführt, daß die besonderen männlichen Charaktereigenschaften, die im Resultat dieser Entwicklung das Erscheinungsbild des modernen Menschen geprägt haben, zugleich mit allgemeinen Eigenschaften des Typus Mensch gleichgesetzt wurden. Individualismus, Rationalismus, Objektivismus, gesellschaftliche Differenzierung und Arbeitsteilung, modernes Berufsmenschen- und Spezialistentum sowie die Trennung von "subjektiver" und "objektiver Kultur" haben Simmel zufolge jedoch im Grunde genommen nur das männliche, nicht aber das weibliche Geschlecht geprägt und somit zu der problematischen Gleichsetzung männlich = menschlich geführt. Aufgrund seiner durchgängigen gesellschaftlichen Bestimmtheit kann Simmel zufolge der Mann im Unterschied zur Frau deshalb auch weniger in einem naturalistischen Sinne als ein Geschlechtswesen verstanden und begriffen werden; er ist viel mehr ein "Individuum" als ein "Geschlechtstypus".¹⁹

Dieser durch die gesellschaftliche Differenzierung geprägten Individualität und abstrakten Personalität des Mannes stellt Simmel die Frau als ein "in sich geschlossenes Wesen" gegenüber, das noch mehr im "Gattungstypus" verankert ist als der Mann; damit ist sie zugleich aber auch mehr durch ihre Geschlechtlichkeit bestimmt, mehr "Geschlechtswesen" als jener. Aufgrund ihrer "niederen" entwicklungsgeschichtlichen Stellung und ihrer reproduktiven Funktionen für die Gattung ragt sie gleichsam wie ein monolithischer Block aus der Vorzeit in die Moderne hinein. Als Ausdrucksform einer "vordifferentiellen Einheit", an der die Brüche und Konflikte innerhalb der modernen Kultur scheinbar spurlos vorbeigegangen sind, steht sie so gewissermaßen noch näher am "Urgrund des Seins"; sie markiert dergestalt einen Geschlechtstypus, dessen formale Geschlossenheit im logischen Sinne bzw. jahrhundertlange Einschließung in die hauswirtschaftliche Produktionsweise im praktischen Sinne allenfalls noch mit der Stellung eines Kunstwerks verglichen werden kann, dessen Rahmung ihm ebenfalls die Aura reiner Selbstbezüglichkeit und eines gegenüber der gesellschaftlichen Arbeitsteilung völlig transzendenten Sinngehalts verleiht.²⁰

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Vergleich von Simmels geschlechtsspezifischer Interpretation des modernen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses mit Tönnies' idealtypischer Rekonstruktion des Gegensatzes von "Gemeinschaft" und "Gesellschaft"

¹⁸ Simmel, Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter (1898), in: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, S. 139-156 (hier S. 144). Siehe hierzu auch Karin Hausen, Die Polarisierung der >Geschlechtscharaktere< - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hrsg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, S. 363-393.

¹⁹ Simmel, Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem (1911), in: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, S. 200-223 (hier S. 214).

²⁰ Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter, S. 148; Bruchstücke aus einer Psychologie der Frauen (1904), in: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, S. 177-182; Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem, S. 203 ff. u. 219 ff. Zu dieser traditionellen Gleichsetzung des weiblichen Geschlechts mit dem Status eines Kunstwerkes siehe auch Karl Scheffler, Die Frau und die Kunst, Berlin 1908, S. 22 ff.; ferner Gertrud Bäumer, Eine Metaphysik des Geschlechtsgegensatzes, in: Die Frau, Jg. 15. (1908), Heft 12, S. 705-714.

anzustellen, um Eigenart und Stoßrichtung von Simmels Argumentation besser zu verdeutlichen. Auch Tönnies interpretiert den Gegensatz von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebensformen nach Maßgabe des Verhältnisses der Geschlechter, den er im Anschluß an Henry S. Maine in einer evolutionstheoretischen Perspektive als einen Übergang von statusbezogenen hin zu rein kontraktmäßig geregelten Gesellungsformen analysiert. Die Unterscheidung von "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" ist dabei zugleich identisch mit einer strengen kategorialen "Unterscheidung zwischen natürlichen Verbänden, deren Bedeutung für das soziale Leben freilich eminent ist, und kulturellen oder künstlichen Einheiten", denen er zugleich die für alle sozialen Verhältnisse konstitutiven Willensformen des "Wesenwillens" und des "Kürwillens" bzw. der "Willkür" jeweils polar zuordnet.²¹ Die gemeinschaftlichen Lebensformen beruhen somit selbst auf dem "realen, organischen Leben", während alle gesellschaftlichen, auf Kontrakt beruhenden sozialen Verhältnisse rein "ideellen" Charakter besitzen bzw. ein "mechanisches Aggregat" und ein "Artefakt" darstellen. Die Wurzeln der Gemeinschaft liegen insofern selbst noch im "Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt" begründet, wodurch der Abstammung und dem Geschlecht eine herausragende Bedeutung innerhalb der näheren Bestimmung gemeinschaftlicher Lebensformen zukommen.²² Tönnies interpretiert deshalb die verschiedenen sozialen Gemeinschaftsformen analog zu den Verhältnissen zwischen Mutter und Kind, Mann und Frau sowie den Geschwistern, wobei der häuslichen Gemeinschaft eine besondere Rolle zugesprochen wird, da sich in ihrem Fall gemeinschaftliche Lebensformen am idealtypischsten studieren lassen. Konsequenterweise werden deshalb auch die dörflichen und städtischen Gemeinschaftsformen nach "Analogie des Hauses" betrachtet, während sich die Großstadt bereits einer solchen Analogiebildung entzieht, da ihre Entstehung historisch erst durch einen Übergang von naturalwirtschaftlichen hin zu geldwirtschaftlichen Verhältnissen möglich wurde, die ihrerseits wieder die Entwicklung einer industriellen Produktionsweise sowie der modernen Wissenschaft und Bildung ermöglichten. Insofern ist die Großstadt "typisch für die Gesellschaft schlechthin".²³

Wie Simmel sieht auch Tönnies die eigentliche Lebenssphäre der Frau in der häuslichen Gemeinschaft begründet, während bereits der Vergesellschaftungsprozesse allererst freisetzende Handel und alle "unfrei-freie Arbeit", sprich die moderne Lohnarbeit, "dem weiblichen Gemüt zuwider" sei.²⁴ Der "psychologische Gegensatz der Geschlechter" findet somit ebenfalls seinen Niederschlag in einer polaren Entgegensetzung von

²¹ Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Neudruck der 8. Aufl. Darmstadt 1979, S. XXIII u. XXXII f. Zur ausführlichen Analyse dieser dem Hauptwerk von Tönnies zugrundeliegenden grundbegrifflichen Unterscheidungen siehe auch René König, *Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), S. 348-420; Cornelius Bickel, *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Opaten 1991; Peter-Ulrich Merz-Benz, *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Frankfurt am Main 1995; ferner die entsprechenden Beiträge in Clausen/Schlüter (Hrsg.), *Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft"*, a.a.O.

²² *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 3 f. u. 7.

²³ Ebd., S. 22, 26 u. 212.

²⁴ Ebd., S. 138. Dies war im übrigen offensichtlich auch die Auffassung von Stefan George, als er in seinem persönlichen Exemplar von Marie Luise Enckendorffs alias Gertrud Simmels Buch *"Realität und Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben"* (Leipzig 1910) folgende Bemerkung eintrug: "Dinge des Hauses religiös sehen ist wichtiger als jeder >frauenberuf<. Die moderne Frau kann sich erst übers >haus< wegsetzen in einer völlig städtisch gewordenen, maschinell gewordenen wurzellosen welt." (Stefan George/Friedrich Gundolf, *Briefwechsel*, München/Düsseldorf 1962, S. 230).

Hausgemeinschaft und der rationalistischen und intellektualistischen Welt einer "objektiven Kultur", die zugleich eine rein männlich geprägte Kultur darstellt, da infolge des okzidentalen Rationalisierungsprozesses "die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist".²⁵ Aus diesem Grund sieht Tönnies auch keinen Sinn darin, mit dem Eintritt der Frauen in das moderne Berufsleben die Erwartung einer humanen Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbinden. Eine solche berufliche Integration der Frauen ist auf dem Boden kapitalistischer Verhältnisse vielmehr verhängnisvoll für den weiteren Fortbestand der traditionellen Gemeinschaftsverhältnisse und widerspricht im übrigen zutiefst der charakterologischen Bestimmtheit der Frau, die im Unterschied zum männlichen Geschlecht nicht durch die abstrakte Verstandesleistung, sondern durch eine genuine Gefühlskultur gekennzeichnet ist. Deshalb kommt Tönnies für den Fall eines solchen Eintritts der Frauen in die moderne Berufswelt zu dem Schluß: "Das Weib wird aufgeklärt, wird herzenskalt, bewußt. Nichts ist ihrer ursprünglichen, trotz aller erworbenen Modifikationen immer wieder angeborenen Natur fremdartiger, ja schauderhafter. Nichts ist vielleicht für den gesellschaftlichen Bildungs- und den Auflösungsprozeß des gemeinschaftlichen Lebens charakteristischer und bedeutender. Durch diese Entwicklung wird erst der >Individualismus<, der Voraussetzung der Gesellschaft ist, zur Wahrheit. Darin liegt aber auch die Möglichkeit seiner Überwindung und der Rekonstruktion gemeinschaftlicher Lebensformen. Längst ist die Analogie des Loses der Frauen mit dem Lose des Proletariats erkannt und behauptet worden. Ihre steigende Bewußtheit kann sich, wie die des isolierten Denkers, zum sittlich-humanen Bewußtsein entwickeln und erheben."²⁶ Tönnies zufolge ist die sogenannte "Frauenfrage" insofern untrennbar mit der "Arbeiterfrage" verbunden und nur im Zusammenhang einer die gesamte Gesellschaft verändernden Wiederherstellung von neuen gemeinschaftlichen Lebensverhältnissen zu lösen. Ein Spielraum für die Entfaltung einer selbständigen "weiblichen Kultur" außerhalb der häuslichen Gemeinschaft besteht für ihn innerhalb der durch Individualismus, Rationalismus und Intellektualismus geprägten Kultur der Moderne nicht. Eine neue, gemeinschaftliche Kultur kann sich deshalb nur auf den Trümmern dieses "Zeitalters der Gesellschaft" entfalten und läßt dann die Frage nach einer geschlechtsspezifischen Bestimmtheit von Kultur ohnedies gegenstandslos werden.²⁷

Simmel zieht aus dieser Diagnose der "Paradoxien" und "Pathologien" der Moderne jedoch genau die entgegengesetzte Schlußfolgerung. Denn die historische Dimension und "objektive Kulturbedeutung" der modernen Frauenbewegung markiert ihm zufolge einen Punkt, an dem diese Einschließung und die durch sie geprägte spezifische Form weiblicher Produktivität - nämlich Haushaltung und Mutterschaft - im Gefolge der zunehmenden Produktionsverlagerung in die moderne Industrie fragwürdig, weil gegenstandslos geworden ist. Die durch die moderne Frauenbewegung betonte "parteimäßige Differenz gegen die Männer" werde so zu einem Zeitpunkt geltend gemacht, zu dem sich die "prinzipielle Andersheit des Seins und Tuns" der beiden Geschlechter gerade zu nivellieren beginne.²⁸ Nur innerhalb dieses gesamtgesellschaftlichen Funktionsverlustes

²⁵ Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 215.

²⁶ Ebd., S. 139; zu dem Gegensatz von "Gefühl" und "Verstand" und seiner Zuordnung im Rahmen des Geschlechterverhältnisses vgl. S. 124.

²⁷ Ebd., S. 215.

²⁸ Vgl. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (= Gesamtausgabe, Bd. 11), Frankfurt am Main 1992, S. 500. Simmel fügte dem noch folgende "psychologische" Beobachtung hinzu: "Bei den Karikaturen der Bewegung, den Frauen, die in ihrem ganzen Wesen und

der hauswirtschaftlichen Produktion konnte schließlich überhaupt die Frage nach einer genuinen weiblichen Kulturleistung entstehen, welche die gesellschaftliche Stellung der Frauen weder darauf reduziert, "Trägerinnen der Kultur des Hauses" zu sein noch sie einer mechanischen Unterordnung unter das männliche System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ausgeliefert sehen möchte.²⁹ Simmel teilt insofern mit den Vertreterinnen der bürgerlichen Frauenbewegung das Interesse, den möglichen Beitrag des weiblichen Geschlechts für eine Vermehrung der "rein sachlichen Kulturinhalte" zu bestimmen bzw. den "neuen Weltteil" einer "objektiven Kultur" aufzuspüren, "die mit der Nuance weiblicher Produktivität bereichert ist".³⁰

Berücksichtigt man jedoch die ganze Architektonik seiner Kulturtheorie und Geschlechtermetaphysik, so wird deutlich, daß dies zumindest bei Simmel nur ein vordergründiges Interesse ist und im Rahmen der von ihm gesetzten theoretischen Prämissen zumindest in dieser angedeuteten Richtung auch gar nicht ohne größere Aporien und Antinomien produktiv weiterverfolgt werden kann. Denn Simmel vertritt einen so einseitig auf das männlich-menschliche Geschlecht bezogenen Kulturbegriff, daß die Frage nach der Möglichkeit einer objektiven weiblichen Kultur im Grunde genommen bereits von den kategorialen Voraussetzungen her eindeutig nur negativ beantwortet werden kann.³¹ Dies wird allein schon anhand der Argumente deutlich, mit denen er die einzelnen Beispiele für einen möglichen Beitrag der Frauen zur Bereicherung der "objektiven Kultur" diskutiert und auch selbst wieder in Frage stellt. Spezifiziert er doch in der überarbeiteten Fassung seines Aufsatzes über "Weibliche Kultur" aus dem Jahre 1911 die von ihm anschließend angeführten Tätigkeitsbereiche bereits von vornherein als die einer "Halb-Produktivität", bei der die einfühlend-rezeptiven Fähigkeiten bei der Berufsausübung überwiegen und insofern die von ihm gesuchten "objektiven Formwerte" eben gerade nicht erreicht würden.³² So könne z.B. das vielfach vom männlichen Empfinden abweichende "Gerechtigkeitsgefühl" der Frauen durchaus auch eine andere Form des Rechts schaffen, falls dieses weibliche Gerechtigkeitsempfinden seinen "gleichsam flüssigen Zustand" verlassen und zur Norm der praktischen Rechtsprechung erhoben würde. Unter den Künsten seien es wiederum die "reproduktiven Bereiche" wie die Schauspielkunst, welche die eigentliche Domäne der Frauen bildeten, da hier das "Resultat des Tuns" gerade nicht gegenüber dem eigentlichen "Tun" objektivierbar sei.³³ In der Wissenschaft falle dagegen ihre "Sammler- und Kärrnerfähigkeit" auf, die ihr zwar insbesondere große pädagogische Leistungen als Lehrerin ermögliche, ihr aber nichtsdestoweniger zugleich den Zugang zu jenen eigentlichen wissenschaftlichen Leistungen verwehre, bei denen die Fähigkeit zu einer genuinen "Urproduktion" die unerläßliche Voraussetzung sei. Dagegen könne die Frau innerhalb der Medizin aufgrund ihrer spezifischen Fähigkeit zum "Nachfühlen des Zustandes des Patienten", die sich durch eine

Auftreten die völlige Maskulinität erstreben, findet sich gerade oft der leidenschaftlichste Antagonismus gegen die Männer." (Ebd.).

²⁹ Weibliche Kultur (1902), S. 171; Bruchstücke aus einer Psychologie der Frauen, S. 177.

³⁰ Weibliche Kultur (1902), S. 160 u. 173.

³¹ Zu diesem Urteil kam übrigens bereits Marianne Weber: "Von der durchgebildeten metaphysischen Idee einer radikalen Polarität der Geschlechter führt eben kein folgerichtiger Weg zur weiblichen Objektivität." (Frauenfragen und Frauengedanken, S. 111). Siehe ferner Oakes, *The Problem of Women in Simmel's Theory of Culture*, a.a.O., S. 43 ff.

³² Vgl. Simmel, *Weibliche Kultur* (1911), in: ders., *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Gesammelte Essays. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin 1983, S. 207-241 (hier S. 209 ff.)

³³ Ebd., S. 210 u. 224 ff.

"gewisse Konstitutionsanalogie zwischen dem Arzte und dem Kranken" erbe, durchaus einen Beitrag zur "qualitativen Mehrung der medizinischen Kultur" leisten.³⁴ Und auch im Bereich der historischen Wissenschaften könne das "weibliche Naturell", soweit die Geschichte als ein Bereich der "angewandten Psychologie", nicht aber der theoretischen Konstruktion betrachtet werde, die Basis für ganz "originelle Leistungen" im Sinne des einführend-nacherlebenden "Verstehens" vergangener Ereignisse bilden. Demgegenüber könne sie in der Mathematik genuin produktive Leistungen erbringen, da hier deren "Abstraktheit" jenseits der "psychologischen Unterschiedlichkeit der Geschlechter" stehe und so allerdings wiederum einen geschlechtsspezifischen Beitrag der Frau gerade nicht erlaube.³⁵

Es bleibt also im großen und ganzen nur das "Haus" als eine unbezweifelbare "objektive" Kulturleistung der Frauen übrig; allerdings relativiert Simmel dieses Beispiel selbst wieder, indem er zum einen darauf hinweist, daß gerade die Haushaltung zu jener von ihm bereits am Anfang erwähnten Kulturkategorie der "sekundären Originalität" gehöre und indem er in der sozialgeschichtlich überlieferten Lebensform des "ganzen Hauses" zum anderen das zentrale Modell für eine noch vordifferentielle Einheit und insofern auch "selbstgenügsam geschlossene" Totalität ansieht, dessen Status allein mit dem eines autonomen Kunstwerkes vergleichbar ist, das ebenfalls noch jenseits des gesamtgesellschaftlichen Prozesses der Arbeitsteilung steht.³⁶ Es sollen in diesem Zusammenhang deshalb auch nicht die empirischen Beispiele, die Simmel als einen möglichen Beitrag der Frauen für die Weiterentwicklung der "objektiven Kultur" aufführt, im einzelnen diskutiert, sondern nur gezeigt werden, daß die Fragestellung als solche von ihren eigenen Voraussetzungen her als verfehlt betrachtet werden kann, um anschließend ausführlicher darauf einzugehen, welche eigentliche Funktion die metaphysische Überhöhung des Tatbestandes der geschlechtlichen Differenzierung innerhalb seiner Kulturtheorie einnimmt.

Simmel rekonstruiert den soziokulturellen Entwicklungsprozeß ähnlich wie Karl Marx und Friedrich Engels nach dem produktionslogischen Modell einer Naturaneignung, innerhalb welcher sich der menschliche Intellekt zunehmend in einer von ihm geschaffenen Welt von Mittelbarkeiten entäußert und vermittels deren jeweils individuellen Aneignung sich der einzelne Mensch zugleich als ein Kulturwesen sui generis behauptet. Die Bearbeitung der äußeren Natur ist somit identisch mit einem gigantischen Bildungsprozeß der Spezies Mensch, der mit einem zunehmenden Auseinandertreten von subjektiver und objektiver Kultur, d.h. mit einer sich immer mehr verschärfenden Differenzierung zwischen einer "Kultur der Individuen" und einer "kulturellen Logik der Objekte" verbunden ist. Es handelt sich dabei wohlbemerkt um einen Differenzierungsprozeß, dem an sich bereits ein genuiner "Kulturwert" zukommt, der aber andererseits auf einer bestimmten Entwicklungsstufe zu einer "Krise", ja gar zu einer "Tragödie der Kultur" führt, weil die einzelnen Subjekte sich die von ihnen geschaffenen objektiven Kulturinhalte aufgrund der arbeitsteiligen Differenziertheit ihres Schaffens indivi-

³⁴ Ebd., S. 218 u. 220.

³⁵ Ebd., S. 221 ff. u. 225.

³⁶ Ebd., S. 232 ff.; zur sozialgeschichtlichen Tradition des "ganzen Hauses" siehe auch den inzwischen bereits klassischen Aufsatz von Otto Brunner, Das "Ganze Haus" und die alteuropäische "Ökonomik", in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968, S. 103-127 sowie Claudia Opitz, Neue Wege der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des >ganzen Hauses<, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), S. 88-98.

duell nun nicht mehr vollständig aneignen können.³⁷ Da die in der Form der Objektivität tradierte allgemein-menschliche Kultur Simmel zufolge nur die einseitige Ausdrucksform des rein "männlichen Prinzips" darstellt, das so ja bereits per definitionem mit Differenzierung, Zerrissenheit und kultureller Entfremdung identisch ist, markiert für ihn der Begriff der Weiblichkeit die Idee und Utopie eines Kulturprinzips, welches gerade nicht identisch sein kann mit dem Modell einer tätigen Entäußerung bzw. einer sich in sachlichen Kulturinhalten vergegenständlichenden und allein durch deren Wiederaneignung sich bildenden subjektiven Seele. Simmel stellt deshalb auch bewußt die Möglichkeit nicht in Abrede, daß die Vorstellung einer "objektiv weiblichen Kultur" gewissermaßen bereits eine "contradictio in adiecto" sei, da von einer prinzipiellen "Diskrepanz zwischen der Form des weiblichen Wesens und der objektiven Kultur überhaupt" auszugehen sei.³⁸

Festzuhalten bleibt in diesem Zusammenhang der Umstand, daß Weiblichkeit für Simmel im Grunde genommen den rein logischen bzw. imaginären Ort einer völlig anders gearteten kulturellen Produktivität als der männlichen markiert, welche noch vor bzw. bereits jenseits der Schwelle der gesellschaftlichen Arbeitsteilung steht und der im übrigen mit dem zunehmenden Funktionsverlust der Hauswirtschaft auch ein spezifisches eigenes "Produkt" abhanden gekommen ist.³⁹ So markiert diese Vorstellung von einer genuin weiblichen Kultur zugleich und vor allem auch ein utopisches "Noch-Nicht" bzw. eine reine "Potenz", die nicht in Aktualität übergeführt werden darf, um nicht ihren eigenen Begriff zu verfehlen. Sie verdeutlicht aber auch eine systematische Leerstelle in Simmels Diskurs der Moderne, welche zwar als rein formaler Grenzbegriff und Negation des männlichen Logos gedacht werden kann und möglicherweise auch mythologisch interpretierbar ist, jedoch allenfalls um den Preis einer antimodernistischen Regression praktisch-politisch besetzt werden kann. Anstelle der aporetischen Frage nach der Möglichkeit einer "objektiven weiblichen Kultur", gegenüber der die empirischen Umschreibungen des weiblichen Geschlechtscharakters von nur sekundärer Bedeutsamkeit erscheinen, muß deshalb die "viel größere (...) Schwierigkeit, das typisch männliche Wesen als das weibliche begrifflich festzulegen", als das eigentliche Kardinalproblem von Simmels Geschlechtermetaphysik angesehen werden.⁴⁰ Denn nicht die Bestimmung des weiblichen Geschlechtswesens, sondern vielmehr die des "männlichen Prinzips" erweist sich im Grunde genommen als das zu lösende Rätsel, jenes also als das große unbekanntes X. Denn der Mann erfährt ja Simmel zufolge im Unterschied zur

³⁷ Vgl. Simmel, Philosophie des Geldes (= Gesamtausgabe, Bd. 6), Frankfurt am Main 1989, S. 617 ff.; ders., Philosophische Kultur, S. 185 ff. u. 201 ff.; zur systematischen Rekonstruktion von Simmels Kulturtheorie siehe auch Klaus Lichtblau, Die Seele und das Geld. Kulturtheoretische Implikationen in Georg Simmels "Philosophie des Geldes", in: Friedhelm Neidhardt/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27), Opladen 1986, S. 57-74.

³⁸ Weibliche Kultur (1911), S. 239 f.

³⁹ In dieser Hinsicht erweist sich die Möglichkeit einer genuin "weiblichen Kultur" noch weitgehend als das *Fehlen eines Werkes*, dessen rein negative Bestimmtheit auf grundlegende Parallelen aufmerksam macht, welche Simmels Theorie der geschlechtlichen Differenzierung mit Michel Foucaults Analyse des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft unterschwellig verbindet. Vgl. Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1969, S. 7-16. Zu den forschungsmethodologischen Problemen der Rekonstruktion einer solchen "Geschichte weiblicher Geschichtslosigkeit" siehe auch Silvia Bovenschen, Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt am Main 1979, S. 9 ff. u. 257 ff.

⁴⁰ Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem, S. 214.

Frau die Einheit seines Wesens nicht unmittelbar in einer "absolute(n) Einheit von Sein und Geschlechtsein", sondern diese ist ihm vielmehr nur in der vermittelten Form einer Abspaltung zugänglich, welche sein eigenes Geschlecht hinter einer Welt von Objektivierungen und Mittelbarkeiten verbirgt. Ist also von dem weiblichen Geschlecht gesagt worden, daß bei ihm "das Naturhafte zu sehr metaphysische Wesensgrundlage der Frau ist, um hier einen tragischen Dualismus zu entfalten", so besteht die eigentliche "Tragik" des männlichen Prinzips gerade darin, daß dieses "über sich selbst hinaus in das "objektiv Allgemeine" verweist, ohne in diesem Bezug zur Welt der kulturellen Objektivierungen noch seine eigene spezifische Geschlechtlichkeit erfahren zu können.⁴¹ Die eigentliche "Kulturleistung" der Frau und die "metaphysische" Bedeutsamkeit der modernen Frauenbewegung besteht deshalb Simmel zufolge vor allem darin, dem männlich-menschlichen Prinzip und der durch es geprägten Kultur der Moderne durch einen konstitutiven Bezug auf ein ihm gegenüber wesenhaft "Anderes" zur eigenen Identitäts- und Selbstbestimmung zu verhelfen.⁴²

Anders gesprochen: Der Sinn des "Kulturwerts der Differenzierung" erschließt sich uns nur durch den Bezug auf eine noch undifferenzierte Einheit und eine Grenzerfahrung, welche jenseits der durch Differenzierung und Arbeitsteilung geprägten modernen Kultur steht und die Simmel sowohl am Beispiel des Kunstwerkes als auch der Geschlechtsbestimmtheit der Frau paradigmatisch veranschaulicht. Und auch die "Krise" und "Tragödie der Kultur" werden nur verständlich und nachvollziehbar vor dem Hintergrund eines ganz anders gearteten Lebensprinzips, das Simmel sowohl in der formalen Geschlossenheit des Kunstwerks als auch in dem "einheitlichen" und "selbstgenügsamen" Sein des weiblichen Geschlechts zum Ausdruck kommen sieht. Beide beinhalten ihm zufolge nämlich gleichwertige Möglichkeiten der Versöhnung einer in sich gebrochenen und fragmentierten Welt, da "gerade die Geschlossenheit eines Daseins in sich eine stärkste, symbolische oder metaphysische Anweisung auf die Welttotalität außerhalb seiner ... enthält".⁴³ Als "Sinnbilder" einer zumindest dem "männlichen Geist" und dem ihm entsprechenden Lebensprinzip verlorengegangenen Erfahrung von Ganzheitlichkeit repräsentieren somit sowohl jedes große Kunstwerk als auch die "Geschlossenheit des weiblichen Wesens" einen "Hauch von kosmischer Symbolik" und die Idee einer Versöhnung des Widerstreits zwischen "Gesetz" und "Freiheit", den die "in sich ruhende Frau" noch in der Form des Erlebens zu lösen vermag, der "vielspältige, differenzierte, in die Objektivität aufgehende" Mann dagegen allein noch in der Form der Kunst dem "Schein und Schimmer einer Lösung" zuzuführen weiß.⁴⁴ Aber nicht nur der Geschlossenheit des weiblichen Wesens kommt gegenüber dem "männlichen Prinzip" diese symbolische und metaphysische Funktion einer "Anweisung auf die Welttotalität" zu; auch die Polarisierung der Geschlechter als solche ist Simmel zufolge - und darin liegt ihre tiefste Kulturbedeutsamkeit begründet - zugleich ein "Sinnbild" für die spezifische Eigenart der modernen Kultur, die sich nicht mehr ohne weiteres aus einem einheitlichen Prinzip heraus begreifen läßt. Was dem erfahrungswissenschaftlichen Zugriff so prinzipiell entzogen bleibt, läßt sich deshalb allenfalls noch durch ein artistisches Ideal bzw. eine rein metaphysische "Weltformel" symbolisch zum Ausdruck brin-

⁴¹ Ebd., S. 211 ff.

⁴² Diesen Gesichtspunkt betont übrigens auch Max Scheler in seinem Aufsatz "Zum Sinn der Frauenbewegung" (a.a.O.).

⁴³ Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem, S. 219.

⁴⁴ Weibliche Kultur (1902), S. 162; Bruchstücke aus einer Psychologie der Frauen, S. 182.

gen, die im erotischen Verhältnis der Geschlechter ihr eigentliches "historisches Paradigma" findet.⁴⁵

Simmels Überlegungen zur "weiblichen Kultur" sind innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende überwiegend positiv aufgenommen worden. Denn sie standen im Einklang mit einer innerhalb dieser Bewegung schon lange Zeit festzustellenden Tendenz, einerseits die Emanzipation des weiblichen Geschlechts untrennbar mit der Forderung nach einem gleichberechtigten Zugang zu allen höheren Bildungsgütern zu verbinden und andererseits die Möglichkeit einer Reform der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse von der Geltendmachung spezifisch "weiblicher" Charakterzüge sowie einer generalisierten "geistigen Mütterlichkeit" abhängig zu machen. Der Universalitätsanspruch der Menschen- und Bürgerrechte wurde so schon früh durch die Idee einer "organischen Arbeitsteilung" ersetzt, in welcher die spezifischen Fähigkeiten der Geschlechter in einer die gesamtgesellschaftliche Wohlfahrt steigenden Weise gleichberechtigt zum Zuge kommen sollten. Diese von Frauenrechtlerinnen wie Helene Lange bereits vor der Jahrhundertwende öffentlich vertretenen Überzeugungen haben so bereits früh die Grundlagen für eine intensive Auseinandersetzung mit modernen soziologischen Theorieansätzen innerhalb der deutschen Frauenbewegung vorbereitet und insbesondere die Aufnahmebereitschaft für die von Simmel entwickelten Vorstellungen begünstigt: "Auf der Differenziertheit der Geschlechter beruht das Interesse der Gesamtheit an der Befreiung der Frau. Es sollen der Kultur Eigenschaften zu gute kommen, die der Mann nie hatte, hat noch haben kann."⁴⁶

Helene Lange sah in Simmels kulturtheoretischen Überlegungen dabei eine Variante jenes ästhetischen Individualismus, wie er vor dem Hintergrund einer breiten Rezeption des Ideengutes der deutschen Klassik und Romantik auch innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende anzutreffen war. Sie bezog sich dabei ausdrücklich auf Simmels Schriften, um die von ihr geteilten Grundüberzeugungen mit Hilfe der Autorität des angesehenen Berliner Soziologen und Kulturphilosophen auch nach außen hin zu verteidigen. Zwei zentrale Motive sind es, die sie in diesem Zusammenhang Simmels Schriften entnimmt und für eine theoretische Begründung des Emanzipationsanspruchs der modernen Frauenbewegung fruchtbar zu machen versucht. Das erste betrifft jenen Prozeß einer zunehmenden Individualisierung, den Simmel als notwendiges Resultat fortschreitender sozialer Differenzierung betrachtete und in dessen Kontext Helene Lange auch den Kampf um eine umfassende Gleichberechtigung des weiblichen Geschlechts stellte. Aufgrund des geringeren Grades an Individualisierung, der die bisherige gesellschaftliche Stellung der Frau kennzeichnete, bestehe das eigentliche Anliegen der modernen Frauenbewegung deshalb auch darin, "diesen Prozeß der Individualisierung zu einem Abschluß zu bringen".⁴⁷ Das zweite Motiv, bei dessen Verfolgung sie sich eng Simmels Vorstellungskreis anschloß, betraf das Verhältnis zwischen subjektiver und objektiver Kultur, wobei sie der Frau eine ursprünglich vermittelnde Rolle zusprach, die unter den Bedingungen einer fortschreitenden sozialen und kulturellen Differenzierung allerdings zunehmend in Frage gestellt worden ist. Neben

⁴⁵ Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem, S. 201. Zu den damit verbundenen kunstphilosophischen und symboltheoretischen Grundannahmen Simmels siehe auch die entsprechenden Ausführungen im Kapitel über "Die ästhetische Wiederverzauberung der Welt".

⁴⁶ Helene Lange, Wissen und sittliche Kultur, a.a.O., S. 11.

⁴⁷ Helene Lange, Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen, a.a.O., S. 19; zur Bedeutung des "ästhetischen Individualismus" innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende siehe auch dies., Kampfzeiten, Bd. 1, S. 302 ff.

dem Mittelalter sah Helene Lange in der deutschen Kultur des 18. Jahrhunderts bereits einmal eine historische Epoche gegeben, welche eine spezifisch weibliche Kultur ermöglicht habe, die sich insbesondere auf eine Förderung der inneren Werte und der geistigen Kräfte der Frauen bezog: "Sie war möglich, weil sich der Schwerpunkt des geistigen Lebens in die Kunst schob, und weil damit das, was sie bewegte, sich in einer Form ausdrückte, die unmittelbar zur Seele jedes empfänglichen Menschen sprach."⁴⁸ Die Ausrichtung der ersten Begründerinnen der deutschen Frauenbewegung wie Louise Otto und Auguste Schmidt an den intellektuellen und künstlerischen Idealen der deutschen Klassik und Romantik führten schließlich dazu, daß diese Vorstellung bezüglich einer "spezifisch weiblich geartete(n) Kultur als Einschlag und Ergänzung der männlichen Art auf allen Lebensgebieten" trotz des Vorherrschens der Forderungen nach politischer und beruflicher Gleichberechtigung im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht gänzlich verlorenging, sondern schließlich sogar zum Ausgangspunkt einer Neubestimmung des "Sinns" bzw. der "Kulturbedeutsamkeit" der modernen Frauenbewegung auf der Basis einer Anerkennung der "Tatsache der Differenziertheit der Geschlechter" gemacht werden konnte.⁴⁹ Wenn also Georg Simmel als einziger unter den deutschen Philosophen das Problem einer besonderen "weiblichen Kultur" im Hinblick auf die vornehmlich durch männliche Leistungen geprägte objektive Kultur erörtert hat, so stelle er nur "in exakter Formulierung fest, was längst, wenn auch vielfach nur intuitiv, die Richtung der Frauenbewegung bestimmte. Und wenn Simmel dann als einzige große objektive Kulturleistung der Frau das Haus hinstellt, ... so hatte aus dieser analytisch gewonnenen Erkenntnis die Frauenbewegung im Grunde ... längst die Synthese gewonnen. Denn es wurde bei der Einheitlichkeit des weiblichen Wesens, bei der Verwurzelung der Frau in der Natur, die sie zur Mutterschaft bereitete und alle ihre Kräfte um diesen Punkt sammelte, immer klarer, daß auch ihr Wirken im Gemeinschaftsleben hier sein Kraftzentrum haben mußte. Daß sie in das Gesamtleben noch einmal alle die Kräfte hineinbringen müsse, aus denen sie das Haus schuf und denen bisher in dem männlich durchorganisierten öffentlichen Leben jeder Spielraum fehlte."⁵⁰

Beschwor Helene Lange Weiblichkeit als Kulturform in enger Anlehnung an Simmels Theorie der kulturellen Moderne, so wies auch ihre langjährige Freundin und Mitstreiterin Gertrud Bäumer darauf hin, daß mit dem Übergang von der Forderung nach sozialer Gleichberechtigung hin zum Endziel einer "vollen Entfaltung der weiblichen Kultur" sich die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland von einer "Partei- oder Interessenbewegung" zu einer "Kulturbewegung im weitesten Sinne" entwickelt habe, die einen nicht zu übersehenden Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung ausübe.⁵¹ Die spezifische "kulturpolitische Mission" der Frau sah sie im Anschluß an Simmel darin, daß unter ihrer Leitung nun auch eine genuin "persönliche Kultur" in jene zivili-

⁴⁸ Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen, S. 23.

⁴⁹ Ebd., S. 30 f.

⁵⁰ Helene Lange, Phasen des weiblichen Kulturbewußtseins. Die innere Geschichte der Frauenbewegung, in: Die Frau, Jg. 30 (1923), Heft 11, S. 323-335 (hier S. 334). Zur impliziten wie expliziten Bezugnahme auf Simmels Kulturtheorie vgl. ferner dies., Kampfzeiten, Bd. 1, S. 197 ff. u. Bd. 2, S. 251 ff.; zur ausführlichen Würdigung von Helene Lange als Theoretikerin der bürgerlichen Frauenbewegung siehe auch Barbara Brick, Die Mütter der Nation - zu Helene Langes Begründung einer >weiblichen Kultur<, in: Ilse Brehmer u.a. (Hrsg.), "Wissen heißt Leben ...". Beiträge zur Bildungsgeschichte von Frauen im 18. und 19. Jahrhundert, Düsseldorf 1983, S. 99-132.

⁵¹ Vgl. Gertrud Bäumer, Was bedeutet in der deutschen Frauenbewegung "jüngere" und "ältere" Richtung?, a.a.O., S. 324 f.

satorischen Gebiete einziehe, die bisher vornehmlich durch den Mann erschlossen worden seien. Der vielzitierten "Unfähigkeit der Frau zur Sachlichkeit" stellte sie deshalb auch jene spezifisch weibliche Produktivität gegenüber, die eine durch ein einseitiges männliches Prinzip geprägte intellektualistische Kultur um die eigentlichen Lebenswerte zu bereichern in der Lage ist: "Unter allen Umständen bildet doch die gattungsmäßig bestimmte Lebenssphäre der Frau das Material, mit dem sich ihre Weiblichkeit erfüllt und stärkt und zu persönlicher Kultur, zu einem spezifischen Wesensstil wird. ... Im geistigen Leben müssen die Frauen helfen, das Schwergewicht vom Intellektualismus wieder in innerliche seelische Regionen, von der Peripherie äußerster Vergegenständlichung wieder in das Zentrum persönlichen Lebensdranges zu verlegen."⁵² Bei ihrer Erörterung des möglichen Beitrages der Frauen für die Entwicklung der Wissenschaften und der Künste machte sie hierbei auch auf eine unterschiedliche geschlechtsspezifische Prägung bestimmter wissenschaftlicher Disziplinen aufmerksam und deutete zugleich an, in welchen Bereichen die Frauen ihre eigene Persönlichkeit in einer "bleibenden Form" objektivieren könnten. Denn während sich die exakten Wissenschaften gänzlich von der "Innerlichkeit des Menschen" und insofern auch von jeder geschlechtsspezifischen Prägung abgelöst haben, zeichneten sich die modernen Kulturwissenschaften gerade dadurch aus, daß hier die Subjektivität des Forschers eine entscheidende Rolle bei der Festlegung der erkenntnisleitenden Fragestellungen einnehme: "Sie bestimmt die Richtung des wissenschaftlichen Interesses, die Art der wissenschaftlichen Aufgaben und die Ansatzpunkte für ihre Lösung. ... Es ist hier also durchaus nicht gleichgültig, ob die männliche oder die weibliche Persönlichkeit hinter der Forschung steht."⁵³

Gertrud Bäumer bezog sich hierbei auf eine Überlegung, die Marianne Weber in einem Vortrag über "Die Beteiligung der Frau an der Wissenschaft" anlässlich eines internationalen Frauenkongresses 1904 in Berlin vorgetragen hatte und die zugleich kritisch gegen die von Simmel vertretene Position bezüglich des Verhältnisses von "männlicher Wissenschaft" und "weiblicher Kultur" gerichtet war. Marianne Weber warf hierbei im Anschluß an Simmel die Frage auf, ob die Frauen auch einen eigenständigen Beitrag zur Entwicklung der wissenschaftlichen Kultur leisten könnten und wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es im Bereich der historischen Kulturwissenschaften gerade die Orientierung an spezifischen Kulturidealen sei, die es den Frauen ermögliche, "auf Grund einer eigenartigen Stoffauswahl nach besonderen >weiblichen< Gesichtspunkten in das Gewebe der geschichtlichen Erkenntnis einen neuen Einschlag einzufügen."⁵⁴ Sie schloß sich hierbei der sowohl von Heinrich Rickert als auch Max Weber vertretenen Auffassung an, derzufolge es gerade eine für die Konstituierung des Erkenntnisgegenstandes unverzichtbare theoretische Wertbeziehung sei, welche die spezifische "Objektivität" der kulturwissenschaftlichen Forschung kennzeichne und die von dem naturwissenschaftlichen Ideal einer von räumlichen und zeitlichen Bestimmungen unabhängigen allgemeinen "Gesetzeswissenschaft" strikt zu unterscheiden sei.⁵⁵ Diese

⁵² Gertrud Bäumer, Die Frauenbewegung und die Zukunft unserer Kultur, a.a.O., S. 520-522.

⁵³ Gertrud Bäumer, Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart, a.a.O., S. 35.

⁵⁴ Marianne Weber, Die Beteiligung der Frau an der Wissenschaft (1904), in: Frauenfragen und Frauengedanken, S. 1-9 (hier S. 5).

⁵⁵ Max Weber hatte diese erkenntnistheoretische Position erstmals 1904 in seinem Aufsatz über "Die >Objektivität< sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" systematisch entwickelt. Vgl. ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. Tübingen 1985, S. 146-214. Er bezog sich hierbei unter anderem auf Überlegungen zur erkenntnisconstitutiven Funktion von "theoretischen Wertbeziehungen" innerhalb der kulturwissenschaftlichen Erkenntnisweise, wie sie zu diesem

Abhängigkeit der modernen kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung von den in ihren theoretischen Wertbeziehungen zum Ausdruck kommenden allgemeinen Kulturproblemen der Gegenwart sei aber der eigentliche Grund dafür, warum eine stärkere Beteiligung der Frauen an der wissenschaftlichen Arbeit zugleich die Gewähr dafür biete, daß so auch neue Kulturwerte zum Zuge kommen könnten, welche die bisherige Forschung um spezifisch weibliche Gesichtspunkte bereichern würden.

Gleichwohl war Marianne Weber davon überzeugt, daß trotz dieser Möglichkeit eines eigenständigen Beitrages des weiblichen Geschlechts im Bereich der historischen Kulturwissenschaften dessen eigentliche Bestimmung weniger in einer Bereicherung der objektiven Kultur als vielmehr in einer Steigerung der "geistigen Kultur der Individuen" bzw. der Kultur der Persönlichkeiten zu sehen sei.⁵⁶ Da ihre "physische und seelische Organisation" sie primär zur Mutterschaft prädestiniere, finde die Frau deshalb auch weniger im Bereich der technischen und materiellen Produktion als vielmehr in jenen Gebieten die Möglichkeit für eine sinnvolle Betätigung, die wie die Krankenpflege, das Erziehungs- und Unterrichtswesen sowie die ärztliche Kunst und die Rechtspflege ihrem Hang zu einer Bewährung innerhalb jener sozialen Dienste entsprechen, die zugleich eine "Verwandtschaft zur Hausmuttertätigkeit" besitzen.⁵⁷ Zwar bleibe der Frau in diesem Fall die Erfahrung jener Art von "Werkseligkeit" verwehrt, die mit der Schöpfung von genuin objektiven Kulturinhalten verbunden sei; gleichwohl könne sie aufgrund der Eigenart ihres Geschlechtes dennoch einen entscheidenden Beitrag zur Entstehung eines wahrhaften Vollmenschentums leisten, welches die Einseitigkeiten einer vornehmlich durch das männliche Geschlecht geprägten Kultur hinter sich lassen würde.⁵⁸

Marianne Weber vertrat hierbei eine Position, die wir in ähnlicher Form auch in Max Schelers Versuch einer Bestimmung des "Sinns der Frauenbewegung" aus dem Jahre 1915 wieder antreffen. Scheler ging dabei von der Feststellung eines zeitbedingten Rückganges der "Fruchtbarkeitsziffer" aus, den viele seiner männlichen Kollegen als Resultat einer zunehmenden Abwendung der modernen Frauenbewegung vom "wahren Beruf der Frau als Hausfrau und Mutter" interpretierten.⁵⁹ Da die erwerbstätigen Frauen nach den hierbei zugrundeliegenden Statistiken nurmehr einen verschwindenden Bruchteil zur Zeugung der ehelichen und außerehelichen Kinder beitrugen, zog Scheler daraus die Schlußfolgerung, daß die moderne industrielle Produktionsweise offensichtlich die Entstehung eines virilen Frauentypus begünstige, der nicht nur in einer entsprechenden Erscheinungsform der weiblichen Mode, sondern eben auch im Rückgang der biologischen Fruchtbarkeit der Lohnarbeiterinnen zum Ausdruck komme. Scheler sah deshalb auch die eigentliche "Kulturbedeutsamkeit" der modernen Frauenbewegung darin, in welchem Ausmaß sie innerhalb eines vornehmlich durch männliche Werte, Ideale und Fähigkeiten gekennzeichneten "Kultur- und Arbeitssystems" dazu beitragen könne, daß durch die Entstehung eines spezifisch weiblichen Arbeitsbedarfs jene negative Tendenz zur bevorzugten Selektion des "virilen Frauentypus" durchbrochen und zugunsten einer Förderung der "reineren weiblichen Typen" aufgehoben werde. Die zunehmende "Ver-

Zeitpunkt auch bereits von Heinrich Rickert vertreten wurden. Vgl. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen/Leipzig 1902, bes. S. 305 ff.

⁵⁶ Die Beteiligung der Frau an der Wissenschaft, S. 7 f.

⁵⁷ Die Frau und die objektive Kultur, S. 117, 123 ff. u. 126.

⁵⁸ Ebd., S. 128 f. u. 132.

⁵⁹ Vgl. Scheler, Vom Sinn der Frauenbewegung, S. 199.

männlichung des Weibes" würde dadurch sukzessive rückgängig gemacht und die lebensfeindlichen Auswüchse des "industrialistischen Systems" durch neue Lebensformen ersetzt, welche den Frauen schließlich die Möglichkeit bieten würden, durch eine "freiere Herzenswahl" wieder ihrer eigentlichen geschlechtsspezifischen Bestimmung gerecht zu werden.⁶⁰

Scheler bezog sich mit dieser Vision dabei ausdrücklich auf jene Reformbestrebungen, wie sie zu dieser Zeit in diversen Vereinigungen zum Ausdruck kamen, die sich den Schutz der Mütter und Kinder, eine Veränderung der bestehenden familiären Geschlechterverhältnisse sowie die Propagierung einer "neuen Ethik" bzw. Sexualmoral zum Ziel gesetzt hatten. Im folgenden Abschnitt soll deshalb am Beispiel der Schriften von Max und Marianne Weber gezeigt werden, in welcher Weise sich der theoretische Bezugsrahmen für eine Analyse des modernen Geschlechterverhältnisses verändert, wenn nicht mehr die Frage nach der Möglichkeit einer genuin "weiblichen Kultur", sondern die nach den Auswirkungen der puritanischen Geschlechtmoral auf das allgemeine Kulturleben und die verschiedenen Ansätze zu einer Neubewertung der Kulturbedeutsamkeit der geschlechtlichen Liebe in den Mittelpunkt der Erörterung gestellt wird. Wir werden dabei sehen, daß auch Max Weber ähnlich wie Georg Simmel eine enge "innere Verwandtschaft" zwischen der Sphäre des Ästhetischen und des Erotischen gegeben sieht, welche zugleich deren Bedeutung für ein genuines Verständnis der kulturellen Moderne zu erklären vermag. Bezugsrahmen von Webers Diskussion des Geltungscharakters einer genuin ästhetisch-expressiven Lebensweise ist dabei sein der neukantianischen Wertlehre entlehntes Modell der verschiedenen kulturellen Wertsphären und ihrer inneren "Spannungen" und "Konflikte". Anstelle des von Simmel diagnostizierten Bruchs zwischen "subjektiver" und "objektiver Kultur" tritt bei ihm nun die Konfrontationsstellung, in welcher sich der "Rationalismus" einer strikt ethisch-methodischen Lebensführung gegenüber der "Irrationalität" des rein subjektiven Erlebens befindet. Und anstelle des im Rahmen einer dualistischen Geschlechtermetaphysik abgeleiteten Gegensatzes zwischen "männlicher" und "weiblicher Kultur" tritt bei Weber eine kritische Diskussion der unterschiedlichen Geltungsansprüche und des Konflikts zwischen einem an ethischen und einem an ästhetischen Prinzipien orientierten Verhalten.

3. Die Kulturwerte des asketischen Protestantismus und die "Neue Ethik"

Max Weber hat sich in seinem uns überlieferten Werk selten in direkter Weise zu den von der modernen Frauenbewegung aufgeworfenen Fragestellungen geäußert. Dies entsprach zu einem guten Teil jener stillschweigenden Arbeitsteilung zwischen ihm und seiner Frau Marianne, welche sich seit der Jahrhundertwende zu einer maßgebenden feministischen Theoretikerin und Sprecherin der bürgerlichen Frauenbewegung entwickelte. Wurzeln eines engen intimen Verhältnisses zu den Problemen der Frauenbewegung reichen jedoch bis in Webers Jugendzeit zurück, da bereits seine Mutter Helene unter dem Einfluß evangelisch-sozialer Kreise in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts sich den "ersten schüchternen Flügelschlägen des weiblichen

⁶⁰ Ebd., S. 202 u. 208 f.

Gemeinschaftshandelns" anzuschließen begann.⁶¹ Marianne Weber engagiert sich selbst seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre aktiv in der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende und wird schließlich neben Else Jaffé - zu diesem Zeitpunkt noch eine Baroness von Richthofen - zugleich die eifrigste und gelehrteste Schülerin ihres Mannes. Eine List des Schicksals weist ihr schließlich früh eine aktive politische und propagandistische Rolle innerhalb einer breiteren bürgerlichen Öffentlichkeit zu, die sie ursprünglich eigentlich ihrem Mann in exklusiver Weise vorbehalten sehen wollte. Gleichzeitig wird sie zum viel gefragten und viel zitierten Sprachrohr jener puritanischen Auffassung über eheliche Liebe und Treue, die sie ursprünglich gemeinsam mit ihrem Mann geteilt hatte und bis an ihr Lebensende auch konsequent vertrat. Ihr verdanken wir schließlich die für unser heutiges Verständnis von Max Weber unverzichtbaren Dokumente und Zeugnisse, welche es uns erlauben, ein umfassendes Bild über die allmähliche innere Wandlung der Einstellung ihres Mannes gegenüber der kulturellen Bedeutung der Erotik und der geschlechtlichen Liebe zu machen.⁶²

Webers Position gegenüber der "Frauenfrage" seiner Zeit ist also in vielerlei Hinsicht zunächst vor allem als eine "Ehefrage" zu dechiffrieren. Diese persönliche "Betroffenheit" des Ehepaares Weber wird deutlich, wenn wir uns seine Reaktion auf die sogenannte "erotische Bewegung" vergegenwärtigen, die um 1907 die scheinbar heile akademische Welt Heidelbergs in erhöhte Aufregung zu versetzen begann. Marianne Weber teilt uns hierzu mit: "Moderne Strömungen fluteten von draußen an das gastliche Ufer der kleinen Stadt. Neben die festgefühten Gehäuse der älteren Generation stellen junge Leute einen andern Lebensstil jenseits der Konvention. Gesellschaftliche Freiheit begann sich zu entwickeln, wie sie bisher nur in Münchner Künstlerkreisen zuhause war. Neue Typen, in ihren geistigen Impulsen mit den Romantikern verwandt, stellten einmal wieder >bürgerliche< Denk- und Lebensordnungen in Frage. Sie kämpften im Namen persönlicher Freiheit um alte und neue Ideale der Lebensgestaltung. Die Geltung allgemeinverbindlicher Normen des Handelns wurde bezweifelt, man suchte entweder ein >individuelles Gesetz< oder verneinte jedes >Gesetz<, um über dem sich immer verändernden Strom des Lebens nur das Gefühl walten zu lassen. Dieser Ansturm auf die überkommenen Werttafeln wollte vor allem den beschwingenden Eros befreien. Denn von ihm verlangt ja >Gesetz< und >Pflicht< die fühlbarsten Opfer." Und weiter: "Webers haben festgefühte Überzeugungen und fühlen sich mitverantwortlich

⁶¹ Vgl. Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Tübingen 1926, S. 151 (im folgenden zitiert als "Lebensbild").

⁶² Zur ausführlichen Darstellung und Würdigung der Bedeutung Marianne Webers als Theoretikerin der bürgerlichen Frauenbewegung und Biographin ihres Mannes siehe insbesondere Guenther Roth, Marianne Weber und ihr Kreis, in: Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Neuaufl. München/Zürich 1989, S. IX-LXXII. Zur führenden Rolle von Marianne Weber innerhalb der Heidelberger Frauenbewegung der Jahrhundertwende siehe auch Ingrid Gilcher-Holtey, Modelle "moderner" Weiblichkeit". Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900, in: M. Rainer Lepsius (Hrsg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil III, a.a.O., S. 176-205. Eine psychoanalytisch und familiensoziologisch orientierte Rekonstruktion der partnerschaftlichen Beziehung zwischen Max und Marianne Weber unternimmt ferner Tilman Allert, Max und Marianne Weber. Die Gefährtenehe, in: Hubert Treiber/Karol Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der "geistigen Geselligkeit" eines "Weltdorfes": 1850-1950, Opladen 1995, S. 210-241. Zur Wiederentdeckung der historischen Bedeutung von Marianne Weber als Vorläuferin der modernen sozialwissenschaftlichen Frauenforschung im Umkreis der zeitgenössischen feministischen Diskussion siehe auch Theresa Wobbe, Von Marianne Weber zu Edith Stein: Historische Koordinaten des Zugangs zur Wissenschaft, in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hrsg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main 1994, S. 15-68.

für die allgemeine Gesittung. ... Zu denjenigen >unbedingten< Idealen, die neu zu verteidigen sind, gehört für sie die Ehe, sofern sie in Liebeskraft und Glauben an ihren eigenen Ewigkeitswert gegründet ist."⁶³

Was war geschehen? Zwei dem sogenannten "Kosmikerkreis" um Ludwig Klages, Alfred Schuler und Karl Wolfskehl nahestehende Wortführer der Schwabinger Bohème der Jahrhundertwende hatten als Vorkämpfer einer radikalen "sexuellen Befreiung" von allen asketischen Idealen und patriarchalischen Herrschaftsformen die Idee eines "neuen Heidentums" propagiert, welches nicht nur gegen die überlieferten Werte des okzidentalen Rationalismus gerichtet war, sondern vor allem auch die Überwindung der bestehenden bürgerlichen Sexualmoral zum Ziel hatte. Während dabei die bereits zur Kultfigur gewordene Gräfin Franziska zu Reventlow sich für ein modernes "Hetärentum" einsetzte, welches sich polemisch gegen die Blaustrümpfigkeit der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende richtete, und die Wiederherstellung einer erotischen Kultur im Sinne eines "l'art pour l'art" forderte, radikalisierte sich diese Kulturkritik bei dem Freud-Schüler und Anarchisten Otto Gross unter dem Einfluß der Werke von Bachofen und Nietzsche zu der politischen Forderung nach einem "sexuellen Kommunismus", welcher die kulturevolutionäre Dimension der "freien Liebe" zugleich mit einer gesellschaftsverändernden therapeutisch-kathartischen Funktion verband.⁶⁴ Diese Auffassungen hatten im engsten Freundeskreis der Webers eine wachsende Anhängerschaft gefunden und in Gestalt eines allerdings wesentlich moderateren nietzscheanischen Feminismus unter dem Einfluß von Helene Stöcker und der politischen Agitation des "Bundes für Mutterschutz" auch die bürgerliche Frauenbewegung zu infizieren begonnen.

Der Zweck dieser Vereinigung bestand ursprünglich darin, unverheirateten Frauen und ihren "illegitimen" Kindern bei der Bewältigung ihrer materiellen und moralischen Probleme innerhalb einer patriarchalisch geprägten Gesellschaft zu helfen. Eine Zeitlang unterstützten namhafte Wissenschaftler und Sozialpolitiker wie Friedrich Naumann, Werner Sombart und auch Max Weber diese Anfang 1905 von Ruth Bré gegründete Organisation.⁶⁵ Auch viele aktive Vertreterinnen der Frauenbewegung wie Adele Schreiber, Henriette Fürth, Lily Braun, Hedwig Dohm, Marie Stritt, Rosa Mayreder und Ellen Key setzten sich für die Verwirklichung des ursprünglichen Programms dieser sozialreformerischen Vereinigung ein. Aber schon sehr bald übernahmen Helene Stöcker und ihr Kreis die intellektuelle Meinungsführerschaft und die organisatorische Lei-

⁶³ Lebensbild, S. 373 f.

⁶⁴ Vgl. Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, Königstein (Ts.)/Leipzig 1935, S. 180 ff.; Helmut Fritz, *Die erotische Rebellion. Das Leben der Franziska Gräfin zu Reventlow*, Frankfurt am Main 1980; Regina Schaps, *Tragik und Erotik - Kultur der Geschlechter: Franziska Gräfin zu Reventlows "modernes Hetärentum"*, in: Wolfgang Lipp (Hrsg.), *Kulturtypen, Kulturcharaktere. Träger, Mittler und Stifter von Kultur*, Berlin 1987, S. 79-96; Richard Faber, *Franziska zu Reventlow und die Schwabinger Gegenkultur*, Köln/Weimar/Wien 1993; Arthur Mitzman, *Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis*, in: *New German Critique* 10 (1977), S. 77-104; Emanuel Hurwitz, *Otto Gross. "Paradies"-Sucher zwischen Freud und Jung*, Zürich/Frankfurt am Main 1979; Jacques Le Rider, *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität*, Wien 1990, S. 176 ff. sowie Seth Taylor, *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910-1920*, Berlin/New York 1990, S. 89 ff.

⁶⁵ Allerdings trat Max Weber schon sehr bald wieder aus dieser ursprünglich stark bevölkerungspolitisch und "rassehygienisch" orientierten Vereinigung aus, da er sich mit dem späteren radikalfeministischen Programm der "Mutterschutzbande" nicht mehr zu identifizieren vermochte. Vgl. seinen Brief an Robert Michels vom 11. Januar 1907, in: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II, Bd. 5: Briefe 1906-1908*, hrsg. v. M. Rainer Lepsius u. Wolfgang J. Mommsen, Tübingen 1990, S. 211.

tung des Bundes für Mutterschutz, um ihn als Forum für die Verbreitung ihrer eigenen Anschauungen bezüglich des emanzipatorischen Gehaltes der "freien Liebe" und einer unehelichen Mutterschaft zu gebrauchen. Sie zwangen dabei die Mitglieder des Bundes zur Übernahme dieser "neuen Ethik", die genau gesehen jedoch gar nicht so neu war, wie sie im Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit um die Jahrhundertwende wohl ursprünglich erschien.⁶⁶ In einem Aufsatz aus dem Jahre 1909 wies Gertrud Bäumer nämlich darauf hin, daß diese "neue Ethik" einer sexuellen Befreiung nicht nur durch den "Amoralismus" von Nietzsches Verkündung des "Übermenschen" beeinflusst war, sondern auch durch eine genuin romantische Auffassung bezüglich der verzaubernden Macht der Liebe, wie sie um 1800 insbesondere in den Schriften von Friedrich Schlegel und Schleiermacher vertreten worden ist. Aber im Gegensatz zu den Überzeugungen der Romantiker führte dieser moderne Individualismus der Liebe zur Entstehung einer neuen Sexualethik, welche nun auch die Befreiung der Liebe von den überlieferten Fesseln der bürgerlichen Institution der Ehe und Familie verkündete.⁶⁷

Dieser kulturrevolutionäre Anspruch auf eine wirklich "freie Liebe" und das Recht der Frau auf das uneheliche Kind war eine zentrale Herausforderung und Infragestellung jener moralischen Werte, die das eheliche Selbstverständnis von Max und Marianne Weber prägten und auch ihrer persönlichen Lebensführung zugrunde lagen. Ihre Auseinandersetzung mit den Vertretern dieser "neuen Ethik" hilft uns verstehen, in welcher Weise die Webers nicht nur ihre eigene "kameradschaftliche" Form des Zusammenlebens zu rechtfertigen versuchten, sondern auch die historischen Traditionen und kulturellen Wertvorstellungen, die mit ihr verbunden waren. Nicht die verschiedenen Varianten dieser "neuen Ethik" und die persönliche Verstrickung der Webers und ihrer engsten Bekannten sollen also im folgenden diskutiert werden, sondern die Argumente und die Weltanschauung, mit denen sich Max und Marianne Weber dieser Herausforderung ihres eigenen ehelichen Selbstverständnisses gegenüber zur Wehr setzten. Denn

⁶⁶ Vgl. Green, Elsa und Frieda, a.a.O., S. 48 ff.; Sombart, Nachdenken über Deutschland, a.a.O., S. 22 ff.; Wolfgang Schwentker, Leidenschaft als Lebensform. Erotik und Moral bei Max Weber und im Kreis um Otto Gross, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hrsg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen/Zürich 1988, S. 661-681; Klaus Lichtblau, The Protestant Ethic versus the "New Ethic", in: Hartmut Lehmann/Guenther Roth (Hrsg.), Weber's "Protestant Ethic". Origins, Evidence, Contexts, Cambridge/New York 1993, S. 179-193. Zu Helene Stöcker und ihrem Einfluß innerhalb des "Bundes für Mutterschutz" siehe Evans, The Feminist Movement in Germany, a.a.O., S. 115 ff.; Wobbe, Gleichheit und Differenz, a.a.O., S. 99 ff.; R. Hinton Thomas, Nietzsche in German politics and society 1890-1918, Manchester 1983, S. 80 ff.; Bernd Nowacki, Der Bund für Mutterschutz (1905-1933), Husum 1983; Amy Hackett, Helene Stöcker: Left-Wing Intellectual and Sex Reformer, in: Renate Bridenthal/Atina Grossmann/Marion Kaplan (Hrsg.). When Biology Became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany, New York 1984, S. 109-130; Ann Taylor Allen, Mothers of the New Generation. Adele Schreiber, Helene Stöcker, and the Evolution of a German Idea of Motherhood, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 10 (1985), S. 418-438; Heide Soltau, >Erotik und Altruismus<. Emanzipationsvorstellungen der Radikalen Helene Stöcker, in: Jutta Dalhoff/Uschi Frey/Ingrid Schöll (Hrsg.), Frauenmacht in der Geschichte, Düsseldorf 1986, S. 65-82; Christl Wickert, Helene Stöcker, 1869-1943. Frauenrechtlerin, Sexualreformerin und Pazifistin. Eine Biographie, Bonn 1991 sowie Rolf von Bockel, Philosophie einer "neuen Ethik". Helene Stöcker, 1869-1943, Hamburg 1991.

⁶⁷ Vgl. Gertrud Bäumer, Die neue Ethik vor hundert Jahren, in: Gertrud Bäumer u.a., Frauenbewegung und Sexualethik. Beiträge zur modernen Ehekritik, Heilbronn 1909, S. 54-77. Siehe hierzu auch Helene Stöcker, Zur Reform der sexuellen Ethik, in: Mutterschutz. Zeitschrift zur Reform der sexuellen Ethik 1 (1905), S. 3-12; dies., Neue Ethik in der Kunst, ebd., S. 301-306; dies., Die Liebe und die Frauen, Minden 1906; ferner Heinrich Meyer-Benfey, Lucinde, in: Mutterschutz. Zeitschrift zur Reform der sexuellen Ethik 2 (1906), S. 173-192.

ihre Analyse liefert zugleich den Schlüssel dafür, um den Positionswandel deutlich zu machen, den Max Weber im Unterschied zu seiner Frau später sowohl theoretisch als auch praktisch gegenüber dem kulturellen Stellenwert einer die Dimension der Ehe prinzipiell sprengenden Form der Erotik und der geschlechtlichen Liebe vollzogen hat. Dabei soll jegliche psychologisierende Betrachtung und Bewertung dieser Modifikation von Webers Einschätzung eines prinzipiellen Eigenwertes der erotischen Sphäre vermieden und allein danach gefragt werden, welcher Bedeutungswandel in dieser Hinsicht auf der Ebene seines Werkes damit verbunden gewesen ist.⁶⁸

Max und Marianne Weber verteidigen zu diesem Zeitpunkt die überlieferte bürgerliche Sexualmoral vom Standpunkt einer christlichen Weltanschauung, wie sie insbesondere in der Tradition des asketischen Protestantismus begründet und weiterentwickelt worden ist. "Treue und Ausschließlichkeit in der geschlechtlich-erotischen Sphäre" ist für sie noch ein selbstverständliches ethisches Ideal der "Geschlechtsgemeinschaft", welche den "schönen Augenblick" an die Herrschaft eines Sittengesetzes bindet, das in der wechselseitigen Verantwortung der Ehepartner füreinander "bis ins Pianissimo des höchsten Alters" zum Ausdruck kommt. "Gesetz", "Pflicht" und "Askese" kennzeichnen dabei das Ideal einer prinzipiell monogamen Ehe- und Geschlechtsgemeinschaft, welche naturgemäß auch ihre Opfer fordert und den an sich zügellosen Eros der ethischen Norm einer puritanischen Gemeinschaft der Seelen unterordnet. Die "Entweihung der Monogamie" durch die Forderung nach einem Recht auf "freie Liebe" und das uneheliche Kind kommt insofern einem "Totschlag an etwas Göttlichem" gleich; denn "sinnliches Genießen" darf nach Maßgabe dieser asketischen Verantwortungsethik "nicht Selbstzweck sein, auch nicht in der Form ästhetisch sublimierter Erotik".⁶⁹

Es ist der Geist der "Protestantischen Ethik", der hier zu uns spricht, welcher nicht nur das eheliche Selbstverständnis der Webers geprägt hatte, sondern auch in der während der Rekonvaleszenzphase ihres Mannes geschriebenen und 1907 erschienenen Untersuchung von Marianne Weber über "Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung" seinen Niederschlag fand. Max Webers religionssoziologische Studie über die "Wahlverwandtschaften" zwischen dem asketischen Protestantismus und der modernen kapitalistischen Berufsethik aus dem Jahre 1904-05 hatte dabei nicht nur den theoretischen Bezugsrahmen, sondern auch das erkenntnisleitende Interesse dieser umfangreichen und informativen Darstellung der Entwicklung des Eherechts von den archaischen Gemein-

⁶⁸ Siehe hierzu auch die Untersuchungen von Arthur Mitzman, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, New York 1970, S. 165 ff.; Roslyn Wallach Bologh, *Max Weber on Erotic Love: A Feminist Inquiry*, in: Scott Lash/Sam Whimster (Hrsg.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987, S. 242-258; dies., *Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking - A Feminist Inquiry*, London 1990; Ingrid Gilcher-Holtey, *Max Weber und die Frauen*, in: Christian Gneuss/Jürgen Kocka (Hrsg.), *Max Weber. Ein Symposium*, München 1988, S. 142-154; Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley/Los Angeles 1989, S. 102 ff. sowie Bozena Choluj, *Max Weber und die Erotik*, in: Treiber/Sauerland (Hrsg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, a.a.O., S. 242-263.

⁶⁹ Vgl. Lebensbild, S. 374 ff.; Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung*, Tübingen 1907, S. 282 ff. u. 506 ff.; dies., *Sexual-ethische Prinzipienfragen* (1907), in: *Frauenfragen und Frauengedanken*, a.a.O., S. 38-51; dies., *Lebenserinnerungen*, a.a.O., S. 234 ff. Die verantwortungsethische Maxime "bis zum Pianissimo des höchsten Alters" finden wir übrigens bereits in Marianne Webers Untersuchung über die Entwicklung des Eherechts von 1907 (dort S. 572) sowie in der letzten Fassung der "Zwischenbetrachtung" zu Max Webers Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen und wird dort auch im Rahmen einer persönlichen Widmung für seine Frau zitiert. Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920 (= GARS I), Deckblatt u. S. 557.

schaftsverbänden bis hin zur Genese der modernen bürgerlichen Ehe und dem historischen Einfluß der puritanischen Geschlechtmoral auf die Gleichstellung des weiblichen Geschlechtes bestimmt. Wie ihr Mann war auch Marianne dabei an einer Bestimmung des Anteils interessiert, welcher den nicht-ökonomischen, rein geistigen Faktoren bei der Entstehung von säkularen Mächten der modernen Lebensführung zukommt. Dem weltanschaulichen Monismus einer rein ökonomischen Geschichtsbetrachtung setzte sie insofern ebenfalls die Anerkennung einer "Vielfältigkeit der Einflüsse" gegenüber, welche sowohl die Entwicklung des Eherechts als auch die damit verbundene "Möglichkeit faktischer Lebensgestaltung" bestimmt haben. Und wie ihr Mann kam sie schließlich ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Entstehung der bürgerlichen Ehemoral ein Resultat jenes "religiösen Radikalismus" gewesen sei, welcher in der Reformationsperiode einsetzte und vermittelt über den Calvinismus, den englischen Puritanismus und die verschiedenen täuferischen Sekten die praktische Lebensführung zu bestimmen begann.⁷⁰

Marianne Webers Untersuchung war dabei zum einen an jene Frauen gerichtet, welche das Bedürfnis hatten, sich ausführlich über die "Kulturgeschichte ihres eigenen Geschlechts" zu informieren; sie wandte sich zum anderen aber auch an jene Männer, die interessiert daran waren, die historische Entstehung und Entwicklung des Eherechts und der ethischen Deutung des ehelichen Zusammenlebens "vom Standpunkt der Frauen aus" dargestellt zu bekommen.⁷¹ Sie beabsichtigte also nicht, eine radikale feministische Streitschrift vorzulegen, sondern war darum bemüht, mit wissenschaftlich belegten Argumenten einige "Irrtümer" zu korrigieren, wie sie in ihren Augen innerhalb der modernen Frauenbewegung fälschlicherweise vertreten worden sind. Sie richtete sich dabei zum einen gegen die von August Bebel und Friedrich Engels propagierte entwicklungsgeschichtliche Konstruktion, derzufolge der Entstehung der "legitimen Ehe" in allen Kulturkreisen ein ursprüngliches, auf der Vorherrschaft des "Mutterrechtes" beruhendes Matriarchat vorausging, das erst bedingt durch die egoistischen Interessen des Mannes beseitigt worden sei. Zum anderen versuchte sie die radikalfeministische Kritik am modernen Eherecht und an der bürgerlichen Institution der Ehe dadurch in ihre Schranken zu verweisen, daß sie auf jene spezifischen Ideale innerhalb der puritanischen Tradition der Geschlechtmoral verwies, die ihrerseits einen maßgeblichen Beitrag zur allmählichen historischen Emanzipation und Gleichstellung der modernen Frau geleistet haben. Ihre eigene entwicklungsgeschichtliche Konstruktion beruhte also zum einen auf einer Neubewertung der Rolle des "Patriarchalismus" bei der Entstehung des Eherechts und zum anderen auf einer Analyse der einzelnen historischen Epochen und Entwicklungsprozesse, die ihrerseits einen maßgeblichen Beitrag dazu leisteten, daß die einstige unbedingte Vormachtstellung des Mannes allmählich zugunsten einer formellen Gleich-

⁷⁰ Vgl. Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, S. V, 89, 280 ff., 312 f. u. 525. Zur unterschiedlichen Aufnahme dieses Weberschen Ehebuches innerhalb der fachwissenschaftlichen Diskussion der Jahrhundertwende siehe auch Friedrich Paulsen, Die Frau im Recht der Vergangenheit und der Zukunft, in: Preußische Jahrbücher 132 (1908), S. 396-413 sowie Emile Durkheims Rezension in: L'Année Sociologique 11 (1910), S. 363-369. Durkheim bemängelte in diesem Zusammenhang das Fehlen eines "plan méthodique" und einer entsprechenden "idée directrice" und distanzierte sich auch von der diesem Buch angeblich zugrundeliegenden "argumentation simpliste". Wenigstens ist die vielzitierte "gegenseitige Nichtberücksichtigung" von Max Weber und Emil Durkheim, die bei ersterem vielleicht durch diese Besprechung bestärkt wurde, zumindest in dieser Hinsicht durchbrochen worden. Auch hier gilt also der Satz: "Cherchez la femme!"

⁷¹ Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, S. V.

stellung der Frauen zurückgedrängt und schließlich zumindest in den durch den Puritanismus geprägten Ländern auch zum Teil bereits aufgehoben wurde.⁷²

Marianne Weber ging dabei ihrerseits von dem Zustand eines ursprünglichen "primitiven Patriarchalismus" aus, wie er in allen Kulturkreisen anzutreffen sei und allenfalls aufgrund spezifischer Konstellationen durch die "ethnologische Kuriosität" von Verwandtschaftszurechnungen auf der Basis des Mutterrechts gemildert wurde.⁷³ Dieser "primitive Patriarchalismus" zeichne sich dadurch aus, daß bei ihm die Frau reines Besitzobjekt des Mannes gewesen sei und jeder Ansatz zu einer Gegenseitigkeit der Ansprüche zwischen Mann und Frau sowie ihren Kindern fehlte. Dieses ursprüngliche entwicklungsgeschichtliche Stadium sei erst durch die vertragsmäßige Sicherstellung gewisser Rechte für die Frau und ihre Kinder durch ihre eigene Herkunftsfamilie überwunden worden, wodurch der rein väterlichen Gewalt erstmals Schranken auferlegt und damit der rechtsgeschichtliche Ausgangspunkt für die Entwicklung der "legitimen Patriarchal-Ehe" gebildet wurden. Die legitime Ehe sei so zwar auf dem Boden des Patriarchalismus entstanden, nicht aber im ökonomischen Interesse der Männer, sondern im Interesse eines rechtlichen Mindestschutzes der Frauen und Kinder, und begann dann "auf Kosten aller übrigen Formen von Geschlechtsverbindungen mit steigender Kultur ihren Siegeslauf."⁷⁴

Marianne Weber untersuchte die weitere Entwicklung dieser Rechtsform dann sowohl bei den "antiken Kulturvölkern" und bei den mittelalterlichen Germanen, um sich anschließend der ethischen und rechtlichen Reglementierung der monogamen Eihe seit der Frühen Neuzeit in Europa zuzuwenden. Hier habe die Entwicklung des Kapitalismus, wie oft fälschlicherweise unterstellt wurde, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Familienrecht gehabt, sondern allein indirekt vermittelt der "ökonomischen Rationalisierung des Lebens" und gewisser ethischer Ideale, die mit diesem Rationalismus innerlich "verwandt" waren, mit dazu beigetragen, daß sich auch innerhalb der ethischen Deutung der familiären Beziehungen jene Vorstellungskreise durchsetzen konnten, die einem solchen "rationalen Lebensstil" am ehesten entsprachen.⁷⁵ Entscheidende Bedeutung für die Entstehung des modernen Eherechts komme dabei den religiösen Bewegungen der Reformation sowie der Naturrechtslehre des Aufklärungszeitalters zu, wobei die Reformatoren mit dem Wegfall der Klöster, der Beginenhöfe und der Privatbeichte die patriarchalische Stellung des Hausvaters zunächst noch wesentlich verstärkten, bis schließlich das Täuferturn die Gewissensfreiheit und damit zugleich eine prinzipielle religiöse Gleichstellung der Frauen innerhalb des häuslichen Bereichs durchsetzen konnte. Während sich Luthers Eheauffassung aufgrund ihres derbnaturalistischen Charakters noch kaum von der des Mittelalters unterschied und ihm der Gedanke, daß Mann und Frau auch ihr "geistiges Leben" miteinander teilen könnten, offensichtlich noch völlig fern lag, habe Calvin demgegenüber den Frauen ausdrücklich dasselbe Anrecht auf eheliche Treue zuerkannt und somit erstmals einen Beitrag zur "Hebung der Lage der Frauen" geleistet. Ferner habe auch seine dogmatische Lehre von der göttlichen Gnadenwahl und die dadurch begünstigte "asketische Zucht des Trieb-

⁷² Marianne Weber hatte diese grundsätzliche Position erstmals in einem 1904 erschienenen Aufsatz über "Die historische Entwicklung des Eherechts" öffentlich zur Diskussion gestellt - zu einem Zeitpunkt also, zu dem auch ihr Mann seine Studie über die protestantische Ethik und den "Geist" des Kapitalismus niederschrieb und veröffentlichte. Vgl. Frauenfragen und Frauengedanken, S. 10-19.

⁷³ Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, S. 42 ff.

⁷⁴ Ebd., S. 54; vgl. ebd., S. 73 u. 516, ferner Frauenfragen und Frauengedanken, S. 18 f. u. 40.

⁷⁵ Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, S. 280 f.

bens" im Rahmen einer strengen Kontrolle der persönlichen Lebensführung mit dazu beigetragen, daß dadurch auch indirekt die Situation der Frauen "im Sinne der Gleichstellung" beeinflußt wurde.⁷⁶

Dieses "asketische Ideal" einer strikt methodisch kontrollierten Lebensführung ist dann innerhalb des angelsächsischen Puritanismus auch ausdrücklich auf das eheliche Verhältnis übertragen worden, wobei es insbesondere der "puritanischen Zucht des männlichen Triblebens" sowie der dadurch bedingten "sexuellen Disziplinierung der Männer" zu verdanken sei, daß bei den durch diese radikale religiöse Ethik geprägten Völkern eine "Durchgeistigung der ehelichen Beziehungen" und ein kameradschaftlicher Verkehr zwischen den Geschlechtern möglich wurde. Die Auffassung, daß Erotik als "Selbstzweck" eine Sünde und insofern auch innerhalb der Ehe deshalb nur zum Zweck der Kinderzeugung statthaft sei, habe trotz bzw. gerade wegen dieses repressiven Charakters des Puritanismus zu einer Achtung und seelischen Aufwertung der Frau geführt, wie sie im mittelalterlichen "Minnedienst" nur außerhalb der ehelichen Beziehung möglich war, jetzt aber gerade innerhalb der ehelichen Gemeinschaft im Sinne einer wahren Freundschaftsbeziehung und "Kameradschaftsehe" gefordert wurde.⁷⁷ Die aus dem Täuferturn entstandenen religiösen Sekten trugen aufgrund ihrer Ablehnung jeglicher irdischer Autorität und ihrer Verachtung des Militarismus schließlich das Ihre dazu bei, daß auf ihrem Boden die Beseitigung der rein "patriarchalischen Eheauffassung" beschleunigt und eine prinzipielle Gleichstellung des weiblichen Geschlechts ermöglicht wurde. Marianne Weber sieht in der "Prüderie", die oftmals der Beziehung zwischen den Geschlechtern innerhalb der durch den Puritanismus geprägten Völker anhaftete, keinen zu hohen Preis für diese antiautoritäre "Veredelung der ehelichen Beziehungen", die eben nur auf dem Boden einer "sexuellen Reinheit" - insbesondere auch der des Mannes - möglich war und die sie auch noch gegen die zeitgenössischen Versuche einer radikalfeministischen Ehekritik und Sexualethik zu verteidigen versuchte.⁷⁸ Wir können also unschwer sehen, daß sich Marianne Weber mit dieser entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion der Stellung der "Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung" in vielerlei Hinsicht dem historischen und kategorialen Bezugsrahmen der von ihrem Mann verfaßten Studie über die Kulturbedeutsamkeit des asketischen Protestantismus anschloß und diesen zugleich für eine "rationale" Deutung der modernen Geschlechterfrage fruchtbar zu machen versuchte. Lassen wir es deshalb dahingestellt sein, welchen Einfluß Marianne Webers Buch auf den weiteren Diskussionsverlauf innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung in Deutschland nehmen konnte und wenden wir uns vielmehr dem entsprechenden Referenztext ihres Mannes direkt zu.

Weber hatte in seiner Abhandlung über "Die protestantische Ethik und der >Geist< des Kapitalismus" die rein religiös bedingten Motive zu rekonstruieren versucht, welche die Wurzeln der modernen kapitalistischen Berufsethik in Form einer ursprünglich durch die Idee des Gnadenpartikularismus bedingten innerweltlichen Geltendmachung von strikt asketischen Prinzipien der Lebensführung gebildet haben. Diese durch die Überzeugung von der "Wertlosigkeit alles rein Kreatürlichen" und die Suche nach der persönlichen Heilsgewißheit bedingte innerweltliche Askese bildete ihm zufolge dabei aber zugleich den "Grund für die absolut negative Stellung des Puritanismus zu allen sinnlich-gefühlsmäßigen Elementen in der Kultur und subjektiven Religiosität - weil sie

⁷⁶ Ebd., S. 283-288.

⁷⁷ Ebd., S. 288 f.

⁷⁸ Ebd., S. 290 f. u. 514 ff.; vgl. Sexual-ethische Prinzipienfragen, S. 41 ff.

für das Heil unnütz und Förderer sentimentaler Illusionen und des kreaturvergötternden Aberglaubens sind" - und führte damit zur "grundsätzlichen Abwendung von aller Sinnenkunst überhaupt."⁷⁹ Konstitutiver Bestandteil dieser Auffassung von der "Sündhaftigkeit der Welt" und der damit einhergehenden "Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenusses" ist insofern auch die Forderung nach einer sexuellen Askese, welche den Geschlechtsverkehr allenfalls noch in der Ehe für statthaft hält, sofern er der Zeugung von Kindern, nicht aber der Lustbefriedigung dient, und die Bevorzugung einer auf "rationalen Erwägungen" gegenüber einer auf erotischer Attraktivität beruhenden Eheschließung. Diese Art der puritanischen Lebensführung trage so wie jede "rationale Askese" dazu bei, daß der Mensch die Fähigkeit erhalte, sich gegenüber seinen "Affekten" erfolgreich zu behaupten und sich so überhaupt erst zu einer Persönlichkeit in einem "formal-psychologischen Sinn" zu entwickeln.⁸⁰ Wie seine Frau ist auch Max Weber der Überzeugung, daß eine solche im wesentlichen auf sexueller Abstinenz beruhende und sich somit einer "rationalen Deutung der geschlechtlichen Beziehungen" verdankende Geschlechtsmoral schließlich zu einer "geistig-ethischen Durchdringung der ehelichen Beziehungen" und zu einer "Blüte ehelicher Ritterlichkeit" geführt habe, welche sowohl in logischer als auch in historischer Hinsicht die moderne Emanzipation der Frau mitermöglichte. Die Idee eines "allgemeinen Priestertums", die Forderung der Gewissensfreiheit für beide Geschlechter und die Ablehnung jeglichen Militarismus haben schließlich das Ihre dazu beigetragen, um die formale Gleichstellung der Frauen in den puritanischen Glaubensgemeinschaften zu begünstigen.⁸¹ Doch um welchen Preis?

Weber beschreibt diese grundsätzliche Abwendung von aller Sinnenkultur in ihrer Konsequenz für die praktische Lebensführung des einzelnen und im Verhältnis zu "den nicht direkt religiös zu wertenden Kulturgütern" selbst in eindrucksvollen Bildern und Formulierungen. Zum einen sind ihm zufolge die Problematik der Freundschaft und die Unpersönlichkeit der Nächstenliebe innerhalb des asketischen Protestantismus als logische Konsequenz einer radikalen religiösen Ethik anzusehen, in deren Augen jegliche "rein gefühlsmäßige - also: nicht rationale bedingte - persönliche Beziehung von Mensch

⁷⁹ Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920 hrsg. u. eingel. von Klaus Lichtblau u. Johannes Weiß, Bodenheim 1993, S. 62 u. 113 ff. (= GARS I, S. 95 u. 154 ff.)

⁸⁰ Ebd., S. 79 bzw. GARS I, S. 117.

⁸¹ Ebd., S. 127 f. bzw. GARS I, S. 169 ff. Die Formulierung "Emanzipation der Frau" ist ein Zusatz aus dem Jahre 1920, der allerdings in der ursprünglichen Fassung der "Protestantischen Ethik" noch nicht enthalten war. Vgl. hierzu die wörtlich fast identische Interpretation der puritanischen Geschlechtsmoral in Marianne Webers Untersuchung "Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung", S. 289 ff. Zu dieser engen "Wahlverwandtschaft" zwischen Webers Protestantismusstudie und Mariannes Buch siehe auch J.J.R. Thomas, Rationalization and the Status of Gender Divisions, in: *Sociology* 19 (1985), S. 409-420. Den puritanischen Hintergrund dieser Vorstellung bezüglich der "Emanzipation der Frau" beschrieb übrigens bereits Christoph Steding, Politik und Wissenschaft bei Max Weber, Breslau 1932, S. 75 ff., der auch als einer der ersten auf die enge Verknüpfung dieses spezifisch bürgerlichen Ethos der Lebensführung mit Webers eigenem Persönlichkeitsideal und dessen persönlicher Lebensweise zu einer Zeit aufmerksam machte, als diese bürgerlich-protestantisch geprägte Welt aufgrund der sich bereits abzeichnenden nationalsozialistischen "Machtergreifung" zumindest in Deutschland bereits definitiv dem Untergang geweiht war. Vielleicht hat diese durch den Weimarer Bürgerkrieg gekennzeichnete Untersuchung ihrem Autor gerade deshalb so solch tiefe Einblicke in die bereits versunkene Welt von Max Weber und Thomas Mann verholfen. Daß sich Steding später innerhalb der NS-Diktatur erfolgreich als nationalsozialistischer Schriftsteller profilieren konnte, ist keine Rechtfertigung dafür, daß diese glänzende Untersuchung heute so gut wie gar nicht mehr in der fachgeschichtlichen Forschung zur Kenntnis genommen wird.

zu Mensch" die Gefahr einer Kreaturvergötterung heraufbeschwören muß und deshalb abzulehnen ist. Weber wies in diesem Zusammenhang auch darauf hin, daß die Geringschätzung jeder persönlichen Art von Dienstleistung in den Vereinigten Staaten sowie die relative Immunität der puritanisch geprägten Völker gegenüber den Versuchungen eines politischen "Cäsarismus" sich ebenfalls dieser gemeinsamen kulturellen Tradition verdanke.⁸² Zum anderen entspricht dieser Geisteshaltung ein prinzipiell negatives Verhältnis zur Sphäre des Ästhetischen, soweit sie noch Elemente einer Sinnenkunst beinhaltet. Als solche fallen ihr im puritanischen England denn auch die meisten künstlerischen Ausdrucksformen zum Opfer: Die Ablehnung von Romanen, das "Eintrocknen" der Lyrik und des Volksliedes, die Vernachlässigung aller bildenden Künste, der fundamentale "Absturz" der musikalischen Kultur und das Ressentiment gegenüber theatralischen Kunstformen, die Ablehnung von Trachten und Moden sowie das grundsätzliche "Ausscheiden des Erotischen und der Nuditäten aus dem Kreise des künstlerisch Möglichen" erscheinen somit als notwendiges Pendant einer allgemeinen Uniformierung und Standardisierung des Lebensstils und der industriellen Produktionsweise selbst, welche schließlich jenes "stahlharte Gehäuse" der Lebensführung und die tiefere Tragik des modernen Berufsmenschentums geprägt hat, von der Max Weber in pathetischen Worten spricht.⁸³

Wir können unschwer erkennen, daß Weber mit dieser Beschreibung einer "Ablehnung aller Sinnenkultur" sowie der Bewertung der positiven, nicht in spekulativen Überzeugungen verhaftet bleibenden Wissenschaft als dem einzigen vom asketischen Protestantismus ausdrücklich gebilligten nicht-religiösen "Kulturgut" zugleich eine Beschreibung seines persönlichen Ethos der Lebensführung vorgenommen hat, die in einer Vielzahl von entsprechenden Stellungnahmen in anderen Schriften und Zeugnissen Webers zum Ausdruck kommt.⁸⁴ Gerade dieses kulturelle Bezugssystem einer ursprünglich religiös motivierten Ablehnung aller "Sinnenkultur" im Gefolge des Siegeszuges des asketischen Protestantismus, an dessen Ideale auch noch das Ehepaar Weber innerhalb seiner eigenen Lebensführung festzuhalten versuchte, ist aber durch die erotische Bewegung

⁸² Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, S. 65 f. (= GARS I, S. 99).

⁸³ Ebd., S. 140 ff. u. 153 ff. (= GARS I, S. 184 ff. u. 203 ff.).

⁸⁴ So berichtet uns seine Frau Marianne, daß es ihr schon zu Beginn ihrer Ehe geboten schien, "sich so bald wie möglich mit der Wissenschaft zu befreunden, wenn sie ihm innerlich nahe sein und dieser unersättlichen Konkurrentin nicht unterliegen will" (Lebensbild, S. 201). Ferner weist sie darauf hin, daß ihr Mann in seinen wissenschaftlichen Darlegungen lange und umständliche Schachtelsätze bevorzugte, weil er jegliche Art von "Stilästhetik" und jede "persönliche Note" in diesem Zusammenhang mit dem Motto aus Goethes Faust: "Es trägt Verstand und rechter Sinn mit wenig Kunst sich selber vor" zutiefst ablehnte. Diese Vernachlässigung seines eigenen "wissenschaftlichen Stils" bildete dabei bewußt einen "Widerspruch gegen eine Zeitströmung, die übermäßiges Gewicht auf Formwerte legt und Zeit verliert mit dem Bemühen, wissenschaftlichen Gebilden Kunstwerkcharakter zu verleihen" (ebd., S. 322). Ein weiteres Motiv für diese in der Tat höchst "unschönen" Schachtelsätze liegt freilich in dem Umstand begründet, daß er überhaupt eine prinzipielle Schranke des diskursiven Denkens in der logischen Unmöglichkeit gegeben sah, "mehrere zusammengehörige Gedankenreihen gleichzeitig auszusprechen", was der Eigenart seines Denkstils ohnedies eher entsprochen hätte (ebd.). Uns ist ferner überliefert, daß Weber im krassen Unterschied zu Georg Simmel jegliche Art der "Kunst geselliger Unterhaltung" als ein "leicht geschürztes Spiel des Geistes im Zwischenbereich des Sachlichen und Menschlichen" zutiefst ablehnte und anläßlich der Erfahrung des ersten in seinem Heidelberger Haus abgehaltenen sonntäglichen "Jour" seufzte: "Nie wieder - unerträglich und unmoralisch reden zu müssen um des Redens Willen!" (Ebd., S. 475). Siehe hierzu auch Gesa von Essen, Max Weber und die Kunst der Geselligkeit, in: Treiber/Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise, S. 462-484. Auf die erotische Dimension einer solchen Form von "Salonkultur" bzw. "Geselligkeit" wird dabei noch später einzugehen sein.

und die ästhetisch-literarische Avantgarde der Jahrhundertwende zutiefst in Frage gestellt worden. Insbesondere die Forderung nach einer sich jeglicher ethisch-religiöser Reglementierung entziehenden Form von "freier Liebe" und ihre innerliche Verwandtschaft zu einem ästhetisch-expressiven Lebensstil hat Weber im Gefolge seiner Auseinandersetzung mit den entsprechenden geistigen und sozialen Strömungen seiner Zeit nicht mehr zur Ruhe kommen lassen und seine Auffassung bezüglich der "Macht" und "Kulturbedeutung" eines sich allein ethisch-religiösen Wertempfindungen verdankenden Stils der Lebensführung entscheidend modifiziert.

Dieser Einstellungswandel dokumentiert sich dabei in drei verschiedenen Strategien hinsichtlich Webers Umgang mit der "erotischen Frage", von denen im folgenden aufgrund der in diesem Zusammenhang intendierten thematischen Zielsetzung nur die dritte Auseinandersetzungsstrategie ausführlich kommentiert werden soll. Zum einen hält er mit seiner Frau weiterhin an der unbedingten Gültigkeit des ethischen Ideals der monogamen Ehe fest, ist aber fortan zugleich bereit, den diesem Ideal nicht gewachsenen Menschen in ihrer Not unter bestimmten Voraussetzungen gewissermaßen einen praktischen Dispens zu gewähren, den er im übrigen später auch für sich selbst in Anspruch genommen hat.⁸⁵ Zum zweiten ist er im Rahmen seiner Überzeugung von dem Eigenwert der sexuellen Abstinenz als einer "in die subtilsten Persönlichkeits- und Kulturprobleme eingreifenden Frage" nun stark "an den Wirkungen der Norm-entbundenen Erotik auf die Gesamtpersönlichkeit" interessiert,⁸⁶ was sowohl in seiner Rezeption des Werkes von Sigmund Freud als auch in seiner Auseinandersetzung mit Otto Gross als dem Wortführer der erotischen Bewegung seinen Niederschlag findet. Weber hat in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer neuen Sexualethik auf der Grundlage einer rein therapeutisch-kathartischen Funktion des sich in vitaler Hinsicht "Ausagierens" in Abrede gestellt, Freuds Arbeiten jedoch unter der Voraussetzung der "Schaffung einer exakten Casuistik" einen bleibenden wissenschaftlichen Wert zuerkennt. Was den Stellenwert einer von der Freudschen Lehre abgeleiteten neuen "psychiatrischen Ethik" anbelangt, so konnte er in einem solchen "hygienischen Curverfahren" nicht viel mehr als eine Repristination der Beichte mit einer etwas veränderten Technik sehen. Er schloß allerdings nicht aus, daß unter der Voraussetzung einer entsprechenden Weiterentwicklung und Präzisierung der psychoanalytischen Begriffsbildung "Freud's Gedankenreihen für ganze Serien von kultur-, speziell religions-historischen und sittengeschichtlichen Erscheinungen zu einer Interpretationsquelle von sehr großer Bedeutung werden können, - wenn auch freilich, von der Warte des Kulturhistorikers aus abgeschätzt, ganz entfernt nicht von so universeller, wie der sehr begreifliche Eifer und die Entdeckerfreude von Freud und seinen Jüngern dies annimmt."⁸⁷ Und drittens wird We-

⁸⁵ Vgl. Lebensbild, S. 391 ff.; zum "Selbstdispens" siehe Gilcher-Holtey, a.a.O.

⁸⁶ Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, S. 128 (= GARS I, S. 170) ; Lebensbild, S. 391.

⁸⁷ Brief an Else Jaffé vom 13. September 1907, in: Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II: Briefe, Bd. 5, a.a.O., S. 393-403 (hier: S. 395 f.). Weber hatte in diesem Brief erstmals grundsätzlich zu den von Sigmund Freud und Otto Gross vertretenen Lehren Stellung bezogen und gegenüber Else Jaffé, die zu diesem Zeitpunkt eng mit Otto Gross befreundet war und von ihm ein Kind erwartete, seine ablehnende Haltung gegenüber einem Aufsatz begründet, den Otto Gross dem von Max Weber zusammen mit Edgar Jaffé und Werner Sombart herausgegebenen "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" zur Veröffentlichung anbot und der im Rahmen einer grundsätzlichen Betrachtung der "psychologistischen Herrschaftsordnung" die Entwicklung des "Psychologismus seit Nietzsche und Freud" zum Gegenstand hatte. Dieser Aufsatz von Otto Gross ist heute leider nicht mehr auffindbar und wäre zweifellos ein interessantes Dokument der psychoanalytischen Nietzsche-Rezeption der

ber schließlich von der Idee fasziniert und verfolgt, daß die ethischen Werte nicht die einzigen maßgeblichen Werte dieser Welt darstellten, sondern daß sowohl die Sphäre des Erotischen als auch des Ästhetischen einen jeweils spezifischen "Eigenwert" besitzen könnten, welcher - mit Nietzsche gesprochen - gewissermaßen "jenseits von Gut und Böse" steht und eine tiefe innere "Wahlverwandtschaft" beider Sphären nahelegt.⁸⁸ Dieses für uns im folgenden allein entscheidende Erkenntnisinteresse Webers kommt auch in seiner späteren Absicht zum Ausdruck, eine eigene Soziologie der Kunst zu schreiben, die mit Ausnahme einiger musiksoziologischer Fragmente jedoch leider nie zustande kam, sowie in seiner nunmehrigen Aufgeschlossenheit gegenüber den verschiedenen zeitgenössischen Versuchen zur Grundlegung einer spezifisch modernen Ästhetik.⁸⁹

Daß Weber sich von diesen Arbeiten der "modernen Ästhetiker" zugleich einen Aufschluß über die Stellung und Eigenart des Erotischen als eigenständiger kultureller Wertesphäre versprach, wird anhand einer Äußerung deutlich, die er Georg Lukács anläßlich seiner Lektüre des ersten Heftes von Lukács' "Heidelberger Philosophie der Kunst" am 10.3.1913 brieflich mitgeteilt hatte: "Ich bin begierig, wie es werden wird,

Jahrhundertwende. Vgl. ebd., S. 393; Lebensbild, S. 378 ff.; ferner Eduard Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, Tübingen 1964, S. 644-648. Weber konnte sich bei seiner Gleichsetzung der psychoanalytischen "talking cure" mit einer "Repristination der Beichte" übrigens auf entsprechende Überlegungen des Nervenarztes und Kulturhistorikers Willy Hellpach stützen, dessen psychopathologischen Schriften er intensiv gelesen hatte und mit dem ihn ein gemeinsames Interesse an der religions- und kulturgeschichtlichen Erforschung von spezifischen Erscheinungsformen psychisch abnormen kollektiven Verhaltens wie der Massenhysterie gewisser religiöser Bewegungen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit verband. Hellpach hatte nämlich bereits 1904 auf eine tiefere "Wahlverwandtschaft" zwischen der katholischen Form der "Seelsorge" und dem therapeutischen "setting" der modernen psychoanalytischen Behandlungsmethode von nervösen Erkrankungen aufmerksam gemacht: " Erotische Perversion, Hysterie und Betschwertum haben allezeit dicht beieinander gewohnt, das lehrt die Geschichte. Und es wundert mich keineswegs, wenn auch heute noch die Kirche mehr Hysterische durch Wunder heilt, als alle Nervenärzte zusammen genommen mit ihrer Psychotherapie oder sonstiger Kuren auch nur Momentanbesserungen zuwege bringen. Hat sie doch in Tausenden von Hysterischen die phantastische zweite Welt errichten helfen, besitzt sie doch also innerhalb gewisser Grenzen immer noch den Schlüssel dazu: den psychoanalytischen Faden sozusagen ins Labyrinth der Verdrängungen und ihrer Folgen, den die *Freudsche* Methode erst in langwierigem Fragen und Beobachten sich aufsuchen muß, beständig in Gefahr noch, ihn wieder zu verlieren - den hält die Kirche von Anbeginn an in der Hand." (Willy Hellpach, Grundlinien einer Psychologie der Hysterie, Leipzig 1904, S. 487 f.). Leider ist das Ausmaß von Webers Rezeption des psychoanalytischen und psychopathologischen Schrifttums der Jahrhundertwende und seiner Auseinandersetzung mit dem Werk von Sigmund Freud sowie deren Bedeutung für die weitere intellektuelle Entwicklung Max Webers bisher immer noch höchst unzureichend erforscht, obgleich doch vieles für die Fruchtbarkeit - und Brisanz - eines solchen Unternehmens spricht. Eine - allerdings sehr beschränkte - Annäherung an dieses Thema unternimmt Tracy B. Strong, Weber and Freud. Vocation and Self-Acknowledgment, in: Canadian Journal of Sociology 10 (1985), S. 391-409. Weiter führt in diesem Zusammenhang die vorzügliche Studie von Howard L. Kaye, Rationalization as Sublimation: On the Cultural Analysis of Weber and Freud, in: Theory, Culture & Society, Jg. 9 (1992), Nr. 4, S. 45-74. Siehe hierzu auch Donald Levine, The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory, Chicago 1985, S. 179 ff. Daß Webers Auseinandersetzung mit der erotischen Bewegung und seine Kenntnisse der psychoanalytischen Theorie sich in seinen späteren religionssoziologischen Untersuchungen niedergeschlagen haben, veranschaulicht ferner Hermann Kulke, Orthodoxe Restauration und hinduistische Sektenreligiosität im Werk Max Webers, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1984, S. 293-332. Auch Webers häufiger Gebrauch des Begriffs der "Sublimierung" wäre in diesem Zusammenhang erneut zu diskutieren.

⁸⁸ Vgl. Lebensbild, S. 391.

⁸⁹ Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen im Kapitel über "Die ästhetische Wiederverzauerung der Welt".

wenn Ihr >Form<-Begriff auftaucht. >Geformtes< ist ja nicht nur das Werthafte, das über dem Erlebnishaften sich erhebt, sondern geformt ist auch das in die Tiefe und äußersten Winkel des >Kerkers< eintauchende Erotische. Es teilt das Schicksal des Schuld-Belasteten mit allem geformten Leben, steht in der Qualität seines Gegensatzes gegen Alles, was dem Reiche des >formfremden< Gottes angehört, dem ästhetischen Sichverhalten sogar nahe. Sein geographischer Ort muß bestimmt werden und ich bin gespannt, wo er bei Ihnen sich befindet."⁹⁰ Leider ist auch diese von Lukács anvisierte ästhetische Theorie ein Fragment geblieben, so daß wir gezwungen sind, diesen "geographischen Ort" des Erotischen im Rahmen einer genuinen Theorie der kulturellen Moderne anderweitig zu bestimmen. Den Schlüssel zu diesem Ort finden wir aber in Max Webers späterer Religionssoziologie, und zwar insbesondere in den drei verschiedenen Fassungen der "Zwischenbetrachtung" zu diesem Werk, die uns überliefert sind und deren letzte Fassung aus dem Jahre 1920 zusammen mit den beiden Reden über "Wissenschaft als Beruf" und "Politik als Beruf" von 1917 bzw. 1919 das eigentliche Vermächtnis bildet, das uns Max Weber hinterlassen hat und das insofern nicht zufällig im Zentrum der zeitgenössischen Weber-Forschung und Weber-Interpretation steht.⁹¹

Weber behandelt dabei den kulturellen Eigenwert der erotischen Sphäre im Rahmen einer "Typologie und Soziologie des Rationalismus", welche die prinzipiell möglichen Konflikte zwischen den einzelnen "Lebensordnungen" bzw. "Mächten der Lebensfüh-

⁹⁰ Max Weber an Georg Lukács (Heidelberg, 10.3.1913), in: Eva Karádi/Eva Fekete (Hrsg.), Georg Lukács: Briefwechsel 1902-1917, Stuttgart 1982, S. 320 f.; vgl. Lebensbild, S. 473 f. Zu der in diesem Zusammenhang zwischen Max Weber und Georg Lukács bemerkenswert intensiv geführten Diskussion über die prinzipielle Inkommunikabilität des "subjektiven Erlebens" und das Spannungsverhältnis zwischen der Sphäre der "reinen Erlebniswirklichkeit" sowie der verschiedenen ästhetisch-expressiven Ausdrucksformen, innerhalb welcher sich dieser "Erlebnisstrom" in Gestalt einer paradoxen Form der Mitteilung erbricht, siehe auch den instruktiven Aufsatz von Mihály Vajda, Der Wissenschaftler, der Essayist und der Philosoph, in: Hubert Treiber/Karol Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der "geistigen Geselligkeit" eines "Weltdorfes": 1850-1950, Opladen 1995, S. 400-421. Weber bezog sich bei dieser auf Wilhelm Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften verweisende Frage auf jene Stelle in Lukács' Ausführungen über den Zusammenhang zwischen der prinzipiellen Inkommunikabilität der "reinen Erlebniswirklichkeit" und der mystischen Form der Gotteserkenntnis, in welchem die Sphäre der Kunst bestenfalls die Funktion eines *Durchgangsstadiums* innerhalb dieser hierarchischen Selbstaufstufung und Selbstbespiegelung des "Erlebens" zugewiesen bekam. Vgl. Lukács, Die Kunst als "Ausdruck" und die Mitteilungsformen der Erlebniswirklichkeit, in: ders., Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914). Aus dem Nachlaß hrsg. v. György Márkus u. Frank Benseler, Darmstadt/Neuwied 1974 (= Werke, Bd. 16: Frühe Schriften zur Ästhetik I), S. 7-41 (hier bes. S. 32 u. 36 f.). Zu der in diesem Zusammenhang von Lukács vorgenommenen intensiven Auseinandersetzung mit der "deutschen Mystik" von Meister Eckhart und der Paradoxie-Christologie Sören Kierkegaards siehe auch die entsprechenden Ausführungen bei Ute Luckhardt, "Aus dem Tempel der Sehnsucht". Georg Simmel und Georg Lukács: Wege in und aus der Moderne, Butzbach 1994, S. 146 ff. u. 157 ff. Zur Bedeutung der Mystik-Rezeption innerhalb der deutschen Kultursoziologie der Jahrhundertwende vgl. ferner die entsprechenden Ausführungen im vierten Abschnitt dieses Kapitels.

⁹¹ Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 245-381 (hier: S. 348 ff.); ders., Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen, Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 41 (1915), S. 387-421; ders., GARS I, S. 536-573. Zur Diskussion des Stellenwertes dieser drei Fassungen der "Zwischenbetrachtung" von Webers Religionssoziologie für ein adäquates Verständnis seines Gesamtwerkes siehe Friedrich H. Tenbruck, Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), S. 663-702; ferner Wolfgang Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt am Main 1980, S. 9 ff. u. 208 ff.; ders., Religion und Lebensführung, Frankfurt am Main 1988, Bd. 2, S. 557 ff.

nung" vor dem Hintergrund einer "Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" analysiert.⁹² Ausgangspunkt seiner Überlegung ist das prinzipielle Spannungsverhältnis zwischen "religiöser Ethik" und "Welt", das sich in Gestalt der großen Erlösungsreligionen und der ihnen zugrundeliegenden Konzeption eines "weltfremden Gottes" zu dem Gegensatz zwischen einem "Kosmos der Naturkausalität" und einem "Kosmos der ethischen Ausgleichskausalität" radikalisiert.⁹³ Die "gesinnungsethische Sublimierung" der "Erlösungsreligiosität" führt dabei zu einer verschärften "verinnerlichten" Problematik des Gegensatzes von Religion und Welt, weil sie eine "sinnhafte" Orientierung und Rationalisierung der Lebensführung auf das Heilsziel hin bewirkt und dabei zugleich dazu drängt, die "innere(n) Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären in ihren Konsequenzen bewußt werden und dadurch in jene Spannungen zueinander geraten zu lassen".⁹⁴ Weber unterscheidet dabei zwischen einem im wesentlichen auf Askese und einem auf Mystik beruhenden Erlösungsweg, welche er jeweils in eine innerweltliche und eine weltflüchtige Art der Heilslehre unterteilt, um so den "typologischen Ort" der großen Weltreligionen im einzelnen zu bestimmen. Zentrale Bedeutung für seine Betrachtung der Spannungen und Konflikte zwischen religiöser Ethik und Welt kommt dabei der Entstehung einer universalistischen Brüderlichkeitsethik zu, deren Bedeutung für die Ausdifferenzierung des Eigenwerts der verschiedenen anderen kulturellen Wertsphären wir nun im folgenden betrachten wollen.

Logische Voraussetzung für die Bildung eines solchen Liebesuniversalismus bzw. Liebesakosmismus ist dabei die Ausdifferenzierung einer speziellen Form von "Gemindereligosität", welche sich von dem Geschlechterverband der Haus- und Sippen-gemeinschaft losgelöst hat und in den großen, politisch befriedeten Weltreichen ihre eigentliche historische Stütze findet. Der Universalitätsanspruch dieser spezifisch religiösen Liebesethik richtet sich dabei sowohl gegen den Partikularismus, welcher auch noch den "Nachbarschaftsverband" kennzeichnet, als auch gegen die Sphäre der politischen Macht als solche, welche diesen "priesterlich organisierte(n) >Sklavenaufstand< in der Moral" zugleich als eine Ethik der Beherrschten ausweist.⁹⁵ Die "Erfahrung von der überall besonders intensiven Wirkung religiöser Motive auf Frauen" hatte schließlich das Ihre dazu beigetragen, "jene wesentlich femininen Tugenden der Beherrschten als spezifisch religiös zu werten".⁹⁶ Je mehr sich diese Gewaltherrschaft des politischen Verbandes versachlichte, um so größer war Weber zufolge dabei die Wahrscheinlichkeit einer gesteigerten "Flucht in die Irrationalitäten des apolitischen Gefühls". Und zwar "entweder in die Mystik und akosmistische Ethik der absoluten >Güte< oder in die Irrationalitäten der außerreligiösen Gefühlssphäre, vor allem der Erotik".⁹⁷

Weber untersucht nun das spezifische Spannungsverhältnis, welches eine solche universalistische Brüderlichkeitsethik zu allen weltlichen Gütern und Sphären unterhält,

⁹² Vgl. GARS I, S. 536 ff.; die Bezeichnung "Theorie" fehlt allerdings noch in der Fassung der "Zwischenbetrachtung" aus dem Jahre 1915 und ist erst in die endgültige Fassung von 1920 aufgenommen worden.

⁹³ Ebd., S. 569.

⁹⁴ Ebd., S. 541; vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 349.

⁹⁵ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 212, 350 u. 356 f.; GARS I, S. 542 f. Weber schloß sich mit dieser herrschaftssoziologischen Interpretation der religiösen Brüderlichkeitsethik Nietzsches Untersuchung über die "Genealogie der Moral" an. Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen im Kapitel über die kultursoziologische Nietzsche-Rezeption der Jahrhundertwende.

⁹⁶ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 356. Weber spricht in diesem Zusammenhang auch von einer "spezifisch femininen Emotionalität" (ebd., S. 364).

⁹⁷ Ebd., S. 362.

zum einen im Verhältnis zu den sich zunehmend versachlichenden Sphären der Wirtschaft, Politik und Wissenschaft und zum anderen im Verhältnis zu den Sphären der geschlechtlichen Liebe und der Kunst. Gerade letztere beiden Sphären stehen aber aufgrund ihrer "intimen Beziehungen" und ihrer "sinnhaften Zusammenhänge" mit jeglicher mystischen Form von Religiosität zugleich in einem "schärfsten Gegensatz" zu den Erlösungsreligionen. Insbesondere die "psychologischen Verwandtschaftsbeziehungen" zwischen den höchsten Formen der Erotik und den "sublimierten Formen heroischer Frömmigkeit" bzw. ihr "Verhältnis gegenseitiger psychologischer und physiologischer Vertretbarkeit" erklärt, warum beide Sphären im Rahmen einer durch den Rationalismus und Intellektualismus geprägten Welt, wie sie für die europäische Moderne charakteristisch ist, in einen strikten Gegensatz und ein Verhältnis wechselseitiger Konkurrenz geraten sind. Denn nur eine Kultur, die auf dem Anspruch beruht, daß alle Sphären dieser Welt im Prinzip rational gestaltbar und berechenbar geworden seien, konnte zugleich jene "Irrationalität des subjektiven Erlebens" als eine eigene Wertsphäre "herauspräparieren", die "desto unweltlicher, allem geformten Leben fremder, genau parallel damit, das zu werden begann, was den spezifischen Inhalt des Religiösen ausmachte".⁹⁸

Weber rekonstruierte innerhalb seiner späteren Religionssoziologie also das Verhältnis zwischen der religiösen Ethik und der geschlechtlichen Liebe im Rahmen eines entwicklungsgeschichtlichen Modells, welches insbesondere die Steigerung des Spannungsverhältnisses zwischen der religiösen und der erotischen Sphäre zum Gegenstand hatte. Ihn interessierten dabei weniger die "neurologischen" als vielmehr die "sinnhaften Zusammenhänge" zwischen beiden Bereichen, wobei er allerdings bewußt nicht ausschloß, daß in universalgeschichtlicher Hinsicht "ein erheblicher Bruchteil gerade der antierotischen mystischen und asketischen Religiositäten eine stellvertretende Befriedigung sexual bedingter physiologischer Bedürfnisse darstellt."⁹⁹ Die Beziehung der religiösen Sphäre zur Sexualität war also bereits von Anfang an recht "intim". Weber macht dies am Status der magischen Orgiastik und der Tempelprostitution in den verschiedensten archaischen Kulturen sowie an deren "Sublimierung" zu einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen "erotischen Gottes- oder Heilandsliebe" deutlich.¹⁰⁰ Eine direkte Sexualfeindschaft war zu diesem Zeitpunkt entweder durch eine lediglich zeitweilige kultische Keuschheit der Priester und der Kultteilnehmer als Voraussetzung der Sakramentspendung gegeben oder aber durch eine dauerhafte Abstinenz der Priester und sonstiger "Religionsvirtuosen" zur Steigerung ihrer ekstatischen und charismatischen Qualitäten motiviert. Mit dem Auftreten der großen Erlösungsreligionen entstanden schließlich zwei neue Formen der Sexualfeindschaft, die bis in die unmittelbare Gegenwart hinein ihren Einfluß auf die ethische Deutung der geschlechtlichen Liebe geltend machen konnten. Entweder galt nun die sexuelle Abstinenz als physiologische und psychologische Voraussetzung jeder mystischen Heilssuche und Kontemplation, oder aber ein spezifisch asketisches Ideal und Interesse an einer rationalen Kontrolle der persönlichen Lebensführung stand im Widerspruch zur geschlechtlichen Vereinigung als eines "wenigstens in seiner letzten Gestalt niemals rational formbaren Aktes".¹⁰¹

Innerhalb der Entwicklung der okzidentalen Kultur unterschied Weber eine Reihe von Stadien, welche die im Gefolge des gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungspro-

⁹⁸ Ebd., S. 362 ff.; GARS I, S. 554 ff., 561 u. 571.

⁹⁹ Wirtschaft und Gesellschaft, S. 362.

¹⁰⁰ Ebd.; vgl. GARS I, S. 556 f.

¹⁰¹ Wirtschaft und Gesellschaft, S. 363.

zesses zunehmende Sublimierung der Erotik zu einer eigenwertgesättigten und außeralltäglichen Sphäre deutlich machen sollen. Während in der "Ritterromantik" des vorklassischen Hellenentums eine erotische Enttäuschung noch den Anlaß für einen "Heldenkrieg" bilden konnte und auch in der Kunstform der Tragödie die geschlechtliche Liebe als eine "echte Schicksalsmacht" anerkannt war, stand innerhalb der klassischen hellenischen Zeit demgegenüber die Knabenliebe im Zentrum der Aufmerksamkeit eines "stark temperierten Fühlens", das sich aufgrund des Vorherrschens eines diätetischen Lebensideals offensichtlich nicht mehr zur "Schönheit der bacchantischen Leidenschaft" bekannte.¹⁰² Eine tragische Ausdeutung der erotischen Sphäre wurde im Okzident demgegenüber erst wieder unter dem Einfluß christlicher "Verantwortlichkeitsansprüche" vorgenommen, und zwar auf der Grundlage feudaler Ehrbegriffe, die vermittels einer ritterlichen Vasallensymbolik in die "erotisch sublimierten Sexualbeziehungen" Eingang fanden. Gegenüber dem maskulinen Wertempfinden des Hellenentums trat hier auch erstmals der Gedanke einer Bewährung des Mannes vor der erotischen Interessiertheit der Dame auf, "deren Begriff durch eben diese Funktion erst konstituiert wurde" und die zum Gegenstand eines kasuistischen Pflichtenkodex arrivierte, welcher sich innerhalb der Ritterminne aufgrund seines literarischen Keuschheitsideals allerdings in der Regel auf eine fremde Ehefrau von meist höherer Abstammung bezog.¹⁰³ An die Stelle dieser "christlichen Ritteraskese" trat im Laufe der europäischen Neuzeit schließlich eine spezifisch intellektualistische Salonkultur, welche auf der "Überzeugung von der Werte schaffenden Macht der intersexuellen Konversation" beruhte, "für welche die offene oder latente erotische Sensation und die agonale Bewährung des Kavalliers vor der Dame unentbehrliches Anregungsmittel wurde."¹⁰⁴ In diesem Zusammenhang konnte schließlich auch das reale weibliche Liebesempfinden zu einem Kulturwert erhoben und weibliche Liebeskorrespondenz als eine eigenständige Form von Literatur vermarktet werden. Die vorerst letzte Steigerung des "Sensationswertes" der erotischen Sphäre vollzog sich allerdings erst auf dem Boden des durch den asketischen Protestantismus geprägten Fachmenschentums, dem nun das ehrefreie Geschlechtsleben als die einzige Möglichkeit erscheint, sich von den Zwängen der alltäglichen Lebensführung zu befreien und damit zugleich auch wieder einen Bezug zu den vitalen Ursprüngen alles Lebens herzustellen.¹⁰⁵

Dieser Rückzug ins "Private", "Subjektive" und Außeralltägliche ist aber zugleich das Schicksal, welches auch das religiöse Erleben im Gefolge des okzidental Rationalismus sowohl mit der Intimität des Erotischen als auch mit der Radikalisierung der künst-

¹⁰² GARS I, S. 558 f.

¹⁰³ Ebd., S. 559. Zu Webers starkem kulturgeschichtlichen Interesse an der Entstehung der mittelalterlichen "Trobador-Cultur" in Südfrankreich, das unter anderem in seiner Korrespondenz mit dem Romanisten Karl Vossler zum Ausdruck kommt, siehe auch die entsprechenden Ausführungen bei Christoph Braun, Max Webers "Musiksoziologie", Laaber 1992, S. 103 ff.; vgl. ferner ders., Grenzen der Ratio, Grenzen der Soziologie. Anmerkungen zum "Musiksoziologen" Max Weber, in: Archiv für Musikwissenschaft LI (1994), S. 1-25 (hier S. 20 ff.). In diesem Briefwechsel sprach Weber unter anderem auch die Möglichkeit eines orientalischen Einschlages bei der Entstehung der spezifischen *erotischen* Bestandteile der frühesten Troubadour-Lyrik an, ferner die Frage, "warum grade in Frankreich bezw. in der Provence, diese, vom Orient einerseits, von der Stellung der Frau im Occident andererseits so abweichende Attitüde zur Frau" anzutreffen sei (Brief an Karl Vossler vom 11. bzw. 14. Dezember 1910, in: Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II, Bd. 6: Briefe 1909-1910, hrsg. v. M. Rainer Lepsius u. Wolfgang J. Mommsen, Tübingen 1994, S. 727-740 (hier S. 730 f.).

¹⁰⁴ GARS I, S. 559.

¹⁰⁵ Ebd., S. 560 ff.

lerischen Produktivität zu einem "l'art pour l'art" und mit dem subjektiven Kunstgenuß teilt. Die "Sublimierung" der Sexualität zur "Erotik" im Sinne einer bewußt gepflegten und dabei außeralltäglichen Sphäre ist Weber zufolge nämlich nur auf dem Boden einer rein intellektualistischen Kultur denkbar, welche auf dem "asketischen Einschlag des Berufsmenschentums" beruht und der "unter diesem Spannungsverhältnis zum rationalen Alltag das außeralltäglich gewordene, speziell also das ehefreie, Geschlechtsleben als das einzige Band" erscheint, "welches den nunmehr völlig aus dem Kreislauf des alten einfachen organischen Bauerndaseins herausgetretenen Menschen noch mit der Naturquelle alles Lebens verband".¹⁰⁶ Diese gewaltige Wertsteigerung einer rein innerweltlichen und doch außeralltäglichen "Erlösung vom Rationalen" teilt die Erotik aber zugleich auch mit dem Ästhetischen im Sinne einer "Sphäre des bewußt (im sublimsten Sinne:) Genossen", welche zugleich ihre Sonderstellung als "Pforte zum irrationalsten und dabei realsten Lebenskern gegenüber den Mechanismen der Rationalisierung" erklärt.¹⁰⁷

Mit dieser Anerkennung des Eigenwerts einer "Liebe um der Liebe willen" und einer "Kunst um der Kunst willen" hat Weber aber den kategorialen Bezugsrahmen der "Protestantischen Ethik" entscheidend im Hinblick auf eine genuine Theorie der kulturellen Moderne modifiziert. Die Vormachtstellung der religiösen Ethik und damit der Ethik selbst als einer kulturellen Wertsphäre ersten Ranges erscheint nun zugunsten eines Polytheismus der Werte gebrochen, die von nun an in einem "ewigen Kampf" zueinander stehen und deren jeweilige Autonomie erklärt, warum fortan "etwas heilig sein kann nicht nur, obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist, ... und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, ... und...daß etwas wahr sein kann, obwohl und in dem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist".¹⁰⁸ Mit dieser Einsicht hat Webers Theorie der Moderne aber auch einen Anschluß an jene kulturelle Avantgarde gefunden, welche die Eigenart der modernen Kultur gerade in einer systematischen Ausdifferenzierung der ästhetisch-expressiven gegenüber der rein kognitiv-instrumentellen und der moralisch-praktischen Wertsphäre erblickt, in welche sich die vormals in religiösen und metaphysischen Weltbildern verankerte "substantielle Vernunft" gespalten hat.¹⁰⁹ Sie greift dabei zugleich auf zentrale Motive der frühromantischen Vernunftkritik zurück, welche den ersten Versuch unternahm, die "innere Unendlichkeit des Subjekts" gegenüber den "Sachzwängen" des theoretischen und praktischen Rationalismus der Weltbeherrschung als solche zur Geltung zu bringen und welche in diesem Zusammenhang darum bemüht

¹⁰⁶ Ebd., S. 554 f., 557 u. 560 f.

¹⁰⁷ Ebd., S. 555 u. 558. Auf diese Interpretation des Stellenwerts des "Intimen" in einer "entzauberten Welt" bezieht sich Weber auch am Ende seines Vortrages über "Wissenschaft als Beruf". Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. Tübingen 1985, S. 612.

¹⁰⁸ Ebd., S. 604.

¹⁰⁹ Vgl. Jürgen Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980), in: ders., Kleine Politische Schriften (I-IV), Frankfurt am Main 1981, S. 444-464 (hier: 452 f.); ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1981, Bd. 1, S. 225 ff. u. Bd. 2, S. 449 ff. Weber hat übrigens selbst die "Wahlverwandtschaft" zwischen dem von ihm vertretenen Prinzip der Wertfreiheit der Wissenschaft und der Forderung nach einer Autonomie des Ästhetischen gesehen und in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die entsprechende Bedeutung von Baudelaire und Nietzsche hingewiesen (vgl. Wissenschaft als Beruf, S. 604). Zur transnationalen Übereinstimmung zwischen dem zuerst von französischen Schriftstellern und Künstlern vertretenen Programm des l'art pour l'art und dem von Max Weber so stark betonten Prinzip der "Wertfreiheit der Wissenschaft" siehe auch Arthur Mitzman, Gustave Flaubert und Max Weber, in: Psyche 32 (1978), S. 441-462.

war, nicht nur die Sphäre des Ästhetischen, sondern auch der geschlechtlichen Liebe als eine Frage des "authentischen Ausdrucks" zu rehabilitieren.¹¹⁰ Indem Weber die Autonomie und Eigengesetzlichkeit der ästhetischen und der erotischen Wertsphäre anerkennt, integriert er diesen ästhetisch-expressiven Modernismus zugleich im Rahmen einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung und Modernisierung, welche ursprünglich von dem Modell eines großen religionsgeschichtlichen Entzauberungsprozesses ausging und nun die Wiederkunft einer Vielzahl von Göttern heraufbeschwört.¹¹¹ Als "Lob des Polytheismus" ist insofern auch Webers Theorie der Moderne noch Mythos, gegen sich selbst gewendet, dessen Verhältnis zur Geschichte im wesentlichen ein posthistorisches geworden ist.¹¹² Zugleich antizipiert sie bereits jenen Bruch zwischen Modernismus und Modernität, den Daniel Bell später als einen kulturellen Selbstwiderspruch des Kapitalismus beschrieben hat und der die "post-moderne" Gegen-Kultur als Überschuß einer rein ästhetisch-hedonistischen, konsumorientierten und auf schrankenlose Selbstverwirklichung drängenden Ausdrucks- und Erlebnis-Kultur gegenüber dem noch weitgehend auf einer konventionellen Ethik beruhenden institutionellen Kern der modernen Gesellschaft kenntlich macht, die in der Berufsethik des asketischen Protestantismus ihr eigentliches "historisches Paradigma" findet.¹¹³

4. Mystik und Erotik

Diese starke Betonung der asketischen Wurzeln der modernen kapitalistischen Berufsethik und einer ihr "wahlverwandten" Ehe- und Geschlechtsmoral ist innerhalb der kultursoziologischen Diskussion der Jahrhundertwende in zwei Hinsichten relativiert und durch weiterführende Fragestellungen ergänzt worden. Sie betreffen zum einen das Verhältnis des von Max Weber in den Vordergrund gestellten "Sparzwangs" und der ihm entsprechenden Form der "Sexualaskese" zu jener "waste economy" eines grand-seigneurialen und großbürgerlichen Luxuskonsums, der für die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals und die Prägung des "modernen Lebensstils" von nicht minder großer Bedeutung als der von Max Weber in Anspruch genommene "Geist der Askese" war. So hatte bereits Werner Sombart in seinem erstmals 1912 erschienenen Buch "Luxus und Kapitalismus" auf historische Voraussetzungen der zunehmenden Bedeutung

¹¹⁰ Zu diesem "Modernismus der Romantik" siehe Hans Sedlmayr, *Ästhetischer Anarchismus in Romantik und Moderne*, in: Scheidewege 8 (1978), S. 174-196; Hauke Brunkhorst, *Romantik und Kulturkritik. Zerstörung der dialektischen Vernunft?*, in: Merkur 436 (1985), S. 484-496; Karl Heinz Bohrer, *Die Modernität der Romantik. Zur Tradition ihrer Verhinderung*, in: Merkur 469 (1988), S. 179-198; ders., *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt am Main 1989. Zur Unterscheidung zwischen "Zweckhandlung" und "Ausdruckshandlung" und der Zuordnung der erotischen Sphäre zur letzteren Handlungsform vgl. auch Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 6. Aufl. Bern/München 1973 (= Gesammelte Werke, Bd. 7), S. 118.

¹¹¹ Vgl. *Wissenschaft als Beruf*, S. 603 ff.

¹¹² Gemeint ist damit eine modernistische Absage an jene Form von Historie, wie sie in der Tradition der jüdisch-christlichen Eschatologie und der durch sie geprägten Geschichtsphilosophie begründet ist. Darauf, daß eine auf sich allein gestellte "Moderne" ihrerseits in eine mythogene Geisteslage umzukippen droht, verweist Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hrsg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1970, S. 41 f. Zu Webers Auseinandersetzung mit der mythischen Überlieferung vgl. Wolfgang J. Mommsen, *Rationalismus und Mythos bei Max Weber*, in: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt am Main 1983, S. 382-402. Zur Diskussion des Verhältnisses von "Mythos" und "Moderne" siehe auch die übrigen Beiträge in dem von Bohrer herausgegebenen Sammelband.

¹¹³ Vgl. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976; ferner ders., *Beyond Modernism, beyond Self*, in: Quentin Anderson u.a. (Hrsg.), *Art, Politics and Will. Essays in Honour of Lionel Trilling*, New York 1977, S. 213-253.

des Massenkonsums hingewiesen, welche eben nicht aus der Tradition des asketischen Protestantismus abgeleitet werden können, für die Durchsetzung der modernen kapitalistischen Produktionsweise gleichwohl von nicht minder großer Bedeutung als die Ausbildung einer entsprechenden Berufsethik waren. Ihm zufolge stellt nämlich die für die Genesis des modernen Kapitalismus so wichtige Entfaltung des Luxuskonsums in den repräsentativen aristokratischen und großbürgerlichen Kreisen eine Begleiterscheinung jenes Siegeszugs des "Illegitimitätsprinzips in der Liebe" dar, welchen er ausgehend von der höfischen Liebe des Hochmittelalters über die "Mätressenwirtschaft" der Frühen Neuzeit bis hin zum bürgerlichen Zeitalter beschrieb und hinsichtlich seiner Auswirkungen auf die allgemeine Prägung des Geschmacks, der Sitten und Bräuche, des Wandels der Moden und der Konsumgewohnheiten analysierte.¹¹⁴

Sombart griff zu diesem Zeitpunkt Webers "These" über den Zusammenhang zwischen der Berufsethik des asketischen Protestantismus und der Entstehung des modernen Kapitalismus gleich von zwei Seiten an. Zum einen relativierte er die Bedeutung des "asketischen Sparzwangs" für die beginnende Kapitalakkumulation in der europäischen Neuzeit, indem er auf die ökonomische Relevanz eines verschwenderischen grandseigneurialen Lebensstils hinsichtlich der Entstehung entsprechender Absatzmärkte für die nicht unerhebliche Produktion von Luxusgütern hinwies. Und zum anderen griff er den zentralen Gedankengang von Webers "Protestantischer Ethik" auf und modifizierte ihn in entscheidender Hinsicht, indem er den Ursprung des "kapitalistischen Geistes", den Weber untrennbar mit der "innerweltlichen Askese" des Puritanismus verband, nun der ethischen Rationalisierung der Lebensführung innerhalb des Judentums zusprach. Webers Hinweis auf die Bedeutung von spezifischen Bestandteilen der alttestamentlichen Ethik innerhalb des "English Hebraism" wird bei Sombart insofern auf die Formel verkürzt: "Puritanismus ist Judaismus."¹¹⁵ Sombart sprach dabei einfach alle

¹¹⁴ Vgl. Sombart, *Luxus und Kapitalismus* (= Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus, Bd. 1), München/Leipzig 1913. Im Vorwort zur Erstauflage wies Sombart übrigens darauf hin, daß dieses Buch eigentlich den Titel "*Liebe, Luxus und Kapitalismus*" hätte tragen sollen, unter dem die Neuausgaben der zweiten Auflage aus dem Jahre 1922 denn auch tatsächlich erschienen sind. Vgl. Sombart, *Liebe, Luxus und Kapitalismus*, München 1967, S. 7 (im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert). Zur Diskussion der von Sombart hierbei vertretenen "Thesen" siehe auch Silvia Boven-schen, Werner Sombart - über eine Wissenschaft, die aus der Mode kam, in: Sombart, *Liebe, Luxus und Kapitalismus*. Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung, Berlin 1983, S. 7-15.

¹¹⁵ Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911, S. 293. Zur entsprechenden Bedeutung des "English Hebraism" siehe auch Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, S. 134 ff. bzw. GARS I, S. 178 ff. Sombart hatte seine "Thesen" über die Bedeutung des "jüdischen Rationalismus" für die Entstehung des modernen Kapitalismus später allerdings selbst wieder erheblich abgeschwächt (vgl. ders., *Der Bourgeois*. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, München/Leipzig 1913, bes. S. 299 ff., 337 ff. u. 355 ff.). Zur ausführlichen Diskussion des Verhältnisses zwischen Judaismus und Puritanismus sowie der entsprechenden Kontroverse zwischen Sombart und Weber siehe auch Henri Sée, *Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?*, in: *Revue Historique* 155 (1927), S. 57-68; Toni Oelsner, *The Place of the Jews in Economic History as viewed by German Scholars*, in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 7 (1962), S. 183-212; Freddy Raphaël, *Judaïsme et capitalisme*. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart, Paris 1982; Samuel Z. Klausner, *Werner Sombart's The Jews and Modern Capitalism: A Methodological Introduction*, in: Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, New Brunswick/London 1982, S. xv-cxxv sowie Karl-Siegbert Rehberg, *Das Bild des Judentums in der frühen deutschen Soziologie*. "Fremdheit" und "Rationalität" als Typusmerkmale bei Werner Sombart, Max Weber und Georg Simmel, in: Carsten Klingemann (Hrsg.), *Rassenmythos und Sozialwissenschaften in Deutschland*. Ein verdrängtes Kapitel sozialwissenschaftlicher Wirkungsgeschichte, Opladen 1987, S. 80-127.

charakteristischen Kennzeichen, die Weber zufolge eine Eigentümlichkeit der puritanischen Ethik bildeten, bereits der ethischen Rationalisierung der Lebensführung im Judentum zu und ging in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich auf das Problem der "Rationalisierung der Liebe durch die jüdische Religion und ihre Bedeutung für das Wirtschaftsleben" ein. Konstitutiver Bestandteil der durch die jüdische Moraltheologie bewirkten "Ersetzung des naturalen, triebhaften, kreatürlichen Daseins durch das bedachte, zweckgewollte, sittliche Leben" war Sombart zufolge insbesondere auch eine bewußt gepflegte partielle Sexualaskese, die zwar den Geschlechtsverkehr nicht ausschloß, ihn aber der strengen Kontrolle durch ein "rationales" System von Vorschriften und Maßregeln unterwarf. Diese "Rationalisierung der Liebe" innerhalb einer streng formalgesetzlichen Sexualethik führte so zu einer "Ausschaltung aller Lebensbetätigung um ihrer selbst willen" zugunsten der Vorherrschaft eines "Zweckmittelmechanismus", der in erster Linie einer geregelten Lebensführung innerhalb der monogamen Eihe und der Entfaltung des Geschäftslebens zugute kam. Insbesondere die ethische Kontrolle und Verfeinerung des Familienlebens bildete dabei eine der wesentlichen Voraussetzungen für die "Energieökonomie des jüdischen Mannes", die Sombart unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Freud als "Abdrängung des Geschlechtstriebes in Richtung des Gelderwerbstriebes" beschrieb. Diese "partielle Sexualaskese" mußte ihm zufolge aber eine "unnatürliche" Umkehrung aller bisherigen Lebenswerte bewirken, wie sie auch für den spezifischen ökonomischen Rationalismus des modernen Kapitalismus charakteristisch sei, der sich ebenfalls wider die "Natur" des Menschen richte und in Gestalt des homo capitalisticus die Entstehung eines "künstlichen Gebildes" begünstigte, das aus dieser "Umwertung" der natürlichen Lebenswerte hervorgegangen sei.¹¹⁶

Demgegenüber habe die "Vereinigung von Liebesverschwendung und Geldverschwendung" innerhalb der europäischen Geschichte seit der Frühen Neuzeit einen Siegeszug des "Illegitimitätsprinzips in der Liebe" ermöglicht, den Sombart für die spätere Entfaltung des Luxuskonsums in den adeligen und großbürgerlichen Kreisen direkt mitverantwortlich machte und dem er hinsichtlich der Gestaltung des Massenbedarfs eine nicht minder große Bedeutung für die Herausbildung des modernen Wirtschaftssystems zusprach als der Entstehung einer ursprünglich religiös geprägten kapitalistischen Berufsethik. Diese insbesondere auf die Lebensführung der "herrschenden Klassen" bezogene Untersuchung des Wandels innerhalb des Verhältnisses der Geschlechter, welcher die europäische Gesellschaft seit den Kreuzzügen kennzeichne, sah dabei in der Entstehung des Minnesangs den ersten Schritt zu einer Verweltlichung der Lebensführung und der Ausbildung eines "modernen" Verständnisses der geschlechtlichen Liebe, die allerdings aufgrund des imaginären Charakters der in der Troubadour-Lyrik beschriebenen sexuellen Wunscherfüllung noch in einer "Pupertätserotik" verhaftet blieb und erst innerhalb der italienischen Renaissance zu einer wirklichen "Emanzipation des Fleisches" und zu einer "rein hedonistisch-ästhetischen Auffassung vom Weibe und der Liebe zu ihm" führte, die später auch von der höfischen Gesellschaft in Spanien und Frankreich übernommen worden sei.¹¹⁷

Diese von Anfang an im Gegensatz zur rechtlich geregelten Form der Ehe stehende Liebesauffassung begünstigte so auch auf europäischem Boden die Entfaltung einer

¹¹⁶ Vgl. Sombart, Die Rationalisierung der Liebe durch die jüdische Religion und ihre Bedeutung für das Wirtschaftsleben, in: Frauen-Zukunft 1 (1910-11), S. 791-804; ders., Die Juden und das Wirtschaftsleben, S. 272 ff.

¹¹⁷ Liebe, Luxus und Kapitalismus, S. 62 ff. (hier S. 70).

"freien Liebe" bzw. Liebeskunst, die sehr bald zum Ausgangspunkt für die Betätigung von professionellen Liebesdienerinnen wie der "Cortegiana, Kurtisane, Konkubine, Maitresse, Grande Amoureuse, Grande Cocotte, Femme entretenue usw." werden sollte.¹¹⁸ Die nicht unbeträchtlichen finanziellen Ausgaben, welche solche Liaisons "im Etat der großen Geldmänner" bildeten, kamen dabei aber direkt der Entstehung einer grand-seigneurialen Geschmackskultur zugute, die allmählich auch für die "Geschmacksbildung der anständigen Frau", d.h. für breitere bürgerliche Kreise zum nachahmenswerten Vorbild werden sollte: "Die Lebensführung der Demi-Monde wird auch äußerlich bestimmend für den Lebenszuschnitt der Mondäne (was damals alle Frauen der Gesellschaft waren). Wie selbst heute noch in unserer verbürgerlichten Welt die Dame (...) Ausschau hält nach den Toiletten, die die Grande Cocotte auf dem Frühjahrsrennen in Paris trägt, und wie alle Tollheiten der Mode und des Luxus, der Pracht und der Verschwendung zuerst von den Maitressen durchprobiert werden, ehe sie in abgetönter Färbung von dem Damen der Gesellschaft aufgenommen werden: so hat in einer degadierten Zeit, wie der, von der hier die Rede ist, in der der Bürger noch ganz abseits von der >Gesellschaft< stand, die Kurtisane natürlich in noch viel höherem Grade den Ton angegeben, auf den das Leben gestimmt war."¹¹⁹ Diese insbesondere im 18. Jahrhundert ausgedehnte Mätressenwirtschaft habe schließlich maßgeblich die Ausrichtung der "ersten Gebilde kapitalistischer Organisation auf dem Gebiete des Handels und der Industrie" auf die spezifischen Bedürfnisse dieses Luxuskonsums bewirkt und zu einem Siegeszug des "Weibchens" geführt, an dessen Ende die "Durchsetzung dieses eminent weiblichen Stiles auf allen Gebieten der Kultur" stehe.¹²⁰ Aufgrund dieser Förderung der frühkapitalistischen Produktion und Distribution von Luxusgütern, die einen erheblichen Einfluß auf die weitere Entfaltung von Industrie und Handel hatten, kam Sombart denn auch zu der bewußt provokativ gemeinten Schlußfolgerung, die direkt gegen Max Webers Auffassung bezüglich der Förderung der Kapitalakkumulation durch den "asketischen Sparzwang" gerichtet war: "So zeugte der Luxus, der selbst, wie wir sahen, ein legitimes Kind der illegitimen Liebe war, den Kapitalismus."¹²¹

¹¹⁸ Ebd., S. 76.

¹¹⁹ Ebd., S. 83 f.

¹²⁰ Ebd., S. 127 ff.

¹²¹ Ebd., S. 223. Entsprechende Anklänge an die unterschiedlichen persönlichen Lebensstile von Werner Sombart und Max Weber liegen in diesem Zusammenhang zwar nahe, sollen hier aber aufgrund der bewußten Einklammerung einer solchen biographischen Implikation ihrer jeweiligen intellektuellen Entwicklung nicht weiter ausgeführt werden. Auf die einschlägige biographische Literatur zu Max Webers Lebensführung wurde bereits hingewiesen. Zu Sombarts eigenem luxuriösen und >grand-seigneurialen< Lebensstil vgl. Nicolaus Sombart, Der Herr Geheimrat, in: Freibeuter 17 (1983), S. 1-19; ferner ders., Jugend in Berlin 1933-1943. Ein Bericht, Frankfurt am Main 1986. Siehe hierzu jetzt auch die informativen Ausführungen von Friedrich Lenger, Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie, München 1994, bes. S. 171 ff. u. 278 ff. Max Scheler hatte in seinem Aufsatz "Der Bourgeois und die religiösen Mächte" aus dem Jahre 1914 übrigens darauf aufmerksam gemacht, daß sich diese beiden von Sombart und Weber vertretenen theoretischen Auffassungen nicht unbedingt zu widersprechen brauchen, wenn man berücksichtigt, daß sich die eine "These" vornehmlich auf die Förderung der modernen kapitalistischen *Produktion*, die andere dagegen auf die Förderung der *Konsumtion* bezog. Ihnen entsprechen aber auch notwendig zwei unterschiedliche Menschenbilder, die auf ein für die gesamte moderne Kultur spezifisches *Spannungsverhältnis* hinweisen, dem später auch der amerikanische Soziologe Daniel Bell sogar ein ganzes Buch gewidmet hat: "Je mehr aber im Verlaufe der kapitalistischen Entwicklung der moderne Wirtschaftsmensch sich von aller religiösen Geistesrichtung entbindet, desto schärfer wird die Abgrenzung *zweier* erotischer *Grundtypen*: des mehr oder weniger begüterten wirtschaftlichen Konsumententypus, bei dem die ja nur mehr durch Arbeits- und Geschäftsrücksichten ethisch begrenzte Erotik des neuen Bürgertyps sich, nach Wegfall dieser ihrer

Die zweite entscheidende Modifikation und Erweiterung des kategorialen Bezugsrahmens von Max Webers Protestantismusstudie innerhalb der kultursoziologischen Diskussion der Jahrhundertwende, die er in seinen späteren religionssoziologischen Untersuchungen - und zwar insbesondere in den drei Fassungen der "Zwischenbetrachtung" - selbst berücksichtigt und produktiv weiterentwickelt hatte, betrifft das Verhältnis der Askese zur Mystik als einem eigenständigen Frömmigkeitstypus und "Erlösungsweg", welcher im Rahmen einer weitergefaßten Rekonstruktion der Genealogie der kulturellen Moderne und der Prägung ihrer spezifischen ästhetisch-expressiven "Geschmacks-" bzw. "Gefühlkultur" zunehmend gleichberechtigt an die Seite der von Weber beschriebenen asketischen Wurzeln der modernen Berufsethik trat. Zwar hatte auch Max Weber bereits in seiner Protestantismusstudie dem Idealtypus des asketischen Handelns den einer mystischen Gefühlkultur gegenübergestellt und die mystische Form des religiösen Erlebens als das "Erlebnis schlechthin" bezeichnet, in dieser Hinsicht jedoch eine scharfe Trennungslinie zwischen der reformierten Ethik einerseits, Luthertum und Pietismus andererseits gezogen.¹²² Denn während im Calvinismus alle bloßen Gefühle und Stimmungen als "trägerisch" angesehen worden seien und insofern dem übergeordneten Ziel einer Überwindung des "status naturae" zugunsten einer systematischen Methode der "rationalen Lebensführung" zum Opfer fielen, stand im Luthertum gerade die gefühlsmäßige Seite der angestrebten "Gemeinschaft mit Gott" im Vordergrund, welche im Pietismus geradezu hysterischen Charakter annehmen konnte und zum einen die Entstehung von spezifisch "klösterlichen Gemeinschaftsorganisationen halb kommunistischen Charakters" begünstigte, zum anderen jedoch "ein minus an Antrieb zur Rationalisierung des innerweltlichen Handelns" bedeutete.¹²³ Auch der Methodismus ist Weber zufolge insbesondere durch das Vorherrschen einer "emotionalen Religiosität" gekennzeichnet gewesen, welche schließlich eine eigentümliche Verbindung mit dem Puritanismus eingegangen sei.¹²⁴

Max Weber hatte innerhalb seiner eigenen Protestantismusstudie jedoch keine weitergehenden Konsequenzen aus diesen Feststellungen gezogen und zum Zeitpunkt ihrer erstmaligen Niederschrift auch ihre Bedeutung für die moderne "Geschlechterfrage"

Hemmungen, in mehr oder weniger libertinistischer Form betätigt, und des Produzenten- und Unternehmertypus, in dem die Arbeitsenergie und der geschäftliche Ehrgeiz das Erotische teils niederhalten, teils die in ihm enthaltene psychische Energie selbst in ein grenzenloses *Gewinnstreben* verwandeln. In diesen beiden typischen Formen aber ist die hier *nicht* - wie im Katholizismus - innerlich *verwandelte und vergeistigte* sexuelle Begierde gerade eine Haupttriebkraft der kapitalistischen Entwicklung." (Max Scheler, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke, Bd. 3, 5. Aufl. Bern 1972, S. 369). Und in einem anderen Aufsatz aus dem Jahre 1914 über "Die Zukunft des Kapitalismus" schrieb Scheler: "Eine der Wurzeln des Kapitalismus war historisch die wahllose Vermischung des vital edlen Typus mit dem gemeinen, sei es aus Nützlichkeits erwägungen, sei es aus Interessen bloß sinnlichen Reizes. ... Wahllose Sinnlichkeit und Geschäftsgeist aber *entsprechen sich* und fördern sich gegenseitig; damit auch Geldehe und Dirnentum. Der >Bourgeois< ist als Typus Träger des Ethos, das beides immer neu erzeugt. Nur zu rascher punktueller Befriedigung seiner sinnlichen Launen, nicht zur *Liebe* läßt ihm das >Geschäft< Zeit. Und Luxus und Raffinement sollen ihm die tieferen Freuden der Treue ersetzen." (Ebd., S. 392). Man sieht: Vom Standpunkt eines katholischen Konvertiten liegen beide charakterologische Ausprägungen des "homo capitalisticus" gar nicht so weit auseinander!

¹²² Vgl. Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, S. 71 ff. u. 75 f.; GARS I, S. 106 ff. u. 112. Der begriffliche Gegensatz zwischen dem "asketischen Handeln" und der "mystischen Gefühlkultur" stellt dabei einen terminologischen Einschub aus dem Jahre 1920 dar; die Sache selbst hatte Weber jedoch bereits in der ersten Fassung der "Protestantischen Ethik" dargelegt.

¹²³ Ebd., S. 94 u. 103 bzw. GARS I, S. 133 u. 144.

¹²⁴ Ebd., S. 105 ff. bzw. GARS I, S. 146 ff.

nicht weiter verfolgt. Erst in seinen späteren universalgeschichtlich orientierten religionssoziologischen Untersuchungen trat nun auch das mystische Erlebnis gleichberechtigt neben das asketische Handeln, um im Rahmen einer formalen Typologie der verschiedenen religiösen Erlösungswege nun die prinzipiell möglichen Einstellungen zur Welt zu kennzeichnen und eine Antwort auf die Frage zu geben, warum sich nur innerhalb der okzidentalen Kultur ein religiöser "Rationalismus" im Sinne einer auf innerweltlicher Askese beruhenden ethischen Reglementierung der praktischen Lebensführung herausgebildet hat. Demgegenüber wurde die Renaissance des "mystischen Erlebens" in der kulturellen Moderne von Weber nun recht unvermittelt im Rahmen seiner Analyse der spezifischen "Sensationswerte" der Erotik des Intellektualismus thematisiert und als spezifisch "irrationales Erleben" dem Universalitätsanspruch einer strikten religiösen Brüderlichkeitsethik gegenübergestellt.¹²⁵ Weber reagierte damit indirekt auf einen Diskussionszusammenhang, in dem der Versuch unternommen wurde, nicht nur dem asketischen Handeln, sondern auch dem mystischen Erleben eine konstitutive Bedeutung innerhalb einer differenzierteren Genealogie der modernen Kultur zuzusprechen, welche die neuromantischen Bestrebungen und die ästhetisch-erotische Kultur der Jahrhundertwende in einem neuen Licht erscheinen lassen. Bereits Wilhelm Dilthey hatte in seiner großen Schleiermacher-Biographie auf die Bedeutung der pietistischen Tradition in Deutschland hingewiesen und der durch Spener, Arnold, Francke und Zinzendorf repräsentierten religiösen Heterodoxie einen entscheidenden Einfluß hinsichtlich der Entstehung einer genuin säkularen "Gefühlkultur" zugesprochen. Schleiermachers Herkunft aus der Herrnhuter Brüdergemeinde erklärt ihm zufolge nämlich, warum innerhalb der von ihm geprägten spiritualistischen Theologie auch der erotischen Form der Liebe ein so hoher Stellenwert für eine zukünftige sittliche Reform des religiösen Lebens zugesprochen wurde. Dilthey konstatierte aber auch bereits den engen Zusammenhang zwischen dieser quasi-feminine Züge tragenden Form von Religiosität und der katholischen Mystik des Mittelalters, deren Rezeption innerhalb des deutschen Protestantismus vermittelt über die Romantik auch Eingang in verschiedene Bereiche der modernen Kultur gefunden habe.¹²⁶

Max Weber selbst war in diesem Zusammenhang insbesondere an einer Klärung der "Wahlverwandtschaften" zwischen der erotischen Sphäre einerseits und der Innerlichkeit einer bestimmten Form des religiösen Erlebens sowie des subjektiven Kunstgenusses andererseits interessiert. Im Rahmen der Ausarbeitung seiner Theorie der kulturellen Moderne nahm er wieder einen Diskussionszusammenhang auf, der sich insbesondere zwischen ihm, Ernst Troeltsch und Georg Simmel im Anschluß an Troeltschs Vortrag über "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht" während des ersten deutschen Soziologentages 1910 in Frankfurt am Main ergeben hatte. Innerhalb dieser Diskussion kamen dabei insbesondere kontroverse Ansichten über Begriff und Wesen der Mystik und ihrer Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt zum Ausdruck, welche implizit auch den kategorialen Bezugsrahmen von Webers Protestan-

¹²⁵ GARS I, S. 556 f.

¹²⁶ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Erster Band. Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hrsg. v. Martin Redeker, Erster Halbband (1768-1802), Göttingen 1970 (= Gesammelte Schriften, Bd. XIII), bes. S. 13 ff., 496 ff. u. 549 f. Carlo Antoni betonte in diesem Zusammenhang übrigens, daß es Dilthey war, der mit dieser Studie zum ersten Mal eine systematische Erforschung des Beitrags der protestantischen Sekten hinsichtlich der Entstehung des kapitalistischen "Geistes" angeregt habe und somit indirekt Einfluß auf die Entstehung von Webers "Protestantische Ethik" nahm. Vgl. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florenz 1940, S. 14.

tismusstudie in zum Teil beträchtlicher Hinsicht affizierten. Zugleich wurde in dieser Diskussion erstmals ein Zusammenhang zwischen religiöser Mystik und weltlicher Liebe hergestellt, den Troeltsch später in seiner Untersuchung über "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" wieder aufgriff und für eine differenziertere Genealogie des "modernen Individualismus" fruchtbar zu machen versuchte. Um den Stellenwert dieser Debatte für eine historische Rekonstruktion der Genese der kulturellen Moderne zu klären, soll deshalb zunächst auf die von Troeltsch provozierte religionssoziologische Diskussion über die Mystik eingegangen werden, um anschließend ihren Niederschlag in Simmels und Webers Analyse der geschlechtlichen Liebe als einer paradigmatischen Form der "Irrationalität des subjektiven Erlebens" zu verdeutlichen. Damit soll zugleich deutlich gemacht werden, daß auch die von vielen zeitgenössischen Autoren betonten Widersprüche und Ambivalenzen innerhalb unseres Verständnisses der kulturellen Moderne auf die Existenz zweier unterschiedlicher historischer und religiöser Traditionen des "modernen Lebensstiles" zurückzuführen sind, die einerseits einen eher an einem asketischen Arbeitsethos und an den Erfordernissen der kapitalistischen Produktion und andererseits einen mehr an der "Irrationalität des subjektiven Erlebens" bzw. am ökonomischen Bedarf der Konsumtion orientierten Persönlichkeitstypus begünstigten.¹²⁷

Troeltsch hatte in seinem Frankfurter Vortrag das sozialetische Ideal des Christentums als den Versuch der "Vereinigung eines radikalen religiösen Individualismus mit einem ebenso radikalen religiösen Sozialismus" bestimmt und drei Haupttypen der "soziologischen Selbstgestaltung" bzw. historischen Realisierung dieses Ideals unterschieden. Ähnlich wie Max Weber stellte er dabei Kirche und Sekte als zwei grundlegende Organisationsformen des religiösen Lebens einander gegenüber, um den vermittelnden Charakter der Kirche als universeller Heils- und Gnadenanstalt von dem strikt kompromiß- und kulturfeindlichen Rigorismus und Partikularismus des Sektentypus abzugrenzen.¹²⁸ Demgegenüber führte Troeltsch die Mystik als dritten zentralen Typus und Form einer Frömmigkeitspraxis ein, welche unmittelbar auf die Gegenwärtigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebens abzielt und alle historischen und institutionellen Vorgegebenheiten nurmehr als kontingenten Ausgangspunkt für eine prinzipiell zeitlos gedachte und auf der Individualität des subjektiven Gefühls beruhenden Gottesgemeinschaft ansieht. In kategorialer Hinsicht stellt dieser radikale religiöse Solipsismus deshalb auch einen soziologischen Grenzfall dar, dessen Existenz von keiner Kultgemeinschaft oder weltlichen Organisation abhängig ist und historisch am ehesten in Form des Einsiedlertums, des Mönchtums oder religiös geprägter Bruderschaften und Freundeskreise anzutreffen ist. Seine Beziehungen zur profanen Welt sind insofern außer dem Vorherrschen einer allgemeinen, oft pantheistischen Motiven sich verdankenden Liebesgesinnung denn auch im wesentlichen durch eine "Indifferenz und Zu-

¹²⁷ Siehe hierzu auch die entsprechenden Überlegungen bei Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, a.a.O.; Colin Campbell, *Romanticism and The Consumer Ethic: Intimations of a Weber-style Thesis*, in: *Sociological Analysis* 44 (1983), S. 279-296; ders., *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford 1987; ferner Robert N. Bellah u.a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987.

¹²⁸ Troeltsch bezog sich hierbei auf die ursprüngliche Fassung von Max Webers Sektensatz. Vgl. Weber, "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze, in: *Die christliche Welt* 20 (1906), Sp. 558-562 u. 577-583.

rückhaltung von allen weltlichen Lebensformen und Lebensinteressen" gekennzeichnet.¹²⁹

Troeltsch hatte in seinen späteren Arbeiten versucht, dem Verhältnis zwischen Kirche, Sekte und Mystik auch die Bedeutung einer historischen Sukzession im Sinne des in einem Zeitalter jeweils vorherrschenden religiösen Typus abzugewinnen und dabei die Mystik als die der modernen Kultur am ehesten entsprechende Form der Frömmigkeitspraxis bewertet. Er konnte sich hierbei sowohl auf den Einfluß der mystischen Überlieferung innerhalb der Entstehung der modernen Welt als auch auf die Renaissance des mystischen Denkens und Empfindens in seiner Zeit berufen, wie sie unter anderem in dem großen Erfolg der von Martin Buber erstmalig 1909 herausgegebenen Textsammlung "Ekstatische Konfessionen" zum Ausdruck kam.¹³⁰ Buber hatte den Plan, einen entsprechenden Auswahlband zu veröffentlichen, in dem die "Äußerungen inbrünstiger Menschen aus vielen Zeiten und Völkern" über ihre eigenen mystischen Erlebnisse zusammengestellt werden sollten, bereits 1903 in einem Brief an Gustav Landauer mitgeteilt und im Juni 1907 dem Jenenser Verleger Eugen Diederichs zur Realisierung angeboten. Er wies dabei darauf hin, daß diese literarischen Aufzeichnungen, die er seit einigen Jahren systematisch gesammelt hatte, durch einen eigenartigen Widerspruch zwischen der prinzipiellen Wortlosigkeit und Inkommunikabilität des je individuellen mystischen Erlebens einerseits und der vor Freude trunkenen Redseligkeit sowie hymnisch-poetischen Form des meist in paradoxen Formulierungen Mitgeteilten andererseits gekennzeichnet sei: "Sie erscheinen mir - abgesehen von ihrer großen Bedeutung für die Geschichte der Mystik - psychologisch merkwürdig: weil sie das Unmittelbare, ein wortloses Erlebnis, mitteilen wollen, und ästhetisch: des seltsamen, nicht eigentlich rubrizierbaren und mitunter ganz wunderbaren Dichtungsvermögen halber, das sich darin ausspricht."¹³¹ Troeltsch verfolgte demgegenüber in diesem Zusammen-

¹²⁹ Vgl. Ernst Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, in: Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M., Tübingen 1911, S. 166-215 (hier S. 169-174). Webers grundbegriffliche Unterscheidung und Gegenüberstellung von *Kirche* und *Sekte* einerseits sowie *Mystik* und *Askese* andererseits ist mit der von Troeltsch später als Bezugsrahmen für seine Analyse der Soziallehren des okzidentalen Christentums verwendeten dreigliedrigen Typologie von *Kirche*, *Sekte* und *Mystik* insofern auch nicht identisch und verfolgt zum Teil auch anders gelagerte Erkenntnisinteressen. Siehe hierzu die entsprechenden Untersuchungen von Gert H. Mueller, *Ascetism and Mysticism. A Contribution toward the Sociology of Faith*, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 8 (1973), S. 68-132; Theodore M. Steeman, *Church, Sect, Mysticism, Denomination. Periodical Aspects of Troeltsch's Types*, in: *Sociological Analysis*, Jg. 36 (1975), Heft 3, S. 181-204; William R. Garrett, *Maligned Mysticism: The Maledicted Career of Troeltsch's Third Type*, ebd., S. 205-223; Paul M. Gustafson, *The Missing Member of Troeltsch's Trinity: Thoughts Generated by Weber's Comments*, ebd., S. 224-226; Benjamin Nelson, *Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists*, ebd., S. 229-240; Roland Robertson, *On the Analysis of Mysticism: Pre-Weberian, Weberian and Post-Weberian Perspectives*, ebd., S. 241-266; ders., *Meaning and Change. Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*, New York 1978, S. 103 ff. sowie Caroline Walker Bynum, *Mystik und Askese im Leben mittelalterlicher Frauen. Einige Bemerkungen zu den Typologien von Max Weber und Ernst Troeltsch*, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt am Main 1988, S. 355-382.

¹³⁰ Vgl. *Ekstatische Konfessionen*. Gesammelt von Martin Buber, Jena 1909.

¹³¹ Brief an Eugen Diederichs vom 16.6.1907, in: Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. v. Grete Schaeder, Bd. I, Heidelberg 1972, S. 256; vgl. ferner seinen Brief an Gustav Landauer vom 10.2.1903, ebd., S. 186. Landauer hatte selbst im Anschluß an Fritz Mauthner, der den ersten größeren Anstoß für die Mystik-Diskussion der Jahrhundertwende gab, eine Abhandlung zu diesem Thema veröffentlicht und 1903 auch die erste moderne Ausgabe von Meister Eckharts Schriften herausgegeben. Vgl. Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde., Stuttgart 1901-02;

hang ein Erkenntnisinteresse, das innerhalb der Diskussion anlässlich seines Frankfurter Vortrags in seiner Tragweite noch nicht wahrgenommen wurde. Denn während Simmel und Buber dort den provokativen Standpunkt vertraten, daß die Mystik den Inbegriff jeder unbedingten Religiosität schlechthin darstelle und daß deshalb auch das Christentum prinzipiell auf keine wie auch immer definierte "soziale oder soziologische Bedeutung" angewiesen sei, weil diese im Grunde sein Wesen verfehle, zeigte sich Max Weber zunächst ausschließlich an einer spezifischen Erscheinungsform christlicher Mystik interessiert, welche in einem schroffen Gegensatz zu dem von Troeltsch beschriebenen Typus des religiösen Individualismus stand. Weber vertrat zu diesem Zeitpunkt nämlich noch die These, daß die einzige ernst zu nehmende Erscheinungsform religiöser Mystik in der Gegenwart jene von Schriftstellern wie Tolstoi, Dostojewski und Wladimir Solowjew vertretene Form der Nächstenliebe und der Brüderlichkeitsethik sei, deren sozialrevolutionäre Sprengkraft sich im übrigen dem Fortleben wesentlicher Elemente des antiken Christentums innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche und der durch sie geprägten Kultur verdanke.¹³²

Im Unterschied zu Weber war Troeltsch aber gerade an einer Analyse der spezifisch modernen Erscheinungsformen der religiösen Mystik und ihrem Niederschlag in Gestalt des "Spiritualismus", des "sentimental-ästhetischen Individualismus" sowie der modernen Sexual- und Familienethik interessiert. In seiner Untersuchung über "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" aus dem Jahre 1912 verfolgte er deshalb die Entwicklung des radikalen religiösen Individualismus der Mystik hin zu einem selbständigen Typus von "universalgeschichtlicher Bedeutung", wie er seit der Frühen Neuzeit insbesondere auf protestantischem Boden und in seiner Verbindung mit dem Humanismus als spezifische Frömmigkeitspraxis der gebildeten Welt ausgestaltet worden ist.¹³³ Troeltsch betonte dabei zum einen die Entstehung eines Intellektualismus eigener

Gustav Landauer, Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik, Berlin 1903; ferner ders. (Hrsg.), Meister Eckharts mystische Schriften, Berlin 1903. Zu Bubers Mystik-Rezeption siehe ferner Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, Göttingen 1966, S. 37 ff.; Paul R. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du". Königstein/Ts. 1978, S. 55 ff.; vgl. auch dessen Nachwort zu Martin Buber (Hrsg.), Ekstatische Konfessionen, 5. Aufl. Heidelberg 1984, S. 239-260. Zu einer eher scientifisch geratene Form der Mystik-Rezeption der Jahrhundertwende siehe auch Heinrich Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs, in: Logos 2 (1911-12), S. 26-78.

¹³² Vgl. Webers Diskussionsbeitrag im Anschluß an Troeltschs Vortrag über "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", a.a.O., S. 199 f. u. 204 ff., wiederabgedruckt in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924 (= GASS), S. 462 ff.; Buber warf in diesem Zusammenhang sogar die Frage auf, "inwiefern denn die Mystik überhaupt eine soziologische Kategorie ist. Ich möchte nämlich behaupten, daß sie keine solche, daß sie lediglich eine psychologische Kategorie ist ... Sie erscheint mir aber andererseits sehr weit entfernt zu sein von der *Religion* als einem auf der Religiosität aufgebauten soziologischen Ganzen. Es scheint mir, daß die Mystik vielmehr alle Gemeinschaft negiert, nicht etwa bekämpft, nicht sich ihr gegenüberstellt, wie die Sekte, sondern sie negiert, und zwar deshalb, weil es für sie nur *eine* reale Beziehung gibt, die Beziehung des Einzelnen zu Gott" (ebd., S. 206 f.). Zu Max Webers Interesse am gemeinschaftsstiftenden Charakter der russischen Mystik und Religionsphilosophie siehe auch Arthur Mitzman, The Iron Cage, a.a.O., S. 268 ff.; Hubert Treiber, Die Geburt der Weberschen Rationalismus-These: Webers Bekanntschaften mit der russischen Geschichtsphilosophie in Heidelberg, in: Leviathan 19 (1991), S. 435-451 sowie Edith Hanke, Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, S. 168 ff.

¹³³ Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, S. 794 ff. u. 847 ff. Zur Bedeutung der Mystik-Rezeption in Troeltschs "Soziallehren" siehe auch Gerhold Becker, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch, Regensburg 1982, S. 247 ff.; Johannes Weiß,

Art, der an die Stelle der konkreten Religion und ihrer Dogmatik trat und sich schließlich als autonome und spekulative Religionsphilosophie neben Kirche und Sekte zu behaupten vermochte. Zum anderen war Troeltsch an einer Hervorhebung der ästhetischen und erotischen Konnotationen interessiert, welche die moderne Bildungs- und Gefühlskultur mit der platonischen Gestalt der Mystik verbindet. Denn bereits in der paulinischen Überlieferung ist das Abendmahl als ein unmittelbares mystisches Essen und Trinken der Gottheit und als eine damit verbundene Neugeburt interpretiert worden. Die Brautmystik des Hohen Liedes trug das Ihre dazu bei, daß die mystische Verschmelzung mit der Gottheit immer wieder auch in einer kryptoerotischen Sprache beschrieben worden ist. Diese "Wahlverwandtschaft" zwischen dem religiösen und dem erotischen Erleben hat aber trotz des asketischen Einschlags des Christentums auch zur Aufnahme von religiösen Topoi und Metaphern im Rahmen der Entwicklung einer historischen Semantik der geschlechtlichen Liebe geführt, wie sie innerhalb unseres Kulturkreises seit dem Hochmittelalter überliefert ist.¹³⁴ Troeltsch sah in diesem Zusammenhang die zentrale geistes- und kulturgeschichtliche Bedeutung der Romantik darin, daß diese nicht nur den noch in der älteren Strömung des protestantischen Spiritualismus vorherrschenden "dualistischen Gegensatz von Fleisch und Geist" aufgehoben hat, sondern auch den ästhetischen Einschlag des Platonismus innerhalb der christlichen Mystik hervortreten ließ, den die altprotestantische und puritanische Kirchenzucht so gründlich beseitigt hatte und der in der modernen ästhetischen Kultur nun "in so viel differenzierter Weise" erneuert worden ist.¹³⁵

Troeltsch wies aber zugleich darauf hin, daß der romantische Individualismus den Allgemeinheitscharakter dieses neuplatonischen Bezugsrahmens prinzipiell sprengen mußte und an seine Stelle eine Ästhetik des ganz persönlichen Empfindens setzte, welche zugleich einem allgemeinen "ästhetischen Relativismus" und der Entwicklung einer mit diesem verbundenen, spezifisch modernen ästhetischen Weltanschauung Vorschub leistete. Die damit einhergehende Ablösung von einem kirchlich gebundenen Wahrheits- und Offenbarungsverständnis führte so schließlich dazu, daß innerhalb der romantischen Gefühlsreligiosität eine rein spiritualistische und religionsphilosophische

Troeltsch, Weber und das Geschichtsbild des Kulturprotestantismus, in: Hans Martin Müller (Hrsg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, S. 230-244; Trutz Rendtorff, "Meine eigene Theologie ist spiritualistisch". Zur Funktion der >Mystik< als Sozialform des modernen Christentums, in: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hrsg.), Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation, Gütersloh 1993 (= Troeltsch-Studien, Bd. 6), S. 178-192; ferner Arie L. Molendijk, Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der religiösen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh 1996. Zur Entstehung und grundsätzlichen geistesgeschichtlichen sowie religionssoziologischen Bedeutung der "Soziallehren" von Ernst Troeltsch siehe auch die übrigen Beiträge in diesem Sammelband.

¹³⁴ Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen bei Lydia Stöcker, Mystik und Erotik, in: Die Neue Generation 8 (1912), S. 69-79; Emil Lucka, Sexuelle Mystiker, in: Die Neue Generation 9 (1913), S. 201-207; ders., Die drei Stufen der Erotik, Berlin/Leipzig 1913, bes. S. 266 ff.; Johs. M. Verwey, Mystik und Erotik, in: Die Neue Generation 13 (1917), S. 465-473; Grete Lüers, Die Auffassung der Liebe bei mittelalterlichen Mystikern, in: Eine Heilige Kirche 22 (1940), S. 110-118; Jeffrey B. Russel, Courtly Love as Religious Dissent, in: Catholic Historical Review 51 (1965-66), S. 31-44; Peter Dinzelsbacher, Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter, in: Saeculum 32 (1981), S. 185-208; Caroline Walker Bynum, Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkeley/Los Angeles/London 1982, S. 129 ff. sowie dies., Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley/Los Angeles/London 1987, bes. S. 73 ff.

¹³⁵ Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 928 ff.; siehe hierzu ferner Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, 3. erw. Aufl. Berlin 1969, S. 222 ff.

Mystik an die Stelle des Dogmas trat und dabei mit einem "rationalen universalen Theismus" verschmolz, den Troeltsch als die heimliche Religion der Gebildeten charakterisiert hatte. Eigentümlich ambivalent bleiben deshalb Troeltsch zufolge auch die praktischen Konsequenzen dieser spezifisch modernen Bildungsreligion: Während sie zum einen die problematische Form einer "Religion ohne Kirche und Kultus, ein Christentum des Geistes und der Gesinnung, der humanitären Tat und völlig individueller Zurechtlegung des religiösen Gedankengehalts" darstellt, ist sie doch die vorherrschende Form, vermittels der das protestantisch geprägte Bildungsbürgertum einen konstitutiven Bezug zwischen der christlichen Überlieferung und den verschiedenen Erscheinungsformen des kulturellen Modernismus herzustellen vermag.¹³⁶ Eine eigentümliche sozialetische Konsequenz der insbesondere von Schleiermacher und Novalis vertretenen romantischen Religion der Liebe sah Troeltsch dagegen nur auf dem engeren Gebiet der Sexual- und Familienethik gegeben, während sie im Verhältnis zum Staat und zur Wirtschaft eine spezifische "Indifferenz" aufweise. Denn nur innerhalb des Bereichs des ethisch-religiösen und des erotischen Gefühlslebens gelang ihm zufolge eine Berührung und gegenseitige Durchdringung beider Sphären, welche sich sowohl über die traditionellen asketischen Bedenken hinwegzusetzen vermochte als auch in Konkurrenz und im Gegensatz zur konventionell rechtlichen, vermögenspolitischen und kirchlich-legitimen Auffassung der Ehe entwickelte.¹³⁷

Vor dem Hintergrund dieser komplexen geschichtlichen Rekonstruktion der Genealogie der spezifisch modern-romantischen "Gefühlskultur" müssen Simmels und Webers spätere Ausführungen über den Individualismus der Liebe und den Status der Erotik des Intellektualismus innerhalb einer "entzauberten" Welt sowie Max Schelers Kritik an dieser ästhetisch-expressiven Liebesauffassung gesehen werden, welche letzterer vor dem Hintergrund eines weltanschaulich motivierten "renouveau catholique" vorgenommen hatte. In diesem Zusammenhang soll noch einmal kurz der neue theoretische Bezugsrahmen vergegenwärtigt werden, in dem Max Weber später selbst die Frage nach der Relevanz von spezifischen "Wahlverwandtschaften" zwischen der religiösen und der erotischen Sphäre gestellt und das mit der "Inkommunikabilität des mystischen Erlebens" verbundene Problem einer gelungenen Intersubjektivität und Reziprozität des sinnlichen Genießens im Rahmen einer individualistischen Auffassung der geschlechtlichen Liebe erörtert hatte. Zum anderen sollen am Beispiel von Simmels Entwurf einer modernen Metaphysik der Liebe zugleich die Schwierigkeiten angedeutet werden, die sich für eine solche "heimliche Religion der Gebildeten" aufgrund der asymmetrischen Struktur des Geschlechterverhältnisses und des erotischen Erlebens ergeben und die deshalb eine entsprechende Kritik und Infragestellung von Simmels Ansatz durch Max Scheler provoziert hatten. Alle drei Autoren bewegen sich dabei ähnlich wie Troeltsch selbst innerhalb eines theoretischen Bezugssystems, welches die enge "Verwandtschaft"

¹³⁶ Sozialehren, S. 931 u. 938.

¹³⁷ Ebd., S. 941. Siehe hierzu auch Dilthey, *Leben Schleiermachers*, a.a.O., S. 496 ff.; Lukas Viëtor, *Schleiermachers Auffassung von Freundschaft, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte. Eine Untersuchung zur Ethik Schleiermachers*, Tübingen 1910; Hermann Walsemann, *Schleiermacher und die Frauen*, in: *Preußische Jahrbücher* 154 (1913), S. 450-482; Betty Heimann, *Die Freundschaft in Schleiermachers Leben und Lehre*, in: *Romantik-Forschung* (1929), S. 3-49 sowie Kurt Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen 1986, bes. S. 275 ff.

zwischen dem mystischen Erlebnis - dem religiösen "Erlebnis schlechthin" - und der erotischen Sphäre deutlich werden läßt.

Max Weber hat in seinen späteren universalgeschichtlichen Studien die Eigenart des mystischen Frömmigkeitstypus im Unterschied zu Troeltsch nicht als Erweiterung des Schemas der religiösen Gemeinschaftsformen von Kirche und Sekte, sondern im Rahmen einer formalen Typologie der verschiedenen religiösen Erlösungswege zu bestimmen versucht.¹³⁸ Als zentral erweist sich dabei der Gegensatz von Askese und Mystik, die er jeweils in eine innerweltliche und eine weltflüchtige Variante unterteilt. Während die asketische Form der Heilssuche von ihm als ein aktiv-ethisches Handeln bestimmt wird, das sich nur im Grenzfall bis zur "Meidung des Handelns in den Ordnungen der Welt" steigert, kennzeichnet die mystische Frömmigkeit dagegen einen spezifischen "Gefühlshabitus" im Sinne eines kontemplativen Heilsbesitzes, dessen "Haben" gerade durch ein Nichthandeln erlangt werden soll. Aufgrund seiner absoluten "Inkommunikabilität" beinhaltet deshalb die mystische Kontemplation die "Irrationalität des subjektiven Erlebens" schlechthin, weil sie sich nicht adäquat mit den Mitteln unseres Sprach- und Begriffsapparats reproduzieren läßt.¹³⁹ Wo es den Mystiker dennoch zur Mitteilung drängt, um sich seiner Heilsgewißheit zu versichern, ist es denn auch der objektlose "Akosmismus" seines Liebesgefühls, das die spezifische Form seines "Gemeinschaftshandelns" prägt. Weber geht nun von der Annahme aus, daß aufgrund des okzidentalen Rationalisierungsprozesses innerhalb der kulturellen Moderne die vormals nur idealtypisch zu unterscheidenden Wege der Heilssuche zur Ausdifferenzierung von eigenständigen und genuin innerweltlichen Sinnsphären und damit zu einem spezifischen Spannungsverhältnis zwischen der religiösen Ethik und den weltlichen Gütern geführt haben. Grund dafür ist zum einen die durch die ethische Prophetie bedingte rationale Systematisierung der Lebensführung und zum anderen die Sublimierung des religiösen Heilsbesitzes hin zu einer "Gesinnungsreligiosität" im Sinne einer universalen Brüderlich-

¹³⁸ Zur vergleichenden Diskussion der entsprechenden Auffassungen von Max Weber und Ernst Troeltsch siehe auch die in diesem Zusammenhang bereits zitierte Sekundärliteratur.

¹³⁹ Bereits in der ersten Fassung der "Protestantischen Ethik" hatte Weber geschrieben: "Das religiöse Erlebnis als solches ist selbstverständlich irrational wie *jedes* Erlebnis. In seiner höchsten, mystischen Form ist es geradezu *das* Erlebnis katexochen und - wie (William) James sehr schön ausgeführt hat - durch seine absolute Inkommunikabilität ausgezeichnet: es hat *spezifischen* Charakter und tritt als *Erkenntnis* auf, läßt sich aber nicht adäquat mit den Mitteln unseres Sprach- und Begriffsapparates reproduzieren. Und es ist ferner richtig, daß *jedes* religiöse Erlebnis bei dem Versuch *rationaler* Formulierung alsbald an Gehalt einbüßt, um so mehr, je weiter die begriffliche Formulierung vorschreitet." (A.a.O., S. 75 f.). Vgl. ferner GARS I, S. 112 u. 538 ff.; Wirtschaft und Gesellschaft, S. 328 ff.; auf den Umstand, daß aus genau diesem Grund Rationalität und Kommunikabilität für Max Weber identisch sind, verweist deshalb zu Recht Johannes Weiß, Rationalität als Kommunikabilität. Überlegungen zur Rolle von Rationalitätsunterstellungen in der Soziologie, in: Walter M. Sprondel/Constans Seyfarth (Hrsg.), Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, Stuttgart 1981, S. 39-58. Zur Bedeutung der Rezeption des Werkes von William James für Webers Charakterisierung der mystischen Erfahrung vgl. Wilhelm Hennis, Die spiritualistische Grundlegung der "verstehenden Soziologie" Max Webers. Ernst Troeltsch, Max Weber und William James' "Varieties of religious experience", Göttingen 1996, ferner die leicht abweichende Fassung dieses Aufsatzes in: ders., Max Webers Wissenschaft vom Menschen, Tübingen 1996, S. 50 ff. Zu der "Inkommunikabilität des mystischen Erlebens" und den damit verbundenen Paradoxien, dies auch noch unbedingt sprachlich mitteilen zu wollen, siehe auch den vorzüglichen Aufsatz von Peter Fuchs, Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? In: Niklas Luhmann/Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt am Main 1989, S.70-100.

keitsethik.¹⁴⁰ Dieser "objektlose Liebesakosmismus" bzw. "brüderliche Liebeskommunismus", der historisch z.B. sowohl in der antiken christlichen Urgemeinde als auch in der spezifischen Religiosität der russisch-orthodoxen Kirche zum Ausdruck kommt, erscheint nun in Webers Schema als Maßstab, vermittels dem er die verschiedenen modernen und genuin säkularen Formen der Heilssuche seiner Zeit diskutiert und beurteilt.¹⁴¹

Einen der prägnantesten Versuche einer solchen "Erlösung vom Rationalen" bzw. den Zwängen des "Alltags" stellt Weber zufolge aber auch die spezifische "Erotik des Intellektualismus" dar.¹⁴² Diese kennzeichnet dabei eine Form der geschlechtlichen Liebe, welche sich zum einen aus dem "organischen Kreislauf des bäuerlichen Lebens" herausgelöst und vermittels mannigfacher Entwicklungs- und "Sublimierungs"-Prozesse zugleich die Gestalt einer bewußt gepflegten und außeralltäglichen Sphäre angenommen hat. Sie erweist sich somit selbst einbezogen in den universellen Zusammenhang der Rationalisierung und Intellektualisierung einer Kultur, welche das "außeralltägliche gewordene, speziell also das ehreife Geschlechtsleben" als den noch einzig möglichen Zugang zum "irrationalsten und dabei realsten Lebenskern gegenüber den Mechanismen der Rationalisierung" und der "Veralltäglichung" aufgewertet hat.¹⁴³ Indem die geschlechtliche Vereinigung so die Möglichkeit einer Gemeinschaft im Sinne einer vollständigen Selbsthingabe und Einswerdung der Liebenden suggeriert, welche zugleich symbolisch-sakramental gedeutet werden kann, offenbart sie aber "gewisse psychologische Verwandtschaftsbeziehungen" zu jener "echten" Sprengung der Individuation, welche die religiöse Mystik ursprünglich für sich selbst allein in Anspruch genommen hatte. Aufgrund dieses Verhältnisses "gegenseitiger psychologischer und physiologischer Vertretbarkeit" zwischen dem mystischen und dem erotischen "Erleben" gerät aber diese "innerirdische Erlösungssensation" zugleich in einen schärfsten Gegensatz zu jeder konsequenten Brüderlichkeitsethik. Denn vom Standpunkt des religiösen Liebesuniversalismus erscheint gerade diese sublimierteste Form der Erotik als ein Solipsismus, welcher aufgrund seiner Exklusivität und Inkommunikabilität die Möglichkeit eines "raffinierten, weil die menschlichste Hingabe vortäuschenden Genuß seiner selbst im anderen" gerade nicht ausschließt.¹⁴⁴ Die in der modernen Form der geschlechtlichen Liebe gesuchte Aufhebung des Gegensatzes der Geschlechter im Sinne einer "mystischen Sprengung der Individuation" und eines "direkten Durchbruchs der Seelen von Mensch zu Mensch" erscheint so im Rahmen einer universalistischen Brüderlichkeitsethik eher als ein Verhältnis des Kampfes und als eine von den im Liebesrausch Beteiligten selbst nicht einmal bemerkten "Vergewaltigung der Seele des minder brutalen Teiles", die Weber als eine spezifische Form des Selbstgenusses kennzeichnete.¹⁴⁵ Seine

¹⁴⁰ Vgl. hierzu auch die subtilen Ausführungen von Rudolf Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum*. Vortrag gehalten 29. September 1920 auf der Wartburg, in: Jürgen Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 2, München 1977, S. 29-47.

¹⁴¹ Siehe hierzu auch die entsprechende Rekonstruktion von Sam Whimster, *The Secular Ethic and the Culture of Modernism*, in: Scott Lash/Sam Whimster (Hrsg.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987, S. 259-290.

¹⁴² GARS I, S. 561.

¹⁴³ Ebd., S. 558 ff.

¹⁴⁴ Ebd., S. 561 f.

¹⁴⁵ Ebd., S. 562; zu dieser möglichen "Vergewaltigung" des anderen in der Form einer erotischen oder karitativen "Selbsthingabe" siehe ferner Wissenschaftslehre, S. 464 u. 517. Weber bezog sich mit dieser bellizistischen Interpretation der geschlechtlichen Vereinigung offensichtlich auf die entsprechenden Ausführungen in Baudelaires "Journaux intimes", der jenem dem Liebesverlangen zugrundelie-

eigenen Überlegungen bezüglich der sowohl im mystischen als auch im erotischen Erleben auftretenden Aporien und Möglichkeiten der Selbsttäuschung führten ihn deshalb auch zu dem Ergebnis, daß nur in einer strikt brüderlichkeitsethischen Deutung des Geschlechterverhältnisses jene Brücke zu dem anderen gefunden werden kann, auf der dann tatsächlich so etwas wie eine gelungene intersubjektive Beziehung zwischen Mann und Frau möglich ist, wobei Weber allerdings darauf hinwies, daß das Gelingen und die Aufrechterhaltung einer solchen Beziehung "bis zum Pianissimo des höchsten Alters" weniger vom eigenen Zutun als vielmehr von einer selbst nicht ohne weiteres handlungsmäßig beeinflussbaren höheren Macht abhängig ist: "Wem es gewährt wird, der spreche von Glück und Gnade des Schicksals, - nicht: von eigenem >Verdienst<."¹⁴⁶

Andererseits machte Weber deutlich, daß dieser ethische Rigorismus der Brüderlichkeitsforderung, wie er insbesondere im slawischen Mystizismus und in der russischen Religionsphilosophie zum Ausdruck kommt, vom Standpunkt des modernen Individualismus und Intellektualismus aus gesehen die Form einer Gemeindereligiosität darstellt, welche nicht mehr ohne weiteres als allgemeingültiges Credo der praktischen Lebensführung angesehen werden kann. Auch Weber teilte deshalb das Urteil von Troeltsch, daß innerhalb der kulturellen Moderne allein noch auf dem Boden eines radikalen Individualismus und Subjektivismus eine produktive Beziehung zwischen den überlieferten religiösen Werten und den praktischen Erfordernissen des modernen Lebens herstellbar ist: "Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander. Es ist weder zufällig, daß unsere höchste Kunst eine intime und keine monumentale ist, noch daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte. ... Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muß man sagen: Er kehre lieber, schweigend ... in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen zurück."¹⁴⁷ Insofern hat auch Webers Auffassung zufolge die Vorherrschaft eines mystischen Frömmigkeitstypus und eine ihm

genden Bedürfnis, ganz aus sich selbst herauszugehen und sich vollständig preiszugeben, zugleich die "Wollust der Grausamkeit" im Sinne eines Hanges zur Folter und zur Unterwerfung des einen Liebenden durch den anderen gegenüberstellte: "Die Liebe kann einem edlen Gefühl entspringen: dem Hang zur Prostitution; aber sie wird bald korrumpiert durch die Neigung zum Eigentum. Die Liebe will aus sich herausgehen, sich mit ihrem Opfer vereinigen: wie der Sieger mit dem Besiegten, aber trotzdem die Vorrechte des Eroberers bewahren. ... Ich glaube, in meinen Notizen schon gesagt zu haben, daß die Liebe einer Marter oder einer chirurgischen Operation sehr ähnele. ... Selbst wenn die beiden Liebenden voller Leidenschaft und gegenseitiger Begierde wären, so würde eines von beiden doch immer ruhiger oder weniger besessen sein als das andere. Der oder die ist der Operateur oder Henker, der Andre der Patient, das Opfer. Hört ihr diese Seufzer, die Präludien zu einer Tragödie der Entehrung, dieses Ächzen, Schreien und Röcheln? Wer hat es nicht hervorgebracht, wer es nicht unwiderstehlich erpreßt! Findet ihr etwas Schlimmeres in der durch sorgsame Folterkünste ausgeübte Tortur? ... Erschreckliches Spiel, in dem der eine der Spieler die Herrschaft über sich selbst verlieren muß." (Charles Baudelaire, *Raketen*. Die beiden Tagebücher nebst autobiographischem Entwurf hrsg. u. eingel. v. Erich Oesterheld, Berlin 1909, S. 100 f.). Zu den in diesem Zusammenhang naheliegenden radikalfeministischen Schlußfolgerungen siehe auch Bologh, Max Weber on Erotic Love, a.a.O.; vgl. ferner dies., *Love or Greatness*, a.a.O., bes. S. 163 ff.

¹⁴⁶ GARS I, S. 563.

¹⁴⁷ Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Wissenschaftslehre*, S. 612.

entsprechende, rein individualistische Auffassung der Liebe die gesellschaftliche Bedeutung von Kirche und Sekte in den Hintergrund treten lassen. Eine gemeinschaftsbildende Kraft komme letzteren nämlich nurmehr um den Preis eines "Opfers des Intellekts" zu, das Weber auch mit der von Baudelaire beschriebenen "heiligen Prostitution der Seele" als Form einer vorbehaltlosen Selbsthingabe verglich.¹⁴⁸ Die spezifische "Irrationalität" und "Inkommunikabilität" des subjektiven Erlebens bleibt deshalb letztendlich eingesperrt im Schweigen des Mystikers bzw. in der Intimität eines Zweierverhältnisses, welche nun an die Stelle des Liebesuniversalismus der religiösen Brüderlichkeitsethik tritt. Der gesteigerte Wertakzent dieser Form des subjektiven Erlebens gegenüber der "Stumpfheit des Alltags" und den "kalten Skeletthänden rationaler Ordnungen"¹⁴⁹ macht dabei zugleich deutlich, daß Weber mit ihr eine zentrale Erscheinungsform der modernen Kultur von paradigmatischer Bedeutung beschrieben hat, welche sich nicht mehr ohne weiteres auf die Tradition des asketischen Protestantismus zurückführen läßt. Insofern wäre auch in bezug auf Max Webers Gegenwartsdiagnose der Forderung von Ernst Troeltsch Rechnung zu tragen, daß eine die Eigenart der ästhetischen und der erotischen Sphäre stärker betonende Differenzierung im Begriff der kulturellen Moderne notwendig zugleich mit einer entsprechenden Differenzierung innerhalb unseres Verständnisses von Individualität bzw. Individualismus verbunden ist.¹⁵⁰

Georg Simmel hat dieser Forderung nach einer entsprechenden Unterscheidung der verschiedenen Erscheinungsformen des modernen Individualismus am konsequentesten Rechnung getragen und in diesem Zusammenhang den abstrakten Individualismus des Aufklärungszeitalters von der qualitativen Individualitätsidee der Romantik und der ästhetischen Moderne abgegrenzt, um die Grundrisse einer genuin individualistischen Metaphysik der Liebe zu umreißen. Der durch die bürgerlichen Revolutionen der Neuzeit geprägte Individualismus ist ihm zufolge dabei durch seine "quantitative" Bestimmtheit gekennzeichnet, da sowohl die allgemeine Proklamation der Menschenrechte als auch die moderne Subjektivitätsphilosophie im Sinne Kants mit einem Universalitätsanspruch auftritt, der prinzipiell die ganze Menschheit umfaßt und die Freiheit des

¹⁴⁸ Ebd., S. 611; S. 467; *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 355; vgl. ferner Max Webers Diskussionsbeitrag im Anschluß an Troeltschs Vortrag über "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", a.a.O., S. 200 (GASS, S. 467) sowie Baudelaire, *Raketen*, S. 95 u. 100.

¹⁴⁹ GARS I, S. 561.

¹⁵⁰ Auf den Umstand, daß "Individualismus" bzw. "Individualität" sehr Vieles und Unterschiedliches bedeuten kann, hatte Weber unter Bezugnahme auf Jacob Burckhardts "geniale Formulierungen" und der im "Plakatstil" erfolgenden Periodisierung der Kulturgeschichte bei "gewissen Historikern" (gemeint war hier in erster Linie Karl Lamprecht) bereits in der ersten Fassung seiner "Protestantischen Ethik" hingewiesen (vgl. dort S. 63 bzw. GARS I, S. 95). Zu der damit grundsätzlich aufgeworfenen Problematik siehe auch Friedrich Wilhelm Graf, *Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs*, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Protestantismus und Neuzeit*, Gütersloh 1984 (= Troeltsch-Studien, Bd. 3), S. 207-230; Louis Dumont, *A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism*, in: Michael Carrithers/Steven Collins (Hrsg.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge 1985, S. 93-122; ders., *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt am Main/New York 1990; Thomas C. Heller/Morton Sosna/David E. Wellbery (Hrsg.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford 1986; Hanns-Georg Brose/Bruno Hildenbrand (Hrsg.), *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, Opladen 1988; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989; Gerald N. Izenberg, *Impossible Individuality. Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood 1787-1802*, Princeton 1992; ferner Gottfried Boehm/Enno Rudolph (Hrsg.), *Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1994.

einzelnen der Vorherrschaft eines allgemeinen Sittengesetzes unterstellt. Dagegen zeichnet sich der moderne Individualismus im qualitativen Sinne durch die Idee einer unvergleichbaren Einzigartigkeit der individuellen Persönlichkeit aus, welche der Vermittlung durch "Instanzen allgemeiner Art" schlechthin entbehrt, weil dieser Vorstellung zufolge das Absolute prinzipiell nur in der Form des Individuellen existieren kann und deshalb auch alle "Verhältnisse zu Andern" nur als Stationen des Weges gedeutet werden können, "auf dem das Ich zu sich selber kommt". Der eigentliche Ort für eine Veranschaulichung dieser Individualitätsidee ist deshalb Simmel zufolge auch weder die Sphäre des Sozialen im engeren Sinne noch eine entsprechend einzelwissenschaftlich verfahrenende Soziologie, sondern der Bereich der Kunst, der Religion, der geschlechtlichen Liebe sowie eine ihnen zugrundeliegende "Metaphysik" bzw. Lebensphilosophie.¹⁵¹

Diese in den apriorischen Bedingungen der Vergesellschaftung gerade nicht aufgehende Form von Individualität ist auch der tiefere Grund dafür, warum sich Simmel im Anschluß an Friedrich Schlegel und Schleiermacher auf die Suche nach einem individuellen Gesetz der Erotik begibt. Denn gerade die geschlechtliche Liebe stellt dem romantischen Denken zufolge ein Medium für die unmittelbare Anschauung der Individualität eines anderen Menschen und zugleich eine notwendige Voraussetzung der eigenen Persönlichkeitsbildung dar. Simmel beschreibt diese Eigentümlichkeit der romantischen Liebesauffassung innerhalb eines Vergleichs mit dem platonischen Eros, um den spezifisch modernen Charakter dieses Individualismus der Liebe von dem antiken Vorbild abzugrenzen.¹⁵² Auch Platon zufolge ist nämlich die Liebe das Medium eines Bildungs- und Läuterungsprozesses, vermittels dem die individuelle Seele zur Einsicht in ihr wahres Wesen gelangt. Liebe entzündet sich dabei zunächst anläßlich der sinnlichen Wahrnehmung der Schönheit eines anderen Menschen, um schließlich eine Wiedererinnerung an jene Idee der Schönheit wachzurufen, welcher die Seele bereits vor ihrer individuellen Existenz teilhaftig wurde. Als ewige Sehnsucht nach dem Schönen ist diese Liebe deshalb ein "mittlerer Zustand zwischen Haben und Nichthaben", der folgerichtig erlöschen würde, wenn sie vollständig von dem Gegenstand ihres Begehrens Besitz ergreifen könnte. Zwei wesentliche Eigenschaften unterscheiden dabei die platonische von der modernen Erotik: Zum einen fehlt in ihr der moderne Gedanke der Individualität der Liebe, da sie letztendlich auf die Unpersönlichkeit der Idee, d.h. ein metaphysisch Allgemeines abzielt, das gerade jenseits des Liebesverhältnisses zweier Menschen angesie-

¹⁵¹ Simmel, Grundfragen der Soziologie, S. 68 ff. u. 92 ff.; vgl. ferner Simmel, Die beiden Formen des Individualismus, in: Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens 1 (1901-02), S. 397-403. Zur ausführlichen Diskussion des Verhältnisses zwischen dem "quantitativen" und dem "qualitativen Individualismus" bei Simmel siehe auch Johannes Schwerdtfeger, Auf der Suche nach dem Individualitätskonzept Georg Simmels, in: Boehm/Rudolph (Hrsg.), Individuum, a.a.O., S. 122-150 sowie Ferdinand Fellmann, Georg Simmels Persönlichkeitsbegriff als Beitrag zur Theorie der Moderne, in: Ernst Wolfgang Orth/Helmut Holzey (Hrsg.), Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, Würzburg 1994, S. 309-325.

¹⁵² Simmel, Fragment über die Liebe (Aus dem Nachlaß), in: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, S. 224-282 (hier S. 248 ff.: "Exkurs über den platonischen und den modernen Eros"); zum "individuellen Gesetz der Erotik" innerhalb der romantischen Liebesauffassung vgl. ebd., S. 253. Siehe hierzu auch die einschlägige Analyse von Paul Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 3. Aufl. Tübingen 1966, S. 343 ff.; ferner Dilthey, Leben Schleiermachers, a.a.O., S. 496 ff.; Kurt Lüthi, Feminismus und Romantik, a.a.O., bes. S. 23 ff. u. 81 ff.; Hermann Gschwind, Die ethischen Neuerungen der Früh-Romantik, Bern 1903, bes. S. 35 ff. sowie Alfred Schier, Die Liebe in der Frühromantik mit besonderer Berücksichtigung des Romans, Marburg 1913.

delt ist. Zum anderen kennt sie noch nicht das Prinzip der Gegenseitigkeit der Liebe, da für sie der Geliebte selbst immer nur ein Durchgangsstadium des eigenen Begehrens nach Unsterblichkeit ist.¹⁵³

Simmel spricht zwar auch der modernen romantischen Liebe die Sehnsucht nach einer zeitlosen und mithin "metaphysischen Bedeutung" zu. Diese muß sich ihm zufolge jedoch gerade in Gestalt der Individualität und Reziprozität eines konkreten Liebesverhältnisses bewähren. Die in der romantischen Liebesauffassung geforderte unmittelbare Einheit des Selbstbezugs und des Fremdbezugs, d.h. des Beisichseins im Anderssein droht nun aber doch aufgrund der prinzipiellen Inkommensurabilität und Einzigartigkeit der geforderten Individualität zu scheitern: "Gerade wenn man zu zweien ist, ist man allein: denn dann ist man eben getrennt, ist >gegenüber<, ist der andere. Und wenn man zur Einheit verschmolzen ist, ist man wieder allein: denn nun ist nichts mehr da, was die Einsamkeit des Nur-Eins-Sein aufheben könnte. ... Insofern ist die Liebe die reinste Tragik: sie entzündet sich nur an der Individualität und zerbricht an der Unüberwindlichkeit der Individualität."¹⁵⁴ Simmel weicht deshalb auf eine im erotischen Verhältnis der Geschlechter selbst angelegte asymmetrische Struktur aus, um dennoch die Möglichkeit der Liebe in Gestalt einer vermittelten Einheit von Eroberung und Hingabe bzw. als die paradoxe Form eines "Haben von etwas, das man zugleich nicht hat" zu beschreiben. Ihm zufolge stellt sich nämlich für den Mann und die Frau das verschlungene Wechselverhältnis zwischen Aktivität und Passivität bzw. "Handeln" und "Leiden" in jeweils unterschiedlicher Weise dar. Da die geschlechtliche Hingabe der Frau durch einen "ganz personalen, intim-individuellen Charakter" gekennzeichnet sei, weil bei ihr das Gattungsmäßige und das Persönliche noch stärker zusammenfallen als beim Mann, komme ihr auch das Vorrecht der erotischen Entscheidung im Sinne des Gewährens und Versagens zu. Ihre Aktivität ist denn auch stärker mit ihrer Passivität verwachsen als bei dem sie umwerbenden Mann.¹⁵⁵ Für den Mann nimmt die erotische Bewährung dagegen

¹⁵³ Vgl. Simmel, Fragment über die Liebe, S. 248 ff.

¹⁵⁴ Ebd., S. 273 f.

¹⁵⁵ Simmel, *Psychologie der Koketterie* (1909), in: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, S. 187-199 (hier S. 190 ff.). Simmel hatte diese "Anomalie" bei der geschlechtlichen Hingabe der Frau, die er der durch das Geld bewirkten allgemeinen Prostitution als das schlechthin Andere gegenüberstellte, dabei mit folgenden Worten beschrieben: "Dieser ganz generelle, für alle Schichten der Menschen gleichmäßige Akt wird tatsächlich - wenigstens für die Frau - zugleich als ein allerpersönlichster, ihr Innerliches einschließender empfunden. ... Die Erfahrung scheint zu bestätigen, daß die einzelnen Kräfte, Qualitäten, Impulse der Frau psychologisch unmittelbarer und enger zusammenhängen, als beim Manne, dessen Wesenseiten selbständiger ausgebildet sind, so daß Entwicklung und Schicksal jeder einzelnen von dem jeder anderen relativ unabhängig sind. Das Wesen der Frau aber lebt ... viel mehr unter dem Zeichen des Alles oder Nichts, ihre Neigungen und Betätigungen stehen in engeren Assoziationen, und es gelingt leichter bei ihnen als bei Männern, die Gesamtheit des Wesens mit allen seinen Gefühlen, Wollungen, Gedanken von *einem* Punkte aus aufzuregen. Wenn sich dies so verhält, so liegt eine gewisse Berechtigung in der Voraussetzung, daß die Frau mit dieser einen zentralen Funktion, mit der Hingabe dieses einen Teiles ihres Ich, wirklich ihre ganze Person vollständiger und unreservierter dahingegeben habe, als der differenziertere Mann es bei der gleichen Gelegenheit tut." (*Philosophie des Geldes*, S. 515 f.). Aus diesem Grund werde aber auch der *Ehebruch* der Frau viel härter beurteilt als beim Manne und ihr in diesem Falle im Unterschied zum Manne die "Ehre" schlechthin abgesprochen (ebd., S. 517). Darauf, daß sich demgegenüber das spezifisch *aristokratische* Ehrgefühl ursprünglich *selbst* einem exzessiven Akt der "Verschwendung, Verausgabung und der damit praktizierten Selbstlosigkeit" verdanke und insofern erst im Zuge der Entstehung absolutistischer Herrschaftsformen in den einzelnen europäischen Territorialstaaten seit Beginn der Frühen Neuzeit einem Typus der sozialen Konfrontation und symbolischen Herausforderung wich, welcher demgegenüber auf dem "Primat der Akkumulation" beruht, belegt eindrucksvoll

ähnlich wie im höfischen Roman die Form eines den Alltag sprengenden Abenteuers an, welche die "erobernde Kraft" mit einem "völligen Sich-Überlassen an die Gewalten und Chancen der Welt" und einem "Angewiesensein auf das Glück" verbindet. Jede Gegenliebe erscheint ihm deshalb als ein "Geschenk", das eben nicht durch das eigene Handeln erzwungen oder gar "verdient" werden kann, sondern in Analogie mit dem "tiefen religiösen Verhältnis" allenfalls als Gnade erfahren wird.¹⁵⁶

Mit dieser Betonung des außeralltäglichen Charakters des Liebesabenteuers und der Einbeziehung des Gnadenbegriffs in seine Analyse des Geschlechterverhältnisses hat auch Simmel die tiefere "Analogie" bzw. "Wahlverwandtschaft" zwischen dem religiösen und dem erotischen Erleben als spezifische Eigenart der kulturellen Moderne hervorgehoben. Seine diesbezüglichen Beschreibungen erlauben es ferner, die von ihm skizzierte individualistische Metaphysik der Liebe ebenfalls in die Tradition des von Weber und Troeltsch entwickelten Bezugsrahmens einer spezifischen Erotik des Individualismus bzw. heimlichen Religion der Gebildeten zu stellen. Genau diese kulturprotestantisch "sublimierte" Tradition einer "irdischen Religion der Liebe" ist es, welche aber den entschiedenen Widerspruch von Max Scheler herausgefordert hatte. Ausgehend von dem unbedingten Glauben an eine göttliche Liebesordnung in der katholi-

die umfangreiche Studie von Friedhelm Guttandin, *Das paradoxe Schicksal der Ehre. Zum Wandel der adeligen Ehre und zur Bedeutung von Duell und Ehre für den monarchischen Zentralstaat*, Berlin 1993. Daß mit dem Verschwinden der monarchischen Zentralgewalt die soziale Funktionsweise der "Ehre" dabei keinesfalls gänzlich außer Kraft gesetzt worden ist, sondern unter den spezifischen Bedingungen der Moderne auch heute noch in zahlreichen Erscheinungsformen - wenn auch nicht mehr unbedingt im Geschlechterverhältnis - anzutreffen ist und inzwischen wieder eine Renaissance, wenn nicht gar Konjunktur der Ehre im Umkreis des zeitgenössischen soziologischen Schrifttums festzustellen ist, zeigen ferner die einzelnen Beiträge in Ludgera Vogt/Arnold Zingerle (Hrsg.), *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt am Main 1994.

¹⁵⁶ Simmel, *Das Abenteuer* (1911), in: *Philosophische Kultur*, S. 13-26 (hier S. 20). Simmel hat in diesem Zusammenhang eine interessante Beobachtung über die mutmaßliche Herkunft und den Sinngehalt der um die Jahrhundertwende noch üblichen Anrede "gnädige Frau" gemacht, welche diese asymmetrische Struktur innerhalb des Geschlechterverhältnisses weiter beleuchtet: "Bei gnädig fällt mir ein, wie interessant die Anwendung des Gnadenbegriffs für die Beziehung der Geschlechter ist. Eine Frau, mag sie von einem Mann die äußerste Seligkeit empfangen, und sich ihm gegenüber auch durchaus demütig, als die >niedere Magd< empfinden, wird dies vielleicht als eine Gnade des Schicksals, aber doch nicht als eine Gnade von ihm fühlen. Was der Mann aber auch von einer Frau empfangt: Liebe, Freundschaft, Güte, ein Gruß - immer ist es für uns eine - Gnade, die sie uns erweist. Ich glaube, daß sich an dieser psychologischen Tatsache manches Fundamentale demonstrieren läßt." (Brief an Marianne Weber vom 14.12.1913, in: Kurt Gassen/Michael Landmann, Hrsg., *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin 1958, S. 132 f.). Simmel bezog sich mit diesem Brief auf die "gnädige Strafe", die ihm Marianne Weber mit der Zusendung ihres Aufsatzes über "Die Frau und die objektive Kultur" hatte zukommen lassen und der in kritischer Form auf Simmels eigene Vorstellungen über "weibliche Kultur" Bezug nahm. Offensichtlich scheint der Bedarf an solcherart Gnadenspendung mit fortschreitender gesellschaftlicher Differenzierung und Individualisierung auch noch erheblich zuzunehmen. Denn Simmel weist selbst darauf hin, daß mit ihr "das Zueinanderpassen je zweier Individuen immer seltener wird: die abnehmende Heiratsfrequenz, die sich allenthalben in sehr verfeinerten Kulturverhältnissen findet, ist sicher teilweise dadurch veranlaßt, daß äußerst differenzierte Menschen überhaupt schwer die völlig sympathische Ergänzung ihrer selbst finden." (*Philosophie des Geldes*, S. 521). Simmel hatte deshalb der romantischen Liebesauffassung das *antike Freundschaftsideal* gegenübergestellt und in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß sich die "moderne Gefühlsweise" mehr zu "differenzierten Freundschaften" hinneige, da hier das "Maß des Eindringens oder der Reserve" ohnedies durch die Aufforderung zur *Diskretion* bestimmt sei und deshalb das "Recht auf Frage" durch das "Recht auf Geheimnis" begrenzt würde (vgl. *Soziologie*, S. 117 u. 401 ff.). Zur neuerlichen fachsoziologischen Zuspitzung dieses Individualisierungs-Problems siehe auch Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main 1990.

schen Tradition von Augustin, Malebranche und Blaise Pascal wandte er sich gegen jene auch noch das moderne Liebesempfinden prägende platonische Auffassung, derzufolge die geschlechtliche Liebe nur eine Wiedervereinigung der beiden Teile einer ursprünglich noch ungetrennten "Einheit" und "Ganzheit" sei. Sowohl Platons Konzeption der philosophischen Erkenntnis als "Wiedererinnerung" an eine präexistente Ideenwelt als auch das romantische "Sehnen nach einem Entfernten, Vergangenen, Verschwimmenden" bezögen sich somit gleichermaßen auf die irriige Annahme eines "ungeteilten Androgynen", die auch aller "falschen Mystik" zugrunde liege und dabei den "Egoismus eines Ganzen" zum Ausdruck bringe, der nur zum Schein die Form der Individualität und der Selbständigkeit dessen angenommen habe, was faktisch bloß Modus und abhängiger Teil sei. Scheler sah in einem solchen "egoïsme à deux" deshalb auch nur die Möglichkeit einer "Scheinform" der Liebe begründet, denn "die Liebe bloß scheinhafter Individuen ist eben auch nur eine scheinhafte Liebe", und stellte dem eine Auffassung der Liebe gegenüber, derzufolge eine allein an die Gnade Gottes gebundene Bewegungsumkehr der Liebe vom Höheren zum Niederen dafür Sorge, daß es überhaupt so etwas wie eine "Artschöpfung" und "Artsteigerung", aber auch "Erlösung" gebe.¹⁵⁷

Schelers Auseinandersetzung mit der modernen "Liebessemantik" war zugleich entschieden gegen die Vorstellung gerichtet, daß der erotischen Liebe als einem "l'art pour l'art" in der Moderne ein mit der Kunst, Wissenschaft oder dem Recht vergleichbarer Status als autonomer Wertsphäre bzw. "übervitaler Selbstwert" zukomme. Wie Simmel und Weber kennzeichnete auch Scheler die erotische Liebe als eine spezifische Ausdruckshandlung, welche jeder Form von Zweckhandlung diametral entgegengesetzt sei. Die "metaphysische Entwürdigung des Geschlechtsaktes", derzufolge der Sinn der Liebe allein in der Sicherstellung der Fortpflanzung oder aber rein ausschließlich in der Steigerung der Wollust begründet liege, sah Scheler dabei als eine Folge der "altjüdischen Zweckmoral" an, die leider auch vom Christentum weitgehend übernommen wurde und "mit der Entwicklung zur bürgerlichen Ehe und bürgerlichen Prostitution aber überhaupt nicht mehr revidiert worden ist."¹⁵⁸ Und wie Simmel und Weber kritisierte auch Scheler die Vorstellung bezüglich der Möglichkeit einer restlosen "idiotischen Einfühlung" als eine "Erweiterung der Selbstsucht", welche konsequenterweise eine "gewaltige emotionale Aufhebung und Entmündigung des Nebenmenschen" beinhaltet und so gerade die vermeintliche Fremdliebe zu einem "Mittel autoerotischen Selbstgenusses" verkehrt.¹⁵⁹ Der tiefere Sinn der Liebe bestehe deshalb auch nicht darin, den Geliebten so zu behandeln, als wäre er mit dem eigenen Ich identisch, sondern darin, ihn in seiner eigenen Individualität anzuerkennen, um so das Bewußtsein, daß es sich hierbei um zwei völlig verschiedene Persönlichkeiten handelt, zu bestärken. Gegenüber allen monistisch-metaphysischen Deutungen der Geschlechtsliebe und des brüderlich-

¹⁵⁷ Vgl. Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis* (1915), in: ders., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2. Aufl. Bern/München 1963 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 6), S. 77-98, hier: S. 86-89. Zur ausführlichen Diskussion von Schelers Liebesauffassung, in der zentrale Bestandteile der katholischen Tradition in recht eigenartiger Weise mit entsprechenden Gedankengängen von Nietzsche vermischt sind, siehe auch V. J. McGill, *Scheler's Theory of Sympathy and Love*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 2 (1942), S. 273-291; Josef Malik, *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963-64), S. 102-131; ferner Felix Hammer, *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty*, Bonn 1974, S. 109 ff.

¹⁵⁸ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, a.a.O., S. 118.

¹⁵⁹ Ebd., S. 81 u. 119.

keitsethischen "Mitgeföhls" macht Scheler deshalb auch den zentralen Einwand geltend, daß die Liebe niemals auf einer geheimen "Wesensidentität der Personen" beruhen könne, sondern daß sie es schließlich ist, "die überhaupt erst an das absolut intime Selbst als ewige Grenze anstößt und es gleichsam erst in ihrer Bewegung >entdeckt<."¹⁶⁰ Gegenüber dem neuplatonisch-romantischen Modell einer "Läuterung der Seele", demzufolge die Liebe "nur um ihrer selbst willen als >pures Gefühl< da sein möchte und den biologischen Geschlechtsunterschied und seine automatischen Spannungen gleichsam nur klug benutzt, um für sich selber da zu sein und in den Seelen aufzuglänzen"¹⁶¹, macht Scheler ferner auf eine unaufbebbare Distanz zwischen der Vitalsphäre und den rein geistigen Akten aufmerksam, die es ihm zufolge gerade nicht erlaubt, den Eros auf die Höhe einer autonomen Wertsphäre zu erheben, wie dies in Simmels Auffassung über die Liebe sowie in dessen späterer Lebensphilosophie der Fall sei. Indem Simmel den "Geist" fälschlicherweise vitalisiere und das "echt Vitale" vergeistige, um so den potentiellen Widerstreit zwischen der Liebe zum Göttlichen und der geschlechtlichen Liebe zu vermeiden, verkenne auch er das eigentliche Wesen der Liebe als einer schöpferischen Lebensmacht, welche in einem "objektiv teleologischen", nicht aber in einem subjektiv intendierten Sinn die Möglichkeit für eine "qualitative Erhöhung des Menschentums" und somit zugleich auch eine Steigerung des Lebens über seine gegebene Stufe zu einer höheren Daseinsform gewährleiste, wie sie insbesondere in Nietzsches "Zarathustra" beschrieben wurde, aber auch bereits in Platons Vorstellung vom "schaffendem Eros" angedeutet ist. Allein eine strikt vitalistische Auffassung der Liebe gewährleiste aber, daß sich in Gestalt der Fortpflanzung des Menschen nicht bloß eine "Erhaltung" der Art, sondern zugleich auch ihre Erhöhung und Veredlung und damit auch ein "emotionaler Vorentwurf von >möglichen< Menschen" sowie die Vorwegnahme eines Eros des Allebens vollziehen kann.¹⁶² Scheler unterscheidet deshalb auch die "leidenschaftliche Liebe" (*amour passion*) strikt von der romantischen Liebe, da letztere gerade keine gelungene Synthese von "Fleisch" und "Geist", sondern die abstrakte Sehnsucht und das "schwelgerische Sehnen" nach etwas Unbestimmtem, Jenseitigem darstelle und mithin eine sublimierte Form der Fernliebe beinhalte, die im übrigen auch bereits das entscheidende Kriterium der "höfischen Liebe" (*amour courtois*) war: "Die romantische Geschlechtsliebe ... ist nur eine geistige nachträgliche Verarbeitung wechselnder Regungen des Triebes und einer (natürlich) ungezügelter Libido, die, anstatt unmittelbar durch die echte Geschlechtsliebe auf einen Gegenstand konzentriert zu werden, erst durch geistige Aktivität, durch Verbindung mit Bildungs-, Kunst-, Erkenntnisbestrebungen, schöner Geselligkeit, hierhin und dorthin willkürlich gezogen und geführt werden."¹⁶³

Indem Scheler so das sinnliche Begehren strikt von jener Form des "Wertfühlers" unterscheidet, dessen spezifische Erkenntnisfunktion er im Anschluß an Blaise Pascals "ordre du coeur" als eine genuine Logik des Herzens kennzeichnet, macht er zugleich auf eine Eigentümlichkeit der höfischen und der romantischen Liebe bzw. des "romantischen Occasionalismus" aufmerksam, welche in einem engen Zusammenhang mit der "modernen Geschlechterfrage" steht und die Simmel selbst in seinen Untersuchungen über die Geselligkeit und die Koketterie näher beschrieben hatte. Denn auch für die hö-

¹⁶⁰ Ebd., S. 82.

¹⁶¹ Ebd., S. 121.

¹⁶² Ebd., S. 121 u. 125 f.

¹⁶³ Ebd., S. 124.

fische und romantische "Scheinliebe" ist ähnlich wie für das sinnliche Begehren selbst eine unüberbrückbare Distanz zu dem geliebten Objekt für eine Steigerung der "Sehnsucht" bzw. der Leidenschaft geradezu konstitutiv. Ihre eigentliche Kulturleistung besteht deshalb auch weniger in einer unmittelbaren Wunscherfüllung als vielmehr in einer "Sublimierung" bzw. Umleitung des Geschlechtstriebes in Richtung auf eine genuin kulturelle Produktivität, wie sie auch in der psychoanalytischen Theorie von Sigmund Freud ausführlich beschrieben worden ist. Simmel hat diesen zentralen Gedankengang Freuds aber im Unterschied zu Scheler nicht als eine unzureichende Beschreibung und Verkennung der Eigenart des "schaffenden Eros" angesehen, sondern selbst zum Ausgangspunkt für einige eigenständige Überlegungen bezüglich des Zusammenhangs zwischen der fortschreitenden gesellschaftlichen Rationalisierung und Differenzierung einerseits und der "Sublimierung" des sinnlichen Begehrens hin zu einer kulturellen Welt von Mittelbarkeiten gemacht, welche auch den spezifisch symbolischen Charakter des Geschlechterverhältnisses und der modernen "Geschlechterfrage" in einem neuen Licht erscheinen lassen. Diese Überlegungen stehen dabei zugleich im Zusammenhang mit seinem Projekt der Ausarbeitung einer genuin soziologischen Ästhetik, das er bereits in seinem gleichnamigen Aufsatz aus dem Jahre 1896 programmatisch skizziert und später in leicht modifizierter Form auch seiner "Philosophie des Geldes" zugrunde gelegt hatte. Indem wir abschließend noch einmal den Grundgedanken dieses Entwurfs einer "soziologischen Ästhetik" aufgreifen und für eine Deutung der erotischen Beziehung zwischen den Geschlechtern fruchtbar zu machen versuchen, soll zugleich veranschaulicht werden, wie die platonische Auffassung bezüglich der kulturstiftenden und kultursteigernden Macht des Eros als einer "Zeugung im Schönen" auch für eine spezifisch moderne Interpretation des Verhältnisses von Eros und Kultur herangezogen und produktiv weiterentwickelt werden kann.

5. Geselligkeit und Koketterie

Auch Max Weber hatte im Rahmen seines kurzen Überblicks über die Steigerung der spezifischen "Sensationswerte" der geschlechtlichen Liebe innerhalb der Geschichte der abendländischen Kultur auf den erotischen Charakter der neuzeitlichen Salonkultur und die ihr zugrundeliegende Überzeugung von der "Werte schaffenden Macht der intersexuellen Konversation" hingewiesen, "für welche die offene oder latente erotische Sensation und die agonale Bewährung des Kavaliers vor der Dame unentbehrliches Anrechnungsmittel wurde."¹⁶⁴ Er hatte jedoch aus dieser Feststellung keine weiteren Schlußfolgerungen gezogen, um diese Art der Geselligkeit und des mit ihr verbundenen Umgangs zwischen den Geschlechtern für eine entsprechende Deutung der modernen "Geschlechterfrage" fruchtbar zu machen. Auch hat er uns im Unterschied zu Simmel weder eine Theorie der Ästhetik noch der Erotik hinterlassen, welche die Eigenart der kulturellen Moderne im Medium des "schönen Scheins" bzw. des "schönen Augenblicks" reflexiv zur Darstellung bringen könnte. Mit seiner Proklamation eines prinzipiellen "Polytheismus der Werte" und der damit verbundenen grundbegrifflichen "Umstellung von Einheit auf Differenz" schließt er sich jedoch einer Auffassung an, die Simmel bereits früh im Rahmen seiner "Attitüdenlehre" und seines "Relationismus"

¹⁶⁴ GARS I, S. 559.

bzw. "Perspektivismus" zur Selbstverständlichkeit geworden ist.¹⁶⁵ Auch Simmel zufolge ist die geschlechtliche Liebe eine der "großen Gestaltungskategorien des Daseienden" bzw. eine "unbegründete primäre Kategorie", welche analog zu den anderen großen Kulturgebieten (Kunst, Religion, Wissenschaft, Moral etc.) eine "eigene, ihrem Sachgehalt entsprechende Logik und Wertsystematik ausbilden und zu Gebieten, die in ihren Grenzen autonom sind, werden".¹⁶⁶ Darüber hinaus kommt der geschlechtlichen Liebe aber gegenüber den anderen kulturellen Wertsphären zugleich eine herausragende Bedeutung zu, welche sowohl in ihrer vitalen Verwurzelung als auch in ihrem rein symbolischen Gehalt begründet liegt. Denn zum einen ist das Gefühl der Liebe "mit der umfassenden Einheit des Lebens ... vollständiger verbunden als viele, vielleicht als die meisten anderen."¹⁶⁷ Zum anderen dechiffriert Simmel in der höchst entwickelten Erscheinungs- bzw. "Spiel"-Form der Erotik zugleich eine formale Struktur, welche die bereits von Nietzsche beschriebene Eigenart der "Modernität" auch auf der Ebene des Geschlechterverhältnisses charakterisiert. Ist uns Max Weber noch weitgehend die Antwort schuldig geblieben, in welcher Weise die sich in verschiedene kulturelle Wertsphären ausdifferenzierende Moderne überhaupt noch formal als Einheit gedacht werden kann,¹⁶⁸ so gibt uns Simmel demgegenüber zumindest auf symbolischem Wege einen Hinweis darauf, wie diese im modernen Lebensstil als solche praktisch werdende "Differenzerfahrung" kategorial rekonstruierbar ist.

"Differenzierung" ist Simmel zufolge jene formale Struktur, welche sowohl den soziokulturellen Entwicklungsprozeß als auch das Verhältnis der Geschlechter kennzeichnet. Eine spezifische "Differenzerfahrung" kommt aber auch der geschlechtlichen Liebe als solcher zu, welche im Unterschied zum Liebesgefühl einer akosmistischen religiösen Brüderlichkeitsethik nicht auf einem Gemeinschaftserlebnis im Sinne eines "mystischen Habens" beruht, sondern gewissermaßen einen "mittleren Zustand zwischen Haben und Nichthaben" kennzeichnet bzw. "das Haben von etwas, das man zugleich nicht hat".¹⁶⁹ Indem die spezifisch moderne Liebe als höchstentwickeltste Form der Erotik das Wechselspiel von Liebe und Gegenliebe zum Gegenstand hat, erkennt sie nämlich zugleich an, "daß in dem anderen etwas Ungewinnbares ist, daß die Absolutheit des individuellen Ich eine Mauer zwischen Mensch und Mensch aufrichtet, die selbst der leidenschaftlichste Wille beider nicht niederlegen kann, und die alles eigentliche >Haben<, das mehr sein will als Tatsache und Bewußtsein des Wiedergeliebt-Werdens, zu einer Illusion macht".¹⁷⁰ Dieser Individualismus der Liebe und ihre damit einhergehende Exklusivität gegenüber allen "Instanzen allgemeiner Art", welche sie als ein "ganz und gar

¹⁶⁵ Systematisch begründet ist diese erkenntnistheoretische Position in Simmels "Philosophie des Geldes" aus dem Jahre 1900. Vgl. auch Simmel, Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung, in: Buch des Dankes an Georg Simmel, a.a.O., S. 9 f. Diese grundbegriffliche "Umstellung von Einheit auf Differenz" ist übrigens ein zentrales Motiv, das Simmel und Weber nicht nur mit zeitgenössischen Vertretern einer Theorie der sozialen Differenzierung, sondern auch mit den Theoretikern der "Postmoderne" teilen. Vgl. hierzu Hauke Brunkhorst, Die Komplexität der Kultur. Zum Wiedererwachen der Kulturkritik zwischen Moderne und Postmoderne, in: Soziologische Revue 11 (1988), S. 393-403.

¹⁶⁶ Schriften, S. 230 u. 237.

¹⁶⁷ Ebd., S. 232.

¹⁶⁸ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 321 ff.

¹⁶⁹ Weibliche Kultur (1902), S. 187; Psychologie der Koketterie, S. 196; zu der davon abgeleiteten Bestimmung von Liebe als "Gnade" und "Geschenk" vgl. Simmels "Fragment über die Liebe", S. 263, ferner die bereits zitierte Stelle aus seinem Brief an Marianne Weber vom 14. Dezember 1913.

¹⁷⁰ Fragment über die Liebe, S. 251 f.

subjektives Ereignis" erweist,¹⁷¹ ist dabei selbst zugleich als Ergebnis und Pendant eines umfassenden gesellschaftlichen Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesses anzusehen, den Simmel sowohl in seiner "Philosophie des Geldes" als auch in seiner "formalen Soziologie" im einzelnen analysiert und beschrieben hat. Das erotische Verhältnis der Geschlechter ist ihm zufolge insofern in mehrerer Hinsicht mit dieser allgemeinen kulturellen Entwicklungslogik und den formalen Prozessen der Vergesellschaftung verbunden. Zum einen spiegelt die Differenz zwischen dem rein sinnlichen Genuß der Sexualität und der geschlechtlichen Liebe als ein "l'art pour l'art" zugleich jenen "Werterhöhungsprozeß" wider, welcher auch in der Bearbeitung der äußeren Natur durch den Menschen allgemein zum Ausdruck kommt und zugleich alle verfeinerten und "vergeistigten Formen des Lebens" als eine "kultivierte Natur" erweist.¹⁷² Zum anderen analysiert Simmel diesen gattungsgeschichtlich bedeutsamen Arbeits- und Kultivierungsprozeß nach Maßgabe eines teleologischen Modells, welches den eigentlichen "Endzweck" zunehmend innerhalb einer Welt von Mittelbarkeiten vergessen machen läßt. "Gesellschaft" ist für Simmel dabei zugleich identisch mit der "Summe der Wechselwirkungen" zwischen den Individuen bzw. der Summe der Formen, in die ihre Triebe, Bedürfnisse, Zwecke und Motive als "Inhalte" eingehen und welche bei der Verfolgung ihrer "Endzwecke" immer mehr Umwege in Kauf nehmen müssen, bevor sie diese verwirklichen können.¹⁷³ Die schließlich damit einhergehende "Verkehrung" des ehemaligen Mittels zu einem eigentlichen Endzweck teilt dieser Prozeß der Vergesellschaftung aber sowohl mit der Sphäre der Kunst als einer "Zweckmäßigkeit ohne Zweck" als auch mit der "Herauspräparierung" eines genuinen Eigenwerts der erotischen Liebe gegenüber dem ursprünglichen reproduktiven "Gattungszweck".¹⁷⁴

Simmel beschreibt diese Verselbständigung der objektiven Kulturinhalte hin zu einer autonom gewordenen "kulturellen Logik der Objekte" in seiner "Philosophie des Geldes" und in seinen verschiedenen kulturtheoretischen Schriften zum einen im Rahmen einer an Rousseau, Schiller, Friedrich Schlegel, Hegel und Marx anschließenden Theorie der Kulturentfremdung und zum anderen innerhalb seiner formalen Soziologie, welche bewußt von den Motiven, Interessen und Zwecken der Individuen als der "Materie der Vergesellschaftung" abstrahiert bzw. diese nur insofern noch zum Gegenstand einer soziologischen Beschreibung macht, als sie bereits in den reinen Formen der sozialen Wechselwirkungen zwischen den Individuen "aufgehoben" erscheinen.¹⁷⁵ Er nimmt in diesem Zusammenhang das in Friedrich Schleiermachers "Versuch einer Theorie des geselligen Betragens" aus dem Jahre 1799 entwickelte Modell einer reinen Form zweckfreier Interaktion auf, um seine enge Verwandtschaft mit einer von dem reproduktiven "Gattungszweck" verselbständigten Form des ästhetisch-expressiven Verhaltens zu beschreiben.¹⁷⁶ Schleiermacher hatte in diesem Essay ebenfalls bereits auf die Neigung

¹⁷¹ Ebd., S. 234 f. u. 254.

¹⁷² Vgl. Philosophie des Geldes, S. 617 ff.

¹⁷³ Simmel hat diese "Umwege" auch mit "Steuern" verglichen, die der einzelne an die Allgemeinheit entrichten muß, bevor er seine privaten "Endzwecke" realisieren kann. Vgl. Simmel, Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig 1890, S. 42 f.

¹⁷⁴ Zu dieser "großen Achsendrehung des Lebens" siehe auch Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig 1918, S. 38 ff. u. 49 ff.

¹⁷⁵ Vgl. Philosophie des Geldes, S. 617 ff.; Soziologie, S. 13-41.

¹⁷⁶ Vgl. Simmel, Soziologie der Geselligkeit, in: Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages, Tübingen 1911, S. 1-16; ferner ders., Die Geselligkeit (Beispiel der Reinen oder Formalen Soziologie), in: Grundfragen der Soziologie, S. 48-68.

der modernen Theoretiker hingewiesen, das "gesellige Leben" als ein Kunstwerk zu konstruieren, und die "freie Geselligkeit" dabei als "eine durch alle Theilhaber sich hindurchschlingende, aber auch durch sie völlig bestimmte und vollendete Wechselwirkung" gekennzeichnet.¹⁷⁷ Sein Verständnis von Geselligkeit war durch das Bemühen geprägt, einen Ort zu finden, an dem es dem modernen Menschen noch möglich ist, jenseits der Zwänge der Arbeitsteilung und der Spezialisierung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und der durch sie bewirkten Fragmentierungen und Parzellierungen so etwas wie eine noch ungebrochene authentische Erfahrung und eine in sich geschlossene personale Identität zu entwickeln - Motive also, die wir auch bei Simmel wieder antreffen und die von ihm in modifizierter Form weiterentwickelt worden sind.¹⁷⁸

Bei Simmel werden Schleiermachers Überlegungen zum spezifischen Eigenwert einer Sphäre des "zweckfreien" sozialen Verkehrs jedoch aus ihrem entfremdungstheoretischen Zusammenhang herausgelöst und die ihnen zugrundeliegende spezifische Form der sozialen Wechselwirkung als eine Antizipation jener später auch in Simmels formaler Soziologie beschriebenen eigenartigen Objektivität der sozialen Gebilde schlechthin gedeutet. Als historisches Paradigma dieser für die moderne Soziologie geradezu konstitutiven Erfahrung einer spezifischen Objektivität und Verselbständigung der "Wechselwirkungen zwischen den Individuen" zu eigendynamischen sozialen Prozessen sieht Simmel nämlich gerade die erstmals in der höfisch-aristokratischen Gesellschaft des ausgehenden Ancien régime ausdifferenzierte Sphäre einer reinen und zweckfreien Sphäre der "Interaktion" bzw. Geselligkeit an, deren "selbstgenügsamen" und autarken Charakter er ebenfalls mit dem eigenartigen Wesen eines autonomen Kunstwerkes vergleicht. Denn wie die Kunst abstrahiert auch die Geselligkeit aufgrund der Existenz einer von allen praktischen Verpflichtungen freigesetzten höfischen Aristokratie von allen konkreten Lebensinhalten sowie alltäglichen Zwängen des Daseins und ermöglicht dergestalt eine spezifisch freischwebende Form des "Miteinander und Füreinander", welche Simmel zugleich als eine Spielform der Vergesellschaftung charakterisiert hat, "deren Kräfte, Bestimmtheiten, Relationen rein gesellig waren und keineswegs etwa Symbole oder Funktionen der realen Bedeutungen und Intensitäten der Personen und Institutionen. Das Etikettenwesen der höfischen Geselligkeit war zum Selbstzweck geworden, es etikettierte keinen Inhalt mehr, sondern hatte immanente Gesetze ausgebildet, jenen der Kunst vergleichbar, die nur aus dem Gesichtspunkt der Kunst heraus gelten und durchaus nicht den Zweck haben, die Wirklichkeit der Modelle, der Dinge außerhalb der Kunst, in ihr nachzubilden."¹⁷⁹

¹⁷⁷ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, in: ders., Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Bd. 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, hrsg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, S. 165-184 (hier S. 167 u. 169).

¹⁷⁸ Zu Schleiermachers Konzept der "Geselligkeit" sowie seinem Verhältnis zu den Gemeinschaftsbildungen innerhalb der frühromantischen Freundeskreise und zur modernen Geschlechterfrage siehe auch Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik, a.a.O., S. 264 ff.; Heinrich Töllner, Die Bedeutung der Geselligkeit in Schleiermachers Leben und Schriften, Phil. Diss. Erlangen 1927 sowie Wolfgang Hinrichs, Schleiermachers Theorie der Geselligkeit und ihre Bedeutung für die Pädagogik, Weinheim 1965, bes. S. 13 ff.

¹⁷⁹ Simmel, Grundfragen der Soziologie, S. 65. Zur Bedeutung der französischen Salonkultur des 17. und 18. Jahrhunderts hinsichtlich der Entstehung einer spezifisch neuen Form der kulturellen Vergesellschaftung siehe auch die in der besten Tradition einer genuin Historischen Soziologie stehende materialreiche Tübinger Dissertation von Clemes Albrecht, Zivilisation und Gesellschaft. Bürgerliche Kultur in Frankreich, München 1995.

Diese reale Existenz einer "freischwebenden" Form von Vergesellschaftung sieht Simmel als eine historische Antizipation jener eigenartigen Erfahrung von Modernität an, wie sie in ihrer begrifflich "reinsten" Form sowohl zum Gegenstand einer einzelwissenschaftlich verfahrenen Soziologie geworden ist als auch in einem entsprechend "sublimierten" Verhältnis zwischen den Geschlechtern zum Ausdruck kommt.¹⁸⁰ Am Beispiel der Geselligkeit als der "Spielform der Vergesellschaftung" und der Koketterie als der "Spielform der Erotik" weist Simmel nämlich nicht nur auf eine tiefere "Wesensverwandtschaft" zwischen der geselligen und der erotischen Sphäre hin, die diese "gewissermaßen zum Element jener prädestiniert", sondern auch auf die Existenz zweier "soziologischer Gebilde", die wie die Kunst und das Spiel "aus den geformten Wirklichkeiten ihre Form heraus ziehen und ihre Wirklichkeit hinter sich lassen."¹⁸¹ Als formreiner Fall bzw. soziologische Kunstform wird somit sowohl das "Gesellschaftsspiel" als auch das "Liebesspiel" zum Medium einer tieferen Einsicht, die unter der Abstraktion von allen Inhalten diejenige formale Struktur "herausdestilliert", welche den Prozeß der Vergesellschaftung und der kulturellen Modernisierung mit dem erotischen Verhältnis der Geschlechter verbindet. Indem die Koketterie die Gleichzeitigkeit eines "andeutenden Gewährs" und eines "andeutenden Versagens" beinhaltet, zeichnet sie nämlich gleichsam spielend "die bloße und reine Form der erotischen Entscheidung" nach und kann insofern "deren polare Entgegengesetztheiten in einem ganz einheitlichen Benehmen zusammenbringen, da der entschiedene und entscheidende Inhalt, der sie auf einem von beiden festlegte, prinzipiell in der Koketterie nicht eintritt."¹⁸² Dieses Spiel mit der erotischen Entscheidung verleiht ihr zugleich jenes "Cachet des Vorläufigen, des Schwebens und Schwankens", das in ihrem Geltungsbereich den Charakter eines "Endwertes" erhält und sie analog zu der Sphäre der Kunst als eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck bestimmt. Sie reflektiert dabei zum einen die kulturelle Eigenart der Frau als ein "Noch-Nicht, ein uneingelöstes Versprechen, eine ungeborene Fülle dunkler Möglichkeiten", die Simmel ursprünglich zu der Frage nach den Bedingungen einer genuin "weiblichen Kultur" motiviert hatte. Zum anderen kommt in der "Dualistik der Koketterie" zugleich das polare Verhältnis der Geschlechter in der "rein abgelösten

¹⁸⁰ An diesen ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem höfisch-romantischen Verständnis von Geselligkeit und der Entstehung der modernen Soziologie schließt übrigens auch Luhmann mit seiner Studie über "Interaktion in Oberschichten" an, um die bereits bei Schleiermacher und anderen Theoretikern der Geselligkeit um 1800 erreichte Form der *Reflexivität des Sozialen* als die historisch zwar erstmals "reine", wenn auch aufgrund ihrer mangelnden "Komplexität" angeblich untaugliche Beschreibung der Eigenart des Sozialen im Sinne von selbstreferentiellen Systemen zu charakterisieren. Was Luhmann in diesem Zusammenhang jedoch *nicht* sieht, ist der Tatbestand, daß Simmel im Anschluß an seine romantischen Vorgänger im Begriff und in der Sphäre der Geselligkeit nicht nur die "reinste", weil von allen konkreten Zwecksetzungen und Interessen abstrahierende Form der sozialen Wechselwirkung zum Ausdruck kommen sieht, sondern zugleich auch die spezifische Erfahrung von Modernität im Sinne einer *ästhetischen Kultur*, welche den "Ernstfall" (Kierkegaards *Entweder-Oder*) gerade *bewußt* ausschließt. Vgl. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980, S. 72 ff. (hier S. 158 ff.). Zur weiteren Diskussion des von Schleiermacher und Simmel vertretenen Konzepts der Geselligkeit siehe auch Karl Joël, *Geselligkeit und Geisteskultur*, in: ders., *Antibarbarus. Vorträge und Aufsätze*, Jena 1914, S. 124-166; Hermann Nohl, *Vom deutschen Ideal der Geselligkeit*, in: *Die Tat* 7 (1915), S. 617-634; Arnold Zingerle, *Geselligkeit als Paradigma bürgerlicher Umgangsformen*, in: Wolfgang Brückner/Nikolaus Grass (Hrsg.), *Jahrbuch für Volkskunde, Würzburg/Innsbruck/Fribourg* 1990, S. 22-36 sowie Gesa von Essen, *Max Weber und die Kunst der Geselligkeit*, a.a.O., bes. S. 469 ff.

¹⁸¹ Simmel, *Soziologie der Geselligkeit*, S. 2, 4 u. 9 f.

¹⁸² Ebd., S. 6 u. 9; vgl. *Psychologie der Koketterie*, S. 193 u. 197.

Form des Ja und Nein" zu seinem abstraktesten und allgemeinsten Ausdruck.¹⁸³ Mit dieser "spielenden, schwankenden, zu nichts engagierenden Form" wird sie schließlich zum Symbol und formreinen Fall einer Vielzahl menschlicher Verhaltensweisen, welche in der erotischen Beziehung der Geschlechter ihr "normgebendes Beispiel" finden: "Alle die Reize des gleichzeitigen Für und Gegen, des Vielleicht, des verlängerten Vorbehalts der Entscheidung, der ihre beiden, in der Realisierung einander ausschließenden Seiten zusammen vorgeben läßt - sind nicht nur der Koketterie der Frau mit dem Mann eigene, sondern sie spielen gegenüber tausend anderen Inhalten. Es ist die Form, in der die Unentschiedenheit des Lebens zu einem ganz positiven Verhalten kristallisiert ist, und die aus dieser Not zwar keine Tugend, aber eine Lust macht. Mit jenem spielenden, obgleich keineswegs immer von der Stimmung des >Spieles< begleiteten Sich-Nähern und Sich-Entfernen, Ergreifen, um wieder fallen zu lassen, Fallenlassen, um wieder zu ergreifen, dem gleichsam probeweise Sich-Hinwenden, in das schon der Schatten seines eigenen Dementis fällt - hat die Seele die adäquate Form für ihr Verhältnis zu unzähligen Dingen gefunden."¹⁸⁴

Dieses "transzendente Wesen" der Koketterie ist zugleich der tiefere Grund dafür, warum wir sagen können, daß Simmel nicht nur die Brücke zur Modernität bewußt überschritten, sondern auch dem erotischen Verhältnis der Geschlechter eine paradigmatische Bedeutung für eine Analyse des modernen Lebensstils zugesprochen hat. Es ist Baudelaires ästhetischer Begriff der Moderne, dem sich Simmels "soziologische Ästhetik" verpflichtet fühlt und der gegenüber dem institutionellen Kern der modernen Gesellschaft zugleich die Eigenart der ästhetisch-expressiven Sphäre innerhalb der kulturellen Moderne zum Gegenstand hat.¹⁸⁵ Mit seiner Aufwertung des "Vorübergehenden",

¹⁸³ Ebd., S. 193 ff.

¹⁸⁴ Ebd., S. 198.

¹⁸⁵ Vgl. David Frisby, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, London 1981, S. 68 ff. u. 102 ff.; ders., *Fragmente der Moderne. Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamim, Rheda-Wiedenbrück* 1989. S. 5-115. Darauf, daß Simmels Essay über die Koketterie nicht nur den Schlüssel für ein genuines Verständnis seiner Theorie der kulturellen Moderne liefert, sondern zugleich auch die formale Struktur von Simmels eigener Denkweise kennzeichnet, welches das von der klassischen Logik noch ausgeschlossene tertium datur rehabilitiert, verweist im übrigen bereits Ernst Bloch, *Weisen des "Vielleicht"* bei Simmel (1958), in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt am Main 1969, S. 57-60. Zu der Funktion des "Dritten" in Simmels Denken und der dadurch implizierten Ersetzung des *Entweder-Oder* durch das *Sowohl-als-auch* siehe ferner Margarete Susmann, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen 1959, S. 5 ff. sowie Kurt Gassen, *Erinnerungen an Simmel*, in: *Buch des Dankes an Georg Simmel*, a.a.O., S. 304 f.; Beat Wyss hat diese Eigenart von Simmels Denkweise zur Grundlage einer umfassenden Charakterisierung der geistesgeschichtlichen Bedeutung seines Werkes gemacht und dabei noch einmal in deutlichen Worten ausgesprochen, *was wir eigentlich mit Simmels Tod unwiderruflich verloren haben und welche Art intellektueller Kultur im Gefolge des Ersten Weltkrieges sowie der Revolution von 1918/19 nun endgültig in verschiedene, seither nun unversöhnlich einander gegenüberstehende Bestandteile zerbrochen ist*: "Simmel steht noch >diesseits der Kluft<, die uns trennt von dem, was wir an der Moderne schon als deren Archäologie empfinden. Je näher aber eine neue Jahrhundertwende heranrückt, desto nachbarlicher scheinen die Schüler wieder an den Lehrer gelehnt. Den Vorwurf des vornehm-zaudernden Bildungsbürgers, den die Studentengeneration im Aufbruch der frühen Zwanzigerjahre erhoben hatte, traf die, mittlerweile zu Professoren gewordenen, kaum ein halbes Jahrhundert später selbst. Simmels Philosophie ist im Vortrag altertümlich; das Gesteifte und Nickelbrillige der Form birgt aber Philosopheme, die im fortschreitenden 20. Jahrhundert sich entfalten und entzweien werden. Was Lukács und Adorno trennen wird, hält jene noch zusammen. Mit philosophischer Koketterie gewissermaßen ist dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten liebenswürdig begegnet: um der Unmöglichkeit willen, eine Rechtfertigung des >Vielleicht< und des >Sowohl-als-auch< durchzuhalten. An Dekadenz schätzte Simmel deren tolerante, allseitige >Beeindruckbarkeit< und Weichheit des Geistes. Daß der

des "Entschwindenden" und des "Zufälligen" stellt dieser kulturelle Modernismus dabei nicht nur eine "abstrakte Opposition zur Geschichte" dar,¹⁸⁶ sondern zugleich auch die Grundlage für einen "fröhlichen Polytheismus", welcher sich in dem Wechsel der Moden und der Vielheit der Stile niederschlägt. Mit der Betonung des Übergangs, des Fließens und der Nicht-Dauer gegenüber dem Festgefühten wird die Forderung nach "nouveau-té" dabei zum Inbegriff einer Kultur der Oberfläche, welche die eigentliche Geschichte in einer "Dialektik des Neuen und Immergleichen" zum Stillstand bringt und dabei den traditionellen Begriff der Dauer nurmehr in Gestalt der absoluten Veränderung bzw. der "species aeternitatis mit umgekehrten Vorzeichen" zu denken vermag.¹⁸⁷

Simmels Analysen der kulturellen Moderne verdanken sich mithin einer emphatischen Erfahrung von Gegenwärtigkeit, welche die von Friedrich Schiller reklamierte versöhnende Funktion der Kunst, "die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderungen mit Identität zu vereinbaren",¹⁸⁸ in Gestalt einer modernen soziologischen Ästhetik einzuholen versucht. Die von Peter Bürger im Rahmen seiner Kritik der idealistischen Ästhetik mit Blick auf die künstlerischen Avantgardebewegungen der Jahrhundertwende geforderte "Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis" erweist sich vor diesem Hintergrund hinsichtlich Simmels Theorie der Moderne eher als retrospektiv denn prospektiv.¹⁸⁹ Andererseits läßt sich mit Bürger gegen Simmel einwenden, daß die Kunst zugleich ihre kritischen und utopischen Gehalte zu verlieren droht, wenn sie als Paradigma der alltäglichen Lebenspraxis schlechthin angesehen wird. Simmel scheint diese Paradoxie gesehen zu haben, als er seiner "soziologischen Ästhetik" zugleich einen traditionellen Begriff des künstlerischen Werkes und die Utopie einer "weiblichen Kultur" gegenüberstellte, welche den "modernen Stil des Lebens" eher als eine "entfremdete" Form der Versöhnung von "Natur" und "Kultur" bzw. "Gesetz" und "Freiheit" dechiffrieren. Daß aber Simmel zufolge die ästhetisch-expressive Funktion im "Spiel" der Vergesellschaftung immer schon konstitutiv miteingeht, kann andererseits als Hinweis darauf gedeutet werden, daß sich das Verhältnis von Eros und Kultur einer kritischen Unterscheidung zwischen dem "Lust-" und dem "Realitätsprinzip" entzieht, sofern "Kultur" immer schon als Aufhebung der blinden Naturnotwendigkeit gedacht wird. Als "affirmative" tritt sie jedoch erst da in Erscheinung, wo sie den kritischen Bezug zur Idee einer "erotische(n) Versöhnung (Vereinigung) von Mensch

Balanceakt auf Dauer durchzustehen nicht möglich sei, hat seinen Pessimismus mitbestimmt." (Beat Wyss, Simmels Rembrandt, in: Georg Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Neuausgabe München 1985, S. XXVIII).

¹⁸⁶ Vgl. Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, S. 447.

¹⁸⁷ Vgl. Simmel, Philosophie des Geldes, S. 713 ff.; ferner Charles Baudelaire, Das Schöne, die Mode und das Glück. Constantin Guys, der Maler des modernen Lebens, Berlin 1988, S. 20 ff.; zur Verteidigung der "Oberflächlichkeit" siehe auch Simmel, Soziologie der Geselligkeit, S. 15. Daß sich Simmels Zeitdiagnose eng mit der von Siegfried Kracauer und Walter Benjamin berührt, zeigt Frisby, Fragmente der Moderne, a.a.O. Zur Bedeutung von Simmels Nietzsche-Rezeption, welche neben Baudelaire's Ästhetik maßgeblich seine Diagnose der Moderne mitgeprägt hat, siehe auch Klaus Lichtblau, Das "Pathos der Distanz". Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel, in: Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Frankfurt am Main 1984, S. 231-281, ferner die entsprechenden Ausführungen im Kapitel über die "Umwertung der Werte".

¹⁸⁸ Friedrich Schiller, Über das Schöne und die Kunst. Schriften zur Ästhetik, München 1984, S. 178.

¹⁸⁹ Vgl. Peter Bürger, Theorie der Avantgarde, Frankfurt am Main 1974; ferner W. Martin Lüdke (Hrsg.), Theorie der Avantgarde. Antworten auf Peter Bürgers Bestimmung von Kunst und bürgerlicher Gesellschaft, Frankfurt am Main 1976.

und Natur in der ästhetischen Haltung ..., wo Ordnung Schönheit und Arbeit Spiel ist",¹⁹⁰ aufgegeben zu haben scheint.

¹⁹⁰ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt am Main 1965, S. 174. Marcuses Buch trug in der amerikanischen Originalausgabe von 1955 den Titel "Eros and Civilization". Die erste deutsche Ausgabe dieses zentralen Bezugstextes der "sexuellen Befreiung" im Umkreis der Achtundsechziger-Bewegung bekam dann 1957 den schönen Titel "Eros und Kultur". Erst der Suhrkamp Verlag hat bei der Übernahme dieses Manifestes der erotischen Emanzipation in sein Verlagsprogramm diesen Titel zugunsten des profaner klingenden und den "Geist" der sechziger Jahre adäquater widerspiegelnden Titel "Triebstruktur und Gesellschaft" aufgegeben. Als Übersetzerin wird in der deutschen Ausgabe Marianne von Eckardt-Jaffé genannt. Diese ist die Tochter von Else Jaffé, der Frau des Heidelberger Nationalökonomens Edgar Jaffé und der späteren Geliebten von Otto Gross sowie von Max und Alfred Weber. Hat sich in diesem Falle der subterrane Zusammenhang zwischen der "alten" und der "neuen" erotischen Bewegung etwa in Gestalt eines *Familienromans* Ausdruck verschafft?