

Leonhard Ragaz, der „Gartenhof“ in Zürich und die Krise der Männlichkeit

Ruedi Epple

Einleitung

Der vorliegende Beitrag untersucht, welche Rolle die Geschlechterfrage bei der Gründung des „Gartenhofs“, einer Kombination von Settlement und Bildungseinrichtung im Züricher Arbeiterquartier Aussersihl, spielte. Die Gründung erfolgte 1922 durch die Familie Ragaz, zu der das Ehepaar Clara und Leonhard und ihre Kinder Jakob und Christine gehörten. Im Folgenden wird vor allem der Frage nachgegangen, wie Leonhard Ragaz im globalen Revolutionszyklus agierte. Dabei kommt eine geschlechtergeschichtliche Perspektive zum Zuge.

Ragaz war ein wichtiger Vordenker der religiös-sozialen Bewegung, die christliches und sozialistisches Gedankengut zu verbinden suchte. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs sah er sich nicht nur durch die politische Lage zu radikalen Schritten gedrängt. Der Rücktritt von seiner Theologie-Professur und die Gründung des „Gartenhofs“ sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Die vorliegende Darstellung betritt ein wenig erforschtes Feld. Die bereits vor dreißig Jahren erschienene Studie von Annette Frei Berthoud über die „Roten Patriarchen“ in der Schweiz beleuchtete zwar das Umfeld, nicht aber die Person Leonhard Ragaz.¹ Eine geschlechtergeschichtliche Sicht drängt sich in Bezug auf Ragaz aus mindestens zwei Gründen auf: Erstens hat die Forschung zur religiös-sozialen Bewegung in den letzten Jahren die Rolle, die Clara Ragaz spielte, aus dem Schatten ihres Mannes herausgeholt. Dabei kam eine sehr eigenständige und selbstbewusste Frau zum Vorschein, deren Wirken sich nicht darauf beschränkte, die Aktivitäten ihres Ehegatten zu unterstützen.² Dass Ragaz mit einer Partnerin verheiratet war, die sich eigene Wirkungsfelder erschloss und eigene Wege ging, musste auf ihn

¹ Siehe Annette Frei Berthoud: Rote Patriarchen. Arbeiterbewegung und Frauenemanzipation in der Schweiz um 1900, Zürich 1987.

² Siehe Anette Schwämmle: Clara Ragaz, 30. März 1874–7. Oktober 1957, in: Esther Röhr (Hrsg.): Ich bin, was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1997, S. 17–44; Heidi Witzig: Clara Ragaz-Nadig. Ihr Engagement für den Frieden im Licht der neuen Bewegungsforschung, in: Neue Wege, 2008, H. 1, S. 8–12; Isabella Wohlgenuth: Clara Ragaz-Nadig (1874–1957) und der feministische Pazifismus 1915–1946, Zürich 1991.

selbst zurückwirken.³ Seine Situation unterschied sich damit deutlich von derjenigen vergleichbarer „roter Patriarchen“, die meistens mit Frauen verheiratet waren, die sich mit der Aufgabe als Hausfrau und Mutter, Gehilfin oder Sekretärin ihrer politisch aktiven Männer abfanden.⁴

Zweitens haben Seth Kovens Untersuchungen zu den Londoner Settlements der viktorianischen Zeit gezeigt, dass diese sowohl für Frauen als auch für Männer ein Experimentierfeld für neue Geschlechterrollen darstellten.⁵ Ausgehend von Kovens Studien drängt sich somit die Frage auf, ob dieser Aspekt auch bei den Settlements oder Siedlungen der zweiten Generation, die wie der „Gartenhof“ in der Zwischenkriegszeit entstanden, eine Rolle gespielt haben könnte. Aus einer geschlechtergeschichtlichen Sicht tritt hier die These ins Zentrum, dass auch Ragaz von einer Krise der Männlichkeit tangiert war, die der Erste Weltkrieg hervorgerufen hatte. In solchen Phasen werden Männlichkeitsnormen und -bilder durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse und Umbrüche erschüttert, was auf die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zurückwirken kann.⁶ Die Gründung eines Settlements hätte in dieser Sicht unbewusst einen Ausweg aus einer solchen Krise der Männlichkeit geboten.

Meine Analysen stützen sich auf „Theorien der Männlichkeit“, wobei das Konzept der hegemonialen Männlichkeit im Vordergrund steht, wie es Michael Meuser und Sylka Scholz im Anschluss an Pierre Bourdieu und Raewyn Connell entwickelt haben.⁷ Danach ist hegemoniale Männlichkeit einerseits als eine institutionalisierte Praxis zu verstehen, die

³ Siehe Gunilla Budde: Wandel durch Annäherung? Variationen der Geschlechterbeziehung in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Herbert Colla (Hrsg.): „Panta Rhei“. Beiträge zum Begriff und zur Theorie der Geschichte, München 2008, S. 65–80.

⁴ Siehe Frei Berthoud, Patrioten, S. 61.

⁵ Siehe Seth Koven: *Slumming. Sexual and Social Politics in Victorian London*, Princeton/Oxford 2004.

⁶ Siehe Christa Hämmerle: „Vor vierzig Monaten waren wir Soldaten, vor einem halben Jahr noch Männer ...“. Zum historischen Kontext einer „Krise der Männlichkeit“ in Österreich, in: *L'Homme*, 2008, H. 2, S. 51–74; Claudia Opitz: „Krise der Männlichkeit“ – Ein nützliches Konzept der Geschlechtergeschichte?, in: *L'Homme*, 2008, H. 2, 31–50; Martin Lengwiler: In kleinen Schritten. Der Wandel von Männlichkeiten im 20. Jahrhundert, in: *L'Homme*, 2008, H. 2, S. 75–94.

⁷ Siehe Pierre Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt am Main 2005; Raewyn Connell: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Opladen 1999; Michael Meuser/Sylka Scholz: *Krise oder Strukturwandel hegemonialer Männlichkeit?*, in: Mechthild Bereswill/Anke Neuber (Hrsg.): *In der Krise? Männlichkeiten im 21. Jahrhundert*, Münster 2011, S. 56–79.

sich in Normen und Zielvorgaben niederschlägt und ausgehend von gesellschaftlichen Eliten hegemonial wird. Andererseits ist mit hegemonialer Männlichkeit ein generatives Prinzip gemeint: Es handelt sich um im Habitus verankerte Schemata, die in hetero- und homosozialen Zusammenhängen soziale Praxis erzeugen. Sowohl als institutionalisierte Praxis als auch als generatives Prinzip stellt hegemoniale Männlichkeit die Herrschaft von Männern über Frauen sicher und strukturiert die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Männlichkeiten.⁸

Dem Einfluss der Geschlechterfrage auf die Gründung des „Gartenhofs“ wird in vier Schritten nachgegangen. Erstens soll der zeitgeschichtliche Kontext, in dem Ragaz den sogenannten „Settlement-Plan“ entwickelte, näher untersucht werden. Zweitens soll aufgezeigt werden, dass Ragaz während des Ersten Weltkriegs mit Männern konfrontiert war, die zentrale Elemente hegemonialer Männlichkeit in Frage stellten und dadurch marginalisiert wurden. Drittens wird dargestellt, dass sich die Krise der Männlichkeit auch in den Überlegungen Ragaz' zum „männlichen Christentum“ spiegelte. Viertens schließlich wird auf den Zusammenhang zwischen den Siedlungsprojekten und der Suche nach neuen Geschlechterrollen eingegangen. Der letzte Abschnitt versucht eine zusammenfassende Analyse vorzunehmen.

Am Rand

Leonhard Ragaz, 1868 im Kanton Graubünden geboren, studierte Theologie und wirkte in verschiedenen Kirchgemeinden als Pfarrer, zuletzt am Münster in Basel.⁹ 1908 wurde er Professor für systematische und praktische Theologie an der Universität Zürich. 1913 trat Ragaz der

⁸ Siehe Michael Meuser: Männerwelten. Zur Konstruktion hegemonialer Männlichkeit, Essen 2001; Ders.: Hegemoniale Männlichkeit – Überlegungen zur Leitkategorie der Men's Studies, in: Brigitte Aulenbacher u. a. (Hrsg.): FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art, Münster 2006, S. 160–172; Ders.: Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster, Wiesbaden 2010; Sylka Scholz: Männlichkeitssoziologie. Studien aus den sozialen Feldern Arbeit, Politik und Militär im vereinten Deutschland, Münster 2012.

⁹ Siehe Ruedi Brassel: Ragaz, Leonhard, in: Historisches Lexikon der Schweiz, hrsg. von der Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz, Bern 2013, www.hls-dhs-dss.ch (3. 12. 2015).

Sozialdemokratischen Partei der Schweiz (SPS) bei.¹⁰ Dort stand er am Rand, weil sein Sozialismus einigen zu radikal und vielen zu religiös war. Obwohl in einer Minderheitsposition, konnten Ragaz und die Religiös-Sozialen einen gewissen Einfluss gewinnen.¹¹ Grösser und nachhaltiger war jedoch der Rückhalt, den religiös-soziale Positionen in der Kirche fanden. So gibt es in der reformierten Kirche des Kantons Zürich bis heute eine religiös-soziale Fraktion, die an Ragaz anknüpft.¹²

1914 ergaben sich Kontakte zwischen Ragaz und russischen Revolutionären, die sich in der Schweiz im Exil aufhielten. Wladimir Iljitsch Lenin las und zitierte in Bern einen Aufsatz,¹³ der in den von Ragaz damals mitredigierten „Neuen Wegen“ erschienen war.¹⁴ Im gleichen Jahr machte Ragaz in Zürich die Bekanntschaft von Leo Trotzki.¹⁵ Ragaz lektorierte für Trotzki eine Broschüre, die dieser über den Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die Rolle der Internationalen verfasst hatte.¹⁶

Gegenüber den russischen Revolutionären ging Ragaz aber schon bald nach 1914 auf Distanz. Wie er in den 1920er-Jahren in einem kurzen Lebensbild schrieb, habe er sich im Krieg auf die Friedensfrage konzentriert. Zwischenzeitlich sei im Rahmen der sozialen Bewegung „in aller Stille, von mir nicht genügend verstanden, der Übergang zum Bolschewismus“ eingetreten. Diese Richtung der Bewegung habe für die

¹⁰ Siehe Markus Mattmüller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd. 1: Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913, Zollikon 1957, S. 190.

¹¹ Siehe Bernard Degen: Sozialismus, in: Historisches Lexikon der Schweiz, Bern 2013 (1. 12. 2015).

¹² Siehe Reformierte Kirche Kanton Zürich: Sitzplan der Kirchensynode Amtsdauer 2015–2019, www.zh.ref.ch/organisation/kirchensynode/sitzplan-synode/view (10. 11. 2016); Mündliche Auskunft von Hannes Lindenmeyer, Präsident der Kirchenpflege in Aussersihl, 29. 8. 2016.

¹³ Siehe Wladimir Iljitsch Lenin: Eine deutsche Stimme über den Krieg, in: Wladimir Iljitsch Lenin/Grigori Jewsejewitsch Sinowjew: Gegen den Strom. Aufsätze aus den Jahren 1914–1916, o. O. 1921, S. 15–16; U. W. Züricher: Friede auf Erden!, in: Neue Wege, 1914, H. 9, S. 345–353.

¹⁴ Ragaz und Lenin sollen sich einmal in einer Sitzung getroffen haben. Siehe Mattmüller, Ragaz, Bd. 1, S. 157, 186.

¹⁵ Siehe Leo Trotzki: Mein Leben. Versuch einer Autobiographie, Berlin 1974, S. 166; Leonhard Ragaz, Leo Trotzki, in: Neue Wege, 1940, H. 9, S. 426–429; Mattmüller, Ragaz, Bd. 1, S. 107–113; Ruedi Brassel: Linksradikalismus, in: Historisches Lexikon der Schweiz, Bern 2008 (9. 11. 2016).

¹⁶ Siehe Leo Trotzki: Der Krieg und die Internationale, [Zürich] 1914.

religiös-soziale Sache, aber auch für Europa eine Gefahr dargestellt. Deshalb sei es nach dem Krieg zu einer seiner Hauptaufgaben geworden, diese zu bekämpfen.¹⁷

Als von 1917 bis 1923 der globale Revolutionszyklus anhub, spitzte sich die Situation auch in der Schweiz zu. Obwohl nicht direkt in den Krieg verwickelt, hatte dieser auch hier die Lage der Arbeiterschaft verschlechtert. Kriegsbedingte Teuerungen und mangelhafte soziale Absicherung führten besonders auch bei den zum Grenzschutz aufgebotenen Soldaten und ihrer Haushalte zu Armut und Hunger. Eine Minderheit strich satte Kriegsgewinne ein. Die Wirkung sozialer Maßnahmen, die zur Entschärfung der angespannten Lage ergriffen wurden, blieb bescheiden.

Die politische Linke gewann an Rückhalt. Die Streikneigung der Arbeiterschaft nahm zu. Die russische Oktoberrevolution wirkte auch auf die Schweiz zurück. Wie anderswo beflügelte sie proletarische Revolutionshoffnungen und befeuerte bürgerliche Revolutionsängste. Die Spannungen zwischen Arbeiterschaft und Bürgertum nahmen deutlich zu und führten zum Beispiel im November 1918 zum sogenannten „Landesstreik“, einem von den Gewerkschaften ausgerufenen und nach wenigen Tagen abgebrochenen Generalstreik.¹⁸

Das „göttliche Gericht“, das Ragaz im Ersten Weltkrieg zu erkennen glaubte, trieb gegen dessen Ende einer Entscheidung entgegen.¹⁹ Die angespannte Situation drängte auch ihn zu radikalen Schritten, die den gesellschaftlichen Wandel in seinem Sinne vorantreiben sollten. Er kam auf den sogenannten „Settlement-Plan“ zurück. Der Plan, über den Ragaz und seine Frau schon während des Krieges beraten hatten, sah vor, dass er von seiner Professur zurücktrat und mit seiner Familie in ein Arbeiterquartier umzog.²⁰ 1922, nach Jahren des Überdenkens und Vorbereitens, wurde der Schritt vollzogen. Ragaz ließ sich mit seiner Familie an der Gartenhofstrasse 7 in Zürich-Aussersihl nieder und nahm

¹⁷ Leonhard Ragaz: Meine geistige Entwicklung, in: Mattmüller, Ragaz, Bd. 1, S. 240–246, hier S. 245.

¹⁸ Siehe Sacha Zala: Krisen, Konfrontation, Konsens (1914–1949), in: Georg Kreis (Hrsg.): Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 491–539, hier S. 494–514; Ruedi Epple/Eva Schär: Spuren einer anderen Sozialen Arbeit. Kritische und politische Sozialarbeit in der Schweiz 1900–2000, Zürich 2015, S. 34, 107 f., 111.

¹⁹ Leonhard Ragaz: Der Weg zum Frieden, in: Neue Wege, 1914, H. 11/12, S. 457–472.

²⁰ Siehe Leonhard Ragaz an Clara Ragaz, 14. 4. 1918, Brief 182, in: Christine Ragaz/Markus Mattmüller/Arthur Rich (Hrsg.): Leonhard Ragaz in seinen Briefen. 1914–1932, Zürich 1982, S. 128–136, hier S. 132.

seine freischaffende Tätigkeit als Publizist und in der Arbeiterbildung auf.²¹ Für seinen Umzug vom bürgerlichen Zürichberg ins proletarische Aussersihl sprachen neben den politischen auch persönliche Gründe. Erstens war sein Wechsel vom Basler Pfarramt an die Universität Zürich für Ragaz mit Schuldgefühlen verbunden gewesen. Im Grunde hielt er für sich die Tätigkeit als Pfarrer oder Prediger als angemessener als diejenige als Professor. Die Arbeit an der Universität hatte er vor sich nur damit rechtfertigen können, dass sie ihm eine Phase der theoretischen Klärung seiner wenige Jahre zuvor neu gewonnenen Erkenntnisse erlaubte. Zweitens hatte sich Ragaz während des Krieges der Kirche weiter entfremdet. Junge Männer auf den Dienst im Pfarramt vorzubereiten, fiel ihm zunehmend schwerer.²²

Weibliche Herausforderungen

Die nach dem Ersten Weltkrieg in Europa politisch angespannte Situation bewog somit auch Leonhard Ragaz zu einer Neuorientierung. Dabei spielte untergründig auch die Geschlechterfrage eine Rolle.

Ragaz fühlte sich wie viele andere Männer dieser Zeit in seiner Männlichkeit in Frage gestellt.²³ Das zeigte sich etwa an den Reaktionen auf eine Friedenskonferenz von Frauen. Russland war mit dem Separatfrieden von Brest-Litowsk eben als Kriegspartei ausgeschieden, der Krieg aber noch nicht zu Ende,²⁴ da tagte in Bern vom 14. bis 19. April 1918 die „Internationale Frauenkonferenz für Völkerverständigung“.²⁵ Sie nahm den Faden wieder auf, den die Frauenfriedenskonferenz von 1914 in Den Haag unter dem Vorsitz von Jane Addams zu spinnen begonnen hatte. Die Teilnehmerinnen waren

²¹ Siehe Ruedi Epple: Das erste Settlement der Schweiz, in: Friedenszeitung, 2013, H. 6, S. 8 f.

²² Siehe Markus Mattmüller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd. 2: Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen, Zollikon 1968, S. 566–574; Ders., Ragaz, Bd. 1, S. 149–157.

²³ Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, reflektierte Ragaz nur indirekt über eine „Krise der Männlichkeit“. Die Analyse seines erst seit 2016 zugänglichen Tagebuchs könnte weiterführende Erkenntnisse liefern, war im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht möglich.

²⁴ Siehe Hans Herzfeld: Der Erste Weltkrieg, München 1970, S. 324–335.

²⁵ Siehe Gertrud Woker u. a.: Internationale Frauenkonferenz für Völkerverständigung, in: Zentralblatt des Schweizerischen Gemeinnützigen Frauenvereins, 1918, H. 3, S. 61 f.

damals mit dem Beschluss auseinander gegangen, sich nach Kriegsende wieder zu treffen, um sich in die Friedensverhandlungen einzumischen.²⁶ Die Berner Konferenz diente der Vorbereitung dieser Fortsetzungskonferenz, die ein Jahr später in Zürich stattfand.²⁷ Die Konferenz in Bern leitete Clara Ragaz.²⁸ Sie hatte im Anschluss an die Versammlung in Den Haag, an der sie nicht teilgenommen hatte,²⁹ den Vorsitz der Schweizer Sektion der „Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit“ (IFFF) übernommen.³⁰

Es war nicht das erste politische Engagement Clara Ragaz'. Sie hatte sich bereits aktiv für das Frauenstimmrecht und im Rahmen der „Käuferinnen-Liga“ für einen besseren Schutz der Heimarbeiterinnen eingesetzt. Der SPS war sie noch vor ihrem Mann beigetreten.³¹ 1916 hatte sie für rund drei Monate als Vertreterin von Nicht-Regierungsorganisationen der Schweiz an einer inoffiziellen Friedenskonferenz neutraler Staaten in Stockholm teilgenommen.³² Später wurde Clara Ragaz Mitglied des internationalen Exekutivkomitees der IFFF sowie des dreiköpfigen Präsidiums, das die Nachfolge von Jane Addams antrat.³³

Eine internationale Friedenskonferenz, die Frauen kurz vor Ende des Ersten Weltkriegs durchführten, provozierte. Ohne dazu legitimiert zu sein, mischten sie sich in einen Bereich ein, der bis dato Männern vorbehalten war. Zwar führten die Männer den Krieg nicht ohne Unterstützung und Beteiligung von Frauen, doch Politik, Staat und Militär

²⁶ Siehe Internationales Frauenkomitee für dauernden Frieden: Internationaler Frauenkongress Haag. Vom 28. April–1. Mai 1915. Bericht – Rapport – Report, Amsterdam 1915.

²⁷ Siehe Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit: Beschlüsse des Zürcher Kongresses 1919 – Beschlüsse des Haager Kongresses 1915 – Satzungen der I.F.F.F., o. O. 1919.

²⁸ Siehe Julie Merz: Die Internationale Frauenkonferenz für Völkerverständigung. Ein Rückblick, in: Zentralblatt des Schweizerischen Gemeinnützigen Frauenvereins, 1918, H. 5/7, S. 110–115, 146 f.

²⁹ Siehe Mattmüller, Ragaz, Bd. 2, S. 292.

³⁰ Bis 1919 hieß die IFFF „Internationale Frauenvereinigung für dauernden Frieden“ (IFDF).

³¹ Siehe Wohlgemuth, Ragaz-Nadig, S. 15–28; Brigitte Studer: Ragaz-Nadig, Clara, in: Historisches Lexikon der Schweiz, Bern 2012 (1. 12. 2015).

³² Siehe Mattmüller, Ragaz, Bd. 2, S. 294–303.

³³ Siehe Gertrude Bussey/Margaret Tims: Women's International League for Peace and Freedom: 1915–1965. A Record of Fifty Years' Work, London 1965, S. 82.

waren männliche Domänen. Erst nach dem Krieg war man bereit, den Frauen auch in diesen Bereichen gewisse Kompetenzen einzuräumen. Die Berner Frauenkonferenz von 1918 stiess aber nicht nur auf ablehnende männliche Reaktionen. Ein paar Männer sahen sich zu öffentlichen Stellungnahmen veranlasst, die sich von den Reaktionen einer hegemonialen Männlichkeit unterschieden. Damit meldete sich eine gegen-hegemoniale oder „Protest-Männlichkeit“ zu Wort.³⁴ So sprach der damals in der Schweiz weilende österreichische Schriftsteller Stefan Zweig am Eröffnungsabend der Frauenkonferenz über die „Lebensarbeit von Berta von Suttner“.³⁵ Er gestand zu, dass auch er von Suttner lange nicht ernst genommen habe.³⁶ Kurze Zeit später publizierte er in der „Friedenswarte“ sein „Bekanntnis eines Defaitisten“, in dem er dazu aufforderte, „kürzere Kanonen“ nicht als Schande zu empfinden.³⁷ Aus Anlass der Berner Konferenz äusserte sich auch der Zürcher Professor und Schriftsteller Robert Faesi. In einer kurzen Stellungnahme bezeichnete er den Krieg als „Giftkrankheit verrirrter Männlichkeit“ und forderte die Frauen dazu auf, sich als Mütter oder Schwestern „zwischen die gekreuzten Waffen der Brudervölker“ zu werfen.³⁸ Der aus Ungarn stammende und sich in der Schweiz zur Kur einer kriegsbedingten Krankheit aufhaltende Schriftsteller Andreas Latzko schliesslich richtete ein Geleitwort an die in Bern tagenden Frauen.³⁹ Auch er forderte die Teilnehmerinnen auf, auf das Kriegsgeschehen Einfluss zu nehmen. Würden sie „feiern“ und in den Streik treten, würde die Kriegsmaschinerie zum Stehen kommen und „Tausende und aber Tausende von Männern“ würden „erleichtert mit dem Geständnis“

³⁴ Siehe Meuser, *Geschlecht*, S. 128.

³⁵ Siehe Merz, *Frauenkonferenz*, S. 110–115, 146–147.

³⁶ Siehe Stefan Zweig: *Berta von Suttner*, in: Ders.: *Die schlaflose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909–1941*, Frankfurt am Main 1983, S. 112–121.

³⁷ Stefan Zweig: *Bekanntnis zum Defaitismus*, in: *Die Friedens-Warte*, 1918, H. 7/8, S. 215 f. Zweig kannte und bewunderte Sigmund Freud. Als Übersetzer homoerotischer Lyrik waren ihm die Bilder bekannt, mit denen sich heikle Zusammenhänge beschreiben ließen. Siehe Ulrich Weinzierl: *Stefan Zweigs brennendes Geheimnis*, Wien 2015, S. 88, 112–114.

³⁸ Robert Faesi: *Zur Internationalen Frauenkonferenz für Völkerverständigung 15.–19. April in Bern*, in: *Zentralblatt des Schweizerischen Gemeinnützigen Frauenvereins*, 1918, H. 6, S. 89 f.

³⁹ Siehe Andreas Latzko: *Frauen im Krieg. Geleitworte zur Internationalen Frauenkonferenz für Völkerverständigung in Bern, Zürich 1918*.

herausrücken, „sie seien in Wahrheit gar keine Helden und wünschten nichts sehnlicher, als es gestehen zu dürfen.“⁴⁰

Die Interventionen der drei Männer im Zusammenhang mit einer Friedenskonferenz von Frauen war Ausdruck einer Krise der Männlichkeit, in die die hegemoniale Männlichkeit durch die Erfahrung des Krieges geraten war. Diese betraf zunächst Soldaten und Offiziere kriegsführender Länder, die wie Latzko an der Front zum Einsatz kamen.⁴¹ Faesi und Zweig zeigten aber, dass auch Männer in neutralen Staaten und in rückwärtigen Diensten fern der Front betroffen sein konnten.⁴² Ausdruck einer Krise der Männlichkeit waren die Reaktionen dieser drei Männer aus zwei Gründen: Erstens thematisierten sie in ihren Stellungnahmen männliche Verantwortung oder „Schuld“ für das Kriegsdesaster. Zweitens setzten sie sich über hegemoniale Vorstellungen zu den Zuständigkeitsbereichen von Frauen und Männern hinweg und forderten politische Interventionen von Frauen. Damit stellten sie zentrale Elemente einer hegemonialen Männlichkeit in Frage, die als kulturelles Muster und normative Zielvorgabe damals institutionalisiert war und von einer gesellschaftlichen Elite vertreten und propagiert wurde. Doch gleichzeitig fühlten sich diese Männer durch eine Friedenskonferenz von Frauen auch herausgefordert. Hegemoniale Männlichkeit im Sinne eines generativen Prinzips drängte sie zur Reaktion:⁴³ Zweig, Faesi und Latzko mussten zumindest signalisieren, dass die Frauenkonferenz in ihrem Sinne handelte.

Doch nicht nur Latzko, Faesi und Zweig, auch Ragaz reagierte auf die Berner Frauenkonferenz. Er tat dies in einem Brief an seine in Bern weilende Frau Clara. Obwohl ihm bewusst war, dass sie viel beschäftigt war und kaum Zeit finden würde, seinen Brief zu lesen, mutete er ihr ausgerechnet in diesem Moment die Eröffnung zu, von der Professur an der Universität Zürich zurücktreten und auf den sogenannten „Settlement-Plan“ zurückkommen zu wollen. Dabei wirkte Ragaz bei

⁴⁰ Ebenda, S. 13.

⁴¹ Siehe Jason Crouthamel: Deutsche Soldaten und „Männlichkeit“ im Ersten Weltkrieg, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 2014, H. 16/17, S. 39–45, www.bpb.de/apuz/ (10. 12. 2014); Judit Garamvölgyi: Latzko, Adreas, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Bern 2011 (28. 12. 2015).

⁴² Siehe Ingrid Bigler-Marschall: Zweig, Stefan, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Bern 2014 (1. 12. 2015); Oliver Matuschek: Stefan Zweig. Drei Leben – eine Biographie, Frankfurt am Main 2006, S. 129–136; Rosmarie Zeller: Fäsi [Faesi], Robert, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Bern 2004 (16. 12. 2015).

⁴³ Siehe Scholz, *Männlichkeitssoziologie*, S. 23–28.

allem Verständnis für das Engagement seiner Frau auch leicht gereizt. So konnte er es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass er diese wichtige Angelegenheit schriftlich anmelden musste, weil sie beide u. a. durch ihre Konferenzvorbereitungen an einer persönlichen Unterredung verhindert gewesen seien. Auch deutete er an, dass die Frauenkonferenz eigentlich nicht mehr zu Tage fördern konnte, als ihm und seiner Frau schon bekannt war: „Du wirst gewiß zugeben, daß der Krieg im letzten Grunde verschuldet ist durch einen Abfall von Gott und dieser durch ein selbst abgefallenes Christentum [...]. Wenn wir die neue Welt wollen, worin allein es Frieden gibt, dann müssen wir ein anderes „Christentum“ haben, eine andere „Religion“, besser gesagt: Dann muß die Sache Gottes, die Sache Christi ganz anders vertreten werden als bisher.“⁴⁴

Wie Faesi, Zweig und Latzko so fühlte sich auch Ragaz von der Berner Frauenkonferenz provoziert. Auch er musste seiner Frau unbedingt in Erinnerung rufen, was er darüber dachte und für den Frieden unternehmen wollte. Wie seine Geschlechtsgenossen, so war auch er von der Krise betroffen, welche die hegemoniale Männlichkeit gegen Ende des Ersten Weltkriegs erfasste.

Verweigerte Männlichkeit

Dafür, dass neben der zugespitzten politischen Krise im Falle von Ragaz bei der Entscheidung für den „Settlement-Plan“ auch eine Krise der Männlichkeit eine Rolle spielte, gibt es weitere Indizien.

Ragaz erlebte den Ausbruch des Ersten Weltkriegs als Schock⁴⁵ und je weiter der Krieg voranschritt, desto stärker zeichneten sich für ihn auch persönliche Konsequenzen einer Neuorientierung ab. Dabei spielte eine Rolle, dass er es in seinem Umfeld mit Männern zu tun bekam, die gewissen hegemonialen Vorstellungen über Männlichkeit in radikaler Weise eine Absage erteilten.⁴⁶ Indem sie den Militärdienst verweigerten, entzogen sie sich genau derjenigen Institution, welche die Funktion hatte, sie zu „richtigen“ Männern zu formen.⁴⁷ Solche Männer hatten die

⁴⁴ Leonhard Ragaz an Clara Ragaz, 14. 4. 1918, Brief 182, in: Ragaz/Mattmüller/Rich (Hrsg.), Ragaz, S. 128–136, hier S. 130.

⁴⁵ Siehe Ragaz, Frieden, S. 457–472.

⁴⁶ Siehe Mattmüller, Ragaz, Bd. 2, S. 276–290.

⁴⁷ Siehe Martin Lengwiler: Soldatische Automatismen und ständisches Offiziersbewusstsein. Militär und Männlichkeit in der Schweiz um 1900, in: Rudolf Jaun/Brigitte Studer (Hrsg.): Weiblich – männlich. Geschlechtsverhältnisse in der Schweiz. Rechtsprechung, Diskurs, Praktiken, Zürich 1995, S. 171–184.

schmerzhaften Konsequenzen zu tragen, denen sich aussetzte, wer sich den Imperativen hegemonialer Männlichkeit widersetzte.⁴⁸ Militärdienstverweigerer mussten nicht nur mit einer längeren Gefängnis- oder Zuchthausstrafe rechnen, sondern auch mit gesellschaftlicher Ächtung. Sie galten als „Feiglinge“, „Verräter“ oder „Defätisten“. Mit den bürgerlichen Ehrenrechten wurden ihnen auch wichtige symbolische Attribute der Männlichkeit entzogen: Sie verloren das damals allein Männern vorbehaltenen Stimm- und Wahlrecht oder sogar die Zurechnungsfähigkeit. Wem volle oder teilweise Unzurechnungsfähigkeit attestiert worden war, der kam nicht mehr für jeden Beruf in Frage und durfte unter Umständen auch nicht mehr ohne behördliche Einwilligung heiraten.⁴⁹

Ragaz kam mit Militärdienstverweigerern in Kontakt, weil einige seinem Umfeld angehörten, ihn um Rat fragten oder sich in der Gerichtsverhandlung auf seine Schriften bezogen.⁵⁰ Er rief aber weder zur Verweigerung auf noch propagierte er diese in anderer Form. Immerhin aber vertraute er seinem Tagebuch an, selbst diesen Schritt zu tun, wäre er verpflichtet gewesen, Militärdienst zu leisten.⁵¹ Mit seinem Plan, auf die Professur zu verzichten und als freischaffender Publizist und Referent in einem Arbeiterquartier Wohnsitz zu nehmen, riskierte er zwar keine Verurteilung nach Militärstrafgesetz, verzichtete aber immerhin auf ein gutes und sicheres Einkommen sowie auf die Ehre, die sich mit einer angesehenen beruflichen Tätigkeit als Universitätsprofessor verknüpfte. Auch er stellte damit zentrale Elemente institutionalisierter hegemonialer Männlichkeit in Frage: Er verweigerte sich der Verpflichtung, seine Familie allein ernähren und männliche Ehre akkumulieren zu müssen. Zudem entzog er sich mit der Universität ein homosoziales Feld, in dem er sich in „ernsten Spielen des Wettbewerbs“ (Bourdieu) seiner Männlichkeit vergewissern konnte.⁵² Seine Einsamkeit⁵³ und seine Betroffenheit durch die Krise hegemonialer Männlichkeit dürfte sich durch diesen Entzug nicht gemildert haben. Beides könnte

⁴⁸ Siehe Meuser, *Geschlecht*, S. 132.

⁴⁹ Siehe Ernst Altorfer: *Die Dienstverweigerung nach schweizerischem Militärstrafrecht*, Zürich 1929, S. 121–128, 132–135.

⁵⁰ Siehe Mattmüller, *Ragaz*, Bd. 2, S. 276–290.

⁵¹ *Ragaz*, *Weg*, Bd. 2, S. 8. Als Pfarrer war Ragaz von der Militärdienstpflicht befreit. Siehe Mattmüller, *Ragaz*, Bd. 2, S. 286.

⁵² Siehe Meuser, *Geschlecht*, S. 124.

⁵³ Siehe Mattmüller, *Ragaz*, Bd. 2, S. 563.

auch erklären, weshalb in Ragaz' Netzwerk damals Frauen eine wichtigere Rolle zu spielen begannen.⁵⁴

„Männliches Christentum“

Ein weiteres Indiz dafür, dass wir es gegen Kriegsende auch bei Ragaz mit dem Einfluss einer Krise der Männlichkeit zu tun haben, ist die eigene Wahrnehmung. Diese lässt sich aus seinen Überlegungen zum „männlichen Christentum“⁵⁵ rekonstruieren.

Als Ragaz seine Gedanken dazu gut ein Jahrzehnt nach Kriegsende festhielt, griff er auf einen Text mit dem gleichen Titel zurück, den er dreißig Jahre zuvor als junger Pfarrer in Chur geschrieben hatte.⁵⁶ Seitdem habe er einen langen Weg gemacht, der ihn „zeitweilig recht weit von jener Losung [vom „männlichen Christentum“, R. E.] und dem hinter ihr stehenden Bestreben abgebracht“ habe. Doch nun sei er „wieder zu jenem Punkte“ zurückgekehrt.⁵⁷ Als mögliche Gründe für die vorübergehende Abweichung zählte er neben der „falschen Auslegung der Bergpredigt“ und anderer pazifistischer Grundlagentexte sowie eines „allzu weich, allzu sanft, allzu duldend dargestellten Christusbildes“ die Kriegserfahrung auf: Die Abweichung sei vielleicht auf ihren „Gegensatz zu der Rohheit, die uns der Krieg offenbart hat“ zurückzuführen. Darin zeige sich das „Körnchen Wahrheit“, das im grundsätzlich falschen Vorwurf stecke, der Antimilitarismus bedeute „Entmannung“ und der Pazifismus ver falle „einer gewissen Entmännlichung“.⁵⁸

Ragaz beschrieb den Weg, den er zwischen 1900 und 1930 in Bezug auf das „männliche Christentum“ zurückgelegt hatte, folglich als ein Hin und Her am Rand hegemonialer Männlichkeit: Während einer Phase, die vom Ersten Weltkrieg geprägt war, wich er vorübergehend von einer Position ab, zu der er später wieder zurück fand. Die kriegsbedingte Krise der Männlichkeit findet sich somit auch in seiner Selbstwahrnehmung bestätigt. Dafür spricht auch der Umstand, dass er sein Zurückkommen

⁵⁴ Siehe Ruedi Epple: Unter dem Einfluss einer Krise der Männlichkeit. Leonhard Ragaz und sein Netzwerk, in: Sozialpolitik.ch, 2016, H. 1, S. 1–8.

⁵⁵ Leonhard Ragaz: Männliches Christentum. „Wachet, stehet fest in der Treue, seid männlich, seid stark. Alle eure Dinge lasset in Liebe geschehen“, in: Neue Wege, 1930, H. 6, S. 265–271.

⁵⁶ Siehe Leonhard Ragaz: Männliches Christentum, Zürich 1900.

⁵⁷ Ebenda, S. 265.

⁵⁸ Ebenda, S. 265 f.

zur „ersten Liebe“, wie er sein Konzept der „christlichen Männlichkeit“ am Beginn seines Textes von 1930 bezeichnete, zum Ausgangspunkt seiner thematischen Auseinandersetzung machte. Was Ragaz „Liebe“ nennt, bezeichnet Pierre Bourdieu als „libido dominandi“, den Willen oder Wunsch zur Macht, die Männern anezogen wird.⁵⁹

Männliches Christentum orientierte sich nach Ragaz am Vorbild Jesu! Gottes Sohn vereinige „das männliche und weibliche Ideal [...] zum Bilde des vollkommenen Menschen“. ⁶⁰ Er zeige einerseits weibliche, weiche, zarte Züge. Er sei „Krankenheiland“, „Retter der Verlorenen“, drücke „Kinder an sein Herz“, verkörpere „unendliche Liebe“, „Freundlichkeit“, „Milde“ und dürfe auch schwach sein.⁶¹ Andererseits aber habe Jesus auch eine männlich Seite „göttlicher Herbheit, ja Schroffheit“. Er werfe den Pharisäern den Fehdehandschuh vor die Füße. Er verspreche nicht den Frieden, sondern das Schwert. „Hart fährt er das Volk an, hart seine liebsten Jünger.“⁶² Seine Liebe sei keine sentimentale, sondern poche auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit und könne aussehen wie „Feindschaft, ja Hass“.⁶³ Im Idealfall bilde der Mensch also männliche wie weibliche Wesenszüge aus.

Ragaz vertrat ein Jesusbild, das geschlechtsspezifische Wesenszüge und Rollen versöhnte sowie in einer Person zusammenführte und wich damit von der dualistischen Sicht auf die Geschlechter ab, wie sie damals hegemonial war.⁶⁴ Er leitete davon eine widersprüchliche Haltung ab: Einerseits erkannte er die Gleichberechtigung der Frauen an, begrüßte partnerschaftliche Beziehungen und forderte das Frauenstimmrecht.⁶⁵ Andererseits blieb er wie andere „Rote Patriarchen“ seinem männlichen Habitus verhaftet.⁶⁶ Das zeigt sich etwa an der Geschlechterhierarchie, die er implizit vertrat, sowie an seiner Sprache. Seine Rangordnung setzte den Mann vor die Frau: Jesus war in erster Linie Mann. Wichtig und entscheidend waren vor allem seine männlichen Wesenszüge. Diese waren

⁵⁹ Siehe Bourdieu, Herrschaft, S. 133.

⁶⁰ Ragaz, Christentum (1900), S. 18.

⁶¹ Ebenda, S. 17–20.

⁶² Ebenda, S. 15.

⁶³ Siehe Leonhard Ragaz: Die Erlösung durch die Liebe, Erlenbach-Zürich 1922, S. 29 f.

⁶⁴ Siehe Beatrix Mesmer: Ausgeklammert – eingeklammert, Basel 1988, S. 38–48.

⁶⁵ Leonhard Ragaz: Zur Petition um das Frauenstimmrecht, in: Neue Wege, 1929, H. 4, S. 187; Ders.: Von den Schwierigkeiten der heutigen Ehe und ihrer Überwindung. Eine Traured, in: Neue Wege, 1930, H. 11, S. 508–515.

⁶⁶ Siehe Meuser, Geschlecht, S. 116–121; Frei Berthoud, Patriarchen, S. 55–76.

es auch, welche die Kirche und die Friedensbewegung nach Ragaz' Auffassung vermehrt an den Tag legen sollten. Auch Ragaz' Sprache bevorzugte den Mann: Obwohl er von einem starken, mutigen, kämpferischen oder selbstbewussten Christentum hätte schreiben können, hielt er am Begriff des „männlichen Christentums“ fest. Daran konnten Frauen zwar teilhaben, doch waren sie begrifflich bloß mitgemeint.

Im Gegensatz dazu war in seinen Texten aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg von einer männlich konnotierten Stärke wenig zu vernehmen. In seinen „biblischen Betrachtungen zur Frauenbewegung“, die er 1919 in den „Neuen Wegen“ publizierte, hielt er zwar an einer doppeldeutigen Rangordnung fest, wonach es der „gottgeschaffene Beruf“ der Frau sei, dem Mann gleichberechtigte „Gehilfin“ zu sein, doch konstatierte er bei seinesgleichen Schwäche und Abhängigkeit: „Der Mann ist ohne das Weib einsam und zwar noch mehr innerlich als äußerlich. Er versteht sich selbst nicht recht, es muß ihn besser verstehen, als er sich selbst, er glaubt nicht recht an sich selbst, es muß ihm diesen Glauben geben. Er könnte auch Gott nicht recht finden ohne es. Ohne seinen Glauben und seine Liebe wäre die Welt ihm kalt und leer und er irrte in ihr wie ein verlassenes Kind in der Dunkelheit.“⁶⁷

Diese Beschreibung kann als Selbstdiagnose für die unmittelbare Nachkriegszeit gelesen werden. Ragaz stellte sich damit auch in seiner eigenen Wahrnehmung in die Reihe von Faesi, Zweig und Latzko. Gleichzeitig kommt in seinen Ausführungen aber auch eine gewisse Offenheit gegenüber neuen Geschlechterrollen und -verhältnissen zum Ausdruck, was sich beispielsweise in seiner Akzeptanz des politischen Engagements seiner Frau Clara oder in seinem Eintreten für das Frauenstimmrecht oder partnerschaftliche Ehebeziehungen zeigte. Der Offenheit werden allerdings dadurch Grenzen gesetzt, dass dem Mann trotz allem der Vorrang zukommen muss.

Neue Formen des Zusammenlebens

Siedlungsprojekte wie sie von Leonhard Ragaz und seinem Umfeld in der unmittelbaren Nachkriegszeit verfolgt wurden, waren regelmäßig mit einer Suche nach neuen Formen des Zusammenlebens der Geschlechter verbunden. Ragaz' Freund Jean Matthieu publizierte 1921 mit Kollegen

⁶⁷ Leonhard Ragaz: Von der Schöpfung und Erlösung des Weibes. Eine biblische Betrachtung zur Frauenbewegung, in: Neue Wege, 1919, H. 7, S. 325–329, hier S. 326.

eine Broschüre, die dazu aufforderte „Settlement, Siedelung, Neuwerke“ oder andere neue Gemeinschaften als „Ausstrahlungszentren“ zu gründen.⁶⁸ Der „Aufbau“, das Wochenblatt der religiös-sozialen Bewegung, publizierte in jenen Jahren wiederholt Beiträge zu Theorie und Praxis von Siedlungen und Volksschulheimen in der Schweiz und im benachbarten Ausland. Leonhard Ragaz sah sein Vorhaben in Aussersihl in direktem Zusammenhang mit diesen Bestrebungen.

„Von all diesen Bewegungen wurde ich und mit mir unsere Bewegung auch berührt. Sie suchten Beziehungen zu uns, und wir fühlten uns mehr oder weniger mit ihnen verbunden. So vor allem mit der Siedlung. An ihr war es der Kommunismus Christi, das Genossenschaftsprinzip und das Element der Gemeinde, was mich mächtig anzog. In einer solchen ‚Kommune Christi‘ leben und sterben zu dürfen, oder doch meine Kinder in einer solchen aufgehoben zu sehen, ist lange einer meiner liebsten Wunschträume gewesen. Und nun gab es sich, daß die Siedlungssache der religiös-sozialen Bewegung sehr nahe rückte, ja ein Teil von ihr wurde.“⁶⁹

Er begrüßte die „Siedlungssache“ in den „Neuen Wegen“ als „Verwandte“.⁷⁰ Die dem „Gartenhof“ ähnlichen Siedlungsprojekte waren in erster Linie als Projekte zur Volksbildung, zur schrittweisen Umsetzung des Sozialismus oder der Lebensreform von Interesse. Doch boten sie darüber hinaus auch die Möglichkeit, die Krise der Männlichkeit mit der Einübung neuer geschlechtlicher Identitäten und Beziehungen zu überwinden. Viele der damals aktuellen Siedlungsprojekte, aber auch die Settlements der ersten Generation suchten nach solchen Wegen. Das Spektrum reichte von homosozialen Gemeinschaften von Frauen oder Männern, wie beispielsweise in Londons Settlements der viktorianischen Zeit⁷¹, bis zu heterosozialen Siedlungsprojekten, die mit den bürgerlichen Formen der Geschlechterbeziehungen brachen und mit neuen Formen wie etwa der „freien Liebe“ experimentierten, worunter man damals die Befreiung der Frauen vom Zwang verstand, aus wirtschaftlichen Gründen sexuelle Beziehungen eingehen zu müssen.⁷²

⁶⁸ Hans Amberg u. a.: Volksbildung, Sozialismus, Religion, Zürich/Mühlhausen in Thüringen 1921, S. 5, 47.

⁶⁹ Ragaz, Weg, Bd. 2, S. 165.

⁷⁰ Leonhard Ragaz: Verwandte, in: Neue Wege, 1922, H. 4, S. 206 f.

⁷¹ Siehe Koven, Slumming.

⁷² Siehe Regula Bochsler: Ich folgte meinem Stern. Das kämpferische Leben der Margarethe Hardegger, Zürich 2004, S. 229–262.

Ragaz kannte dieses Spektrum. Bei einem vierzehntägigen Aufenthalt im Browning-Settlement 1914 in London hatte ihn die dort praktizierte „Bruderschaft“ sehr angesprochen.⁷³ Sein Interesse an dieser homozialen Form des Zusammenlebens hielt auch nach dem Krieg an.⁷⁴ Mit experimentellen Paarbeziehungen hatte er es beispielsweise im Zusammenhang mit der Siedlung Herrliberg in unmittelbarer Umgebung Zürichs zu tun.⁷⁵ Einer der Militärdienstverweigerer, den er im Krieg kennen gelernt hatte, hatte sich diesem Siedlungsprojekt angeschlossen. Mit dabei war auch Margarethe Hardegger.⁷⁶ Sie war neben Fritz Brupbacher, den Leonhard und Clara Ragaz gut kannten,⁷⁷ eine der Propagandistinnen der „freien Liebe“.⁷⁸ Ragaz war jedoch auch über die siedlungsinternen Streitigkeiten um Anschauungen über Familie und Kindererziehung orientiert.⁷⁹

1923 erschien in der Reihe „Flugschriften der Quelle“ des Rotapfelverlags, zu der Ragaz selbst mehrere Büchlein beigetragen hatte, die Broschüre „Die Siedlung. Siedlungsbewegung und Siedlungsfrage“ von Alfred Bietenholz aus Basel.⁸⁰ Diese Broschüre widmete dem Zusammenleben der Geschlechter in den Siedlungen vergleichsweise viel Platz. Dabei bewegten sich die Überlegungen des Autors weder am einen noch am anderen Ende des erwähnten Spektrums. Im Gegenteil: Bietenholz interessierte die Frage, wie Mann und Frau in einer Siedlung als Paar in „Einehe“ zusammenleben und gleichzeitig den Ansprüchen einer gleichberechtigten Beziehung gerecht werden konnten. Sowohl die Erfahrungen in Herrliberg als auch auf dem Habertshof hatten gezeigt, dass Paarbeziehungen in einer Siedlung eine besondere Herausforderung darstellten: In Herrliberg ging es um den Kinderwunsch eines Paares, der

⁷³ Zum Browning-Settlement siehe Nigel Scotland: *Squires in the Slums. Settlements and Missions in Late Victorian London*, London 2007, S. 138–154. Zum Erlebnis siehe Leonhard Ragaz: *Englische Eindrücke*, in: *Neue Wege*, 1914, H. 9, S. 374–384; *Ders., Weg*, Bd. 2, S. 362–365.

⁷⁴ Siehe Leonhard Ragaz: *Der Kongress für soziales Christentum in Strassburg* (28. bis 31. Juni), in: *Neue Wege*, 1922, H. 7/8, S. 383–389.

⁷⁵ Siehe Ragaz, *Weg*, Bd. 2, S. 164–168.

⁷⁶ Siehe Bochsler, *Stern*, S. 305–322.

⁷⁷ Siehe Mattmüller, *Ragaz*, Bd. 2, S. 126–141.

⁷⁸ Siehe Bochsler, *Stern*, S. 244; Hubert van den Berg: *Freie Liebe*, in: Hans Jürgen Degen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*, Bösdorf 1996, S. 1–7.

⁷⁹ Siehe Bochsler, *Stern*, S. 314 f.

⁸⁰ Siehe Alfred Bietenholz-Gerhard: *Die Siedlung. Siedlungsbewegung und Siedlungsfragen*, Erlenbach-Zürich 1923.

unter Mitbewohnerinnen auf wenig Verständnis stieß.⁸¹ Für das Ehepaar Susanne und Emil Blum vom Habertshof, das 1922 mit Ragaz über ein Siedlungsprojekt ins Gespräch gekommen war, war es rückblickend problematisch, dass es zu Beginn der kollektiven Lebensweise darauf verzichten musste, als Paar etwas Distanz vom Kollektiv nehmen zu können.⁸² Bietenholz' Broschüre wurde von Ragaz in den „Neuen Wegen“ positiv besprochen. Dabei erwähnte er auch, dass die Broschüre das Thema „Ehe“ anspreche.⁸³

Die Auseinandersetzungen von Ragaz und seinen Gesinnungsfreunden mit der Siedlungsbewegung der Nachkriegszeit zeigen, dass immer auch der Aspekt der Geschlechterbeziehungen eine Rolle spielte. Gemeinschaft, die Ragaz im Zusammenhang mit dem „Gartenhof“ suchte, der „Kommunismus“, den er schon in seinem Brief anlässlich der Berner Frauenkonferenz als Ziel ansprach, beschränkte sich nicht allein auf wirtschaftliche und politische Dimensionen. Praktischer Kommunismus wie er in Siedlungsprojekten umgesetzt wurde, umfasste immer auch die Suche nach neuen Formen des Zusammenlebens zwischen Männern, Frauen und Kindern. Es war die Suche nach einem Ausweg aus dem „Kollektivegoismus zu zweit“, wie es ein direkt beteiligter Zeitgenosse später ausdrückte.⁸⁴

Hegemoniale Männlichkeit

Indem Ragaz im Quartier Aussersihl eine Kombination von Volkshochschule und Settlement anstrebte, versprach seine Tat sowohl politische Wirksamkeit als auch einen Ausweg aus der Krise der Männlichkeit. Die Arbeiterbildung war für ihn die Antwort auf die politische Krise. Die religiös-sozialen Kräfte mussten in der Zeit revolutionärer Umbrüche ihre Anstrengungen intensivieren, um in der Arbeiterbewegung für die Entfaltung von deren verborgener religiöser Dimension zu wirken.⁸⁵ Dazu zählte er Bildungseinrichtungen und eine

⁸¹ Siehe Bochsler, Stern, S. 313 f.

⁸² Siehe Emil Blum: Als wäre es gestern gewesen. Wie konnte ich Pfarrer sein – im 20. Jahrhundert, Zürich 1973, S. 88–166.

⁸³ Siehe Leonhard Ragaz: Von Büchern. Eine Schrift über die Siedlung, in: Neue Wege, 1923, H. 8, S. 389–392.

⁸⁴ Hans Meier: Solange das Licht brennt. Lebensbericht eines Mitgliedes der neuhutterischen Bruderhof-Gemeinschaft, Deer Spring 1990, S. 17.

⁸⁵ Siehe Leonhard Ragaz: Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel 1907, S. 60; Mattmüller, Ragaz, Bd. 2, S. 141–153.

„Pädagogische Revolution“⁸⁶ als geeignete Mittel. Die Gründung eines Settlements versprach darüber hinaus eine Umgestaltung von Geschlechterrollen und -verhältnissen.

Wie seine Überlegungen zum „männlichen Christentum“ zeigen, waren die Auswirkungen der Krise der Männlichkeit am Ende des Ersten Weltkriegs für Ragaz eine Episode.⁸⁷ Wie viele andere Männer, so fand auch er wieder zu seiner „ersten Liebe“ zurück. Auch bei ihm wurde Männlichkeit restabliert.⁸⁸ Doch hinterließ dieser Prozess bei Ragaz auch eine gewisse Enttäuschung. In seiner Autobiographie brachte er diese ausgerechnet damit in Verbindung, dass es im „Gartenhof“ nicht gelungen sei, neue Gemeinschaftsformen umzusetzen.⁸⁹ Auch sein zunächst warmes,⁹⁰ später aber distanzierteres Verhältnis zum Bruderhof Eberhard Arnolds kann dahingehend gedeutet werden, dass dort zu gelingen schien, was ihm im „Gartenhof“ versagt blieb.⁹¹ Das Gebäude an der Gartenhofstrasse 7 in Zürich blieb trotz aller Bemühungen ein konventionelles Mehrfamilienhaus, das die Besitzerfamilie Ragaz mit wechselnden Mietern teilte. Neue Gemeinschaftsformen wurden angestrebt und anfänglich auch ausprobiert. Letztlich aber versandeten sie. Der „Settlement-Plan“ wurde nur als Bildungseinrichtung und als Nachbarschaftszentrum, nicht aber als Lebensgemeinschaft umgesetzt.

Dass Ragaz nicht nur in Bezug auf politische Umwälzungen, sondern auch in Bezug auf neue Geschlechterrollen und -beziehungen nicht weiter kam, hatte verschiedene Gründe. Dabei kamen persönliche Umstände und das Beharrungsvermögen seines von hegemonialer Männlichkeit geprägten Habitus zusammen.

Zu den persönlichen Umständen gehörte die Beziehung zwischen ihm und Clara: So herausfordernd Clara Ragaz' Ansprüche auf eigene Wirkungsfelder und Wege war, so bremsend mussten ihre Vorbehalte gegenüber Siedlungsprojekten gewirkt haben. Zunächst kam aus Sicht des Ehepaars Blum die zwischen ihnen und Leonhard Ragaz angedachte

⁸⁶ Leonhard Ragaz: Die pädagogische Revolution. Zehn Vorlesungen zur Erneuerung der Kultur, Olten 1920.

⁸⁷ Was dafür spricht, dass sich Männlichkeiten trotz katalysatorischer Wirkung von Krisen schrittweise verändern. Siehe Lengwiler, Wandel.

⁸⁸ Siehe Hämmerle, Monate.

⁸⁹ Siehe Ragaz, Weg, Bd. 2, S.139–141.

⁹⁰ Siehe Meier, Licht, S. 29–33.

⁹¹ Siehe Markus Baum: Against the Wind. Eberhard Arnold and the Bruderhof, Farmington 1998, S. 147, 179–184, 195.

Zusammenarbeit wegen Clara Ragaz' Vorbehalten nicht über die erste Idee hinaus.⁹² Dann setzte Mutter Ragaz der Absicht ihres Sohnes Jakob, in einem Siedlungsprojekt als Gärtner zu arbeiten, erfolgreich Bedenken entgegen.⁹³ Clara Ragaz' Realitätssinn vertrug sich schlecht mit den häufig scheiternden Siedlungsexperimenten. Bereits die lange Vorbereitungszeit, welche die Umsetzung des „Settlement-Planes“ beansprucht hatte, war u. a. ihren Bedenken und entsprechender Rücksichtnahme geschuldet.⁹⁴

Außerdem blieben sowohl Clara als auch Leonhard Ragaz letztlich einem dualistischen Verständnis von Geschlechterrollen und -beziehungen verhaftet. Obwohl Leonhard Ragaz in der Geschlechterfrage weiter dachte als andere Sozialisten seiner Zeit und sein Christusideal und Menschenbild in seiner Widersprüchlichkeit beiden Geschlechtern Entfaltungsmöglichkeiten eröffnete, blieb seine alltägliche Praxis weit dahinter zurück. Zwar gab es im Umfeld des „Gartenhofs“ mit Betty Farbstein eine Frau,⁹⁵ welche die entscheidende Frage nach der Aufteilung von Hausarbeit schon damals aufwarf.⁹⁶ Doch fand Farbstein weder bei Leonhard noch bei Clara Ragaz Gehör und Unterstützung. Vater und Sohn Ragaz sicherten sich dadurch ihre patriarchale Dividende, „die den Männern aufgrund ihrer ungleichen Beteiligung an der gesellschaftlichen Arbeit zuwächst.“⁹⁷ Selbst wenn Clara Ragaz fern war, waren sie nicht gefordert, Abstriche hinzunehmen.⁹⁸ Mutter und Tochter Ragaz forderten sie darin auch nicht heraus. Im Einklang mit den vorherrschenden Geschlechterbildern beharrten sie im Gegenteil darauf,⁹⁹ dass der Haushalt auch im Hause Ragaz eine Frauendomäne blieb.

⁹² Siehe Blum, Pfarrer, S. 88 f.

⁹³ Clara Ragaz an Jakob Ragaz, 6. 3. 1921, Staatsarchiv des Kantons Zürich (StAZH), Familienarchiv Ragaz (W I 67), Korrespondenz Clara Ragaz mit ihren Kindern 1905–1953, 250.2.

⁹⁴ Siehe Ragaz, Weg, Bd. 2, S. 115; Meier, Licht, S. 32; Baum, Wind, S. 179.

⁹⁵ Siehe Hanna Zweig-Strauss: David Farbstein (1868–1953). Jüdischer Sozialist – sozialistischer Jude, Zürich 2002.

⁹⁶ Siehe Betty Farbstein: Die Ziele der Frauenbewegung, Zürich 1910; Frei Berthoud, Patriarchen, S. 155–164.

⁹⁷ Connell, Mann, S. 95.

⁹⁸ Clara Ragaz an Familie Ragaz, 18. 3. 1916, StAZH, W I 67, 250.1; Christine Ragaz an Leonhard Ragaz, 16. 12. 1931, StAZH, W I 67, 109.1; Jakob Ragaz an Leonhard Ragaz, 5. 2. 1931, StAZH, W I 67, 109.3; Clara Raganz an Leonhard Ragaz, 28. 9. 1923, StAZH, W I 67, 109.2.

⁹⁹ Siehe Meuser, Geschlecht, S. 123.

Entlastung erfuhren die Ragaz-Frauen deshalb nicht durch die Ragaz-Männer, sondern allein durch weibliche Haushaltshilfen.¹⁰⁰

Schließlich war die Paarkonstellation, die Clara und Leonhard Ragaz lebten, in ihrem Umfeld und in ihrer Zeit eine Ausnahme. Es gab wenige Paare, die wie sie zu gleichen Teilen politisch und damit im „Außendienst“ engagiert waren. In diesem Sinne waren sie Pionier und Pionierin.¹⁰¹ Ragaz hatte dadurch auch kaum Gelegenheit, mit anderen Männern in vergleichbaren Situationen in Austausch zu treten. Die Begegnung mit einem Mann, der wie der Sozialist Otto Leichter aus Österreich in dieser Hinsicht neue Wege ausprobierte, fand erst 1938 statt, als die Episode längst vorbei war und andere Themen im Zentrum standen.

Auch Leichter war mit einer emanzipierten und politisch engagierten Frau verheiratet. Als sie 1938 durch Verfolgung und Flucht getrennt wurden,¹⁰² wuchs Otto Leichter im Pariser Exil in eine „Doppelrolle als Vater und Mutter“ hinein, für die er sich bewusst entschied und über die er auch reflektierte.¹⁰³ Doch wäre ein Austausch zwischen Leichter und Ragaz über solche Fragen vermutlich auch früher nicht zustande gekommen. Die homosozialen Beziehungen seiner Zeit verbanden regelmäßig Solidarität mit Konkurrenz.¹⁰⁴ So blieben die persönlichen Beziehungen zwischen Ragaz und politischen Gefährten sehr distanziert.¹⁰⁵ Selbst Männer wie Friedrich Siegmund-Schultze oder Eberhard Arnold, zu denen er Kontakt hatte und von deren Erfahrungen mit der Settlementsarbeit er hätte zehren können, zog er nie zu Rate. Er stand im Gegenteil mit beiden in ausgeprägter Konkurrenz.¹⁰⁶ Trotz aller Offenheit gegenüber der politischen Gleichberechtigung der Frauen,

¹⁰⁰ Christine Ragaz an Steffi Sladky, 28. 7. 1940, StAZH, W I 67, 256.1.

¹⁰¹ Siehe Budde, Wandel, S. 69–71.

¹⁰² Die Trennung war endgültig. Käthe Leichter gelang die Flucht auch später nicht. Sie wurde festgenommen, verurteilt und starb schliesslich im Konzentrationslager. Siehe Herbert Steiner: Käthe Leichter. Leben und Werk, Wien 1973; Christine Ragaz an Steffi Sladky, 18. 5. 1942, StAZH, W I 67, 256.1.

¹⁰³ Für die väterliche Sicht siehe Otto Leichter: Briefe ohne Antwort. Aufzeichnungen aus dem Pariser Exil für Käthe Leichter 1938–1939, Wien 2003, S. 156. Für die Sicht des Sohnes siehe Henry O. Leichter: Eine Kindheit. Wien – Zürich – Paris – USA, Wien 1995, S. 132–142.

¹⁰⁴ Siehe Meuser, Geschlecht, S. 124.

¹⁰⁵ Siehe Mattmüller, Ragaz, Bd. 2, S. 563.

¹⁰⁶ Siehe Baum, Wind, S. 183 f.; Willi Kobe: Suchen nach der Gemeinde. Ragaz und der Versöhnungsbund, in: Neue Wege, 1981, H. 11, S. 348–353.

trotz einem geschlechternvielfältigen Christusbild, trotz seiner Suche nach neuen Geschlechterrollen und -verhältnissen – in seinen persönlichen Beziehungen handelte Leonhard Ragaz im Modus der Konkurrenz und reproduzierte damit hegemoniale Männlichkeit. Es gelang ihm nur ansatzweise, sich deren Einfluss zu entziehen. Weiter wäre er vermutlich nur gekommen, wenn er mit seiner Situation nicht derart isoliert dagestanden hätte und in seinem homosozialen Umfeld auf Unterstützung gestoßen wäre. Trotz der patriarchalen Dividende eigene Interessen in Frage zu stellen, wäre auch unter diesen Umständen eine anspruchsvolle Aufgabe geblieben.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Siehe Connell, Mann, S. 103.