

Die Transmission der Männlichkeiten

Pierre Bourdieus jüngstes Buch *La domination masculine* stellt für alle, die die Geschichte der Männlichkeit und Weiblichkeit verstehen wollen, eine besondere Herausforderung dar. Wie, fragt er, können wir diese scheinbar zeitlosen Phänomene als historische Konstrukte behandeln, ohne ihnen gleichzeitig den »Reiz des Natürlichen« zu verleihen? Um dieser essentialistischen Falle zu entgehen, meint er, »dürfen wir nicht jene Dauerhaftigkeiten und Invarianten verleugnen, die unbestreitbar einen Teil der historischen Realität ausmachen; wir müssen die historische Arbeit der Dehistorisierung rekonstruieren, oder, wenn man so will, die Geschichte der bewussten (Re)Kreation objektiver und subjektiver Strukturen maskuliner Dominanz (...) als Geschichte jener Agenten und Institutionen betreiben, die ununterbrochen zusammenwirken, um diese Dauerhaftigkeiten abzusichern.«¹

Mit »Dehistorisierung« meint Bourdieu hier jenen Prozess, durch den Geschlechterdifferenz dauernd produziert und reproduziert wird und Frauen und Männer auf eine Art feminisiert und maskulinisiert werden, dass diese Differenz als transhistorische Invariante bewahrt wird. Für den nominalistischen »Zauber« postmodernen Sprachgebrauchs hat Bourdieu nur Verachtung übrig. Seiner Meinung nach wird »Geschlecht« nach Skripts inszeniert, die tief in »Körper und Strukturen« eingebettet sind, die wir als »natürlich«² empfinden und gemäß derer wir auch von anderen wahrgenommen werden. Diese »Sozialisierung des Biologischen« operiert in einer Art zirkularer Kausalität mit der »Biologisierung des Sozialen« und führt dazu, dass in die Körper bestimmte Eigenheiten eingepflanzt und der Geschlechterdifferenz eine materielle und »gelebte« körperliche Realität verliehen wird.

Aufgabe des Historikers scheint es zu sein, jene Bedingungen ausfindig zu machen und zu analysieren, unter denen dieser Prozess der »Verkörperlichung« stattfindet und gleichzeitig jene Umstände aufzuzeigen, unter denen die Formen und Äußerungen der Geschlechter über die Zeit hinweg verändert werden. Im ersten Teil dieses Aufsatzes werde ich sowohl Bourdieus Werk als auch das einiger seiner Kritiker nach Hinweisen auf die Eigenart dieser Verkörperlichung untersuchen und danach fragen, wie wir ihre Auswirkung auf die Transmission der Männlichkeiten am besten verstehen können. Dieser hoch komplexen Materie wird man à la longue nur durch eine interdisziplinäre Perspektive gerecht werden können. Die geschichts-

wissenschaftliche Zugangsweise kann zumindest einige der epistemologischen Fragen klären, die durch diesen Prozess – über dessen ›Natur‹ wir alle über eine unmittelbare intuitive Wahrnehmung verfügen – aufgeworfen werden.

Doch selbst wenn man das Transformative dieses Prozesses hervorhebt, besteht, worauf schon Bourdieu aufmerksam macht, der eigentliche Kunstgriff darin, die Unausweichlichkeit der sozialen Welt und der Körper nicht aus den Augen zu verlieren – nämlich gemäß männlicher Dominanz und weiblicher Unterordnung nach Geschlechtern (um genau zu sein und einen Anachronismus zu vermeiden, nach dem Geschlecht) strukturiert zu sein. Im weiteren möchte ich einige Orte vorstellen, die Historiker ins Auge fassen könnten, um diesen Prozess an der Arbeit zu sehen. An einigen Beispielen aus der frühneuzeitlichen und modernen europäischen Geschichte werde ich zeigen, wie Erbe und Erbberechtigung als Medium für die Transmission von Männlichkeit funktionierten. Auch werde ich kurz beleuchten, wie die Geschlechtereigenschaften im gesellschaftlichen und beruflichen Leben als Aspekte männlicher Soziabilität reproduziert wurden.

Verkörperlichung

Bourdieu's Ziel als Kulturosoziologe, -ethnologe und -historiker war es stets, jene Wege zu erkunden, auf denen sich Kultur in einer durch Regeln bestimmten Weise reproduziert, während sie gleichzeitig offen bleibt für Innovation und Neuorientierung. Er bricht mit der strukturalistischen Anthropologie der Generation eines Levi-Strauss und folgt dem Pfad post-Wittgensteinscher Epistemologie mit ihrer Betonung des stillschweigenden Wissens und Verstehens als eingebettete soziale Praxis. Er verwirft die Auffassung, wonach Kultur ausschließlich in vorgepackten, sich selbst perpetuierenden, ahistorischen linguistischen Formen ausgedrückt wird und zieht es vor, eher allgemein von »Strategien« zu sprechen, die Individuen verfolgen und von einem »generativen Prinzip«, das Kultur und soziale Institutionen schafft und aufrecht erhält.

Wie Charles Taylor erklärt hat, widerspricht Bourdieu's Methode einer intellektualistischen Sichtweise, die kulturelle und linguistische Regeln als Repräsentationen hypostasiert und uns »in eine Haltung hineinschlittern lässt, die repräsentierten Regeln als kausal operativ zu sehen«.³ Die Reifikation von Regeln ist eine Verzerrung dessen, wie Kultur eigentlich entsteht und »an der Basis« übermittelt wird. Nach Bourdieu werden wir in unseren sozialen Leben von einem »praktischen Sinn« geleitet, den er als ein »dauerhaft installiertes generatives Prinzip regulierter Improvisationen« bezeichnet.⁴ Taylor hat diesen »praktischen Sinn« folgendermaßen beschrieben: »Die praktische Fähigkeit existiert nur in ihrer Ausführung, die sich in Raum und Zeit entfaltet. Sobald man sich einer bekannten Umgebung nähert, werden die verschiedenen Räume nicht alle sofort in ihren Zusammenhängen wirksam. Der Eindruck, den man von ihnen erhält, ist abhängig davon, wo

man sich gerade befindet und wohin man sich bewegt.«⁵ Die »Regel« leitet uns, aber »die Praxis erfüllt nicht nur diese Regel, sondern verleiht ihr auch abhängig von der jeweiligen Situation konkrete Gestalt. Praxis ist sozusagen eine kontinuierliche »Interpretation« und Reinterpretation dessen, was die Regel wirklich meint.«⁶

In der Verdeutlichung der Beziehung zwischen Regel und Praxis sind Bourdieu und seine Kritiker gleichermaßen fasziniert von den Metaphern des Sports und des Spiels. Diese Metaphern scheinen auch für das Verständnis des Prozesses der Verkörperlichung äußerst nützlich. Bourdieu nennt dies das »Gespür für das Spiel« – im Fall der Kultur für ein »besonderes, historisch determiniertes Spiel«, das wir uns im Lauf der Kindheit Schritt um Schritt aneignen:

»Der gute Spieler, der sozusagen das Spiel verkörpert, macht in jedem Moment, was das Spiel erfordert. Das setzt permanente Erfindungsgabe voraus, die unerlässlich ist, wenn man sich an die unendlich variierenden und niemals völlig identischen Situationen anzupassen hat. Eine mechanische Befolgung von expliziten und kodifizierten Regeln – so es solche überhaupt gibt – kann dies nicht garantieren. (...) Der Habitus als Gespür für das Spiel ist das verkörperlichte und zur zweiten Natur gewordene soziale Spiel. Nichts ist gleichzeitig freier und reglementierter als das Handeln des guten Spielers. Ganz natürlich taucht er genau dort auf, wo der Ball gleich auftreten wird, und es hat deshalb den Anschein, als ob der Ball seiner Kontrolle unterläge – doch genau aus diesem Umstand wird er vom Ball geleitet.«⁷

Indem Bourdieu die Sport-Metapher (oder auch die des Tanzes) zur Erklärung des Prozesses der Verkörperlichung von Regeln und Kodes in der sozialen Praxis einsetzt, kann er die essentiell nichtbewusste Natur körperlichen Verstehens – im Gegensatz zur unbewussten, unterdrückten Erinnerung im Sinne Freuds – erklären. Kulturen, besonders einige ihrer Institutionen, unterwerfen den Körper einer Disziplin, die individuellen Gehorsam und Loyalität in Gemeinschaften garantiert. Anders als Michel Foucault ist Bourdieu weniger am autoritären Potenzial solcher Disziplin und ihrem Verhältnis zur Einschreibung von Macht in den Körper interessiert als daran, wie Individuen imstande sind, disziplinierende Regeln reflexiv zu interpretieren und sowohl ihren individuellen Interessen als auch den Regeln des »Spiels« der Kultur zu genügen.⁸

Foucaults Auffassung von der Disziplinierung des Körpers geht auf seine Untersuchung militärischer Pädagogik im »klassischen Zeitalter« und des Bedürfnisses des Staates an »willigen Körpern« zurück.⁹ Er argumentierte, dass die Verknüpfung dieser passiven Disposition mit der Selbstregulierung des autonomen, modernen Individuums die große List moderner Macht darstellte, die den Körper nach der Logik verkörperlichter Diskurse regulierte.¹⁰ Foucault hat die Wege, auf denen Gewohnheit und Wiederholung zur zweiten Natur des Körpers werden, keinesfalls ignoriert; doch über die Art und Weise, wie »Diskurse« den Körper penetrieren und beeinflussen, sagte er nichts. Wie Kritiker gezeigt haben, erlaubt es Foucaults Auffassung von »Verkörperlichung« jedenfalls nicht zu erklären, wie Machtdiskurse geschlechterspezifisch verkörperlicht werden. Außerdem lässt seine »einseitig aus-

gerichtete Darstellung der Macht« wenig Raum für individuelle Erfahrung und »führt zu einer verarmten und überstabilen Darstellung der Formierung der Geschlechteridentitäten«. ¹¹ Im Gegensatz dazu erlaubt Bourdieus Ansatz der »Verkörperlichung« einen gewissen Grad an Voluntarismus und Indeterminismus darin, wie Individuen auf soziale Abhängigkeiten reagieren und die Verkörperlichung (eher als die soziologische »Rolle«) als Modus anzusehen, in welchem Individuen Kultur aneignen. ¹²

Der andere große moderne Theoretiker, dessen Perspektive eine Vorstellung von Verkörperlichung mit einschließt, ist Norbert Elias. Bourdieu hat von Elias viel darüber gelernt, wie sich verändernde Kodes der Etikette und des Benehmens in Individuen leibhaftig werden und zu richtigem Benehmen führen, insbesondere aber als innere Auslöser von Scham und Peinlichkeit fungieren. Elias war jedoch ein evolutionärer Denker, der ein Szenario entwarf, in dem durch stetig gesteigerte Verhaltens- und Zivilisationsstandards in der westlichen Kultur Gewalt zunehmend unterdrückt wurde. ¹³ Bourdieus Perspektive widersetzt sich einer solchen teleologischen Entwicklung von »vormodernen« zu »modernen« Gesellschaften. Er bedient sich auch für moderne Gesellschaften des Werkzeugs der ethnographischen Analyse, um so zu sehen, wieviel von traditionellen Strukturen des Handelns und Glaubens erhalten blieb. Zudem findet bei Bourdieu auch in gegenwärtigen Gesellschaften Gewalt statt, primär als symbolische Gewalt, die je nach den »Regeln« des Spiels von den Individuen, die in mitgestalteten, aber auch determinierten Beziehungen von Hautfarbe, Klasse, Status und Geschlecht verfangenen sind, erfahren wird.

In *La domination masculine* legte Bourdieu zuletzt für moderne Gesellschaften eine Vollversion jener zutiefst geschlechterstrukturierten Ethnologie vor, die er schon für die Kabylen und die Bewohner der französischen Region Béarn vorgeführt hat. Er versucht die Erneuerung und Reproduktion der Herrschaft der Männer unter sich permanent verändernden Bedingungen zu beschreiben, ausgehend von den Kenntnissen, die er sich an weniger komplexen Gesellschaften über die systematische Ausrichtung der Geschlechterdifferenz nach Arbeit, Beruf, Heirats- und Erbschaftsstrategien, Familienleben und Sexualität angeeignet hat. Er identifiziert dabei die *rites de passage*, die für Männer die Stadien der Inkorporierung einer Kultur markieren, folgt den Spuren der Kodes von Scham und Ehre, die dem Leben der herrschenden Klassen Gestalt verleihen, und beschreibt allgemein die Körper und körperlichen Gesten, die für beide Geschlechter als kulturelle Embleme funktionieren. Obwohl es ihm gelingt, uns von der allgemeinen, intuitiven Wahrheit seiner Interpretation zu überzeugen – dass nämlich Geschlecht eine naturalisierte Art des Sehens, Fühlens und Handelns ist –, liefert Bourdieu für den Prozess der Transformation selbst nur wenige Beispiele. Oder wie er selbst formuliert: wie männliche Herrschaft sich jeweils neuen Umständen anpasst, aber dennoch im wesentlichen die selben Funktionen erfüllt. Viele seiner Beispiele entstammen nach wie vor ethnographischem Material, insbesondere seinen Studien über die Kabylen, und sind synchron-analytisch und nicht diachron-transformational. Bourdieu scheint damit zu-

frieden, ein Meister bravouröser Analysen ethnographischer Schnappschüsse und Katalogisierer von Spuren und embryonalen Formen zu sein.

Der vorliegende Aufsatz beabsichtigt weder, die bei Bourdieus vermissten historischen Beispiele, noch einen großen Entwurf geschichtlichen Wandels zu liefern, mit dem gezeigt werden könnte, wie Männlichkeiten weitergegeben werden. Das Ziel ist viel bescheidener. Ich möchte einige wenige soziokulturelle Bereiche der frühneuzeitlichen und modernen Geschichte ausmachen, die den Prozess der Verkörperlichung der Vorstellungen von Männlichkeit am Werk zeigen. Ich werde dabei nicht jene Bereiche wählen, die wie militärisches Training oder Gewaltrituale auf die Entwicklung aggressivster Virilitätsformen abzielten, sondern auf Heiratsstrategien, Vererbungspraktiken und männliche Soziabilität.

Erbe und soziale Reproduktion

Zwischen dem Ende des Mittelalters und dem Beginn der Industrialisierung wurde der Auffassung, dass Adelige eine separate und superiore, von Kriegereliten abstammende Rasse seien, in Sitte und Recht Rechnung getragen. Adelige verkörperten das Prinzip der Tapferkeit, und es wurde von ihnen ein entsprechendes Verhalten erwartet. Sie trugen Waffen, ritten zu Pferd, kleideten sich paramilitärisch und drückten sich mittels eines sprachlichen und gestischen Repertoires aus, das sie auf seine Weise so klar abgrenzte wie ein anderer »Habitus« den Klerus. Im 16. Jahrhundert, als die Kreuzzüge und eine Ära des permanenten Kriegsführens zu Ende gingen, entstand ein apologetischer Diskurs, der Adelige als Menschen sah, die über eine »ungleich höhere Gabe für Ehrenhaftigkeit«, insbesondere über die persönliche Qualität der Tapferkeit und Fähigkeiten verfügten. Diese Qualitäten seien *en bloc* von den Vorfahren übertragen worden, die sie so lange geübt hätten, bis sie zu »natürlichen« Eigenschaften und Fähigkeiten geworden seien. Dies war, wie Arlette Jouanna schreibt, eine genuine Theorie von »erworbenen Charakteren« *avant la lettre*, die auch durch die biologischen Vorstellungen der Zeit voll gestützt wurde.¹⁴ Diese Ideologie diente dazu, die Überlegenheit des eigenen Geschlechts (*lineage*) zu garantieren, sie nützte aber auch »dem Stand, dem man angehörte, als Persönlichkeit, die zugleich biologisch, moralisch und sozial begründet schien; Adelige wurden so zu sozionatürlichen Typen, zu einer Art mystischer Wesen.«¹⁵

Wie ich an anderer Stelle argumentierte, wurde die Ehre, die im Frühmittelalter in den *biens* oder Besitzungen eines Adligen gesehen wurden, bis zum 16. Jahrhundert zu einem Merkmal der adeligen Persönlichkeit selbst und verband sich untrennbar mit deren militärischer Berufung, die in George Dubys Worten »die männliche Natur dieser sozialen Klasse akzentuierte«.¹⁶ Doch wie wurde dieses »Gefühl« der Ehre, über das Frauen außer im engen Sinne sexueller Keuschheit nicht verfügten, weitergegeben? Natürlich durch das Blut, aber auch durch eine Lehrzeit an den Waffen, im Kampf und durch die Verbindung mit Gleichgestellten. In den Worten

eines Juristen des 16. Jahrhunderts konnte ein Mann Herabwürdigungen vermeiden und seine Reputation und sein Patrimonium bewahren, wenn er »nach adeliger Art lebte« und Zeugen beibringen konnte, die gesehen hatten, »dass sein Vater und Großvater nach adeliger Art gelebt und ihre Waffen geführt hatten, in den Krieg gezogen waren (...) und andere adelige Taten vollbracht hätten.«¹⁷

Im Lauf des 17. und 18. Jahrhunderts verschob sich jedoch die adelige Identität, um mit Ellery Schalk zu sprechen, von »der Tapferkeit zum Stammbaum«. Die Zugehörigkeit zum Adel wurde nun nicht mehr durch adelige Taten bewiesen, sondern durch adelige Abstammung mittels rechtsgültiger Nachweise, die sogar von königlichen Beamten überprüft wurden.¹⁸ Anstelle von Verwegenheit und Tatendrang, die zuvor die adelige Lebensweise definiert hatten, wurde nun das Blut zum Zeichen und zur Garantie von *honnêteté*. Gleichzeitig wurden die Adelige verpflichtet, jedes Jahr eine bestimmte Zeit bei Hof zu verbringen, wo sie neue Fähigkeiten erlernen konnten, die unter den Begriff der *honnêteté* fielen und die auch die für einen Höfling notwendigen ausgefeilten Gesten und Benimmformen umfassten. Ein ehrenwerter Mann musste nun vor allem in die Selbstkontrolle investieren und die feinen Waffen der Geselligkeit beherrschen, die seinen Status bei Hof sicherten.¹⁹ Die meisten adeligen Familien erwarteten zwar von ihren Söhnen noch immer, dass sie reisten und Waffendienste leisteten, hofften jedoch auch, dass sie all jene Qualitäten der Etikette und der adeligen Umgangsformen erlernten, die sie bei den Mächtigen beliebt machten.²⁰

Die Praktiken der *honnêteté* setzten die Geschlechterdistinktion der Ehrkultur fort, transformierten sie aber gleichzeitig in eine der gemischten Gesellschaft angepasste Form. So war es eines der Ziele der *honnêteté*, beim Reden, in der Haltung und in der Bekleidung zwischen Männern und Frauen zu unterscheiden. Antoine Furetière, ein zeitgenössischer Beobachter, erklärte: »Die *honnêteté* der Frauen ist ihre Enthaltbarkeit, Bescheidenheit, ihr Anstand und ihre Diskretion. Die *honnêteté* der Männer betrifft ihr gerechtes, ernsthaftes, höfliches, zuvorkommendes und anständiges Handeln.«²¹ Die hier bewahrte Distinktion trennte aktiv und passiv, diskriminierend und diskriminiert und umfasste die für jeden Einzelnen schicklichen Gesten und Haltungen. Lord Chesterfield, vertraut mit den französischen Sitten, instruierte im frühen 18. Jahrhundert seinen Sohn in den zu kultivierenden Verhaltensweisen: »Den Blick, den Tonfall der Stimme, die Art des Sprechens, die Gesten, alle müssen zusammenwirken, um jenes *je ne sais quoi* zu formen, das jedermann fühlt, aber das niemand genau beschreiben kann.«²²

Die Hofgesellschaft stellte jene Bühne dar, auf der auch reiche Bürgerliche die für den Erfolg so notwendigen Techniken der Selbstbemeisterung lernen konnten. Studien über den sich damals herausbildenden Beamtenadel kommen zum Schluss, dass diese »neue« Schicht königlicher Beamter eine ähnliche Evolution durchmachte wie der Waffenadel, nämlich von einer auf Taten basierenden Reputation zu Vertrauen in die Abstammung. Obwohl es sich bei den Taten, denen diese neue Elite ihre Reputation verdankte, um solche des Lernens, der Effizienz und der Ar-

beit, und nicht mehr um Tapferkeit oder körperliche Kraft handelte, konnten diese Qualitäten genauso »naturalisiert« werden wie traditionelle adelige Eigenschaften. Barbara Diefendorf fand heraus, dass die humanistische Literatur des frühen 16. Jahrhunderts bürgerlichen Vätern riet, nur solche Karrieren für ihre Söhne auszuwählen, für die sie die »Fähigkeit« und eine »natürliche Disposition« besaßen. So waren etwa die mühevollen juristischen Studien, die man hinter sich bringen musste, um Ratsmitglied in Paris zu werden, für junge Männer mit wenig Energie und ohne Lust am Lernen ungeeignet. Ähnliches stellte Jon Dewald für die Ratsmitglieder von Rouen im 16. Jahrhundert fest: Auch hier lag die Betonung bevorzugt auf Lernen, Erfahrung und der Beherrschung jugendlicher Impulse, und nicht auf praktischem Handeln.²³ Die Haltung dieser bürgerlichen Eliten gegenüber den höherstehenden Adeligen war alles andere als abfällig, den Waffendienst sahen sie einfach als eine andere Form des Dienstes am Staat, der genauso zu respektieren und zu bewundern sei.

Eine Studie über Testamente des 16. und 17. Jahrhunderts stellt bei der Rekrutierung der Ratsangehörigen in beiden Städten eine stete soziale Verengung, eine wachsende Heiratsendogamie und – am allerwichtigsten – das zunehmende Bestreben fest, Söhne in der eigenen Profession nachfolgen zu lassen, ob sie nun geeignet waren oder nicht. Ämter wurden immer häufiger erblich, und die Überzeugung verbreitete sich, »dass eine Tendenz zu Ehrenhaftigkeit und einem superioren moralischen Charakter erblich sei. (...) Juristen, Gesellschaftstheoretiker, Lehrer und sogar Ärzte waren der Meinung, dass überlegene Blutsverwandtschaft, gekoppelt mit umsichtig geplanter Bildung und ebensolchen Heiraten, einzelne Familienlinien und Geschlechter auf eine höhere moralische Ebene führen würde als die gewöhnliche Gesellschaft«, schreibt Diefendorf.²⁴ Gemäß dem Sprachgebrauch der Zeit strebte ein *homme honorable* ein Amt mit gleichrangiger Honorabilität an. Die Vererbungsstrategien der Ratsmitglieder von Paris und Rouen zeigen, dass auch hier Abstammung bedeutender wurde als disponibler Besitz. Mehr und mehr Restriktionen bestimmten, wie ein verheiratetes Paar mit dem vererbten Besitz umgehen sollte. Im frühen 16. Jahrhundert hatte man noch die Talente und die Ausbildung eines Mannes als beste Garantie für seinen Erfolg angesehen. Die größte aller Gefahren hieß *mésalliance*. Eine nicht standesgemäße Heirat würde die Abstammung verwässern oder infizieren, Vermögen zersplittern und die Reputation von Familien – deren Hoffnung es war, gesellschaftlich zu reüssieren – beschädigen.²⁵ Von Frauen wurde in diesem *milieu* der frühneuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft erwartet, dass sie Reichtum und nützliche Verwandtschaftsbeziehungen einbrachten und sonst still und züchtig waren und die häuslichen Künste kultivierten.

Etwas weiter unten in der Ständehierarchie unterlagen die Träger bescheidenerer Ämter einer ähnlichen Spannung zwischen dem Bedürfnis, ihre persönlichen Fähigkeiten zu demonstrieren und den Verpflichtungen und Verantwortungen gegenüber ihren Familien. In ihrer Studie über die Notare im frühneuzeitlichen Nantes fand Julie Hardwick die patriarchalen Praktiken in den Familien dieser kleinen

Rechtsbeamten heraus. Jedermann verstand, dass die Statusansprüche und die familiäre Autorität dieser Männer von ihren Amtsfähigkeiten und ihrem Fleiß abhingen. Erniedrigung und gesellschaftlicher Abstieg konnten ihnen genauso widerfahren wie einem Edelmann, der sich in der Schlacht oder auf einem anderen Feld der Ehre als feige herausgestellt hatte. In guten Zeiten hatten die Notare von Nantes berechnete Hoffnungen auf eine hohe berufliche Stellung und auf Titel wie »Noble Homme«, »Maître«, »Honorabile Homme«, »Honnête Homme« oder einfach »Sire«. Diese Titel kennzeichneten hierarchische Beziehungen und beruhten auf einer Kombination von Heiratsbeziehungen, Erbschaft, Talent und Hingabe an die Arbeit.²⁶

Hardwick verfolgte die Spuren von Ehre, Status und männlicher häuslicher Autorität in den Heiratsverträgen und Testamenten der Notarsfamilien. Sie fand heraus, dass Verwandte bereit waren zu intervenieren, wenn die beruflichen Fähigkeiten des Patriarchen in Zweifel gezogen wurden. Selten vertrauten sie ihre Angelegenheiten und ihr Vermögen hingegen den Ehefrauen (oder Witwen) an. Die Väter kontrollierten die Lebens- und Karriereentscheidungen ihrer Söhne bis zu deren dreißigstem Lebensjahr und schoben oft ihren eigenen Rücktritt so lange wie möglich hinaus, um ihre häusliche und juristische Autorität zu prolongieren. Nach Hardwick waren »Blut und Besitz« in den Vorstellungen dieser kleinen Beamten genauso vermischt wie in höheren *milieux*, wo der soziale Status von einer Kombination von »Reputation, Rang und Ressourcen« abhing und Autorität über sozial Untergeordnete, Frauen und Minderjährige garantierte.²⁷ Nicht zufällig galt der Ruf, ein *bon mesnager* (guter Versorger) des familialen Haushalts zu sein, als wichtiges Kriterium für den gegenseitigen Respekt unter diesen Männern, die oft auch in der städtischen Garde Waffen trugen. Nicht selten verweigerten die Gardemitglieder einem Mann die Gefolgschaft, der im Ruf stand, seinen Pflichten als Patriarch des Hauses nicht nachzukommen.²⁸

Auch auf noch niedrigeren sozialen und beruflichen Ebenen kann man in frühneuzeitlichen Städten die Honorabilität in ähnlicher Weise mit Erbschaftspraktiken, Kompetenz und Autorität verknüpft finden. James R. Farr berichtet über den zunehmenden Erfolg von Handwerksmeistern in Dijon im 16. und 17. Jahrhundert. In dem Maß, in dem es ihnen gelang, Güter und Besitz in welchem bescheidenem Ausmaß auch immer zu akkumulieren, versuchten sie Erbschaftsstrategien zu verfolgen, die den Besitz in einer Abstammungslinie halten und keinesfalls zu gleichen Teilen unter den Nachkommen aufteilen sollten. Väter strebten auch hier immer mehr Kontrolle über die Karrieren ihrer Söhne an. Da mit der Zunahme der vererbten Vermögen »bei einer guten Heirat immer mehr auf dem Spiel stand, wurden die Handwerksmeister bezüglich ihrer eigenen Ehe und der Reputation ihrer Töchter (...) immer empfindlicher«.²⁹

Wie die sozial Höhergestellten versuchten auch die Handwerksmeister »dem Ideal des ehrenwerten Mannes« gerecht zu werden. Sie kleideten und verhielten sich gemäß ihren Vorstellungen von Status und Kompetenz, waren äußerst empfindlich gegenüber Beleidigungen und Gesten, die ihre Ehre gefährdeten oder auch nur in

Frage stellten, und achteten peinlich genau auf ihre Reputation als kompetente Handwerker und Geschäftsleute. Auf Affronts ihres sexuellen Lebens oder sexueller Vorlieben reagierten sie gewalttätig, insbesondere wenn sie ihre Frauen betrafen und damit die fehlende häusliche Autorität des Mannes suggerierten.³⁰

Die Handwerksmeister von Dijon, ähnlich wie die Notare von Nantes, die Räte von Paris oder die Ratsmitglieder von Rouen empfanden ihre Reputation, Kompetenz und Ehre als Teil ihrer persönlichen Identität. Wie viele ihrer Zeitgenossen verbanden sie damit ihren Besitz und ihre Güter, welche wiederum diese Qualitäten repräsentierten und rechtfertigten. Unterstützt durch die rigiden Verhaltensvorschriften der Zeit wie durch ein Gesetzssystem, das auf die Bewahrung des *état* abzielte, wandten sie viel Fleiß auf, all das zu sein, was sie waren.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts konnte sich zumindest das wohlhabendere Bürgertum berechnete Hoffnungen auf Eheverbindungen mit den alten aristokratischen Familien machen, im allgemeinen aber folgten die städtischen Mittelklassen weiterhin jenen Reproduktions- und Erbschaftsstrategien, die zu ihrem gesellschaftlichen Aufstieg geführt hatten.³¹ Aus der wiederholten Anwendung dieser Strategien entstand eine spezifisch bürgerliche Auffassung von Familienehre. Ein adeliger Patriarch musste nur einen Erben produzieren, der damit in Gang gesetzte gesetzliche Mechanismus der Primogenitur sicherte dann eine geordnete Nachfolge. Der bürgerliche Patriarch hingegen bedurfte einer Investitionsstrategie, die auf sichere und ehrbare Art eine Akkumulation von Vermögen erlaubte: Seine Vererbungsstrategie sollte den Großteil des Vermögens *en bloc* erhalten, die Heiratsstrategie zum Wachstum des Vermögens und zu seiner reibungslosen Weitergabe beitragen und die Fertilitätsstrategie das Erbe weder fragmentieren noch dessen Wachstum behindern.³² Diese Strategien erforderten verschiedene Grade von Selbstverleugnung, die von der Disziplin der Sparsamkeit und der Kontrolle sexueller Impulse bis zu viel schwerwiegenderen Opfern wie der Ehelosigkeit oder dem Verzicht einiger reichten, um die Fragmentierung des Besitzes zu vereiteln. Durch diese transgenerationalen Praktiken erlangten Familien eine Art von Ehrbarkeit, der Anspruch auf sie wurde über die Zeit untrennbar mit ehrbarem Handeln verknüpft.

Für den bürgerlichen Patriarchen entsprangen die persönlichen Qualitäten, die die persönliche und familiale Ehre erlangten und bewahrten, aus der tüchtigen Arbeit, dem Sexualleben und dem Management der Fertilität. Diese Qualitäten eines Ehrenmannes wurden von ihm selbst *verkörperlicht* und alle an der Ehrkultur beteiligten Personen nahmen sie als verkörperlicht wahr. Tapferkeit und Waffengeschick machten die ererbten Qualitäten des alten, adeligen Regimes aus, Leistungsvermögen und Selbstkontrolle die des neuen. Beides erwarteten die Patriarchen der Mittelklasse von ihren Söhnen, um das Erbe zu erhalten; von ihren Töchtern wünschten sie Enthaltensamkeit und die willige Unterwerfung unter die väterlichen Vorstellungen von einer passenden ehelichen Verbindung.³³

Michel Foucault beschrieb überzeugend, wie das Bürgertum eine »Technologie des Sex« entwickelte, die ein langes Leben förderte, die Vitalität maximierte und

fruchtbare sexuelle Beziehungen sicherstellte – eine »politische Ordnung des Lebens«. ³⁴ Die europäischen Mittelklassen setzten auf die Idee sexueller Hygiene und verherrlichten, im Gegensatz zum Mythos viktorianischer Sexualrepression, die Kraft des Sexualtriebes. Sie waren bestrebt, ihn von Krankheit und Makel rein zu halten und setzten all ihre Zukunftshoffnungen in eine zahlreiche, gesunde und leistungsfähige Nachkommenschaft, die durch diese sexuelle Hygiene hervorgebracht werden sollte. ³⁵ Das »Blut« des Bürgertums war sein »Sex«, schrieb Foucault. Die individuelle und Klassenidentität eines bürgerlichen Mannes wurde der moralischen und körperlichen Disziplin unterstellt. Sie bestimmte den Umfang und die Art des auf das Ehebett beschränkten Sexes und schloss nichtprokreative und verschwenderische Formen sexueller Verausgabung aus.

Sexualhygiene und die mit ihr assoziierten moralischen Vorstellungen blieben bis in unsere Zeit wichtig für die Transmission von Männlichkeit und Weiblichkeit. Aber auf die eine oder andere Weise wurde in den europäischen Mittelklassen der dem normativen Geschlecht angemessene »Habitus« derart mit materiellem Besitz und Vermögen verbunden, dass man sie mit der Zeit nicht mehr unterscheiden konnte. Dies könnte erklären, warum unsere Vorfahren die Biologie derart mit Kultur besetzten, dass es für uns heute nicht mehr nachvollziehbar ist.

Daher müssen sich Historiker auf jene Kategorien und Annahmen konzentrieren, die die historischen Akteure verwendeten, um die Fortführung der Geschlechteridentität (wie auch der Klassenzugehörigkeit) abzusichern. ³⁶ In der deutschen Mittelschichtgesellschaft des 19. Jahrhunderts wurden die Geschlechter- und Klasseigenschaften als eine Art Ästhetik des Betragens, der Konversation, Kleidung und des Benehmens dem Körper anezogen und funktionierten als Embleme für den Wert künftiger Ehepartner und Erben und als Garantie für die reibungslose Weitergabe von Besitz. David Warren Sabean hat dies so beschrieben: »Die Art und Weise, wie ein Körper trainiert wurde, sich zu bewegen, hatte vor allem damit zu tun, wie Kapital konzentriert und Besitz transferiert wurde. Familien und Klans bildeten den Boden für die Aufzucht zarter Pflanzen – in ihrer geschützten Umgebung wurden Leute in Stil, Ton, Begehren und dem Erkennen von Grenzen trainiert.« ³⁷

Auch für die Angehörigen der englischen Mittelschichten des 19. Jahrhunderts hieß es einen Jungen zum Erfolg zu erziehen, wenn man ihm nicht nur die Kunstgriffe des Geschäfts beibrachte, sondern auch die Charaktereigenschaften und habituellen Formen der »Selbstinstruktion, Selbstbeherrschung und selbsttätigen Energie« und damit die männlichen Qualitäten ihrer Väter, deren eigener Aufstieg über eine Lehrstelle und praktische Tätigkeiten zu Besitz und Wohlstand geführt hatte. ³⁸ Die Männlichkeit eines Mannes aus der Mittelschicht war im viktorianischen England, in den Worten von John Tosh, durch seine Söhne »an die Zukunft verpfändet«. Söhne zu haben, war, so glaubte man nach wie vor, ein Zeichen von Männlichkeit. Doch in einer Zeit, in der Bildung, schulische Prüfungen und berufliche Ausbildung eher zum Erfolg führten als ein ererbtes Familienunternehmen, wurden die individuellen Fähigkeiten zu selbständiger Arbeit, Selbstdisziplin und persönli-

cher Autonomie zu entscheidenden Charakterzügen. Die Apotheose der Männlichkeit eines Vaters wurde in jenen Charakterzügen realisiert, die seinen Söhne die finanzielle Unabhängigkeit sicherten. Die hochgelobte *English Public School* prosperierte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch deshalb, weil sie den Jungen in einem »Schnellkurs in Männlichkeit« vermittelte, wie man harmonisch mit seinesgleichen konkurriert.³⁹

Soziabilität

Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit hielt man eine deutliche Segregation der Geschlechter notwendig für die Weitergabe geschlechterspezifischer Eigenschaften. Bisher habe ich mich auf die innerfamiliäre und reziproke Weitergabe von persönlichen Qualitäten und von Besitz konzentriert. Abschließend möchte ich skizzieren, wie seit dem 18. Jahrhundert die Soziabilität zur Weitergabe von Männlichkeiten beigetragen haben könnte. Im späten 18. Jahrhundert entstand eine neue Art von Soziabilität, die auf rein männlichen Zusammenkünften beruhte, ganz im Gegensatz zu der geschlechtlich gemischten Salonkultur, die das soziale Leben der Oberschichten dominiert hatte. Die Freimaurerei war die erste dieser neuen sozialen Formen. Ursprünglich vereinte sie Männer von bemerkenswert ungleicher gesellschaftlichen Herkunft, zum einen sicherlich zur Verbreitung der Aufklärung, zum anderen aber auch wegen der rein demokratischen Idee der Soziabilität.⁴⁰ Überall in Europa versammelten sich in den Städten Männer aus den Mittelschichten, um in einer Vielfalt von *clubs* und *cercles* zu dinieren, Glücksspiele zu betreiben, sich zu erholen oder zur viel ernsteren Tätigkeit der *émulation*, der gegenseitigen Vervollkommnung.⁴¹

Nicht immer wird richtig dargestellt, dass bei diesen Zusammenkünften Frauen nicht explizit ausgeschlossen waren und dass die Mitgliedschaft an eine spezielle Qualifikation gebunden wurde. Der Auswahlprozess basierte auf mündlichen Empfehlungen und der Rekrutierung der passenden Männer. Carol Harrison untersuchte die Verbreitung dieser *societes d'émulation* in französischen Kleinstädten und kam zum Schluss, dass vor allem Männer von *capacité* zum Beitritt aufgefordert wurden, jene hart arbeitenden Bürger mit großem lokalem Ansehen und Führungstalent, die die vage fortschrittliche und wissenschaftliche Ideologie der meisten dieser Organisationen teilten.⁴² Vor allem aber handelte es sich dabei um Männer, die in der öffentlichen Sphäre präsent sein wollten und die aktiv an der Selbstkonstruktion des engagierten Bürgers arbeiteten. Die Treffen dieser Organisationen standen ganz offensichtlich in Kontrast zur gemischtgeschlechtlichen Geselligkeit der Salons und den Versammlungen der lokalen Akademien der Schönen Künste, beides nach Meinung vieler nur etwas für »Mädchen«.⁴³

Die Gesellschaft der Klubs war, so könnte man auch sagen, selbstbewusst männlich. Die Generationen gesellten sich nach familialen Prinzipien zueinander: Junge

Männer wurden eifrig rekrutiert und sozialisiert und Väter betrieben die Mitgliedschaft ihrer Söhne, sobald diese volljährig waren.⁴⁴ Der *Ethos* solcher Versammlungen scheint auf Konkurrenz *und* Harmonie ausgerichtet gewesen zu sein, und nur vereinzelt führten Vorfälle zu Gewalt oder machten das Eingreifen der Führung notwendig. Dies nicht nur, weil diese Vereinigungen sehr bedacht darauf waren, ihre Reputation zu bewahren, sondern auch weil sie die Art von *bienséance*, von Anstand, befolgten, welcher eine Adaption jenes männlichen Ehrenkodexes darstellte, den die meisten der Mitglieder in ihrem sonstigen Leben befolgten oder anstrebten. Die praktische Ethik, die dieser männlichen Interaktion unterlegt war, verlangte eine elementare Höflichkeit, angemessene verbale Formulierungen, die Vermeidung bestimmter Themen wie Politik, Religion oder Familienangelegenheiten und die Kultivierung von Aufrichtigkeit und Höflichkeit.⁴⁵

Jedermann wusste, dass es Grenzen dessen gab, was ausgesprochen und per Tonfall und Gestus kommuniziert werden konnte. Der *point d'honneur* blieb bis in die späten 1850er Jahre überall in Europa – später nur mehr in Großbritannien – letzter Garant eines hohen Höflichkeitsstandards. Auch wenn Duelle in diesem Rahmen selten vorkamen, kreierte professionelle Organisationen häufig Schlichtungsprozeduren, die jenen Ehrengerichten ähnelten, die im militärischen Leben Dispute zwischen gleichgestellten Offizieren regelten. Mitglieder waren bei Androhung des Ausschlusses verpflichtet, jenen »Satisfaktion« zu gewähren, die sie beleidigten, die Schlichtung von »Differenzen« durch Dritte regeln zu lassen und allenfalls »Rekompensation« zu geben. Die Existenz solcher Prozeduren deutet darauf hin, dass die Diskurse dieser Klubs, wie Georg Simmel einmal bemerkte, sowohl einen taktvollen Umgang als auch eine Art von Unpersönlichkeit förderten; beides machte es weniger wahrscheinlich, dass man jemanden beleidigte oder selbst beleidigt wurde.⁴⁶

Offensichtlich unterschied sich die Weitergabe der Männlichkeit innerhalb der Klubsoziabilität von der wortwörtlichen *Verkörperlichung*, die im Familienleben geschah. Männliche Soziabilität lehrte Disziplin für den Körper genauso wie sprachliche Anstandsregeln, die nicht nur im Rahmen von Vereinen, sondern auch in vielen anderen Männerinstitutionen des modernen Europa reproduziert wurden: im Militär, in Schulen, akademischen Berufen, im Sport und in männerdominierten Berufen und auf Arbeitsplätzen. Die modernen Berufsfelder etwa von Ärzten, Juristen, Wissenschaftlern und Ingenieuren bieten zahlreiche Beispiele dafür, wie in den Gesellschaften von Männern distinktiv männliche Züge verinnerlicht wurden.

Obwohl in den europäischen Staaten der Zugang zu Männerberufen insgesamt stark reguliert wurde, waren es doch die Universitäten, Berufsschulen und Berufsorganisationen, die sicherstellten, dass weder Frauen noch die »falsche Art von Männern« Zutritt zu den männlichen Berufsdomänen erlangten.⁴⁷ Als Frauen dennoch in diese Monopole einzudringen begannen, wurden sie durch männliche Rituale und Diskurse über männliche Ehrkultur sehr effektiv aus dem sozialen Leben der Professionen ausgeschlossen. Der Männlichkeitsdiskurs forderte sprachliche Di-

rektheit, eine energische Haltung, die Bereitschaft, Worten auch Taten folgen zu lassen und spezifische Standards einer ausschließlich männlichen Kultur.⁴⁸ In den medizinischen Berufen waren Ausbildung und Spitalpraxis von Ärzten bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ausgesprochen männliche Domänen, die von Frauen eine körperliche *Hexis* erforderten, die für viele fremd und, gelinde gesagt, entmutigend war. Historiker und Anthropologen haben Bourdieus Theorie auch zur Klärung der Frage eingesetzt, wie und warum die Medizin eine »verkörperlichte« männliche Profession wurde und bis vor nicht all zu langer Zeit auch bleiben konnte. Insbesondere die Chirurgie stellt/e dabei eine letzte Bastion männlicher Vorherrschaft dar und bildet den Testfall für die Weitergabe maskulinisierter Techniken über die Generationen.⁴⁹

* * *

Was ich hier dargelegt habe, sollte weitere Studien anregen, um Bourdieus Einsichten in die historische Transmission der Geschlechterkultur voll zu würdigen. Ich habe nur einige der Schauplätze angesprochen, an denen der Prozess historisch stattfand und noch immer stattfindet. Andere Felder wie die militärische Ausbildung, der Sport und weitere ausschließlich männliche Kontexte scheinen noch besser dafür geeignet zu zeigen, wie Männlichkeit in die Individuen eingebettet wurde. Aber die Verkörperlichung bevorzugter männlicher Eigenschaften funktionierte genauso gut im Bereich der Erziehung, wo Familien ihren Söhne jene Qualitäten weiterzugeben hofften, die sie zu guten Erben und Stammhaltern machten. Ich habe versucht, einige soziale Räume zu lokalisieren, die Bourdieus Argument illustrieren sollen, dass der Prozess sozialer Reproduktion geschlechterdifferenzierte Individuen mit Eigenschaften hervorbrachte, die so natürlich erschienen, dass sie meinten, sie buchstäblich über das Blut ererbt zu haben.

Bis in jüngste Zeit wurde Besitz transgenerational zusammen mit persönlichen Qualitäten an jene männlichen Erben weitergegeben, die das weitere Anwachsen dieses Besitzes zu ermöglichen schienen. Doch zumindest seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts sind Besitzregelungen, verglichen mit sozialem, kulturellem und insbesondere Bildungskapital für die spätere Prosperität der Erben weniger wichtig geworden. Gleichzeitig und nicht zufällig galt Männlichkeit zunehmend als ein Produkt des biologischen Körpers, als eine Angelegenheit von Genen und Hormonen denn als Ergebnis gesellschaftlicher oder familialer Kultivierung. Diese Entwicklung ermöglicht die Illusion, dass Männlichkeit letztlich eine natürliche Angelegenheit sei und nicht, wie ich zu zeigen versuchte, in Natur gewendete Kultur. Doch die Biologie des geschlechtlichen Körpers ist nicht weniger eine soziale Konstruktion.⁵⁰

Aus dem Englischen von Gerhard Baumgartner

Anmerkungen

- ¹ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris 1998, 90. Hervorhebung durch den Autor. Überzeugend argumentiert wird dieser Standpunkt auch von Sylvia Junko Yanagisako u. Jane Fishburne Collier, *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship*, in: Jane Fishburne Collier u. Sylvia Junko Yanagisako, Hg., *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford 1987, 14-50.
- ² Pierre Bourdieu, *Domination*, wie Anm. 1, 110.
- ³ Charles Taylor, *To Follow a Rule*, in: Craig Calhoun, Edward LiPuma und Moishe Postone, Hg., *Bourdieu: Critical Perspectives*, Oxford 1993, 55.
- ⁴ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford 1990, 57.
- ⁵ Charles Taylor, wie Anm. 3, 55 f.
- ⁶ Ebd., 57.
- ⁷ Pierre Bourdieu, *From Rules to Strategies*, in: ders., *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology* Stanford, 1990, 63. Vergl. dazu auch die Basketball-Analogie von Craig Calhoun in ders., *Habitus, Field and Capital: the Question of Historical Specificity*, in: Calhoun, Li Puma u. Postone, Hg., *Bourdieu, wie Anm. 3*, 78.
- ⁸ Pierre Bourdieu, *Programme for a Sociology of Sport*, in: ders. *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, Oxford 1990, 166 f..
- ⁹ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1977, 135-170.
- ¹⁰ Ein interessanter Versuch, Foucaults Auffassung einer militärischen Pädagogik auf die moderne Kriegsführung anzuwenden, findet sich in Alan Ehrenberg, *Le corps militaire: Politique et pédagogie en démocratie*, Paris 1983.
- ¹¹ Lois McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Oxford 1992, 47.
- ¹² Siehe dazu Beate Karis, *Gender and Symbolic Violence: Female Oppression in the Light of Pierre Bourdieu's Theory of Social Practice*, in: Calhoun, LiPuma u. Postone, *Bourdieu, wie Anm. 3*, 156-177. Eine andere wohlwollende Darstellung von Bourdieus positiver Sicht individueller Unterschiede und Initiative findet sich bei Marie-Pierre Le Hir, *Cultural Studies Bourdieu's Way. Women, Leadership, and Feminist Theory*, in: Nicholas Brown u. Imre Szeman, Hg., *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, New York 2000, 123-144.
- ¹³ Zu diesem Aspekt des Eliasschen Werkes siehe Roger Chartier, *Cultural History. Between Practices and Representations*, Ithaca/N.Y. 1988, 71-94.
- ¹⁴ Arlette Jouanna, *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVI^e siècle*, Paris 1977, 39-41.
- ¹⁵ Ebd., 49.
- ¹⁶ Georges Duby, *Lineage, Nobility, and Chivalry in the Region of Macon During the Twelfth Century*, in: Robert Forster u. Orest Ranum, Hg., *Family and Society. Selections from the Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, Baltimore 1976, 39.
- ¹⁷ J. Bacquet, *Quatriemes Tracté des droits du Domaine de France*, Paris 1584, f. 72, zitiert in Diego Venturino, *Un projet inédit de Boulainvilliers*, in: Chantal Grell u. d'Arnaud Ramière de Fortanier, Hg., *Le second ordre: L'idéal nobiliaire*, Paris 1999, 230.
- ¹⁸ Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree. Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton 1986.
- ¹⁹ Die beste Darstellung des Prozesses der Selbstbeherrschung und ihrer Rolle in der höfischen Gesellschaft findet sich nach wie vor bei Norbert Elias, *The Court Society*, New York 1983.
- ²⁰ Siehe dazu Domna Stanton, *The Aristocrat as Art. A Study of the Honnête Homme and the Dandy in Seventeenth and Nineteenth-Century French Literature*, New York 1980; Jonathan Dewald, *Aristocratic Experience and the Origins of Modern Culture*, Berkeley 1993, 45-63.
- ²¹ Antoine Furetière, hier zitiert nach Michele Cohen, *Fashioning Masculinity. National Identity and Language in the Eighteenth Century*, London 1996, 18.

- ²² Chesterfields Briefe Nr. CI, CLIV in: Stanhope Philip Dormer, Earl of Chesterfield, Letters to His Son, 1737-1768, London 1890, zitiert nach ebd., 45.
- ²³ Jonathan Dewald, The Formation of a Provincial Nobility. The Magistrates of the Parliament of Rouen, 1499-1610, Princeton 1980, 32 u. 68.
- ²⁴ Barbara Diefendorf, Paris City Councillors in the Sixteenth Century: The Politics of Patrimony, Princeton 1983, 168.
- ²⁵ Dewald, Formation, wie Anm. 23, 95-99; Diefendorf, Paris Council, wie Anm. 24, 168, 253 f. u. 277.
- ²⁶ Julie Hardwick, The Practice of Patriarchy. Gender and the Politics of Household Authority in Early Modern France, University Park/PA 1999, 9-11.
- ²⁷ Ebd., 57-58.
- ²⁸ Ebd., 205-207.
- ²⁹ James R. Farr, Hands of Honor. Artisans and their World in Dijon 1550-1650, Ithaca 1988, 187.
- ³⁰ Ebd., 178 f.
- ³¹ Zur Endogamie und zunehmenden Isolation des Adels gegen Ende des Jahrhunderts siehe Monique de Saint Martin, L'Éspace de la noblesse, Paris 1993; Adeline Daumard, Noblesse et aristocratie en France au XIX^e siècle, Noblesses Européennes au XIX^e siècle, vol. 107, Rome 1988, 89-104; David Higgs, Nobles in Nineteenth-Century France, The Practice of Inegalitarianism, Baltimore 1987.
- ³² Zu diesen Strategien siehe Robert A. Nye, Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France, New York 1993, 37-39; Bourdieu, Domination, wie Anm. 1, 54 f.
- ³³ Zu diesen Punkten siehe Adeline Daumard, Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815, Paris, 1987, 242 f.; Olivier Todd, The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems, New York, 1988, 110; Margaret Darrow, Revolution in the House: Family Class, and Inheritance in Southern France, 1775-1825, Princeton 1989, 128.
- ³⁴ Michel Foucault, The History of Sexuality. An Introduction, New York 1980, 124 f.
- ³⁵ Isabel Hull hat umfassend dargestellt, wie das deutsche Bürgertum den Sexualtrieb verherrlichte und beschützte. Isabel Hull, Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700-1815, Ithaca 1996.
- ³⁶ Verena Stolcke, Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?, in: Teresa de Valle, Hg., Gendered Anthropology, London 1993, 17-37.
- ³⁷ David Warren Sabean, Kinship in Neckarhausen, 1700-1870, Cambridge 1998, 486.
- ³⁸ Leonore Davidoff u. Catherine Hall, Family Fortunes. The Men and Women of the English Middle Class, London 1987, 234 f.
- ³⁹ John Tosh, A Man's Place: Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England, New Haven 1999, 110-118.
- ⁴⁰ Siehe dazu Maurice Agulhon, Pénitents et Francmaçons de l'ancienne provence, Paris 1968, 185 f.; Ran Halevi, Les Représentations de la démocratie maçonnique au XVII^e siècle, in: Revue d'histoire moderne et contemporaine 31 (1984), No. 3, 582-584.
- ⁴¹ Maurice Agulhon, Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Etude d'un mutation de sociabilité, Paris 1977.
- ⁴² Carol E. Harrison, The Bourgeois Citizen in Nineteenth-Century France. Gender, Sociability and the Uses of Emulation, Oxford 1999, 51.
- ⁴³ Ebd., 59-67.
- ⁴⁴ Ebd., 111-115.
- ⁴⁵ Vergleiche dazu Robert A. Nye, Masculinity, wie Anm. 32, 127-147; ders., Medicine and Science as Masculine Fields of Honor, in: Osiris 12 (1997), 60-79.
- ⁴⁶ Georg Simmel, The Sociology of Georg Simmel, Glencoe/Ill. 1950, 45.

⁴⁷ Siehe dazu Anne Witz, *Professions and Patriarchy*, London 1992.

⁴⁸ Vgl. Robert A. Nye, *Medicine*, wie Anm. 45, 60-79.

⁴⁹ Zur Frage des ‚gendering‘ der Medizin im 19. Jahrhundert siehe Ellen S. More, *Restoring the Balance: Women Physicians and the Profession of Medicine, 1850-1995*, Cambridge/Mass. 1999; zur Verkörperlichung vgl. Christopher Lawrence, *Medical Minds, Surgical Bodies: Corporeality and the Doctors*, in: Christopher Lawrence u. Steven Shapin, *Science Incarnate. Historical Embodiments of Natural Knowledge*, Chicago 1998, 156-202; Joan Cassell, *The Woman in the Surgeon's Body*, Cambridge/Mass. 1998.

⁵⁰ Siehe unter anderem Anne Fausto-Sterling, *How to Build a Man*, in: Vernon Rosario, Hg., *Science and Homosexualities*, New York 1997, 219-225.