

*Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib.\**

Stationen der *Querelles des Femmes* in Spanien und Lateinamerika  
vom 16. zum 18. Jahrhundert

FRIEDERIKE HASSAUER

I.

Rupturen, Kontinuitäten, Fragen

„Die“ *Querelle des Femmes* als ein homogener, kontinuierlich und linear geführter Dialog, als über misogynen Rede und frauenapologetische Gegenrede sich organisierende Theoriedebatte über Wesen und Status, Wissensfähigkeit und Wissenschaftsfähigkeit der Frau – diese *Querelle*, wie wir sie – einsetzend mit Christine de Pizan – aus Frankreich kennen, gibt es in gleicher Form im spanischsprachigen Traditionsraum nicht. Was es gibt in der Iberoromania des Mittelalters wie in der des kontinentalen und kolonialen Zeitraums zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert: *Querelles*, aber keine *Querelle*; eine Vielzahl punktueller Einzelreferenzen auf das Faszinosum von Geschlechtsnatur und Geschlechtsidentität. Des Menschen? Nein – der Frau! *Querelles des Femmes* – das ist in der kastilisch und katalanisch, in der galegisch und baskisch sprechenden Welt nicht anders als im übrigen Europa. Allenfalls im 18. Jahrhundert kristallisiert sich in Spanien in begrenzter Form eine normativ definierbare kohärente *Querelle* in Angriff und Replik um die umstrittene *Verteidigung der Frauen* des Benediktiners Feijóo. Als einer der wenigen Aufklärer des Landes gerät er jedoch nicht etwa erst mit seiner *Defensa de las mugeres* ins Zentrum der Diskussion; längst ist er in der Auseinandersetzung zwischen aufgeklärtem Absolutismus und den Traditionalisten institutionalisierter Protagonist nationaler Polemiken.

Aus begriffsgeschichtlicher Perspektive bezeichnet der in französischen Quellen seit dem 15. Jahrhundert belegte Terminus *querelle des dames* ursprünglich die „Klage der Frauen“ als Reaktion auf misogynen und misogynen Polemik.<sup>1</sup> Der Begriff *Querelle des Femmes* als Bezeichnung für die sich bis ins 18. Jahrhundert erstreckende „Debatte um Wert oder Unwert des weiblichen Geschlechts, seine Tugenden oder Laster, Fähigkeiten oder Unfähigkeiten und schließlich seine Stellung in Geschichte und Gesellschaft“<sup>2</sup> wird erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingeführt.<sup>3</sup> Als derart ‚gedehnter‘ historischer Eigenname mit geweiteter Extension auf verschiedene regionale und temporale europäische Phänomene in seiner Bedeutung markiert, umfaßt der Terminus daneben inzwischen einen weiteren, metahistorischen Verwendungsbereich als typologischer Begriff im Rahmen einer Theorie der Geschlechterverhältnisse. Die erste *Querelle* erscheint damit projektiv als Vorläuferin einer zweiten, die das Wort nun auch für Diskurse der sozialen Bewegung des modernen Feminismus des 19. und 20. Jahrhunderts

reklamiert. So werden die Aktanten der historischen *Querelle* als „forerunners“<sup>4</sup> beanspruchbar; so werden ihre Texte als Manifeste „einer feministischen Theorie *avant la lettre*“<sup>5</sup> lesbar – was im übrigen nicht nur einer Praxis der akademischen Frauenforschung entspricht, sondern auch einer wohletablierten Tradition in der Literaturgeschichtsschreibung, wie die zahlreichen Abhandlungen über den ‚Feminismus‘ vor-moderner Autorinnen und Autoren zeigen, angefangen bei Christine de Pizan.<sup>6</sup>

‚*Querelle*‘ wird damit metonymisch mit ‚Streitrede um die Natur und die gesellschaftliche Position der Frau‘ und somit für die verschiedensten Stationen dieser Debatte in der Geschichte der Geschlechterverhältnisse deskriptiv verwendbar. Die maximalen Öffnungsvorschläge gehen weit über diese Linie hinaus, gehen von der „Ebene der gelehrten Diskurse“, damit von der textuellen Verfaßtheit der Manifestationen und von der Welt der Schriftlichkeit überhaupt ab, und verstehen unter *Querelle* dann jegliche Art von „Eingriffs- und Äußerungsmöglichkeiten“ des „sozialen Protest(s) von Frauen der bäuerlichen und der Unterschichten“, wie Hungerrevolten und Plünderungen.<sup>7</sup> ‚Text‘ – ob als ‚Oratur‘, ob als ‚Literatur‘ – fällt hier zusammen mit ‚sozialer Bewegung‘. Diese der Tradition der *Nouvelle Histoire* verpflichtete Entthronung des Textes als „document roi“, wie Le Goff das Verlassen des bisherigen Königswegs 1974 exemplarisch formulierte,<sup>8</sup> erhebt jedoch nicht nur die sinnvolle Forderung nach der Einbeziehung der Quellenmasse des Nichtschriftlichen in die Reflexion der Historiker. Programmatisch ebnet diese Position zugleich unkontrolliert die Unterscheidung und die Unterscheidbarkeit zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Formen sozialer Praxis ein, da sie ihre unterschiedlichen Sinnbildungsleistungen theoretisch und methodologisch nicht erfassen kann.

Dies erscheint sowohl in systematischer als auch in historischer Hinsicht aus kommunikations-, medien- und literaturwissenschaftlicher Perspektive unannehmbar. Erst mit dem Wissen dieser Disziplinen – sei es über Gattungen, über mediale Verfaßtheit der Quellen in Mündlichkeit und Schriftlichkeit oder über die Historisierung des Textbegriffs – ist die geforderte Relationierung zwischen den Welten des *écrit* und des *non-écrit*<sup>9</sup> – als Herstellung von Trennschärfe statt als Liquidierung ihrer Differenz zu leisten. Sinnvoll erscheint es uns daher, den Begriff ‚*Querelle*‘ in seiner ‚gedehnten‘ Extension für die diskursiven Manifestationen des Phänomens in der Iberoromania zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert anzuwenden, da trotz mangelnder Bündelung der Diskussion wesentliche Definitionsmerkmale auch dort gegeben sind.

So ist, wie vielfach festgestellt, der über Jahrhunderte extrem „topische“ Charakter<sup>10</sup> der Debatte „für oder gegen den Wert des weiblichen Geschlechts“<sup>10</sup> auch für die Welt der iberoromanischen Sprachen in der gemeineuropäischen, durch Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin kanonisierten Form repräsentiert. Geschlechterdifferenz wird über das standardisierte Argumentationsrepertoire aus den beiden Genesis-Versionen der Bibel und aus Elementenlehre, Humoralpathologie und Säftemedizin<sup>11</sup> diskursiv erzeugt. Mit den Superioritäts- und Inferioritäts-, Egalitäts- und Komplementaritätsdiskursen dieser theologisch-philosophischen und medizinischen Schriftspur<sup>12</sup> verbunden wird eine weitere, die der Historiographie. Innerhalb des Genres der Individualbiographie entsteht in der Tradition der „Geschichte großer Männer“ neben dem

seit Plutarch bekannten Typus der *Vitae clarorum virorum* mit Boccaccio der symmetrische Typus *De claris mulieribus*.<sup>13</sup> So treten neben die *claros varones de Castilla*<sup>14</sup> die *virtuosas e claras mugeres*,<sup>15</sup> wobei weibliche Exzellenz stets doppelt, als bewunderungswürdige oder aber monströse Qualität berühmter historischer Exemplare der Gattung für Frauenlob<sup>16</sup> oder aber Schmähere funktionalisiert werden kann. Als im Foucault'schen Sinne ‚analogisches‘ Wissen bleibt diese Beweis- und Beglaubigungsrhetorik der additiven Häufung historischer Beispielfiguren weit über ihr eigentliches epistemologisches Alter hinaus, bis in die Epoche des ‚rationalistischen Ordnungswissens‘<sup>17</sup> hinein, höchst virulent, wie der Fall der Feijóo'schen *Defensa* exemplarisch zeigt.

So erweist sich die – auch für Iberoromania verbindliche – hoch topische und über *longue durée* hoch stabile Argumentationsmasse der *Querelle* als ein markanter Teil des gesamten diskursiven Bestandes von Geschlechtermentalität und Geschlechterwissen der europäischen Kulturen vom Mittelalter bis zum Beginn der ‚Sattelzeit‘. Und ebenso hat die Textmasse der *Querelle* Anteil an den beiden diskursiven Gestalten dieses Genuswissens – an den anthropologischen Basisdiskursen und an den spezifizierenden Konsequenzdiskursen. Aufgrund ihres hohen Kodifizierungsgrades werden die Manifestationen der *Querelle* daher zu einem privilegierten Ort der Sedimentierung von Geschlechterwissen im Rahmen der historischen Anthropologie.<sup>18</sup>

An der Schnittstelle von Geschichtswissenschaft und Literarhistorie ist nun für den Bereich des Toposwissens erneut systematische Reflexion unverzichtbar. Geht man im Sinne neuerer Literaturwissenschaft unter textsystematischen wie texthistorischen Überlegungen von der Vorstellung ab, daß solche ‚Topoi‘ oder gar ‚Form und Inhalt‘ von Texten überhaupt kontextneutral mit einer ihnen innewohnenden substantiellen ‚Bedeutung‘ existierten,<sup>19</sup> ist die Forderung, „statt Form und Inhalt der Texte der *Querelle des femmes* eher ihren Entstehungs- und Rezeptionzusammenhang in den Mittelpunkt“<sup>20</sup> zu rücken, eindeutig zu radikalieren. ‚Rahmen‘ der Kommunikationssituation, ‚Gefäß‘ des Mediums und ‚Formvorgabe‘ der Gattung – also Kontext – werden dann zu sinnkonstituierenden Faktoren im Prozeß der jeweiligen aktuellen historischen Konstruktion von Bedeutung, statt diese als schon immer präexistent vorauszusetzen. Erst die Akte der Bedeutungszuschreibung auf *opera* durch *auctores* und *lectores* machen aus sedimentierten ‚Texten‘ nun „Kommunikate“:<sup>21</sup> Diskurse im Vollzug; *intentio operis* im Kräftespiel zwischen der *intentio auctoris* und der *intentio lectoris*.<sup>22</sup> Damit ist einerseits die Vorstellung einer möglichen ‚rahmenneutralen‘, ‚gefäßneutralen‘ und ‚formneutralen‘ Sinnsubstanz und andererseits ebenso die Vorstellung von ‚sinneutralen‘ Veränderungen in Kommunikationssituation, Speichermedium und Gattung obsolet. Diese doppelte Verabschiedung erlaubt es nun, die ‚topische Masse‘ nicht mehr in ihrer Rekurrenz, sondern in ihrem jeweiligen Vollzug als *argumentum* zu beschreiben – Aktualisierung, Auswahl, Akzentuierung durch ihre Kontextualisierung.<sup>23</sup>

Derart erst im Kontext seiner kommunikativen Funktion realisiert, wird die Beschreibung des Toposwissens der *Querelle* von Konstanz auf Dynamik umstellbar. Auch die scheinbare Wiederholung des Immergleichen läßt sich so – verfolgt man im Weiteren die rhetorische Verfaßtheit dieses Wissens und insbesondere die Funktionen epideiktischer Rede – von einer stabilen Masse zu einer kritischen verflüssigen. Typisiert

man mit Opitz den ‚Sitz im Leben‘ der *Querelle*, ist daher neben die beiden von ihr genannten zentralen Kommunikationssituationen der ‚*Querelle* der Damen des Hofes und der Salons‘ und der ‚*Querelle* der Wissenschaftler‘ eine dritte, nicht von Eliten getragene populärkulturelle ‚*Querelle* des Alltags‘ zu stellen.

Im Rahmen des ersten ‚Feldes‘ im Bourdieuschen Sinn,<sup>24</sup> im Rahmen also der Hofkultur der Renaissance, der Hof- und Salonkultur der Barockzeit und der Aufklärung untersteht die Debatte demnach drei Funktionen. In ihrem ‚Spielcharakter‘ der ‚Unterhaltungsliteratur nahe‘ stehend, wird zum einen ‚im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung um eine (neue?) ideelle und moralische Verortung des weiblichen Geschlechts bzw. der Geschlechterbeziehungen gerungen.‘ Zum zweiten dient ‚der Streit um den Wert der Frau‘ der Erarbeitung von Argumenten über ‚Bedeutung, ja sogar Überlegenheit des weiblichen Geschlechts‘ für und angesichts der politischen Präsenz von ‚Königinnen, Regentinnen oder Mätressen‘: Die Galerie der *femmes fortes* konstituiert sich. Zum dritten ist die höfische und die Salon-*Querelle* der Instrumentierung von zwei bedeutsamen Allianzen unterstellt; einmal angesichts der ‚Auseinandersetzungen zwischen dem alten Erbadel und dem neu hinzukommenden Amtadel‘, innerhalb derer ‚der alte Adel mit antifeministischen Angriffen auf die feminisierte Salon-Kultur und die Frauen, die in ihrem Mittelpunkt wirkten, reagierte‘. Die zweite Allianz ist die zwischen den Salonnières und aufklärerischen Philosophen, die ohne weibliche Karrierestationen nicht zu denken sind.<sup>25</sup>

Im Unterschied zu den *Divertissement*-Kulturen höfischer und städtischer Oberschichteninteraktion<sup>26</sup> ist die ‚*Querelle* der Wissenschaftler‘ auf theologische und philosophische, juristische und medizinische – später naturwissenschaftlich-medizinische – Wahrheitsproduktion ausgerichtet. Hier liegt im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert der Ort der ‚Naturalisierung‘ der anthropologischen Diskurse und der Verfertigung der *science de l'homme*.<sup>27</sup> Gemessen an ihrer Bedeutung für die symbolische Ordnung ihrer Kulturen halte ich im Vergleich der beiden Felder ‚Hof/Salon‘ vs. ‚Wissenschaft‘ jedoch definitiv nicht das erste für ‚spielerisch‘ und ‚gesellschaftlich eher folgenlos‘,<sup>28</sup> oder das zweite für den Bereich ‚ernster gemeinte(r) Texte‘.<sup>29</sup>

Der dritte Ort, die ‚*Querelle* des Alltags‘, soll jene nicht von Eliten getragene, aber didaktisch von ihnen nach unten vermittelte Diskursivierung eines Alltagswissens<sup>30</sup> in der Volkskultur umfassen, das als grundlegendes, aber nicht notwendig systematisiertes Wissen eher kasuistisch von Fall zu Fall die Geschlechterverhältnisse regelt, ohne selbst wissenschaftliche oder höfisch-rhetorisch-literarische Spezialkompetenz darzustellen. Für die Laiendidaxe geht es vor allem in den populären Ehediskursen um Vermittlung und Verbreitung solchen Ordnungswissens, in dem Geschlechterordnung metonymisch für Staatsordnung und Weltordnung steht. Populärthomistisch bedeutet Weiberherrschaft somit ‚Verkehrte Welt‘ und mit dem Verlust des *bonum ordinis* den Verlust des göttlichen Ordnungszustandes überhaupt.<sup>31</sup>

So ist das dominant im Gattungsrahmen von Traktat- und Dialog-Literatur versprachlichte Argumentationsrepertoire der *Querelle* je nach den unterschiedlichen Kommunikationssituationen unterschiedlich diskursiviert. Im Rahmen der höfischen und der Salon-*Querelle* steht es unter hohen Zwängen zu brillanter rhetorisch-litera-

rischer Präsentation im Rahmen eines Konversationsideals, das Schriftform und elaborierte Mündlichkeitskultur, wie Renate Baader für Frankreich nachgewiesen hat, zu einer „Mündlichkeit der Mündigkeit“<sup>32</sup> verbinden kann. In seiner Variante als ‚Spielkultur‘ und ‚Unterhaltungskultur‘ sollen für Spanien die Novellistik der María de Zayas y Sotomayor, aber auch Positionen von Calderón und Quevedo vorgestellt werden. Für seine politische Variante als legitimatorischer Machtdiskurs im Dienst von Herrscherinnen mag daran erinnert werden, daß Vives seine *Institutio foeminae christianae* Katharina von Aragon widmete.

Aus der Perspektive des Diktats des höfischen *divertissement* mit seiner Forderung nach Spielcharakter und konversationell verträglicher Aufbereitung des Wissens erscheint die *Querelle* der Wissenschaftler dagegen als schwerfällige Pedanterie unter der Last lateinsprachlicher Schriftlichkeit. Der Epochenwandel zur *Raisonnement*-Kultur des 18. Jahrhunderts macht jedoch die kritische Revision tradierten Wissens im Licht der neuen Philosophie zum attraktivsten Diskurs der aufklärerischen Öffentlichkeit. Was Poullain de la Barre für Frankreich unternimmt, setzt Feijóo mit ungeheurem öffentlichen Erfolg in Spanien in Gang: die Anwendung der cartesianischen Denkmaschine auf die Frauenfrage. Neben Feijóo soll das Umfeld der *Querelle* in der spanischen *Ilustración* mit dem Minister-Philosophen Jovellanos und mit einer der wenigen weiblichen Intellektuellen und Gelehrten der Zeit, Josefa Amar y Borbon, vorgestellt werden.

Der Bereich der „*Querelle* des Alltags“ reicht von den für die in Spanien so bedeutsame Gattung der Sprichwörter (*refranes*) zum Geschlechterstreit bis zur geradezu predigtähnlichen Vulgarisierung der Vives’schen Frauenschule in der *Perfecta Casada* des Fray Luis de León. Zwischen ‚Volkes Stimme‘ in den *refranes* und dem didaktischen Gefälle einer Homiletik der Laienunterweisung jenseits der Kirchenmauern spannt sich so der Bogen eines ebenso ‚deftig-realistisch‘-komischen wie giftig-polemischen, eines erbaulich-belehrenden wie rigid doktrinär verfaßten populären und populär gemachten Wissens zur Debatte der Geschlechterfrage.

Wirft man wenigstens einen kurzen Blick auf die *Querelle*-Relevanz so bedeutender Autorinnen wie die die gesamte lateinamerikanische Literaturhistorie dominierende Barockdichterin Sor Juana Inés de la Cruz oder die Heroine abendländischer Frauenmythik, Teresa de Avila, soll zudem noch der für die kollektiven Identitäten von spanischen Eroberern und indigenen Kolonialisierten konstitutive Mythos der *Malinche*, der Übersetzerin und Geliebten des Hernán Cortes kurz beleuchtet werden, so werden einige zentrale Probleme der Frage nach der *Querelle des Femmes* unter den Bedingungen der ‚spanischen Besonderheiten‘ deutlich. Normspendendes Modell der *Querelle* und seine sozialhistorische und literarhistorische Aufarbeitung sind vom französischen Diskussionsstand geprägt. Nicht nur ist das Projekt der *Geschichte der Frauen* für Spanien wesentlich schlechter beforscht als für Frankreich,<sup>33</sup> auch die sozialhistorische Forschung bietet nicht in gleichem Maß die gewünschte Anschließbarkeit.<sup>34</sup> Für unseren Zeitraum des Goldenen Zeitalters der spanischen Klassik (*Siglo de Oro*) und der Aufklärung (*Ilustración*) fallen in einem – aufgrund der Forschungslage nahezu unausweichlich ‚gallozentrisch‘ kippenden – Vergleich zwischen Spanien und Frankreich besonders zwei

Phänomene auf. Zum einen die wesentlich geringere Ausprägung der Salonkultur;<sup>35</sup> zum zweiten die Folgen der geringeren Ausdifferenzierung der Religion aus anderen gesellschaftlichen Subsystemen, die eine dezidiert laizistische oder gar antiklerikale Gegenwelt der weltlichen Oberschicht in Distanz oder gar Opposition zur Klerikerkultur sich in Spanien nicht hat ausprägen lassen. In gleicher Weise ist auch die Umstellung von theologischer auf säkularisierte Wissensproduktion in der Folge des Cartesianismus aufgrund der „Schwäche“ der spanischen Aufklärung im Vergleich zu Frankreich entschieden gering ausgebildet.<sup>36</sup>

## II. Spanische Klassik: *Siglo de Oro*

In den anderthalb Jahrhunderten der spanischen Klassik,<sup>37</sup> für die ab 1550<sup>38</sup> im folgenden die *Querelle* der Iberoromania stichpunkthaft verfolgt werden soll, lassen sich drei große thematische Tendenzen feststellen.<sup>39</sup> Das *Siglo de Oro* betrachtet die Debatte um den moralischen Wert der Frau weitgehend als abgeschlossen. Die Gattung des *maldecir* in der verbreiteten Variante der Schmährede auf die Verwerflichkeit des weiblichen Geschlechts bekommt archaische Färbung, verliert ihre soziale Distinktion und sinkt von ihrer einstigen Höhe am Hof der Trastámaras zu seiner Blütezeit ab zur anonymen Populärliteratur der Unterschichten.<sup>40</sup> Das Thema der intellektuellen Fähigkeiten der Frau, ihres Rechts auf Bildung und des Umfangs dieser Bildung bekommt neue Faszination und wird in den verschiedensten Konstellationen immer wieder neu ausgehandelt. Das dritte Thema obsessiven Interesses ist das Recht der Frau auf die freie Gattenwahl im Spannungsfeld zwischen Allianz- und Neigungsehe, beziehungsweise die Gefahr des weiblichen Ehebruchs innerhalb der Pflicht- und Zwangsehe und der damit verbundenen Verletzung der männlichen Ehre. Verschärft wird diese Debatte auf ereignisgeschichtlicher Ebene seit 1563 durch die explizite Stellungnahme des Tridentinums, das in Sessio XXIV und im Reformdekret *Tametsi* die durch die Frau selbstbestimmten Neigungsehen mit kirchlichem Segen privilegiert und erleichtert, zuungunsten der durch väterliche Gewalt verfügten Konvenienzehen. Auf mentalitätenhistorischer Ebene bewirken als Unterströmung die veränderten Subjektvorstellungen der Neuzeit eine Umstellung von ‚äußerlichen‘, auf Gehorsam und Ritualerfüllung orientierten Frömmigkeitsstilen hin zu autoreferentiellen ‚innerlichen‘ Frömmigkeitsstilen.<sup>41</sup> Diese stellen die Leitung des gefährdeten Subjekts ‚Frau‘ von der Fremdkontrolle äußeren Zwangs auf die Selbstkontrolle der eigenen Seelenführung um, wie bei Vives bereits deutlich sichtbar wird. So verschärft sich in einer Zeit obsessiver Ehrenkultur, die aus der feudalen Leitvorstellung *honor* als Sexualehre *honra* tendenziell ausdifferenziert,<sup>42</sup> die Gewißheit, daß weder äußerer Zwang noch inquisitorische Seelenbefragung die Frau so wirksam kontrollieren können, daß weiblicher Ehebruch mit Sicherheit unterbunden werden kann. In diesem Dilemma muß auf den riskanten Weg der Selbstverantwortung umgestellt und die Frau „zur einzigen wahrhaften Wächterin ihrer eigenen Ehre“<sup>43</sup> ermächtigt werden. So zitiert Cervantes das Volkslied: „Mutter, liebe Mutter, / Bewacht Ihr mich gleich fein, / Bewacht‘ ich mich nicht selber, / Ihr schautet übel drein.“<sup>44</sup> Diese ‚Investitur‘ der Frau zur Hüterin ihrer Seele und ihrer Ehre löst tendenziell einen

Bildungsschub für das weibliche Geschlecht aus, da es zur Sündeneinsicht und zur Selbststeuerung erst befähigt werden muß.<sup>45</sup>

Der wohl wirkungsmächtigste Text der spanischen *Querelle* überhaupt wird 1583 veröffentlicht: *La perfecta casada* aus der Feder des Augustinermonchs und Salmantiner Theologieprofessors Fray Luis de León. Der Lyrik- und Prosaautor schreibt mit diesem moralpädagogischen Traktat auf der Basis der Vives'schen *Institutio foeminae christianae* die definitive Kodifizierung der Frau als Ehefrau und Hausfrau so erfolgreich fest, daß das Lehrbuch bis zum heutigen Tag verwendet wird. Aufbauend auf einem anthropologischen Basisdiskurs, der Schwäche und Hinfälligkeit der Frau sowohl über die göttliche Schöpfungsordnung wie – via Elementen- und Säftelehre – über die Ordnung der Natur begründet, schließen sich Konsequenzdiskurse für alle Lebens- und Tätigkeitsbereiche der verheirateten Frau an. Basis der Geschlechterordnung ist in thomistischer Tradition die physische, moralische und intellektuelle Inferiorität der Frau, die *sujección* – Unterwerfung – unter die Vormundschaft des Mannes erfordert, die dieser wiederum in generös-paternalistischer Herabneigung durchführen soll. Die daraus resultierende Aufgabenverteilung weist komplementär dem Mann die öffentliche, der Frau die private Sphäre zu. Dort hat sie sich im Innern des Hauses als sparsame Wirtschaftlerin, allgegenwärtige Besorgerin des gesamten Hauswesens und als gute Mutter, schlicht gekleidet und ungeschminkt, unermüdlich zu beschäftigen und für das Glück des Gatten und der Kinder zu leben. Gegenüber der Vives'schen Position bedeutet die *Perfecta Casada* Popularisierung, Dogmatisierung und Zurücknahme weiblicher Bewegungsspielräume. Der Versuch, über die Homiletik diktatorisch ein genuin bürgerliches ‚natürliches‘ Geschlechtsideal ständeübergreifend, über Ordogrenzen hinweg, durchzusetzen, führt – in Verschärfung der Vives'schen Argumentation – bei Fray Luis zu antiaristokratischen Affekten gegen die, „die sich Señoras nennen“ und die „es für ihr Recht und ihre Pflicht halten, nichts zu tun.“<sup>46</sup>

Die neuen Werte unterminieren vor allem drei Ständep Privilegien der Oberschichteninteraktion, die in ganz besonderem Maße weibliche Lebensstile betreffen. Mußekultur wird durch eine utilitaristische (Haus-) Arbeitskultur ersetzt; an die Stelle einer generösen Ostentationskultur der Schenkungswirtschaft tritt eine Ökonomie rechenhafter Sparsamkeit; zuletzt wird die Soziabilitätskultur der Öffentlichkeitsräume konversationeller Erudition und gebildeter Geselligkeit durch Bildungsverbot und Verbannung ins Innere des Hauses gleichermaßen beschnitten. Letzteres, als vielfach auf arabischen Einfluß zurückgeführtes spanisches „Dogma“<sup>47</sup> *par excellence* ist im Titel von Kap. 16 der *Perfecta Casada* unmißverständlich illustriert: „Die guten Frauen dürfen nicht beständig auf die Straße gehen, Besuche machen und umhervagabundieren; vielmehr müssen sie die Sittsamkeit sehr lieben und müssen sich daran gewöhnen, zu Hause zu sein. [...] Wie die Männer für den öffentlichen Bereich, so sind die Frauen für die Zurückgezogenheit bestimmt.“<sup>48</sup>

Während Vives jedoch Frauenbildung, einschließlich Lateinkenntnis, eindeutig befürwortet, schließt Fray Luis de León ebenso eindeutig die Frau aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit von intellektuellen Fähigkeiten und Aufgaben aus: „Da derart die Natur die gute und ehrbare Frau nicht für das Studium der Wissenschaften schuf und

auch nicht für schwierige Geschäfte, sondern für eine einzige schlichte und häusliche Aufgabe, begrenzte sie ihr auch den Verstand [...].<sup>49</sup> Das Fazit ist an Evidenz denn auch nicht zu überbieten: „Ebenso wie die Natur [...] die Frauen dazu schuf, daß sie, eingeschlossen ins Haus, dieses hüten, ebenso verpflichtete sie sie, den Mund zu halten. [...] mögen sie sich bescheiden mit dem, was sie sind, sich zufriedengeben mit dem, was ihr Los ist, und sich auf ihr Haus verstehen und in seinem Inneren umhergehen – denn für dieses allein schuf sie Gott.“<sup>50</sup> Der schmale Text, der jedem Kapitel als Motto ein Zitat aus Kap. 31 der *Sprüche Salomonis* vorausstellt und so in seiner Lehrhaftigkeit den Anspruch auf ‚salomonische Weisheit‘ nachdrücklich unterstreicht, wird 1637 in einem epigonalen *Especjo de la perfecta casada* des Franziskaners Fray Alonso de Herrera zu einem umfangreichen *Speculum* aufgebläht.

Basierbar ist der anthropologische Diskurs der *Perfecta casada* auf der Präsenz der aristotelischen, hippokratischen und galenischen Elementen-, Säfte- und Temperamentenlehre,<sup>51</sup> wie sie exemplarisch der Arzt Juan Huarte de San Juan 1575 in seinem *Examen de ingenios para las Ciencias* systematisiert. Die außerordentlich populäre und von Lessing auch ins Deutsche übersetzte Schrift *Donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras que a cada uno responde en particular*<sup>52</sup> begründet, wie der Untertitel in Aussicht stellt, in klassischer Manier die intellektuelle Unfähigkeit der Frau über ihre Zugehörigkeit zum kalten und feuchten Element, im Unterschied zum heißen und trockenen des Mannes – beides zugeordnet auf eine geschlechtsspezifische Humoralpathologie des Gedächtnisses, der Einbildungskraft und des Verstandes. Vorhersehbares Schreckbild aller Mentoren der *Perfecta casada* ist dagegen die anspruchsvolle Intellektualität einer auf kompetitive Egalität angelegten weiblichen Präzisionskultur,<sup>53</sup> die in Spanien eine vergleichbare Thematisierung erfährt wie in Frankreich. Den *Précieuses ridicules* eines Molière stehen bei Lope de Vega, Calderón de la Barca und Quevedo Positionen von Billigung bis Ridikülisierung gegenüber. Ihre Protagonistinnen, die *cultas* – also präzis-gebildete Frauen – aus Lopes *Dama boba* (1617),<sup>54</sup> aus Calderóns *No hay burlas con el amor* (ca. 1636)<sup>55</sup> oder gar aus Quevedos *La culta latiniparla* (1629)<sup>56</sup> sind willkommenes weibliches Spielmaterial innerhalb eines Literatenstreits, in dem die *Konzeptisten* wie der nicht frauenfreundliche Gracian, der notorisch misogyn Quevedo, aber auch ein Lope und Calderón das scharfsinnige, geistreich zugespitzte Wortspiel (*conceito*) gegen den *cultismo* vertreten. Polemisch greifen sie so die Partei der ‚*Kultisten*‘ in der Nachfolge Góngoras an und denunzieren Schwulst, Dunkelsinn, überladenen Stil, Fremdwörter und die Last lateinischer Gelehrsamkeit überhaupt. All dies ist um so mehr dem Gelächter preiszugeben, wenn ein solches Bildungsideal von Frauen praktiziert wird: *Catecismo de vocablos para instruir a la mujeres cultas y hembrilatinas*<sup>57</sup> unterteilt denn auch Quevedo seine Satire, für die er sogar den männlichen Katechismus zum weiblichen persifliert. Diese Misogynie „dürfte auch der Grund sein, weshalb Quevedo sich in dem Streit engagiert, ob Teresa von Avila neben Santiago Schutzpatronin Spaniens werden solle; er ist dagegen.“<sup>58</sup>

Programmatische Gegenbilder von Intellektualität in einem selbstbestimmten weiblichen Lebenszusammenhang führen dagegen die Novellistin María de Zayas y Sotomayor und die Lyrikerin Sor Juana Inés de la Cruz in die *Querelle* des *Siglo de Oro* ein.

„Gibt es etwas Gewöhnlicheres und Unvornehmeres, etwas Unästhetischeres und Abstoßenderes als ein Weib, das lüsterne, unsaubere, sadistisch angehauchte, moralisch faule Geschichten erzählt?“<sup>59</sup> Pfandls *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit* von 1929 markiert eine eindeutige historische Reaktion auf Plots und Programmatik der *Novelas amorosas y ejemplares* (1637) und der *Desengaños amorosos* (1647)<sup>60</sup> der in der Literaturgeschichtsschreibung marginalisierten Zayas. Ihre Protagonistinnen sind ausgezeichnete Dichterinnen und Musikerinnen, sie greifen zum Schwert und ziehen verkleidet in den Krieg, fordern sexuelle Befriedigung von ihren Ehemännern ein, sperren drohende Vergewaltiger in den Käfig, verbrennen das Ehebett nach der Entdeckung homosexueller Untreue des Gatten, und vor allem fliehen sie aus dem „Martyrium“ der Ehe in den Freiraum des Klosters.<sup>61</sup>

Auf der Ebene der Narration gehören die Novellen der Zayas zum Typ der höfischen *Querelle*, in der „im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung um eine (neue?) ideelle und moralische Verortung des weiblichen Geschlechts“ gerungen wird.<sup>62</sup> Zayas' subversives Durchspielen des Ehrenkodex ist die andere Seite dessen, was ein Calderón mit Stücken wie *El médico de su honra* (1637)<sup>63</sup> in hieratischer Starre als Weltordnung zelebriert: Ehre, das zerbrechlichste der Güter, das nur auf den äußeren Anschein und den Blick der anderen gegründet ist und nur mit Blut reingewaschen werden kann. Gegenüber einem Stück, in dem der König den Ehemann dafür belohnt, daß er seiner – grundlos – des Ehebruchs verdächtigten Frau durch einen Arzt die Pulsadern öffnen und sie verbluten läßt, bekundet die novellistische „Konstellation aus Ironie und Gesetz, die den Ehrenkodex und die Gesetzesordnung aufrechterhält, indem sie sie bricht, [...], [das], was man den Konservatismus der María de Zayas genannt hat. Es geht ihr wohl nicht um eine Emanzipation der Frau, um eine Entlassung aus dem Bereich des männlichen Gesetzes in ein utopisches und anomisches Frauenreich. Wenn in der Ökonomie der Geschlechter das Gesetz und die Rechtsordnung dem Gebiet des Männlichen zugeordnet sind, dann ist die Sphäre der Frau die List, die das Gesetz, es überlistend, nicht bricht, sondern ergänzt. Das Zusammenspiel von Gesetz und Hintergehung, von Recht und List ist die spezifische Form ihres Konservatismus.“<sup>64</sup> Auf der Ebene der auktorialen Programmatik ist Zayas jedoch im Unterschied zur Aktantenebene sehr wohl auf offene *Querelle* aus, die in der Form solcher „Thesenovellen“<sup>65</sup> für die Mündlichkeit höfischer Debatten intendiert war. „Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib“:<sup>66</sup> den Kampf für Wissensfähigkeit und Wissenschaftsfähigkeit<sup>67</sup> der Frau führt Zayas mit einer erst seit dem Cartesianismus systematisch herleitbaren Trennung von Körper und Seele auf der Ebene eines egalitären anthropologischen Basisdiskurses:

[...] denn wenn diese Materie, aus der wir Menschen – Männer und Frauen – bestehen, eine Verbindung aus Feuer und Lehm oder auch eine Masse aus Odem und Erdklumpen ist, und daher nicht mehr Adel bei ihnen beinhaltet als bei uns, wenn das Blut ein und dasselbe ist, wenn die Sinne, die Vermögen und die Organe, durch die ihre Wirkungen sich zeigen, dieselben sind, wenn die Seele dieselbe ist bei uns wie bei ihnen – denn die Seelen sind weder Mann noch Weib – : welchen Grund gibt es also, daß sie weise sein sollten und vorgeben, daß wir es nicht sein könnten?<sup>68</sup>

Die Referenz auf die beiden Geschlechtern gleiche Mischung aus „Feuer und Lehm“ oder aus „Odem und Erdklumpen“ zielt einmal auf die zweite ‚egalitäre‘ Genesisvariante – die ‚Lehmversion‘ neben der bekannteren ‚Rippenversion‘; zum zweiten attackiert sie die von Aristoteles bis Huarte kanonisierte Lehre der Elementenmischung. Stattdessen führt sie, in Abweisung thomistischer *nobilitas* des männlichen Geschlechts, einen Superioritätsdiskurs ein, wenn sie das kältere Naturell der Frau größerer Scharfsinnigkeit fähig sein läßt, da der Intellekt aus dem feuchten Element bestehe. Dieses melancholietheoretisch basierte Argument<sup>69</sup> läßt, zusammen mit dem ersten anthropologischen Argument, Frauen daher als ebenso geeignet („aptas“) für Posten und Lehrstühle erscheinen wie Männer – hätten diese nicht aus Ruchlosigkeit und Tyrannis „potencia“ und „caudal“ der Frau durch Unterdrückung der „aplicación“ dieser Potenz und dieses Vermögens erstickt und ihnen die Bücher und die Lehrer verweigert:

Welchen Grund gibt es also, daß sie weise sein sollten und vorgeben, daß wir es nicht sein könnten? Nach meinem Dafürhalten gibt es dafür keinen anderen Grund als ihre Ruchlosigkeit und Tyrannis, wenn sie uns einsperren und uns keine Lehrer geben. Und so ist der wahre Grund dafür, daß die Frauen nicht gelehrt sind, nicht ein Mangel des Vermögens, sondern das Fehlen der Anwendung. Denn wenn man uns in unserer Erziehung ebenso Bücher und Hauslehrer gäbe wie man uns an Kammermutter, Nähkissen und an die Stickvorlagen im Stickrahmen setzt, dann wären wir ebenso geeignet für die Ämter und die Lehrstühle wie die Männer, und vielleicht sogar scharfsinniger, denn wir sind von Natur aus kälter, und der Verstand besteht aus Feuchtigkeit [...].<sup>70</sup>

Die logiktheoretische Unterscheidung zwischen „potencia“ und „aplicación“ dieser *Vorrede an den Leser* (*Al que leyere*) wird wortgleich neunzig Jahre später bei Feijóo wieder aufscheinen.<sup>71</sup>

Die zweite bemerkenswerte Position, die María de Zayas in die *Querelle des Siglo de Oro* einführt, ist die Usurpation des Ritterideals für die Frauen. Zayas beansprucht den berühmten Topos *armas y letras/pluma y espada*,<sup>72</sup> der in der spanischen Literatur der Zeit die Verbindung des wehrhaften Ritterideals mit dem Ideal literarischer Bildung benennt,<sup>73</sup> nun für die Frauen. Angesichts der Gewalt männlicher Misogynie ruft sie ihre Schwestern zum Verzicht auf Weiblichkeitsprivilegien auf, fordert ihnen Überschreitung der aufgezwungenen Geschlechtsidentität ab und verlangt von ihnen das Ergreifen des Worts und den Griff zur Feder ebenso wie den Griff zum Schwert. Wahnsinn? „[...] Wahnsinn ist dieser Wagemut, meine Skizzen ans Licht zu bringen, wiewohl ich eine Frau bin – was nach Meinung einiger Toren dasselbe ist wie ein unfähiges Ding.“<sup>74</sup> Letzter Gruß an Thomas von Aquin, und: „Laßt Rosen und Locken fahren!“<sup>75</sup> ruft sie ihren Schwestern zu in der moralistischen Ästhetik und Pädagogik des *desengaño*, die durch die Lektüre von Geschichten schmerzlich-lehrreicher Ent-Täuschung in der Literatur die Täuschung, den *engaño*, der Leserinnen im Leben verhindern möge.<sup>75</sup> Statt Rosen und Locken nun also Geist und Waffen: „Ach, lassen wir Galakleid, Rosen und Locken fahren; wenden wir uns auf uns selbst zurück – die einen mit dem Verstand, die anderen mit den Waffen! Und dies wird die beste heilsame Desillusionierung

sein für die, die heute leben und für die, die nach uns kommen werden.“<sup>76</sup> Genustransgression als Preis für genusuntypische Leistungen – das ist seit der Antike der klassische Weg zur Exaltierung weiblicher Exzellenz des Sonderfalls, die die normale Defizienz des Regelfalls bestätigt.<sup>77</sup>

Die seit dem Mittelalter tradierte Alternative zum Modell der Zayas, zum höfischen Leben der verheirateten Frau, ist dagegen die einzige, um weibliche Bildung professionell zu entwickeln: Allein die Sonderwelt des Frauenklosters garantiert Ausstieg aus Genus über Einstieg in jenen Ordo, in dem die Schriftkompetenz der Klerikerkultur für alle Mitglieder geschlechtsunspezifisch gefordert und ermöglicht ist. Als bedeutendste Dichterin des kolonialen Amerika sieht sich Sor Juana Inés de la Cruz, schon zu Lebzeiten berühmt wegen ihrer Schönheit und Gelehrsamkeit, dennoch auch im Binnenraum des Klosters gezwungen, weibliches Recht auf Wissen einzufordern.<sup>78</sup> Diese *Querelle* hat ihren Ort in Mexiko, jenem Land, das seine nationale Identität auf den Ursprungsmythos der *Malinche* gründen wird, der indigenen Übersetzerin, Chefunterhändlerin und Geliebten des Konquistadors Hernán Cortés. Von der edlen *doña Marina*, der ‚Zunge des Cortés‘, dem gottgesandten Instrument der Bekehrung der Indios, von einer historischen Figur weiblicher Oberschichtenexzellenz also, wird sie auf dem Weg vom 19. zum 20. Jahrhundert zugerichtet zur *Chingada*, dem stummen erotisch-biologischen Körper der geschändeten Mutter der *mexicanidad*.<sup>79</sup> Dies ist der Raum, in dem Sor Juana ihre *Querelle* um Weiblichkeit und Wissen führt.

Ein Brief, in dem Sor Juana sich kritisch mit einer Predigt des berühmten portugiesischen Jesuitenpaters António de Vieira auseinandersetzt (*Carta atenagórica*, d. h. *Athena-gleicher Brief*), erscheint 1690 ohne ihr Wissen und Einverständnis in einer Druckfassung, gefolgt von einem Begleitbrief des Bischofs von Puebla, der statt in eigenem Namen mit dem Pseudonym Sor Filotea de la Cruz die harsche Abmahnung zeichnet (*Carta de Sor Filotea de la Cruz*).<sup>80</sup> Auch wenn die angebliche Absenderin die „Vulgarität“ derer zurückweist, die „den Gebrauch der Wissenschaften bei den Frauen verwerfen“, so folgt doch die Aufforderung, Sor Juana möge der Ablenkung und dem Reiz der „letras humanas“ entsagen und sich einzig den „letras divinas“ widmen.<sup>81</sup>

Sor Juanas *refutatio* ist die *Respuesta a Sor Filotea*. In einer leidenschaftlichen *confessio* erzählt Sor Juana das *tolle, lege* ihres Lebens – eine Biographie des Wissensdursts und des Wissenserwerbs; sie insistiert auf unzensiertem Studium beider, der weltlichen und der geistlichen Wissenschaft; sie hält ein Plädoyer für segregierte Mädchenerziehung durch Frauen, um Gefahr durch männliche Lehrer abzuwenden; sie rühmt die große Tradition antiker und christlicher Gelehrsamkeit von Frauen bis auf ihre eigene Zeit zur Rechtfertigung ihres ununterdrückbaren „amor a la sabiduría“ und ihrer „inclinación a las letras“.<sup>82</sup> Den Behinderungen, die dem Wissensdurst und der Weisheitsliebe der Frauen angetan werden, stellt sie die selbstverständliche Präntention der Männer gegenüber, die – nur weil sie Männer sind – sich für Weise halten: „los hombres, con sólo serlo, piensan que son sabios.“ Mit einer entscheidenden Wendung interpretiert sie auch das paulinische Diktum des „Mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui“ und räumt damit den Weg frei für eine andere Perspektive: „[...] daß öffentliche Vorlesungen auf dem Lehrstuhl und das Predigen auf der Kanzel den Frauen nicht gestattet sei; für

sich zu studieren, zu schreiben und in privatem Kreis zu unterrichten, sei ihnen jedoch nicht nur erlaubt, sondern sehr bekömmlich und nützlich.“<sup>83</sup> Da innerhalb der katholischen Kirche das Lehramt prinzipiell nicht von Frauen beansprucht werden kann, öffnet diese Legitimation des ‚privaten‘ Wissenserwerbs und ‚privater‘ Lehre den Weg zu freier intellektueller Betätigung von Frauen gegen Vives und gegen Fray Luis de León.

Ähnlich argumentiert auch Teresa von Avila, freilich unter dem Vorzeichen eines viel bescheideneren weiblichen Bildungsanspruchs und unter der pathetischen Berufung auf weibliche Schwäche:<sup>84</sup> „[...] Wir Frauen müssen nicht fernbleiben vom Genuß der Reichtümer des Herrn, nicht fernbleiben von ihrer Disputation und Lehre; dabei scheint es, daß die Frauen diese sehr wohl richtig beurteilen, ohne es den Gelehrten zu zeigen.“<sup>85</sup> Ihre *Querelle* legitimiert den Sonderweg, als mystische Erfahrung nicht nur in einem schon von vornherein prekären Verhältnis zum orthodoxen Frömmigkeitsstil zu stehen, sondern als Frauenmystik in ganz besonderer Weise legitimationsbedürftig zu sein. So ist es ihr Ziel, das umstrittene weibliche Subjekt dieser unmittelbaren Transzendenzerfahrung vor Gott, dem gerechten Richter, als gleichermaßen *capax dei* zu erweisen wie das männliche Wesen; auf die irdischen Richter, die allesamt Söhne Adams sind, baut sie in ihrer Sache nicht mehr:

[...] auch verabscheuet Ihr, Herr meiner Seele, die Frauen nicht, als Ihr durch die Welt schrittet. Zuvor schon standet Ihr ihnen stets bei mit großer Milde und fandet bei ihnen große Liebe und mehr Glauben als bei den Männern [...] Dies glaube ich nicht, Herr, von Eurer Güte und Gerechtigkeit, da Ihr ein gerechter Richter seid und nicht wie die Richter dieser Welt, für die – da sie Söhne Adams sind und schließlich samt und sonders Männer – es keine Tugend einer Frau gibt, die ihnen nicht verdächtig wäre.<sup>86</sup>

Jenseits der Klostermauern finden freilich andere *Querelles* zwischen den Geschlechtern statt: nicht die um Gewährung oder Verweigerung von Bildung, nicht die um den Wert der Seele, sondern die des allgegenwärtigen Drucks der Gefahr der Verführung. Satirisch resümiert Sor Juana in der berühmten *Redondilla* gegen die „törichten Männer“, daß das, was sie an den Frauen brandmarken, stets ihr eigenes Werk ist – für das sie dann keine Verantwortung übernehmen:

Törichte Männer! Ihr klagt / die Frau an, ohne Grund, / seht ihr nicht, daß ihr selbst der Anlaß / dessen seid, wessen ihr sie zeihet: / sucht ihr mit einer Begier ohnegleichen / ihre Verachtung, / warum wollt ihr dann, daß sie gut handeln / wenn ihr sie zum Schlechten anstiftet? / [...] Wer hatte die größere Schuld / in einer verfehlten Leidenschaft: / sie, die fällt, weil sie bedrängt wurde, / oder er, der auf den Fall drängt? / Oder wer ist mehr zu beschuldigen: / sie, die gegen Bezahlung sündigt, / oder er, der für die Sünde zahlt? / Und dann? Warum entsetzt ihr euch / vor der Schuld, die ihr tragt? / Liebt sie so, wie ihr sie macht, / oder macht sie so, wie ihr sie sucht.<sup>87</sup>

### III. Das 18. Jahrhundert

Das 18. Jahrhundert bringt auch für Spanien neue Modelle der Regelung des Geschlechterverhältnisses neben den traditionalistischen Normdiskursen – und neue *Querelles*. Auf der Ebene des anthropologischen Basisdiskurses wird der Geschlechtscharakter<sup>88</sup> der Frau im Licht aufklärerischer Philosophie kritisch revidiert und umfassend neu fundiert; auf der Ebene der Konsequenzdiskurse wird die Zugehörigkeit der Frau zum Projekt der Aufklärung verhandelt und ihre Mitgliedschaft in seinen Foren.<sup>89</sup> Unter den spanischen Vorzeichen – „verspätet, verschüchtert, verkürzt“<sup>90</sup> – bleibt die *Ilustración*, am ehesten vielleicht noch dem österreichischen Josephinismus vergleichbar, weit mehr als in anderen europäischen Ländern umstritten und von eng begrenzter Reichweite. Protektionsprojekt der bourbonischen Krone, eines an Frankreich orientierten aufgeklärten Absolutismus, gewinnt sie als dezidiert christliche ‚Aufklärung von oben‘ in der Auseinandersetzung mit den national gesinnten traditionalistischen Eliten nur mühsam an Boden und trägt erst im 19. Jahrhundert sichtbar Früchte.<sup>91</sup>

Einen ersten Brennpunkt der *Querelle* des 18. Jahrhunderts stellt die unter diesen Rahmenbedingungen mühsame Debatte um die Mitgliedschaft von Frauen in einer der zentralen Institutionen des öffentlichen Raisonnements dar, den *sociedades económicas de amigos del país*. Neben den neu entstehenden Zeitschriften, Akademien und privaten *tertulias* (Debattenzirkel) sind die von der Krone protegierten ‚Ökonomischen Gesellschaften der Freunde des Vaterlandes‘ zentrale Diskussionsforen der Reformvorhaben des aufklärerischen Monarchen Carlos III. Landreform, Strafrechtsreform, Reform der agrarischen und manufakturrellen Produktion und Erziehungsreform sollen das Glücksversprechen der neuen Zeit umsetzen, die eine „glückliche Revolution“ („feliz revolución“) durch öffentliche Prosperität („bien y prosperidad“) verheißt. In den Worten eines ihrer bedeutendsten Intellektuellen und Politikers, des Ministers Jovellanos, bedeutet dies, die Nation aufzuklären, um sie glücklich zu machen: „ilustrar la nación para hacerla dichosa“.<sup>92</sup> Die ganze Nation? Die neugegründete Madrider *sociedad* stellt 1775 den Antrag auf Zulassung von Frauen. Drei Jahre später muß das Ansuchen, persönlich unterstützt von dem prominenten Schriftsteller, Wissenschaftler und Minister, dem Grafen Campomanes, neu gestellt werden – jenem Campomanes, der in seinen *Reden über die Erziehung des Volkes* schreibt: „La mujer tiene el mismo uso de la razón que el hombre. Sólo el descuido que padece en su enseñanza la diferencia, sin culpa de ella.“<sup>93</sup>

Zwei in der Sache eindeutig positive königliche Dispositionen von 1784 und 1786 bleiben sechs und acht Jahre später noch immer folgenlos. Im gleichen Jahr 1786 kommt Jovellanos mit einem Memorandum voller prinzipieller Bedenken auf die Angelegenheit zurück, beschließt seine Intervention dann aber doch, anders als der Ökonom und Politiker Cabarrús die seine,<sup>94</sup> mit dem Plädoyer für volle und gleichberechtigte Mitgliedschaft der „Damen“ – als Ausnahme.<sup>95</sup> Ausnahmefrauen („nacida para ser excepción de su sexo“<sup>96</sup>) dürfen in Ausnahmefällen („no admitiremos un gran número de señoras“<sup>97</sup>) regelrechte Mitglieder werden („Las señoras deben ser admitidas con las mismas formalidades y derechos que los demás individuos“<sup>98</sup>) – aber nur unter der Voraussetzung, daß dies auch in Zukunft die absolute Ausnahme bleibt: „Ich nehme an,

daß wir keine große Zahl von Frauen aufnehmen werden. Dies entspricht uns und dies liegt in unserer Hand. Wenn wir wollen, daß sie diesen Ehrentitel als eine wahrhafte Auszeichnung ansehen, dürfen wir ihn nicht vulgarisieren; verteilen wir ihn also mit Sparsamkeit. [...] Sie werden wenige sein, sie werden Ausgewählte sein, sie werden sich nicht leicht alle an ein und denselben Tag versammeln – welchen Schaden können sie uns also zufügen?<sup>99</sup> Niemals aber werden die weiblichen Mitglieder der *sociedad* den offiziellen Sitzungen ihrer *junta* beiwohnen und an ihrer professionellen Öffentlichkeit teilhaben dürfen:

Aber lassen wir uns nicht von einer eitlen Illusion verblenden; die Damen werden niemals unsere Kommissionssitzungen besuchen; die Sittsamkeit wird sie auf ewig von diesen fernhalten; wie sollte es ihnen auch ihre zarte Tugend gestatten, sich in einer Versammlung von Männern so verschiedenen Berufes und Standes zu präsentieren, sich in unsere Diskussionen und Vorträge einzumischen, und ihre schwache Stimme in den Lärm unserer Disputationen und Unterredungen zu mengen.<sup>100</sup>

Zu Wohltätigkeitsveranstaltungen und Preisverleihungen wird man die Damen im Einzelfall heranziehen; ansonsten sollen sie von zuhause aus in der Stille ihr Teil zur Arbeit der *sociedad* beitragen: „Es wird ihnen genügen, zu wissen, daß sie nicht ausgeschlossen sind, um von ihren Häusern aus mit uns in den Zielsetzungen unseres Instituts zusammenzuarbeiten.“<sup>101</sup> Und so soll man ihren Rat und ihre Hilfe für die ihrem Geschlecht eigenen Themen („en las materias propias de su sexo“)<sup>102</sup> und nach Maßgabe je individuellen Eifers, Talents und persönlicher Fähigkeit in Anspruch nehmen. Daraufhin wird im Folgejahr 1787 die Zulassung auf Befehl des Königs angewiesen, und die ersten vierzehn weiblichen Mitglieder, meist aus dem Hochadel, können in die Madrider *sociedad* eintreten.<sup>103</sup>

Während Cabarrús 1792 in einem seiner berühmten Briefe an Jovellanos einem vollmundigen Plan zur Erziehungsreform gleiche laizistische Bildung für alle Bürger („ciudadanos“) – ob groß oder klein, arm oder reich – zwar generalisierend fordert,<sup>104</sup> dies aber mit stillschweigendem Ausschluß der Frauen tut und im Kasus der Thematisierung des Problems zu explizitem Ausschluß greift, mischt sich eine der gelehrtesten Frauen ihrer Zeit, Josefa Amar y Borbon, 1786 mit einer *Rede zur Verteidigung des Talents der Frauen und ihrer Eignung zum Regieren*<sup>105</sup> in die Debatte ein. Die Autorin und Übersetzerin, Mitglied sowohl der aragonesischen *sociedad* in Zaragoza wie auch der madrilenischen, entwickelt neben dieser Apologie weiblicher Exzellenz in einer zweiten, getrennten Argumentationslinie die Vorgaben für die Frauenbildung des ‚Normalfalls‘. Auf der Basis ihrer Abhandlung von 1784<sup>106</sup> formuliert sie 1790 ihre Thesen zur *Physischen und moralischen Erziehung der Frauen*.<sup>107</sup> Weibliche Bildung wird in diesem dezidiert auf den Regelfall der Hausfrau zugeschnittenen Erziehungskonzept gerühmt, weil dadurch den Frauen nach dem Verblühen der äußeren Reize der zeit- und alterslose Reiz des Intellekts erhalten bliebe; weil – zum zweiten – eine gebildete Gattin ihrem Mann die beste Gefährtin vernünftiger Gespräche sei, und weil – zum dritten – diese kluge Gattin eine bessere Mutter ihrer Kinder ist. Auch als so gebildete bleibt sie dem Mann unterworfen („sujeta“); freilich soll seine Herrschaft so beschaffen sein wie die poli-

tische, nämlich zum gemeinsamen Nutzen („utilidad común“<sup>108</sup>). Umfangreiche literarische Bildung und die Kenntnis lebender Sprachen, durchaus auch etwas Latein und warum im Einzelfall nicht auch einmal Griechisch gehören ebenso wie Tanzen und das Stillen der Kinder zur gewünschten, vor allem aber: möglichen weiblichen Kompetenz. Das Programm intellektueller Bildung, für das freilich nicht alle Frauen in gleicher Weise begabt seien, füllt den Rahmen einer weiblichen Existenz, die außer Nonne und Ehefrau keinen rechten Ort hat; Raum für Bildung ist freilich nur dort, wo diese mit den vorgängigen häuslichen Pflichten nicht konfligiert.<sup>109</sup> Bei unstrittig vorausgesetzter weiblicher Wissensfähigkeit wird Frauenbildung hier programmatisch eingefordert, mit ebenso programmatischer Absicherung ihrer Genusverträglichkeit. Frauenbildung ist im Regelfall der privaten, genuskompatiblen Optimierung unterstellt – ‚bessere Mütter für bessere Familien‘; deutlich unterschieden von öffentlicher Professionalisierung dieser Intelligenz im Sonderfall weiblicher Exzellenz.

Differenzdiskurse legitimieren so zwar zweifellos, wie auch diese *Querelle* zeigt, mit Sonderanthropologie und Sonderbildung Anspruchstitel der Frauen und ermöglichen im Maximalfall Enklaven von Egalität. Gleichzeitig sind diese legitimatorischen Differenzdiskurse aber eingebettet in übergeordnete Inferioritäts- und Superioritäts-Rahmen der Zuordnung des einen Geschlechts auf das andere<sup>110</sup> – und dieser Rahmen heißt unverändert thomistisch: *subiectio civilis*, Unterwerfung zum Nutzen der Unterworfenen – unverändert, auch wenn gesellschaftlicher Modernisierungsschub und Ausweitung der Alphabetisierung ein neues Aushandeln der Frage der Frauenbildung erforderlich machen. Erneut als Advokat für die Rechte der Frauen tätig, argumentiert Jovellanos 1785 gegen obsolet gewordene Behinderungen ihrer Berufstätigkeit – diesmal auf der anderen Seite der Dissoziation von Familien- und Erwerbsleben und auf der anderen Seite der Dissoziation von exceptioneller Exzellenz und normaler weiblicher Defizienz. In einem Reform-Memorandum zur Neuregelung der allgemeinen Erwerbstätigkeit plädiert er für den prinzipiell freien Zugang von Frauen zu Handwerk und manufakturrellen Berufen: „Der Schöpfer bildete die Frauen zu Gefährtinnen („compañeras“) des Mannes in allen Betätigungen des Lebens; und obwohl er sie mit weniger Kraft und Stärke ausstattete, damit sie niemals die Unterwerfung („sujeción“) vergäßen, die er ihnen auferlegte, schuf er sie gewiß nicht unnütz („inútiles“) zur Arbeit.“<sup>111</sup>

Auf der Basis der Übereinstimmung zwischen dem theologischen Erklärungsprinzip ‚Gott‘ und dem säkularisierten Erklärungsprinzip ‚Natur‘ beweist Jovellanos diesen Tatbestand an der Frauenarbeit primitiver Gesellschaften. Göttliche Vorsehung und Natur befähigen die Frau daher – und berechtigen sie – zu allen Arbeiten, die nicht im Widerspruch zu ihren Kräften oder zum *decorum* und der Dezenz ihres Geschlechts stehen.<sup>112</sup> Attackiert wird damit sowohl unter utilitaristischen wie auch unter anthropologischen Prämissen ein zur Stimme der Natur ebenso wie zum Willen der Vorsehung im Widerspruch stehendes schuldhaftes Verhalten der Männer („wir“). Sie sind es erst, die die Frauen als nur zu ihrem Vergnügen bestimmt betrachten („mirarlas como nacidas solamente para nuestro placer“), sie mit Absicht von allen aktiven Berufen aussperren, sie zum Müßiggang verurteilen und ihr Wesen über Schwäche und Hinfalligkeit definieren.<sup>113</sup>

Neuer Nutzen, neue Natur: Einen pathetischen Gegenentwurf der neuen Dignität des „moralischen Geschlechts“<sup>114</sup> entwickelt Jovellanos 1788 als Finale seiner großen programmatischen Lobrede auf den exemplarischen Monarchen Carlos III. zum Jahrestag seiner Inthronisation 1759, kurz vor dem Tod des Königs im gleichen Jahr, nach neunundzwanzig Jahren Regierung. Die berühmte Leistungsschau des spanischen *despotismo ilustrado* zwischen ‚nationaler Dekadenz‘, Widerständen der Traditionalisten und Reformideal des Königs mündet in einen flammenden Ausruf an den „edlen und wertvollen“ weiblichen Teil des „patriotischen Körpers“, am glorreichen Projekt der Beglückung der Nation durch Aufklärung mitzuwirken.<sup>115</sup> Durch die plötzliche Wendung der Anrede an Adressatinnen in den letzten fünf Minuten des Redetexts, durch die plötzliche Genusmarkierung enthüllt sich im Rückblick alle bisher aufgeführte Bilanz und Vision in Landreform und Handel, Staatsverwaltung und Finanzen, in Naturwissenschaft und Philosophie unfreiwillig als Männersache. Was hält das Projekt der Aufklärung für die Frauen bereit? Sie brauchen nur mit Enthusiasmus der Aufgabe nachzukommen, die Natur und Religion ihnen gleichermaßen stellen, um den männlichen Aufklärern erlauchte Gefährtinnen („*ilustres compañeras*“) zu werden – nicht aber etwa Bürgerinnen. Vielmehr haben sie die Ehre und die Pflicht, ihre Kinder dem Vaterland als die vorbildhaften Bürger zuzuführen, die dieses im öffentlichen Bereich von Kirche, Verwaltung und Militär braucht.

Je mehr Jovellanos den Frauen vorwurfsvoll vorhält, die Erziehung den Männern überlassen zu haben, je mehr er die Intellektualisierung und Verwissenschaftlichung des Unterrichts als reine Verstandeskultur („*espíritu*“) beklagt, umso höher kann er das Recht der Frauen, sich die Bildung der Herzen ihrer Kinder („*formar los corazones*“) zu reservieren, rhetorisch aufzupfehlen – „die Stimme des Verteidigers der Rechte Eures Geschlechts darf Euch nicht verdächtig sein“: Herzensgüte und Aufrichtigkeit, zärtliche Gefühle und Empfindsamkeit („*sensibilidad*“) müssen in der langen Tradition der bürgerlichen *Perfecta casada* nun auch die Mütter der Aufklärung, die diese Tugenden als Gabe aus der Hand der Natur empfangen, nur als Medium weitergeben, um im Herzen der Familie schlichte und kraftvoll tätige, mitleidsfähige und großzügige Bürger heranzubilden, die Wahrheit und Vaterland lieben und so vorbereitet sind, später die Aufklärung aus der Hand des Königs zu empfangen.<sup>116</sup> Die klassische Figur der Empfindsamkeit als ‚Aufklärung des Gefühls‘, mit der antiaristokratischen Moral nützlichen ökonomischen Wirkens gegen feudales *otium*, bürgerlicher Einfachheit gegen noble Ostentation, generöses Menschlichkeitspathos gegen Ständedünkel – all dies wird hier zur Aufgabe der Frauen, denen das Fehlen des Bürgerinnenrechts durch Mutterschaft kompensiert wird. Ihre als ‚privat‘ bestimmte und aus dem öffentlichen Bereich ausgegrenzte Erziehungsleistung macht sie freilich nur scheinbar zu gleich wichtigen und gleichgewichtigen *compañeras* im Geschäft der *ilustración*. Ihr Beitrag ist zwar komplementär zu dem der Männer und damit unverzichtbar, aber in einem Rahmendiskurs von ‚Unterwerfung‘ ihnen unterstellt. Komplementäre Asymmetrie von Frau und Mann, homolog zur komplementären Asymmetrie von Natur und Vernunft – daher nicht egalitär, sondern hierarchisch gehandhabt.<sup>117</sup>

Für ihr *oficium* benötigen die Frauen folglich auch keine formale Instruktion. Statt Verstand ist Hausverstand, statt Bildung Herzensbildung gefordert. Beides spricht durch sie hindurch als Stimme der Natur, für die Weiblichkeit sich nur transparent zu machen braucht. Mit einer solchen Argumentation ist jene ‚Naturalisierung‘ des Geschlechtscharakters der Frau abgeschlossen, mit der in der Sattelzeit die Kategorie Genus triumphal gegen die Kategorie Ordo durchgesetzt wird: Jetzt regiert ‚Geschlecht‘ vor ‚Stand‘. Ständeübergreifend nivelliert nun in den sich funktional ausdifferenzierenden Gesellschaften Europas<sup>118</sup> das Konstrukt des biologisch-anatomischen Wesens der Frau als weibliche Geschlechtsnatur jene Spielräume von Geschlechtsidentität, mit denen bislang noch in ständisch stratifizierten Gesellschaften über Oberschichtenzugehörigkeit der Makel der weiblichen Geschlechtszugehörigkeit kompensiert werden konnte. Sex als vordiskursiv konstruierte Substanz von Biologie und Anatomie wird in diesem Prozeß so hochgeschrieben, daß *gender* als kulturell intelligibles Geschlecht<sup>119</sup> nahezu vollständig davon ausgefüllt wird.

Im Rahmen der *Querelle* wird dabei entscheidend, daß das Zusprechen von Intellekt und Wissensfähigkeit der Frau als zentralem Ort der Konstruktion ihrer Geschlechtsidentität dominant in den vorgeblich genusfrei konstruierten Anteilen außerhalb von Geschlechtsnatur erfolgen muß. Je weiter daher die Extension von Geschlechtsnatur in den anthropologischen Diskurs hochgeschrieben wird, desto geringer wird der verfügbare ‚genusfreie‘ Raum zur Zusprechung von Ratio und Intellekt. Mit den Zugangsmöglichkeiten von Frauen zu beruflichen und intellektuellen Korporationen, mit dem Ort der Frau in der Erziehungsdiskussion des Jahrhunderts und mit der Bestimmung weiblicher Geschlechtsnatur sind drei Brennpunkte der *Querelle* des 18. Jahrhunderts markiert. Zu nennen ist darüberhinaus noch die – im Vergleich zu Frankreich geringere und später einsetzende – Produktion hysterietheoretischer medizinischer Diskurse des Typs *Nuevo método para curar flatos, hipocondría, vapores y ataques hystericos de las mugeres*.<sup>120</sup> Dieses in Spanien erst im 19. Jahrhundert virulent werdende Wissen stellt die vormoderne Verurteilung weiblicher Sexualität durch den theologischen Diskurs um auf naturwissenschaftliche Pathologisierung und Psychiatrisierung, stellt um auf säkularisierte anatomisch-biologisch-medizinische Wahrheitsdiskurse.<sup>121</sup>

Neben dem Thema der anthropologischen Verfaßtheit des weiblichen Geschlechts, neben dem Diskurs über seine intellektuelle Kompetenz und neben seiner Ortsbestimmung zwischen Familien- und Erwerbsarbeit ist das vierte große Sujet der spanischen *Querelles* das Recht der Frau auf die Selbstbestimmung ihrer Gefühle, also der Streit um das Recht auf Neigungsehe gegen die Pflicht zur Allianzhe. Dieses Thema hat im 18. Jahrhundert seinen Ort auf der Bühne, exemplarisch in den bürgerlichen Rührstücken des jüngeren Moratín. Auf der Seite der *ilustración* kämpft er mit neoklassizistischer Ästhetik und empfindsamer Programmatik in Komödien wie *El sí de las niñas*,<sup>122</sup> dem erfolgreichsten – und bis heute gespielten – Theaterstück seiner Zeit, gegen die Zwangsverheiratung junger Mädchen an wohlhabende Greise und votiert für ein harmonisches Einvernehmen zwischen dem moderaten Glücksstreben des Subjekts und der ebenso einsichtsvollen Vernunftordnung der Gesellschaft.

Die entscheidende Schlacht des Saeculums um die neue anthropologische Fundierung weiblicher Geschlechtsnatur und um die intellektuelle Egalität der Frau wird freilich schon im ersten Drittel des Jahrhunderts von dem Benediktinermönch Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro geschlagen. Und die *Querelle*, die seine *Verteidigung der Frauen* unmittelbar nach Erscheinen auslöst, beweist, daß die Zeitgenossen sich der Bedeutung dieser neuen Argumentation sofort bewußt waren. Der bedeutendste Exponent der spanischen Aufklärung legt 1726 im ersten Band seines *Teatro crítico universal* mit dem *Discurso XVI.*, der *Defensa de las mugeres*, das spanische Pendant dessen vor, was Poullain de la Barre gut fünfzig Jahre zuvor in Frankreich geleistet hatte: die Anwendung der cartesianischen Methode auf die Geschlechterfrage.<sup>123</sup> Den beiden großen enzyklopädischen Projekten Feijóos, dem *Teatro crítico universal* und den *Cartas eruditas y curiosas*, ist ein beispielloser Erfolg beschieden. Innerhalb von sechs Jahren wird der erste Band des *Teatro* viermal nachgedruckt, insgesamt zwanzig Ausgaben des *Teatro* und elf Ausgaben der *Cartas* werden zwischen 1725 und 1787 veranstaltet.<sup>124</sup> Bei Feijóos Tod im Jahr 1764 rechnet man mit einer halben Million verkaufter Exemplare.<sup>125</sup> Im Zentrum großer Polemiken um seine Schriften stehend – neben der *Querelle* um die *Defensa* reichen die Streitdebatten von Medizin bis Musik, von Astrologie bis Sprachgeschichte –,<sup>126</sup> wird Feijóo von Fernando I. 1750 mit einem einzigartigen königlichen Dekret durch das Verbot von Gegenschriften vor Angriffen geschützt und von Carlos III. mit Elogen und Geschenken geehrt. *Discursos varios en todo generos de materias, para desengaño de errores comunes*<sup>127</sup> – der Untertitel des *Teatro crítico* ist Programm. Für alle Themen soll die kritische Methode den Trug des Irrtums zerstören. Im Namen einer modernen Erfahrungswissenschaft, die das Toposwissen der antiken und mittelalterlichen Autoritäten auf den Prüfstand des Experiments stellt und unter das Licht des cartesianischen methodischen Zweifels, setzt Feijóo sein enzyklopädisches Projekt gegen das Vorurteil in Gang. Sammlung des tradierten Wissens, kritische Revision und Erkenntnis geprüfter neuer Wahrheiten – das ist die Denkmaschine, mit der Feijóo sich durch Aberglauben und Ästhetik, Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften, Spanienproblem und Universitätskrise fräht.

So steht auch die *Defensa* sehr deutlich unter den Prämissen eines ‚cartesianischen Feminismus‘, der am Anlaß der Frauenfrage die Erklärungsmächtigkeit der Methode vorführt und entschieden stärker abstrakte Beschreibungsinteressen als konkrete Umsetzungsbedürfnisse hat.<sup>128</sup> Andererseits entwickelt die formale Konsequenz der Applikation der Methode, verbunden mit einer Selbstkritik männlichen Eigeninteresses und einer normativen Ethik des Respekts vor den Frauen,<sup>129</sup> eine Sprengkraft, die die *intentio operis* die Bändigung durch die *intentio auctoris* weit überschießen läßt. „Eine schwere Verpflichtungbürde ich mir auf. Nicht nur mit einem unwissenden *vulgus* trete ich in den Kampf. Wer die Frauen insgesamt verteidigt, der beleidigt gleichzeitig fast alle Männer; denn selten geht das Interesse am Vorrang des eigenen Geschlechts nicht mit der Geringschätzung des anderen einher.“<sup>130</sup>

Die Markierungspunkte im Krieg der Geschlechter sind gesetzt: Einen Diskurs der Wertschätzung über das eine Geschlecht zu führen, ist in der Symmetrie-Logik der Misogynie unmöglich ohne gleichzeitige Schmähung des anderen. Feijóo gibt diesem

Kampf auch die juristische Gestalt einer *Querelle*, wenn er sie um die Leitmetaphern der Klage, des Advokaten, der Parteien und des Richters baut:

Wer wird das Urteil in diesem Prozeß sprechen? [...] Aber da ich nicht das Amt des Richters versehe, sondern das des Advokaten, wird die Klage fürs erste unentschieden bleiben.<sup>131</sup> [...] Gewiß ist nur eines: Weder sie [sc. die Frauen] noch wir [sc. die Männer] können Richter in diesem Prozeß sein, da beide Partei sind. Bleibt nur, den Urteilspruch den Engeln zu überlassen, da sie kein Geschlecht haben und indifferent sind.<sup>132</sup>

Unparteiische Reflexion über das Geschlecht jenseits des Geschlechts – wo liegt jener ideale Ort jenseits der *Querelle*? Bis in die jüngste Gegenwart stellt das, was mit Lyotard als der *grand récit* des abendländischen Differenzdiskurses benannt werden kann, die Frage freilich in der Form: Wo liegt der rechte Ort der Reflexion des Menschen – der nie als Mann markiert wird – über die Frau, die nur als Geschlechtswesen markiert wird? Und wo liegt der Ort ‚universal‘ genannter und nie als ‚männlich‘ markierter Reflexion über weibliche Wissensfähigkeit und Wissenschaftsfähigkeit? Feijóo degeneriert sich selbst bereits zur „Partei“, wenn er die Frage nach dem idealen Ort unparteiischer Reflexion – statt *Querelle* – über Genus stellt. Und er antwortet: Der Ort dieser Reflexion liegt in englischer Indifferenz, die auf Erden nicht zu haben ist – ebensowenig wie die Gerechtigkeit des Jüngsten Gerichts. Den Theorieplatz der glücklich indifferenten Engel in der Transzendenz übernimmt bei ihm in der Immanenz dagegen die Kombination von emphatischer Menschlichkeit und cartesianischer Vernunft; die aufgeklärte Moralität eines Ideals von ‚Interesselosigkeit‘ also, das Genusindifferenz beim Blick auf Genusdifferenz bewirkt, indem es das Partialinteresse des männlichen Blicks auf die Frau überführt in die Dignität eines Blicks allgemeiner menschlicher Vernunft auf die Frau, um sie in ihrer Wissensfähigkeit kulturell sichtbar zu machen.

Feijóos *Defensa* zielt auf die Widerlegung dreier zentraler Argumente aus dem Toposwissen der misogynen „*opinion comun*“: „Im Bereich der Moral erfüllt das Vorurteil sie [sc. die Frauen] mit Defekten, im Bereich der Physis mit Unvollkommenheiten. Wo das Vorurteil aber am meisten wirkt, ist in der Beschränkung ihrer [sc. der Frauen] Verstandeskkräfte. Aus diesem Grund [...] werde ich in größerer Ausführlichkeit über ihre Eignung für jegliche Art von Wissenschaften und höheren Kenntnissen sprechen.“<sup>133</sup> Die Widerlegung auf allen drei Ebenen – der Moral, der Physis und des Intellekts – setzt, untermauert durch historische Beispiele weiblicher Exzellenz, das Vorurteil des traditionellen Inferioritätsdiskurses nun durch apologetischen Superioritätsdiskurs auch für die Anthropologie des empirischen weiblichen Normalfalls außer Kraft. Ziel Feijóos ist aber gerade nicht die klassische apologetische Wendung, nicht die symmetrische Umkehr der Unterwerfungsverhältnisse: „Meine Verpflichtung ist es nicht, von der Überlegenheit zu überzeugen, sondern von der Gleichheit.“<sup>134</sup>

So wird denn jeglicher Differenzdiskurs zwischen *sexo delicado* und *sexo robusto*<sup>135</sup> dezidiert geführt, nicht nivelliert, und in neue Egalität – die Egalität der Differenz – überführt. Unterschiedliche Physis ändert dann nichts an der „[...] völligen, physischen

Gleichheit der Seelen“;<sup>136</sup> Differenz der Physis ändert dann auch nichts an der Egalität des Intellekts: „[...] die Frauen sind nicht anders gestaltet als die Männer, was die Organe angeht, die der diskursiven Fähigkeit dienen; unterschiedlich sind sie nur in jenen [sc. Organen], die die Natur zur Fortpflanzung der Spezies bestimmte.“<sup>137</sup> Die cartesiansche Trennung von *res cogitans* und *res extensa* ermöglicht ein ‚Herunterschreiben‘ des Körpers und eine Abkoppelung des Gehirns vom Leib. Das erlaubt Feijóo den analogen Schluß, den Poullains Denken mit der berühmten Fanfare „l’esprit n’a point de sexe“ schon mehr als fünfzig Jahre zuvor gezogen hat.<sup>138</sup> Auch der Differenzdiskurs der moralischen Qualitäten und Tugenden, der weiblicher *hermosura* (Schönheit), *docilidad* (Gelehrigkeit) und *sencillez* (Schlichtheit) mit der Leittugend der *vergüenza* (Scham) die männlichen Vorzüge der *robustez* (Stärke), *constancia* (Beständigkeit) und *prudencia* (Klugheit) entgegenstellt, mündet wieder in eine Egalität der Differenzen – die der privaten Nützlichkeit weiblicher Tugend und die der öffentlichen Nützlichkeit männlicher Tugend:

Ich meine die zahlreichen Vorzüge der Frauen aufgezeigt zu haben, die gleichwertig sind mit den Qualitäten, in denen die Männer hervorragen, und sie manchmal sogar übertreffen. Wer wird das Urteil in diesem Prozeß sprechen? Hätte ich die Autorität dazu, würde ich wohl einen Ausweg finden und sagen, daß die Qualitäten, in denen die Frauen hervorragen, diese in sich selbst besser machen. Die Tugenden, in denen die Männer hervorragen, machen jene dagegen besser in dem Sinne, daß sie nützlicher für die Öffentlichkeit sind. Aber da ich nicht das Amt des Richters versehe, sondern das des Advokaten, wird die Klage fürs erste unentschieden bleiben.<sup>139</sup>

Der Differenzdiskurs begründet hier – strukturell analog zu Poullain – erstmals keine weibliche Sondernatur als untergeordnete Abweichung von der ‚universalen‘ teleologischen menschlich-männlichen *conditio*, sondern entwickelt zwei eigenständige Geschlechtsidentitäten. Hauptarena der Feijóoschen *Querelle* ist freilich die Aushebelung der Traditionslast über der intellektuellen Kapazität der Frau und über ihrer nahezu ausnahmslos negierten Wissensfähigkeit und Wissenschaftsfähigkeit. Daß die Last der „autoridad“ von Aristoteles bis Malebranche gerade auf diesem „batidero mayor“<sup>140</sup> so drückend ist, kann unter dem Parteilichkeitsverdacht ihrer Autoren nicht überraschen: „Männer waren es, die diese Bücher schrieben, in denen die Verstandeskraft der Frau als sehr inferior verurteilt wird. Hätten Frauen sie [sc. die Bücher] geschrieben, hätten wir das Nachsehen.“<sup>141</sup> Da ist der *grief*<sup>142</sup> der Christine de Pizan im Wortlaut wieder, freilich ohne die tröstliche Gewißheit weiblicher *nature debonnaire*,<sup>143</sup> stattdessen die trostlose Gewißheit von der symmetrischen Umkehr der Zustände, wären die Machtverhältnisse andere. Ungültig gemacht durch den Eigennutz des dieses Wissen tradierenden Geschlechts, widerlegt durch die Empirie – Feijóo entkräftet die Verachtung weiblichen Intellekts nun auch auf der statistischen Ebene: „Es mag das Wissen genügen, [...] daß nahezu alle Frauen, die sich den Wissenschaften gewidmet haben, Beträchtliches in ihnen erreichten; hingegen finden sich bei den Männern kaum mehr als drei oder vier wirkliche Gelehrte unter den Hundert, die das Studium verfolgen.“<sup>144</sup>

Das Hauptargument der Feijóo'schen Anwendung des *discours de la méthode* ist freilich das formallogische, das kein Entkommen mehr ermöglicht:

Diese Reden gegen die Frauen stammen von oberflächlichen Männern. Sie sehen, daß sie [sc. die Frauen] üblicherweise nichts als jene häuslichen Aufgaben zu verrichten wissen, zu denen sie bestimmt sind; und von daher leiten sie ab – wiewohl ohne zu wissen, daß sie es hiervon ableiten; denn sie stellen darüber keinerlei Akt der Reflexion an –, daß sie [sc. die Frauen] keiner anderen Sache fähig seien. Es weiß jedoch der schlichteste Logiker, daß vom Fehlen des Aktes zum Fehlen der Fähigkeit, ihn durchzuführen, keine Schlußfolgerung führt. Und so folgt daher aus der Tatsache, daß die Frauen nicht mehr wissen, nicht der Schluß, daß sie nicht Talent zu mehr hätten.<sup>145</sup>

Der Raum, der so mit den strikten Mitteln rationalistischer Logik unter dem Banner Descartes' für die Wissensfähigkeit innerhalb weiblicher Geschlechtsidentität freierargumentiert wird, ist aber unter den spanischen Bedingungen weit weniger als bei Poullain Raum praktischer Erfahrung – *acto* – denn vielmehr spekulativer Raum theoretischer Potentialität – *potencia, talento*; weniger Raum der *aplicacion*, praktischer Anwendung, als vielmehr der Möglichkeitsraum abstrakter Fähigkeit – *habilidad*. Gleichzeitig entzieht Feijóo dadurch jedoch der Vorzugsrealität des herrschenden Vorurteils ihren unbefragten Glaubwürdigkeitskredit und läßt sie zu einer logisch ähnlich unhaltbaren Wirklichkeitskonstruktion werden wie die Konstruktionen aus der *Utopia* des Thomas Morus. Widmeten sich nämlich alle Männer, wie dort imaginiert, oder wie bei den Drusen in Palästina, dem Ackerbau, dann dürfe man daraus ebenso wenig die Folgerung ziehen, daß Männer generell zu nichts anderem fähig seien, wie der derzeitige Schluß der Männer unzulässig ist, daß die Frauen zu nichts anderem als zu der einzig beobachtbaren Tätigkeit, der Hausarbeit, fähig seien:

Niemand versteht sich auf mehr als auf die Fakultät, die er studiert; ohne daß man daraus schlußfolgern könnte – es sei denn auf barbarische Weise –, daß die Fähigkeit sich nicht weiter erstreckte als bis zur Anwendung. Widmeten sich die Männer dem Ackerbau (wie es der berühmte Thomas Morus in seiner *Utopia* vorgibt), derart, daß sie nichts anderes verstünden – wäre dies dann die Grundlage, zu sagen, daß die Männer zu anderem nicht fähig seien? Bei dem Volk der Drusen in Palästina sind die Frauen die einzigen Verwahrerinnen der Wissenschaften, da fast alle lesen und schreiben können; und so ist schließlich das Wenige oder Viele, das jenes Volk an Literatur besitzt, in den Verstandeskraften der Frauen archiviert und den Männern gänzlich verborgen. Herrschte in aller Welt die nämliche Sitte, so hielten gewiß die Frauen die Männer für unfähig zu den Wissenschaften. Und so wie dieses Urteil zweifelsohne falsch wäre, ebenso ist es um das derzeitige Urteil bestellt, da es auf dem gleichen Fundament steht.<sup>146</sup>

Das abschließende Votum Feijóos lautet daher: „daß es keine Ungleichheit in den Fähigkeiten des einen oder des anderen Geschlechts gibt.“<sup>147</sup> Das Fazit der Apologie – völlige Egalität der Befähigung beider Geschlechter – stellt die restlose Zurückweisung

der thomistischen Grundannahme über die *natura particularis* des Weibes dar: *deficiens et occasionatum, imperfectior mare – femina est mas occasionatum*,<sup>148</sup> Prämissen, auf die Feijóo in seinen ersten Zeilen („defectos“, „imperfecciones“) Bezug genommen hatte und die nun widerlegt sind. Nur stellt sich jetzt, nach dieser Generalabrechnung, auch für Feijóo unausweichlich die kosmologische Frage nach dem Sinn der Schöpfungsordnung und nach dem Bestand der Weltordnung, wenn die Geschlechterordnung von thomistischer *inaequalitas hominum*<sup>149</sup> umgestellt wird auf Egalität:

Wenn die Frauen den Männern gleich sind in der Befähigung für die Künste, die Wissenschaften, für die politische und wirtschaftliche Herrschaft, warum errichtete Gott dann die Herrschaft, und sogar die Vorherrschaft des Mannes gegenüber der Frau, in jenem Satz aus Kap. 3 der Genesis: *Sub viri potestate eris?* [...].<sup>150</sup> Der Grund ist: Mögen auch die Talente gleich sein, so muß doch einer der beiden das Haupt sein in der Führung des Hauses und der Familie; alles andere wäre Verwirrung und Unordnung. [...] Warum wollte Gott, wenn bei Gleichheit der Talente einer übergeordnet sein muß, daß dies der Mann zu sein hätte? Verschiedene Gründe lassen sich erörtern [...]. Besser freilich ist es, zu sagen, daß wir in der überwiegenden Zahl der Fälle die Gründe der göttlichen Entschlüsse nicht kennen.<sup>151</sup>

Feijóo gibt die ‚schwächste‘ denkbare Antwort: Wenn schon eines der beiden Geschlechter aus Gründen der Ordnung die Herrschaft übernehmen muß, ist der Grund der göttlichen Entscheidung, sie – bei gleicher Begabung – dem Mann zu übertragen, nicht wißbar. Die brüchige Theodizee basiert von nun an auf der Stillstellung der Frage und der Hinnahme des so Geschaffenen. Wie ist dann aber, bei unauflöslicher Gleichzeitigkeit von Egalität *und* Unterordnung, ein *Geschlechterkontrakt*<sup>152</sup> statt einer *Geschlechterquerelle* zu denken? „All dieses Übel kommt in den meisten Fällen von dem niedrigen Bild, das die verheirateten Männer vom anderen Geschlecht besitzen. So mögen sie doch von diesen falschen Maximen lassen, und sie werden treuere Ehefrauen haben. Wertschätzen sollen sie sie, da Gott ihnen gebot, sie zu lieben. Wie Verachtung und Liebe gleichzeitig, beides nebeneinander, in einem Herzen Platz haben, bezogen auf ein und dasselbe Objekt: das verstehe ich nicht.“<sup>153</sup> Nun spielt der, der vormals Advokat der Frauen in der *Querelle* war, doch den Richter aus der unparteiischen Position des Zölibats. Mit der einseitigen Schuldzuschreibung an die Ehemänner, die die Untreue ihrer Frauen erst auslösende Misogynie zu „unterlassen“, fordert er das Ende der Geringschätzung der Frauen und stattdessen in den Herzen ihrer Männer: Liebe. Damit schließt der Diskurs des „glühendsten und reflektiertesten Alliierten zugunsten des weiblichen Geschlechts im Allgemeinen, und zugunsten der Intelligenz der Frau im Besonderen, der sich bis dahin in den Wissenschaften kastilischer Zunge erhoben hatte.“<sup>154</sup>

Mit dem cartesianischen Apparat hat Feijóo rationalistisches Ordnungswissen einer neuen Anthropologie über Körper, Seele und Intellekt der Frau deduziert. Mit der Empirie geschichtlicher Exempel wurde es über analogisches Wissen beglaubigt und in einer Moral des Respekts fundiert. Die zum Unterschichtenhabitus abgesunken geglaubte Misogynie freilich hat als *error comun* beim *vulgo ignorante*, standesübergreifend<sup>155</sup> bei

all denen überdauert, die vom Licht der Aufklärung noch nicht erreicht worden sind, und überdauert auch dieses. Die *Querelle* um Feijóos *Defensa* zieht dreizehn Attacken und Verteidigungsschriften nach sich sowie zahlreiche weitere Polemiken, die die *Defensa* mit dem Gesamtprojekt des *Teatro crítico* verbinden, dazu mehrere Refutationen durch Feijóo selbst;<sup>156</sup> all dies 1768, vier Jahre nach dem Tod des Autors, noch gefolgt von einem Traktat des königlichen Bibliothekars, Juan Bautista Cubié, zur *Rechtfertigung der Frauen gegen die Verleumdungen der Männer*.<sup>157</sup>

Was bleibt? Auf manchen Hochzeitstischen Spaniens liegt bis zum heutigen Tag die *Perfecta casada* und nicht die *Defensa*. Wie auf gesamteuropäischer Ebene, so bilden auch in der iberischen Welt die rationalistischen Egalitätsdiskurse lediglich eine Enklave gegen die traditionalistischen Differenzdiskurse, eingebettet in einen epochenübergreifenden Machtdiskurs, der über Inegalität, Asymmetrie und hierarchische Komplementarität weiblicher Sonderanthropologie organisiert ist. Im 19. Jahrhundert wird wieder gestritten werden, wird weiter gestritten werden – über den Zugang der Frauen zu den Akademien, zu den Universitäten, über das Wahlrecht, über – Wesen und Wert, Wissensfähigkeit und Wissenschaftsfähigkeit der Frau: *Querelles*.

#### *Quellen:*

- Alsinet, Josef: Nuevo método para curar flatos, hypocondria, vapores y ataques hystericos de las mujeres. Madrid 1776
- Alvaro de Luna: Libro de las virtuosas e claras mugeres. Hg. von Manuel Castillo. Toledo 1908
- Amar y Borbón, Josefa: Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres. Madrid 1790
- Amar y Borbón, Josefa: Importancia de la instrucción que conviene dar a las mujeres. Zaragoza 1784
- Amar y Borbón, Josefa: Discurso en defensa del talento de las mujeres y su apitud para el gobierno. Madrid 1786
- Cabarrús, Francisco: Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública. Vitoria 1808
- Calderón de la Barca, Pedro: El médico de su honra (1637). In: ders.: Segunda parte de las comedias de Don Pedro. Madrid 1637. Moderne Ausgabe: Edición, introducción y notas de D.W. Cruickshank. Madrid 1989
- Calderón de la Barca, Pedro: No hay burlas con el amor. Madrid 1694 (verfaßt um 1636). In: Obras completas, Bd. II: Comedias. Hg. von Angel Vallbuena Briones, 2. Aufl. Madrid 1973, S. 493-527
- Campomanes, Pedro Rodríguez, Conde de: Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento. 5 Bde., Madrid 1775-1777
- Castro, Cristóbal de: Mujeres extraordinarias. Madrid 1929
- Cervantes Saavedra, Miguel de: Novelas Ejemplares. Madrid 1613. Moderne Ausgabe: hg. von Harry Sieber. 2 Bde., Madrid 1992
- Christine de Pizan: L'Épistre au Dieu d'amours. (1399): In: dies.: Oeuvres poétiques. Hg. von Maurice Roy. 3 Bde., Paris 1886-1896, Bd. II 1891, S. 1-27

- Cubié, Juan Bautista: Las mugeres vindicadas de las calumnias de los hombres. Madrid 1768
- Díaz Canseco, Vincente: Diccionario Biográfico de Mugeres célebres. Madrid 1844
- Feijóo y Montenegro, Benito Jerónimo de: Teatro crítico universal. Madrid 1726-1739.  
Moderne Ausgabe: hg. von Agustín Millares Carlo. 3 Bde., Madrid 1975 (Clásicos Castellanos; Bde. 48, 53, 67)
- Feijóo y Montenegro, Benito Jerónimo de: Defensa de las mugeres. Discurso XVI. In: ders.: Teatro crítico universal, o discursos varios en todo genero de materias, para desengaño de errores comunes. Madrid. Hier zitiert nach der Ausgabe: Bd. I, 10. Aufl. Madrid 1758, Bd. I, S. 331-400
- Filotea de la Cruz, Sor (Pseud. Fernández de Santa Cruz, Manuel): Carta de Sor Filotea. Puebla 1690. In: Juana Inés de la Cruz: Obras completas. Hg. von Alfonso Méndez Plancarte (Bd. I-III), Alberto G. Salceda (Bd. IV). México, Buenos Aires 1951-1957 (Literatura colonial), hier Bd. IV, 1957, S. 694-697
- Herrera, Fray Alonso de: Espejo de la perfecta casada. Granada 1637
- Huarte de San Juan, Juan: Examen de los ingenios para las ciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras que a cada uno responde en particular. Baeza 1575 und 1594. Dt.: Gotthold Ephraim Lessing: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften. Zerbst 1752
- Jovellanos y Ramírez, Gaspar Melchor de: Memoria leida en la Sociedad Económica de Madrid, sobre si se debían ó no admitir en ella las Señoras (1786). In: ders.: Obras publicadas y inéditas. Hg. von Cándido Nocedal, Bd. III, Madrid 1952 (Biblioteca de Autores Españoles; Bd. L, S. 52-56)
- Jovellanos y Ramírez, Gaspar Melchor de: Informe dado a la Junta General de Comercio y Moneda sobre el libre ejercicio de las Artes (1785). In: ders.: Obras publicadas y inéditas. Hg. von Cándido Nocedal, Bd. II., Madrid 1952 (Biblioteca de Autores Españoles; Bd. L, S. 33-45)
- Jovellanos y Ramírez, Gaspar Melchor de: Elogio de Carlos III. (1788). In: ders.: Obras publicadas e inéditas. Hg. von Cándido Nocedal. Bd. I, Madrid 1963 (Biblioteca de Autores Españoles; Bd. LVI)
- Juana Inés de la Cruz, Sor (d.i. Juana Asbaje Ramírez): Respuesta a Sor Filotea de la Cruz. In: dies.: Obras completas. Hg. von Alfonso Méndez Plancarte (Bde. I-III), Alberto G. Salceda (Bd. IV). México, Buenos Aires 1951-1957 (Literatura colonial). Erster Druck in: Fama y Obras Póstumas (= Bd. III der Obras). Madrid 1700. Dt.: Antwort an Sor Filotea de la Cruz. In: Juana Inés de la Cruz: Erster Traum. Mit der Antwort an Sor Filotea de la Cruz. Frankfurt a.M., Leipzig 1993, S. 89-159
- Linnes de Marco, Maria del Pilar: Galería de Mujeres Célebres. Madrid 1864
- Luis de León, Fray: La perfecta casada. Salamanca 1583. In: ders.: Obras completas castellanas Hg. von Felix García, Bd. I., 5. Aufl. Madrid 1991 (Biblioteca de Autores cristianos 3a), S. 241-356
- Moratín, Leandro Fernández de: El sí de las niñas (1806). Moderne Ausgabe: hg. von José Montero Padilla, Madrid 1992
- Poullain de la Barre, François: De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés. (1673). 2. Aufl. Paris 1676
- Pulgar, Hernando de: Libro de los claros varones de Castilla. Madrid 1486. Hg. von Jesús Domínguez Bordona. Madrid 1923, 2. Aufl. 1942 (Clásicos Castellanos; Bd. 49)

- Quevedo y Villegas, Francisco de: La culta latiniparla. Catecismo de vocablos para instruir a las mujeres cultas y hembrilatinas (1629). In: ders.: Prosa festiva completa. Hg. von Celsa Carmen García-Valdés. Madrid 1993, S. 443-459
- Rada y Delgado, Juan de D. de la: Mugeres célebres de España y Portugal. Madrid 1868
- Teresa de Jesús (Teresa de Avila, d.i. Teresa de Cepeda y Ahumada): Escritos. Hg. von Vicente de la Fuente. 2 Bde., Madrid 1952. (Bd. I: Biblioteca de Autores Españoles LIII; Bd. II: Biblioteca de Autores Españoles LV)
- Teresa de Jesús (Teresa de Avila, d.i. Teresa de Cepeda y Ahumada): El camino de la perfección. Evora 1583. Moderne Ausgabe: dies.: Escritos. Bd. I, S. 301-376
- Teresa de Jesús (Teresa de Avila, d.i. Teresa de Cepeda y Ahumada): Conceptos del amor divino. Brüssel 1611. Moderne Ausgabe: dies.: Escritos. Bd. I, S. 377-404
- Vega Carpio, Lope Felix de: La dama boba. Madrid 1617. Moderne Ausgabe: hg. von Diego Marín. Madrid 1984
- Zayas y Sotomayor, María de: Novelas amorosas y ejemplares. Zaragoza 1637. Hg. von Agustín Gonzales de Amezúa y Mayo. Madrid 1948
- Zayas y Sotomayor, María de: Erotische Novellen. Übertragen von Clemens Brentano. Hg. von Gerhard Poppenberg. Frankfurt 1991
- Zayas y Sotomayor, María de: Desengaños amorosos. Parte segunda del Sarao y Entrenimiento honesto. Zaragoza 1647. Hg. von Agustí González de Amezúa y Mayo. Madrid 1950

## 2. Forschungsliteratur:

- Aguilar Piñal, Francisco: Introducción al siglo XVIII. Historia de la literatura española. Hg. von Rafael de la Fuente. Bd. 25, Madrid 1992
- Albistur, Maité/Armogathe, Daniel: Histoire du féminisme français. 2 Bde., Paris 1977
- Alborg, Juan Luis: Historia de la literatura española. 4 Bde., 2. Aufl. Madrid 1970-1980, Bd. II: Epoca barroca. Madrid 1970, Bd. III: Siglo XVIII. Madrid 1972
- Amorós, Celia: El feminismo: senda non transitada de la Ilustración. In: Isegoría, 1. Jg., 1990, S. 139-148
- Arenal, Electa/Schlau, Stacey: Untold sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works. Albuquerque 1989
- Baader, Renate: Dames de lettres. Autorinnen des preziösen, hocharistokratischen und ‚modernen‘ Salons (1649-1698). Stuttgart 1986 (Romanistische Abhandlungen; Bd. 5)
- Baader, Renate (Hg.): Das Frauenbild im literarischen Frankreich vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Darmstadt 1988 (Wege der Forschung; Bd. 611)
- Bénassar, Bartolomé: Histoire des Espagnols. Paris 1985
- Beysterveld, A. A. van: Répercussions du souci de la pureté de sang sur la conception de l'Honneur dans la „Comedia nueva“ espagnole. Leiden 1966
- Blanqué, Andrea: María de Zayas o la versión de „Las Noveleras“. In: Nueva Revista de Filología Hispanica, 39. Jg., 1991, Heft 2, S. 921-950
- Bösch, Judith: Genus und Sexualität. Zur diskursiven und kulturellen Konstruktion von sexuellen Identitäten und sexuierten Körpern im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Wien 1996 (Ms. Magisterarbeit Univ. Wien)

- Bornscheuer, Lothar: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft. Frankfurt 1976
- Bourdieu, Pierre: *Le champ scientifique*. Paris 1976
- Bourdieu, Pierre: *Questions de sociologie*. Paris 1980
- Butler, Judith: *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London 1990
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern, München 1962
- Curtius, Ernst Robert: Zum Begriff einer historischen Topik. In: Peter Jehn (Hg.): *Toposforschung. Eine Dokumentation*. Frankfurt 1972
- Davis, Natalie Zemon: Women's History in Transition – The European Case. In: *Feminist Studies*, 3. Jg., 1976, Heft 3-4, S. 83-103
- Defourneaux, Marcelino: *Spanien im goldenen Zeitalter*. Stuttgart 1986
- Destón Núñez, Isabel: *Amor, sexo y matrimonio en Extremadura*. Badajoz 1995
- Diccionario de historia eclesiástica de España. Hg. von Quintín Aldea Vaquero u.a. 4 Bde., Madrid 1972-1975
- Duby, Georges/Perrot, Michelle (Hg.): *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid 1992-1994
- Eco, Umberto: *I limiti dell'interpretazione*. Mailand 1990
- Felten, Hans: *María de Zayas y Sotomayor. Zum Zusammenhang zwischen moralistischen Texten und Novellenliteratur*. Frankfurt 1978
- Floeck, Wilfried: Die Literatur der spanischen Aufklärung. In: Klaus von See (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. III: *Europäische Aufklärung*. Hg. von Jürgen von Stackelberg. Wiesbaden 1980, S. 359-390
- Foa, Sandra M.: *Feminismo y forma narrativa. Estudio del tema y las técnicas de María de Zayas y Sotomayor*. Valencia 1979
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966.
- Galerstein, Carolyn L./Mc Nerney, Kathleen (Hg.): *Women Writers of Spain. An Annotated Bio-Bibliographical Guide*. New York, Westport, London 1986 (Bibliographies and Indexes in Women's Studies; Heft 2)
- Gössmann, Elisabeth: Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzen-Kommentaren des 13. Jahrhunderts. In: Albert Zimmermann (Hg.): *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*. Berlin, New York, S. 281-297
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Eine Geschichte des spanischen Literatur*. 2 Bde., Frankfurt 1990
- Hassauer, Friederike: *Die Philosophie der Fabeltiere. Von der theoretischen zur praktischen Vernunft – Untersuchungen zu Funktions- und Strukturwandel in der Fabel der französischen Aufklärung*. München 1986 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste; Bd 71)
- Hassauer, Friederike: Die alte und die neue Heloisa: Weibliche Zugänge zur Schrift. In: Bea Lundt (Hg.): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter – Fragen, Quellen, Antworten*. München 1991, S. 227-303
- Hassauer, Friederike: *Textverluste. Eine Streitschrift*. München 1992
- Hassauer, Friederike: *Santiago – Schrift. Körper. Raum. Reise. Eine medienhistorische Rekonstruktion*. München 1993

- Hassauer, Friederike: Homo. Academica. Geschlechterkontrakte, Institution und die Verteilung des Wissens. Wien 1994
- Hausen, Karin: Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1983, S. 87-108
- Herr, Richard: España y la Revolución del siglo XVIII. Madrid 1990
- Honegger, Claudia: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib. Frankfurt, New York 1991
- Hüser, Rembert: Na und. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): Literaturwissenschaft. München 1995, S. 343-378
- Iser, Wolfgang: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett. München 1972 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste; Bd. 31)
- Kish, Kathleen: Women in Eighteenth-Century Spanish Theater. In: Beth Miller. Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols. Berkeley 1984, S. 184-250
- Klibansky, Raymond/Panofsky, Erwin/Saxl, Fritz: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt 1990
- Kofman, Sarah: Le respect des femmes – Kant et Rousseau. Paris 1982
- Kohut, Karl: Das 15. Jahrhundert. In: Christoph Strosetzki (Hg.): Geschichte der spanischen Literatur. Tübingen 1991, S. 35-83
- Krauss, Werner: Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika. München 1973
- Kreis, Karl-Wilhelm: Zum Diskurs über die Frau im 18. Jahrhundert: Antagonistische Weiblichkeitskonzepte im Zeitalter der spanischen Aufklärung. In: Iberamericana, 9. Jg., 1985, Heft 2/3, S. 19-41
- Kroll, Renate: Von der Heerführerin zur Leidensheldin. Die Domestizierung der *Femme Forte*. In: Bettina Baumgärtl, Silvia Neysters (Hg.): Die Galerie der Starken Frauen. Regentinnen, Amazonen, Salondamen. München 1995, S. 51-63
- Laferl, Christopher F.: América en el teatro español del siglo de oro. In: Andrea Sommer-Mathis/Christopher F. Laferl u.a.: El teatro descubre América. Fiestas y teatro en la casa de Austria. Madrid 1992, S. 167-269
- Laferl, Christopher F.: Die Blüte der Kolonialliteratur (1640-1750). In: Michael Rössner (Hg.): Lateinamerikanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1995, S. 54-103
- Laqueur, Thomas: Making Sex. Body and Gender from the Greeks to French. Cambridge 1990
- Le Goff, Jacques: Les mentalités: une histoire ambiguë. In: Jacques le Goff/Pierre Nora (Hg.): Faire de l'Histoire. Bd. III: Nouveaux Objets. Paris 1974, S. 76-94
- Leitner, Claudia: La Malinche o el sexo conquistado. Género y conquista: teorías sobre el papel de la mujer en la conquista de México. In: Peter Cichon u. a. (Hg.): Actas de las Primeras Jornadas de Hispanistas en Austria (Viena, 19-20 de mayo 1995). Wien 1996, S. 133-140
- Leitner, Claudia: *La Malinche* oder das eroberte Geschlecht. Genus und *Conquista*: Theorien über die Rolle der Frau in der Eroberung Mexikos. Wien 1995 (Ms. Magisterarbeit Univ. Wien)
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. 4 Bde., Frankfurt 1980, 1981, 1989, 1995

- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme – Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt 1984
- Lundt, Bea: Einleitung. In: Bea Lundt (Hg.): Historische Mitteilungen. Schwerpunkt: Wege der Historischen Frauenforschung, 8. Jg., 1995, Heft 1, S. 1-14
- Lundt, Bea (Hg.): Historische Mitteilungen. Schwerpunkt: Wege der Historischen Frauenforschung, 8. Jg., 1995, Heft 1
- Maravall, José: Poder, honor y élites en el siglo XVII. 3. Aufl. Madrid 1989 (1. Aufl. 1979)
- Martín Gaité, Carmen: Usos amorosos del dieciocho en España. Barcelona 1987
- Marting, Diane E.: Women Writers of Spanish America. An Annotated Bio-Bibliographical Guide. New York, Westport, London 1987 (Bibliographies and Indexes in Women's Studies; Heft 5)
- Mc Kendrick, Melveena: Women and Society in the Spanish Drama of the Golden Age. A Study of the *Mujer Varonil*. London 1974
- Merrim, Stephanie (Hg.): Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz, Detroit 1991
- Miller, Beth: Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols. Berkeley 1983
- Nelken, Margarita: Las escritoras españolas. Barcelona, Buenos Aires 1930 (Colección Labor, Sección III, Ciencias Literarias 262)
- Neumeister, Sebastian: Die Lyrik im Goldenen Zeitalter. In: Hans-Jörg Neuschäfer (Hg.), Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1996, S. 103-122
- Neuschäfer, Hans-Jörg (Hg.): Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1996
- Neuschäfer, Hans-Jörg: Cervantes und der Roman des Siglo de Oro. In: ders. (Hg.): Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1996, S. 123-151
- Oñate, María del Pilar: El feminismo en la literatura española. Madrid 1938
- Opitz, Claudia: Streit um die Frauen? Die frühneuzeitliche *Querelle des femmes* aus sozial- und frauengeschichtlicher Sicht. In: Historische Mitteilungen, 8. Jg., 1995, Heft 1, S. 15-27
- Paz, Octavio: Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. Barcelona 1982. Dt.: Sor Juana oder die Fallstricke des Glaubens. Frankfurt 1994
- Pedraza Jiménez, Felipe B./Rodríguez Cáceres, Milagros: Manual de literatura española. Bd. V: Siglo XVIII. Tafalla 1981
- Pérez, Joseph: Histoire des Espagnols. Paris 1996
- Peristiany, John G.: Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society. Chicago 1966
- Perry, Mary Elizabeth: Gender and Disorder in Early Modern Seville. Princeton 1990
- Pfandl, Ludwig: Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit. Freiburg 1929
- Pitt-Rivers, Julian: The Fate of Shechem or The Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean. Cambridge 1977
- Poppenberg, Gerhard: Religion und Spiritualität. In: Hans-Jörg Neuschäfer (Hg.): Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1996, S. 87-92
- Poppenberg, Gerhard: Moralistik. In: Hans-Jörg Neuschäfer (Hg.): Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1996, S. 93-102
- Poutrin, Isabelle: Les contemplatives et les pouvoirs religieux. Autobiographies de mystiques – sources inquisitoriales et hagiographiques (Espagne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Thèse Paris X (Nanterre) 1991
- Prat, Joan u.a.: Antropología de los pueblos de España. Madrid 1991

- Richardson, Lula M.: The Forerunners of Feminism in the French Literature of the Renaissance. Baltimore, London, Paris 1929
- Rico, Francisco (Hg.): Historia y crítica de la literatura española. Madrid 1980-1996. Bd. II: Siglos de Oro: Renacimiento. Bearb. v. López Estrada. Madrid 1980. Bd. III: Barroco. Bearb. v. Bruce W. Wardropper. Madrid 1983. Bd. IV: Ilustración y Neoclasicismo. Bearb. v. José Miguel Caso González. Madrid 1983
- Russell, Peter Edward: Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV. In: ders.: Temas de *La Celestina* y otros estudios. Barcelona 1978, S. 207-239
- Salstad, M. Louise: The Presentation of Women in Spanish Golden Age Literature. Boston/Mass. 1980
- Sarrailh, Jean: La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII. 4. Aufl. Mexico 1992
- Schmidt, Siegfried J.: Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft, mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe. Frankfurt/M. 1991 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; Bd. 915)
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. Neuwied, Darmstadt 1975
- Schütz, Jutta: Das 18. Jahrhundert. In: Hans-Jörg Neuschäfer (Hg.): Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1996, S. 185-230
- Schulte, Hansgerd: *El desengaño*. Wort und Thema in der spanischen Literatur des Goldenen Zeitalters. München 1969
- Serrano y Sanz, Manuel: Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833. Madrid 1903-1905
- Simón Palmer, Carmen: La higiene y la medicina de la mujer española a través de los libros (s. XVI a XIX) In: La Mujer en la Historia de España (Siglos XVI-XX). Actas de las II. Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Madrid 1989, S. 71-84
- Smith, Paul Julian: The Body Hispanic. Gender and Sexuality in Spanish and Spanish American Literature. Oxford 1989
- Spangenberg, Peter: Mediengeschichte – Medientheorie. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): Literaturwissenschaft. München 1995, S. 31-76
- Steinbrügge, Lieselotte: Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung. Weinheim, Basel 1987 (Ergebnisse der Frauenforschung; Bd. 11)
- Strosetzki, Christoph (Hg.): Geschichte der Spanischen Literatur. Tübingen 1991
- Teuber, Bernhard: Sacrificium Litterae – Zum Verständnis von allegorischer Rede und mystischer Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes vom Kreuz. München 1996
- Tietz, Manfred: Das Theater im Siglo de Oro. In: Hans-Jörg Neuschäfer (Hg.): Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart 1996, S. 152-184
- Tuñón de Lara, Manuel (Hg.): Historia de España. Barcelona 1980-1988. Bd. V: La frustración de un imperio (1476-1714). Bearb. v. Jean-Paul Lellem u.a. Barcelona 1984. Bd. VI: America hispánica (1492-1898). Bearb. v. Guillermo Céspedes del Castillo. Barcelona 1983. Bd. VII: Centralismo, ilustración y agonía del antiguo régimen (1715-1833). Bearb. v. Emiliano Fernández de Pinedo u. a. Barcelona 1980
- Vigil, Mariló: La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII. Madrid 1986
- Weber, Alison (Hg.): Journal of Hispanic Philology: Feminist Topics (Special Issue), 13. Jg., 1989, Heft 3

Zimmermann, Margarete: Literarische Variationen über das Thema der Geschlechter im XVII. Jahrhundert. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift, Neue Folge, Bd. 42, 1992, Heft 3, S. 257-274

Zimmermann, Margarete: Vom Streit der Geschlechter. Die französische und italienische *Querelle des Femmes* des 15. bis 17. Jahrhunderts. In: Bettina Baumgärtel/Silvia Neysters (Hg.): Die Galerie der Starken Frauen. Regentinnen, Amazonen, Salondamen. München 1995, S. 14-33

*Anmerkungen:*

\* María de Zayas: „las almas ni son hombres ni mujeres“; vgl. Kap. II des Beitrags. Der vorliegende Aufsatz bereitet zwei größere Studien zur *Querelle des Femmes* in Spanien und zur Geschichte der Geschlechterverhältnisse in der spanischen Literatur vor. Für Diskussion, bibliographische Hinweise, Hilfe bei der Literaturbeschaffung und technische Unterstützung danke ich besonders Tobias Brandenberger (Basel), Johanna Borek, Marion Fauska, Anita Huber, Claudia Leitner, Christopher Laferl (Wien), Wolfgang Mund (UB Siegen) sowie – wie immer – Peter Roos; darüberhinaus den TeilnehmerInnen meiner Wiener Lehrveranstaltungen, insbesondere Wolfram Aichinger, Carmen Auberger, Judith Bösch, Max Doppelbauer, Claudia Heindl und Peter Schönberger. Hans-Jörg Neuschäfer, Sebastian Neumeister, Jutta Schütz und Bernhard Teuber bin ich für die Überlassung von Manuskript-Fassungen ihrer Texte vor Drucklegung verbunden. Für nicht-hispanistische LeserInnen wurden Einführungen zur spanischen Geschichte und Literaturgeschichte angegeben sowie weiterführende Sekundärliteratur – soweit möglich – in deutscher, französischer und englischer Sprache. Die Übersetzungen, sofern nicht anders nachgewiesen, stammen von mir.

- 1 Zimmermann 1992. Hier auch weiterführende Literatur zu Definition und Periodisierung der *Querelle*, vgl. bes. S. 271, Anm. 7; s. ferner Zimmermann 1995.
- 2 Opitz 1995, S. 15. Zur Periodisierung des Endes der *Querelle* im 18. Jahrhundert, vgl. dort S. 17.
- 3 Siehe dazu Zimmermann 1995, S. 15, sowie den einleitenden Beitrag von Gisela Bock und Margarete Zimmermann in diesem Band.
- 4 Richardson 1929.
- 5 Opitz 1995, S. 15; vgl. bes. Anm. 3.
- 6 Vgl. exemplarisch Albistur/Armogathe und Oñate.
- 7 Opitz 1995, S. 25.
- 8 Le Goff 1974, S. 85f. Zur Zusammenfassung dieser Diskussion vgl. Hassauer 1992, S. 13.
- 9 Vgl. Hassauer 1992, S. 9.
- 10 Opitz 1995, S. 16.
- 11 Vgl. Gössmann 1979 sowie Laqueur 1990.
- 12 Vgl. Hassauer 1994; zu den medienhistorischen Implikationen des Terminus ‚Schriftspur‘ vgl. Hassauer 1993.
- 13 Vgl. Davis 1976.

- 14 Hernando del Pulgar: Libro de los claros varones de Castilla. Madrid 1486. Hg. von Jesús Domínguez Bordona. 2. Aufl. Madrid 1942 (1. Aufl. Madrid 1923). (Clásicos Castellanos; Bd. 49).
- 15 Alvaro de Luna: Libro de las virtuosas e claras mugeres. Hg. von Manuel Castillo, Toledo 1908. Vgl. das Fortleben des Genres bei AutorInnen wie Díaz Canseco, Linnés de Marco, Rada y Delgado und Castro.
- 16 Opitz 1995, S. 17.
- 17 Foucault 1966.
- 18 Zur Unterscheidung der anthropologischen Basisdiskurse von Konsequenzdiskursen sowie zur Situierung von *Gender Studies* in Mentalitätengeschichte und Historischer Anthropologie vgl. Hassauer 1994.
- 19 Zu dieser wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive auf die Historisierung des Textbegriffs vgl. Hassauer 1992; zur Theoriegeschichte der Problemfigur ‚Text/Kontext‘ vgl. Hüser 1995; zur medienhistorischen und mediensystematischen Dimension vgl. Spangenberg 1995.
- 20 Opitz 1995, S. 17.
- 21 Vgl. Schmidt 1991.
- 22 Vgl. Eco 1990; die Diskursstrategien der *intentio operis* nehmen den Ort des ‚impliziten Lesers‘ im Iser’schen Sinn ein.
- 23 Zur hier nur implizierten Veränderung von älterer zu jüngerer Toposforschung vgl. exemplarisch Curtius 1962, 1972 und Bornscheuer 1976. Für diesen Hinweis danke ich Anita Huber.
- 24 Bourdieu 1976 und 1980.
- 25 Bislang nach Opitz 1995, S. 18f.. Vgl. dazu exemplarisch Baader 1986. Zum Thema der *Femme forte* vgl. Kroll 1995.
- 26 Vgl. Luhmann 1980.
- 27 Vgl. Honegger 1991.
- 28 Opitz 1995, S. 18.
- 29 Opitz 1995, S. 19.
- 30 Zur Bedeutung des Terminus ‚Alltagswissen‘ vgl. Schütz/Luckmann 1975; zur Diskursivierung von Alltagswissen vgl. Hassauer 1986.
- 31 Zur thomistischen Position in der Geschlechterfrage nach *Quaestio* 92 und 93 der *Summa Theologica* vgl. Hassauer 1994.
- 32 Baader 1986.
- 33 Vgl. in sozialhistorischer Perspektive das jeweils spanienspezifische Kapitel („Una mirada española“) in den einzelnen Bänden der spanischen Version der *Histoire des femmes en Occident*, hg. von Duby/Perrot (Madrid 1992-94); zum Gesamtprojekt vgl. Lundt 1995. In literarhistorischer Perspektive vgl. Serrano y Sanz 1903-1905, Galerstein/Mc Nerney 1986, Marting 1987, sowie Oñate 1938, Nelken 1930.
- 34 Zur generellen Orientierung sind die mittlerweile 13 Bände der von Tuñón de Lara herausgegebenen *Historia de España* zu empfehlen; hier Bd. V und VI. Vgl. auch Bénassar 1995 und Pérez 1996 sowie Defourneaux 1986. Für unsere Fragestellung vgl. u.a. Bénassar 1985, Destón Núñez 1995, Peristiany 1966, Maravall 1979, Miller 1983, Prat u.a. 1991, Smith 1989, Perry 1990, Pitt-Rivers 1977. Für bibliographische Hinweise zu diesem Punkt danke ich Wolfram Aichinger und Peter Schönberger.

- 35 So schon Werner Krauss 1973. Vgl. u.a. Martín Gaité 1987.
- 36 Vgl. Kap. III des vorliegenden Aufsatzes.
- 37 Vgl. jüngere deutschsprachige spanische Literaturgeschichten wie Strosetzki (Hg.) 1991, Gumbrecht 1990, zuletzt Neuschäfer (Hg.) 1996 mit den Gattungsschwerpunkten Moralistik (Poppenberg), Religion und Spiritualität (Poppenberg), Lyrik (Neumeister), Cervantes und der Roman (Neuschäfer), Theater (Tietz). Außerordentlich materialreich ist Alborgs *Historia de la literatura española*, Bd. II: Epoca barroca, 1970, sowie z.B. die einschlägigen Bände der von Rico herausgegebenen Literaturgeschichte. Für unsere Fragestellung vgl. Anm. (34) sowie Salstad 1980, Mc Kendrick 1974 und Vigil 1986.
- 38 Zur Periodisierung vgl. den Beitrag von Tobias Brandenberger in diesem Band.
- 39 Vgl. hier und im folgenden Oñate 1938.
- 40 Vgl. Oñate 1938, S. 88.
- 41 Vgl. zu dieser Umstellung Hassauer 1993. Als Quelle zur Frömmigkeitsgeschichte aus innerspanischer Perspektive vgl. den *Diccionario de historia eclesiástica de España* 1972-1975.
- 42 Vgl. Anm. (34); zu der komplexen Debatte um die semantische Differenzierung der beiden Termini vgl. zum Beispiel van Beysterveld 1996; für die Diskussion dieses Punktes danke ich Christopher Laferl, Johanna Borek, Carmen Auberger und Max Doppelbauer.
- 43 Vgl. Oñate 1938, S. 119 und S. 122.
- 44 Cervantes: Novela del celoso extremeño. In: ders.: *Novelas ejemplares*. 1992, Bd. II, S. 125f; vgl. auch Oñate 1938, S. 119.
- 45 Vgl. Baader, Renate: Vom ‚os surnuméraire‘ zum ‚avenir de l’homme‘. In: Baader (Hg.) 1988, S. 1-37.
- 46 „Y si el regalo y el mal uso agora ha persuadido que el descuido y el ocio es parte de la nobleza y de grandeza, y si las que se llaman señoras hacen estado de no hacer nada y de descuidarse de todo, y si creen que la granjería y labranza es negocio vil y contrario de lo que es señorío, es bien que se desengañen con la verdad.“ Luis de León 1991, Kap. 4, S. 276.
- 47 Vgl. Oñate 1938, S. 97 sowie S. 147.
- 48 Luis de León 1991, Kap. 16, S. 338-340.
- 49 Luis de León 1991, Kap. 15, S. 334.
- 50 Luis de León 1991, Kap. 15, S. 334 sowie Kap. 16, S. 339.
- 51 Vgl. Laqueur 1990.
- 52 Huarte de Sant Juan: Prüfung der Begabungen für die Wissenschaften. Worin der Unterschied in den Fähigkeiten, der unter den Menschen besteht, gezeigt wird sowie die Art der Wissenschaften, die einem jeden korrespondiert (1575).
- 53 Vgl. Baader 1986.
- 54 Lope: *Die kluge Närrin* (wörtl.: *Die törichte Dame*). Zu Lope vgl. Oñate 1938, S. 151ff.
- 55 Calderón: *Mit der Liebe scherzt man nicht*. Zu Calderón vgl. Oñate 1938, S. 153ff.
- 56 Quevedo: *Die lateinsprechende Präziose*. Zu Quevedo vgl. Oñate 1938, S. 125-131; zu Gracián S. 131-133.
- 57 *Katechisma der Wörter zur Belehrung präziöser Frauen und lateinsprachiger Weiber*.
- 58 Poppenberg 1996, S. 95
- 59 Pfandl 1929, S. 334.

- 60 Die Titel wörtlich: *Exemplarische Liebes-Novellen, sowie Desillusionierungen der Liebe. Zweiter Teil des Abends und ehrbare Unterhaltung.*
- 61 Vgl. aus der reichhaltigen jüngeren Literatur hier Blanqué 1991; daneben Smith 1989, Miller 1983 sowie die bei Poppenberg 1991 angegebenen Standardwerke. Für den Hinweis auf Blanqué danke ich Christopher Laferl.
- 62 Opitz 1995, S. 18.
- 63 *Der Arzt seiner Ehre.* Vgl. zu dieser Thematik auch Anm. (34).
- 64 Poppenberg 1996, S. 97.
- 65 Pfandl 1929, S. 337.
- 66 „Las almas ni son hombres ni mujeres“: Zayas 1948, S. 21.
- 67 Zur Problemgeschichte bis zum ‚Kippzeitpunkt‘ bei Poullain de la Barre und danach vgl. Hassauer 1994.
- 68 Zayas: Al que leyerre (1637). In: dies. 1948, S. 21.
- 69 Vgl. Klibansky/Panofsky/Saxl 1990. Für die Diskussion dieses Punktes danke ich Anita Huber.
- 70 Zayas: Al que leyerre. In: dies. 1948, S. 21f.
- 71 Vgl. unten die entsprechende Argumentation bei Feijóo.
- 72 Waffen und Wissenschaften/Feder und Schwert.
- 73 Vgl. so z.B. Kohut 1991, S. 41. Dort findet sich eine weitere Bibliographie zum Thema, s. Curtius 1962 und Russel 1978.
- 74 Zayas: Al que leyerre. In: dies. 1948, S. 21.
- 75 Zur moralischen Ästhetik der Zayas vgl. Felten 1978 und Foa 1979; zur Thematik des *engaño/desengaño* s. Schulte 1969.
- 76 Zayas: Tarde llega el desengaño (Spät kommt die Desillusionierung). In: dies.: *Desengaños amorosos* (1647). Madrid 1950, S. 175- 209, hier S. 178.
- 77 Zum Verhältnis von Exzellenz des weiblichen Sonderfalls und normaler Defizienz vgl. Hassauer 1991.
- 78 Vgl. zur Epoche der Kolonialliteratur sowie zu Sor Juana Laferl 1995 (mit weiterführender Bibliographie), sowie Paz 1982 und Merrim 1991. Zum spanischen Blick auf die Kolonien vgl. Laferl 1992.
- 79 Für zahlreiche Diskussionen zu diesem Punkt danke ich Claudia Leitner; die Argumentation entnehme ich Leitner 1995 und Leitner 1996; dort befindet sich auch eine weiterführende Bibliographie.
- 80 Zur historischen Hintergrund ausführlicher Laferl 1995, S. 82.
- 81 Sor Filotea 1957, S. 695f: „No apruebo la vulgaridad de los que reprueban en las mujeres el uso de las letras [...]. Esclavas son las letras humanas y suelen aprovechar a las divinas; pero deben reprobarse quando roban la posesión del entendimiento humano a la Sabiduría Divina, haciendose señoras las que se destinaron a la servidumbre. Comendables son, cuando el motivo de la curiosidad, que es vicio, se pasa a la studiosidad, que es virtud.“
- 82 Juana Inés de la Cruz: *Respuesta a Sor Filotea.* Mexico, Buenos Aires 1957, S. 457-460.
- 83 Juana Inés de la Cruz 1957, S. 462. Sor Juana beansprucht damit eine seit dem Mittelalter praktizierte Tradition privater weiblicher prophetischer Äußerung auch für den gelehrten Diskurs (Juana Inés de la Cruz: *Antwort.* Frankfurt a.M., Leipzig 1993, S. 137).

- 84 Vgl. Oñate 1938, S. 111. Zur Diskussion um Teresa und den Kontext weiblichen Schreibens im Kloster vgl. z.B. die Sondernummer des *Journal of Hispanic Philology: Feminist Topics* (Weber (Hg.) 1989). Vgl. außerdem Arbeiten wie Arenal/Schlau 1989 und Poutrin 1991. Zur jüngsten Mystik- Diskussion vgl. Teuber 1996.
- 85 Teresa de Jesús: Conceptos del amor de Dios. In: dies.: Escritos I. Madrid 1952, hier Kap. I, S. 389-391.
- 86 Teresa de Jesús: El Camino de la perfección. In: Escritos I, hier Kap. III, S. 321f.
- 87 *Redondilla* (in allen Versen vollreimender Vierzeiler aus Kurzversen) in: Juana Inés de la Cruz: Hombres necios. In: dies.: Obras completas, Bd. I, Mexico, Buenos Aires 1951, S. 228f.
- 88 Zum Begriff des ‚Geschlechtscharakters‘ vgl. Hausen 1983.
- 89 Vgl. u.a. Amorós 1990, Martín Gáite 1987, Destón Núñez 1995, Kreis 1985, Sarrailh 1992, S. 515-519.
- 90 „Tardía, tímida y breve“: so Pedraza Jiménez/Rodríguez Cáceres 1981, S. 21.
- 91 Zum Problem der spanischen Aufklärung vgl. u.a. Tuñón de Lara (Hg.), hier Bde. VI und VII, Sarrailh 1992, Aguilar Piñal 1991 und Herr 1990. Aus literarhistorischer Perspektive vgl. u.a. Krauss 1973, Floeck 1980, Tietz 1991, Gumbrecht 1990, Schütz 1996. Außerordentlich materialreich: Alborg: *Historia de la literatura española*, hier Bd. III, Siglo XVIII. Madrid 1972, sowie z.B. Rico (Hg.): *Historia y crítica de la literatura española*, hier Bd. IV. Madrid 1983.
- 92 Jovellanos: Elogio a Carlos III. (1788). In: ders. 1963, S. 317.
- 93 Campomanes: Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento. 5 Bde. Madrid 1775-1777. Hier Bd. I, S. 367. Vgl. Sarrailh 1992, S. 517.
- 94 Die drei Reden von Cabarrús, Jovellanos und Amar y Borbón erscheinen im *Memorial Literario* des Jahres 1786. Vgl. auch Oñate 1938, S. 159.
- 95 Jovellanos: Memoria leída en la sociedad Económica de Madrid, sobre si se debieron ó no admitir en ella las Señores (1786). In: ders. 1952, S. 52-56.
- 96 Jovellanos 1952, S. 54.
- 97 Jovellanos 1952, S. 55.
- 98 Jovellanos 1952, S. 56.
- 99 Jovellanos 1952, S. 55.
- 100 Jovellanos 1952, S. 56.
- 101 Ebd.
- 102 Ebd.
- 103 Vgl. zu dieser Episode auch Oñate 1938, S. 158f.; Sarrailh 1992, S. 216ff. und S. 257f.; Alborg, Bd. III 1972, S. 88.
- 104 Cabarrús: *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la oponión y las leyes oponen a la felicidad pública*. Die ‚Briefe‘, an Jovellanos gerichtet und 1795 Godoy gewidmet, erscheinen erst 1808. Vgl. Alborg, Bd. III 1972, S. 97f sowie Sarrailh 1992, S. 216ff.
- 105 Amar y Borbón: Discurso en defensa del talento de las mujeres y su apitud para el gobierno. Madrid 1786.
- 106 Amar y Borbón: Importancia de la instrucción que conviene dar a las mujeres. Zaragoza 1784.
- 107 Amar y Borbón: Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres. Madrid 1790.

- 108 Ebd., Kap. XVI.; vgl. Oñate 1938, S. 195ff.
- 109 Vgl. Oñate 1938, S. 195ff sowie Sarrailh 1992, S. 215f.
- 110 Vgl. Hassauer 1994, S. 25f.
- 111 Jovellanos 1952, S. 33.
- 112 Ebd.
- 113 Ebd., vgl. auch Oñate 1938, S. 189ff.
- 114 Vgl. Steinbrügge 1987.
- 115 Hier und im folgenden: Jovellanos: Elogio a Carlos III. (1788), 1963, S. 317. Vgl. Alborg, Bd. III 1972, S. 797f.
- 116 Ebd.: „[...] la voz del defensor de los derechos de vuestro sexo no debe seros sospechosa; yo os lo repito, à vosotras toca formar el corazon de los ciudadanos. Inspirad en ellos aquellas tiernas afeciones à que están unidos el bien y la dicha de la humanidad; inspiradles la sensibilidad, esta amable virtud, que vosotras recibisteis de la naturaleza, y que el hombre alcanza apenas à fuerza de reflexion y de estudio. Hacedlos sencillos, esforzados, compasivos, generosos; pero sobre todo hacedlos amantes de la verdad y de la patria. Disponedlos así à recibir la ilustración que Cárlos quiere vincular en sus pueblos [...]“
- 117 l. Steinbrügge 1987, Hassauer 1991 und 1994.
- 118 Vgl. Luhmann 1984.
- 119 Vgl. die Diskussion um Butler 1990.
- 120 *Neue Methode zur Heilung von Blähungen, Hypochondrie, Wallungen und hysterischen Anfällen der Frauen*; vgl. Traktate wie diesen von Alsinet 1776; so bei Simón Palmer 1989, S. 78. Für Hinweise und Diskussion zu diesem Punkt danke ich Johanna Borek.
- 121 Diese Funktionshypothese verfolgt für die zeitgenössische Situation in Frankreich Bösch 1996, so z.B. S. 38.
- 122 Leandro Fernández de Moratín: *Das Ja der Mädchen* (1806). Für die einschlägige Literatur zum Theater des 18. Jahrhunderts vgl. Anm. (91) sowie Kish in Miller 1983.
- 123 Feijóo: *Verteidigung der Frauen* (1726). Hier und im folgenden zitiert nach der Ausgabe des Teatro Crítico Universal, Bd. I, Madrid 1758, S. 331-400 (Kritisches Universaltheatrum). Die verbreitetste Werkausgabe, die der Biblioteca de Autores Españoles (BAE) Bd. LVI (Obras escogidas del Padre Feijóo), Madrid 1952, S. 50-58, enthält lediglich eine Kurzfassung von Feijóos Frauenapologie, die zwar die gleiche Kapitelzählung beibehält, neben der Kürzung auf ca. 10 % des ursprünglichen Textumfangs jedoch zusätzlich auch noch Textkompilationen vornimmt. Außerordentlich materialreich zu Feijóo s. Alborg, Bd. III 1972, S. 137-205. Zum Vergleich mit Poullain s. Hassauer 1994.
- 124 Titel: *Kritisches Universaltheatrum und Gebildete und Merk-Würdige Briefe*. Vgl. Herr 1990, S. 33.
- 125 Vgl. Alborg, Bd. III 1972, S. 147.
- 126 Zu den Polemiken um Feijóo vgl. Alborg, Bd. III 1972, S. 141ff., sowie mit ausführlicher Dokumentation Millares Carlo in der vierbändigen Ausgabe des Teatro Crítico Universal 1975, hier Bd. I, S. 62-67.
- 127 *Verschiedene Diskurse über alle Arten von Themen, zur Behebung der Täuschung durch Vorurteile*.
- 128 Vgl. so z.B. Albistur/Armogathe 1977, Bd. I, S. 225-228.

- 129 Vgl. Kofman 1982.
- 130 Feijóo 1758, § I, 1, S. 331.
- 131 Feijóo 1758, § IX, 59, S. 356.
- 132 Ebd.
- 133 Die Fragmente aus dem Toposwissen der misogynen „gemeinen Ansicht“. Feijóo 1758, § III, 18, S. 337.
- 134 Ebd.
- 135 Zwischen „schwachem“ und „starkem Geschlecht“.
- 136 Feijóo 1758, § XII, 78, S. 362.
- 137 Feijóo 1758, § XII, 83, S. 365.
- 138 Poullain de la Barre (2. Aufl. 1676), S. 109: „Der Geist hat kein Geschlecht“.
- 139 Feijóo 1758, § V, 32, S. 341f.
- 140 „Großen Treffpunkt“ der Argumentation; Feijóo 1758, § IX, 57, S. 355.
- 141 Feijóo 1758, § IX, 59, S. 355f.
- 142 Zur Begriffsgeschichte von *grief* und *querelle* vgl. Zimmermann 1995.
- 143 „Car nature de femme est debonnaire“ (Z. 672): „Mais se femmes eussent les livres fait / Je sçay de vray qu'autrement fust du fait, / Car bien scevent qu'a tort sont encoulpées, / Si ne sont pas a droit les pars coupées, [...]“ Christine de Pizan (1399): L'Épistre au Dieu d'amours. In: dies.: Oeuvres poétiques. Hg. von Maurice Roy. 3 Bde. Paris 1886-1896, Bd. II, 1891, S. 1-27; hier S. 22 und S. 14.
- 144 Feijóo 1758, § XXI, 137, S. 391.
- 145 Feijóo 1758, § IX, 63, S. 356.
- 146 Feijóo 1758, § IX, 63, S. 356f.
- 147 Feijóo 1758, § XXI, 139, S. 391.
- 148 Vgl. im einzelnen dazu Hassauer 1994.
- 149 Ebd.
- 150 Feijóo 1758, § XXIII, 148, S. 395.
- 151 Feijóo 1758, § 369, 151, S. 395f.
- 152 Zu dieser Terminologie vgl. programmatisch Hassauer 1994.
- 153 Feijóo 1758, § XXIV, 160, S. 400.
- 154 Oñate 1938, S. 167.
- 155 Vgl. zum Begriff des *vulgo ignorante* Sarrailhs Analyse zu ‚*masa*‘ und ‚*pueblo bajo*‘ unter den Auspizien von Feijóos Diktum, wonach zum ‚vulgo‘ auch jene gehörten, die „aunque hayan tenido nacimiento ilustre, con todo eso no han salido de las tinieblas de la ignorancia.“ Feijóo: El mundo engañado de los falsos médicos. In: ders.: Cartas eruditas y curiosas. 5 Bde., Madrid 1742-1760, hier Bd. III, S. 147. Vgl. Sarrailh 1992, S. 85.
- 156 Vgl. Millares Carlo, s. Anm. (126).
- 157 Cubié 1768; vgl. Oñate 1938, S. 182f.