

Entwirrungen

Liebe aus der Sicht von Frauen

I.

Wenn wir an Frauen und „Liebe“ denken, so fallen uns schnell lauter *Pflichten* ein, die nie enden sollende, immer verständnisvolle, selbst-lose, aufopfernde Mutter-, Gatten- und Nächsten-Liebe, die tätige Liebe im Kreis der Familie. Erst später denken wir an die Liebe, die mit Lust, Sinnlichkeit, Körperlichkeit zu tun hat.

Und wir denken bei körperlich-sinnlich liebenden Frauen schnell an *Hingabe und Aufgabe* und nicht so schnell an Begierde und Begehren, an Kühnheit und Wildheit und an die Lust der Entdeckungen.

Und wir denken Liebe im Zusammenhang mit Frauen automatisch als *Liebe im heterosexuellen Gewand*, als Liebe zum Mann und als Liebe zur und in der Familie und erst in zweiter Linie – wenn überhaupt – als Liebe, die andere Frauen einschließt.

Wir stellen uns unter körperlich liebenden Frauen spontan *jüngere und schöne Frauen* vor und klammern die reifen Frauen aus, weil sie auf dem heterosexuellen Markt nicht mehr gefragt sind.

Als große Liebende fallen uns schnell die *großen Leidenden* ein, von denen uns so viel berichtet wurde (Isolde, Julia, Gretchen) und nicht die von Liebe Heiteren, Gestärkten, Beschwingten und Berauschten.

Wir sind noch vielfach eingeschnürt, befangen und gefangen. Unsere Vorstellungen sind noch häufig von Fremd-Bildern bestimmt, und wir müssen uns unsere eigenen Bilder von Liebe erst schaffen, wieder schaffen. Wir müssen die Fäden entwirren, die Knoten auflösen, ein Gespinnst aus falschen Vorstellungen und Bildern über „Liebe“. Bilder, die nicht der Phantasie von unabhängigen Frauen entstammen, in die wir immer wieder verstrickt werden. Die Arbeit ist mühsam, der Vorgang langwierig. Darum will die Diskussion um „Liebe“, „Sexualität“, „Sinnlichkeit“, „Erotik“ aus der Sicht von Frauen nicht enden. Neue Formen in der Phantasie zu finden und in der Wirklichkeit zu schaffen, ist ein Prozeß, der nicht in ein paar Jahren beendet werden kann. Er braucht lange, damit die Vielfalt der Aspekte überhaupt sichtbar wird, und es bedarf oft der ganzen Lebensspanne von Frauen, damit dieser Prozeß durch viele Verwandlungen hindurch Realität werden kann.

Die *Selbstaneignung der Liebe* durch Frauen, der Leitgedanke dieses Heftes, erfordert, daß Frauen den Blick auf sich selber richten und die fremden Bilder von ihrer Liebe –

zunächst in sich selbst – durch eigene ersetzen. Denn mit unserer fremdbestimmten Blickweise übernehmen wir wie selbstverständlich viele Begriffe und Zuschreibungen, die der männlichen Vorstellung von Liebe und dem männlichen Erleben von Sexualität entsprechen. Erst wenn Frauen *diese Grenzen erkennen und durchbrechen*, können sie z.B. auch Vorstellungen davon entwickeln, wie sie sich ihre Beziehungen zu Männern wünschen.

Unter verschiedenen Aspekten versuchen die Autorinnen dieses Heftes, einen eigenen Begriff von „Liebe“ zu entwickeln. Dabei nehmen sie in mutiger Weise die persönliche Betroffenheit zum Ausgangspunkt für kritische Reflexionen und für die Entwicklung neuer Erkenntnisse über und neuer Begriffe von Liebe. Jede Autorin spricht für sich, keine will ihre Überlegungen einer anderen vorschreiben. Aber die Gedanken-Fäden laufen manchmal in dieselbe Richtung, oder sie überkreuzen und ergänzen sich zu einer komplexeren Perspektive. Aus der Ver-Wirrung wird ein allmähliches Ent-Wirren der verfremdeten Liebesvorstellungen, das sich über den gesamten *Themen- und Diskussionsteil* dieses Heftes erstreckt. Die diesen Beiträgen eigene Kombination von Betroffenheit und kritischer Reflexion entspricht dem Begriff von Frauenforschung, wie er in den letzten Jahren von Frauenforscherinnen entwickelt worden ist.

II.

Der Prozeß der Selbstaneignung von Liebe, Sexualität und Sinnlichkeit durch Frauen ist unmittelbar abhängig von den gesellschaftlichen Chancen für Frauen, selbst über ihre Existenz zu bestimmen. Dieser Prozeß wird in einem historisch bedeutsamen Maß erst möglich, seit Frauen durch ihre Teilhabe am Bildungssystem und durch ihre selbstverständlicher gewordene Berufstätigkeit und das Vordringen in besser bezahlte und angesehene Berufe eine gewisse geistige und ökonomische Unabhängigkeit und eine – wenn auch begrenzte – soziale und politische Anerkennung erlangt haben. Dies hat sich in einer zunehmenden formalen Gleichstellung (Wahlrecht, Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit, neues Eherecht) und in ansatzweiser Selbstbestimmung (§ 218) niedergeschlagen, die von Frauen erstritten wurden. Doch wird die Gleichberechtigung durch die nach wie vor bestehenden patriarchalen Strukturen (Geschlechterhierarchie, Arbeitsteilung nach Geschlecht) vielfach gebrochen. Der Kampf um die Aufhebung dieser Strukturen ist die historische Aufgabe der Frauenbewegung. So ist auch die Selbstaneignung von Liebe kein bloßer Bewußtseinsakt, sondern ein ständiger Kampf um die Veränderung der bestehenden Strukturen. Bewußtseinsprozesse und die Veränderung von Institutionen und gesellschaftlichen Normen befördern sich dabei gegenseitig. *Der Selbstaneignung von Liebe durch Frauen sind also gesellschaftliche Grenzen gesetzt, die es immer aufs neue zu durchbrechen gilt.* Gerade in jüngster Zeit werden diese Grenzen wieder enger gezogen. Die besondere Verdrängung der Frauen vom Arbeitsmarkt im Zeichen zunehmender Arbeitslosigkeit sowie drastische Kürzungen im Bereich der sozialen Leistungen zwingen viele Frauen zurück in die Familie oder halten sie dort ohne Aussicht auf Möglichkeiten der Selbstaneignung gefangen. Die finanzielle Unterstützung für Frauen, die aus sozialer Notlage ihre Schwangerschaft abbrechen müssen, droht abgeschafft zu werden. Begleitet wird diese arbeitsmarkt-, sozial- und sexualpolitische Entwicklung von politischen Appellen an „Gemeinsinn“ und „weniger Selbstverwirklichung“, an „Dienst an der Gesellschaft“ und „Opferbereitschaft“. Auch wenn die Appelle neutral formuliert sind, so meinen sie in erster Linie die *Frauen*, die wieder auf das traditionelle Bild ihrer „Weiblichkeit“ eingeschränkt werden sollen und deren „Mütterlichkeit“ kostensparend aufgewertet wird. Durch unbezahlte Hausarbeit, Gebärzwang und von Staats wegen verordnete „Selbst-

hilfe“ und „Ehrenämter“ sollen sie die gesellschaftlichen Probleme auffangen und ihre Emanzipationsbedürfnisse gegen den „Dienst an der Gesellschaft“ eintauschen. Einer solchen Politik setzen die Beiträge dieses Heftes Darstellungen und Konzepte der Selbstanerkennung und Selbstverwirklichung von Frauen entgegen. Sie stellen einen neuen, aus der Frauenbewegung erwachsenen Angriff auf das männliche Monopol der theoretischen und praktischen Bestimmung von Liebe und Sexualität dar. Unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen wird der Kampf der Frauen um die Selbstanerkennung von Liebe und Sexualität noch zwingender, weil die existentiellen Probleme zunehmen, die dieses Ziel bei oberflächlicher Betrachtung zu relativieren scheinen, deren Bewältigung jedoch darauf angewiesen ist, daß Frauen sich den herkömmlichen Liebesformen nicht wieder oder weiterhin unterwerfen.

Zwei Beiträge dieses Heftes setzen sich mit den *Widersprüchen* auseinander, in die Frauen gegenwärtig bei dem Versuch, sich gegen Fremdzuschreibungen und sexuelle Übergriffe zu wehren, geraten können: Hedwig Ortmanns Reflexionen zur Liebe zwischen Mutter und Kind und Helgard Kramers Stellungnahme zum „Gesetz gegen sexuelle Belästigungen am Arbeitsplatz“ (Sexual Harassment, U.S.A.).

Hedwig Ortmann kritisiert in zwei Richtungen: Erstens verwahrt sie sich gegen die traditionelle Rollendefinition, die der Frau – im Namen Gottes oder des Staates – Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft für die Familie aufdrängt, sowie gegen deren Neuauflage in Slogans wie „Dienst an der Gesellschaft“ oder „Die neue Zeit kommt im Gewand der Mütterlichkeit“. Sie weist diese neokonservative „Dienst-an-der-Gesellschaft-Liebe“ als „Mutterkreuzideologie“ zurück. Zweitens verwahrt sie sich gegen das andere Extrem, das Frauen aus mißverständener Rationalität empfiehlt, sich solch unnötigen „Belastungen“ wie Kinderhaben zu verweigern, um „frei“ zu sein – für die volle Integration in die kapitalistisch-patriarchale Ökonomie. Jenseits dieser beiden politischen Extreme sucht sie – selber erwerbstätige Mutter – einen *selbstbestimmten Begriff der „mütterlichen Liebe“* zu gewinnen.

Helgard Kramer zeigt am Beispiel des Gesetzes gegen „Sexual Harassment“ das *Für und Wider gesetzlicher Regelungen gegen geschlechtliche Diskriminierung*. Einerseits wird durch dieses Gesetz sexistisches Verhalten von Männern am Arbeitsplatz von Staats wegen als Delikt anerkannt. Andererseits wird die Wirkung dieses Gesetzes durch seine am Gleichheits-Modell orientierte geschlechts-neutrale Sprache zum Nachteil von Frauen eingeschränkt. Denn das Gesetz kann ebenso von Männern – zum Nachteil von Frauen – genutzt werden, wie in USA geschehen. Dies zeigt die Fragwürdigkeit einer nur formalen Gleichstellung zwischen Männern und Frauen unter den Bedingungen der geschlechtsspezifischen Arbeits-Teilung und -Bewertung. Sie bleibt – trotz rechtlichem Fortschritt – eine Scheingleichheit. Deshalb sollte die Frauenbewegung sich nicht auf eine Gleichberechtigungsbewegung reduzieren lassen. Ebenso warnt Helgard Kramer davor, einem Gesetz gegen sexuelle Belästigung puritanische Moralvorstellungen zu unterlegen, die die Frauen auf einen Status der Asexualität zurückverweisen.

III.

Heide Götter-Abendroth charakterisiert den Liebesbegriff und die Einbindung der Erotik in eine völlig andersartige soziale Struktur: in eine von Frauen bestimmte Gesellschaftsform.

Sie legt auf der Grundlage ihrer Forschungen dar, daß in *matriarchalen Gesellschaften* Erotik nicht auf den bloßen Liebesakt (Sexualität) beschränkt, sondern als tiefgreifende Veränderung des ganzen menschlichen Lebens verstanden wurde, die Prozesse wie Geburt, Tod und Wiedergeburt einbezieht. Danach beschreibt sie die andersartige Einbindung von Erotik in diesen Gesellschaften: „Ehe“ war hier ein Hilfssystem zwischen mehreren miteinander verwandten Frauen und Männern und schloß erotische Kontakte zu Personen außerhalb dieses Bündnisses nicht aus. So stand die Wirtschaftsgemeinschaft nie gegen die Liebesgemeinschaft. Dieser Widerspruch entstand erst in patriarchalen Gesellschaften. Und erst hier wurden viele Ausprägungen von Liebe in Außenseitertum und „Leid“ verkehrt. Außerdem gab es in Matriarchaten wohl keinen Gegensatz zwischen gegen- und gleichgeschlechtlicher Liebe. Frauen lebten zugleich in polygamer Beziehung zu Männern und in Liebe zu Frauen, mit denen sie in der Sippe oder in den politischen und kultischen Gemeinschaften täglich zusammen waren. Ferner beschreibt Heide Göttner-Abendroth, daß das Verhältnis von Frauen zu Männern im Matriarchat nicht von Fremdbestimmungen, Dominanz und Kampf gekennzeichnet war, sondern vom Leitbild der Schwester-Bruder-Liebe als Zuneigung von Verschiedenartigen, aber Gleichgeborenen, die sich als Kinder derselben Mutter füreinander verantwortlich fühlten.

Dies alles zeigt, daß Matriarchate in keinem Punkt die schlichte Umkehrung von patriarchalen Gesellschaften waren, sondern Gesellschaften von ganz eigenem Typus darstellten. Ihre Wiederentdeckung ermöglicht es deshalb, *Distanz* zu den allzu vertrauten, selbstverständlich gewordenen und fast unbewußten patriarchalen Mustern zu schaffen und so den Raum für eine grundsätzliche Patriarchatskritik zu öffnen. Und sie ermöglicht, utopische Ideen im Sinne von *Überschreitungen patriarchaler Grenzsetzungen* zu entwickeln. Diese utopischen Ideen sind keine rückwärtsgerichtete, romantische Nostalgie, sondern nehmen die Wiederentdeckung historischer Matriarchate lediglich als Anregung für *vorwärtsgerichtete Entwürfe*. Und sie sind keine abstrakte Spekulation, da sie nicht utopische Muster aus der Leere bloßer Begrifflichkeit zu entwickeln versuchen, sondern aus der Anschauung geschichtlich gewordener, funktionsfähiger Gesellschaften. Matriarchatsforschung dient in diesem Sinne der Formulierung *konkreter, vorwärtsgerichteter Utopie*.

Im Hinblick auf das Thema „Liebe“ lassen sich drei zentrale Gedanken ableiten: erstens die *umfassende Vorstellung von Erotik*, die sich gegen die Verengung, Fetischisierung und Indienstnahme von „Liebe“ in patriarchalen Gesellschaften wendet (1. utopische Idee); zweitens die *Selbstverständlichkeit von Liebes-Beziehungen zwischen Frauen* und die fließenden Übergänge zwischen gegen- und gleichgeschlechtlichen Liebesempfindungen (2. utopische Idee), die erst im Laufe des Patriarchats sukzessive auseinandergerissen wurden, wobei die ersteren zum Zwang, die letzteren zur „Abartigkeit“ verkamen; drittens die *Gleichrangigkeit und Offenheit beider Geschlechter* in der Frau-Mann-Beziehung, wie sie sich im Bild der Schwester-Bruder-Liebe zeigt (3. utopische Idee), das im Patriarchat zum verruchten „Inzest“ gestempelt wurde, wobei von der Gleichrangigkeit und Offenheit zwischen Frau und Mann nichts mehr übrig blieb.

Diese drei utopischen Grundgedanken spiegeln sich in unterschiedlicher Weise in vielen Beiträgen dieses Heftes wider, jedoch nicht als theoretische Reflexionen auf dem Boden historischer Forschung, sondern als aus dem Leben geschöpfte Erkenntnisse der Autorinnen und als angedeuteter Wunsch, als vorsichtige Hoffnung auf eine bessere Zukunft.

So bezieht Hedwig Ortmann in ihrer Erörterung der „Mutterliebe“ jenseits der Extreme von Ausbeutung und Abschaffung wie selbstverständlich den Begriff „Erotik“ ein. Auch für *Sieglinde Eva Tömmel* ist *Erotik* keineswegs nur eine Angelegenheit zwischen Frau und Mann, sondern ebenso *zwischen Mutter und Kind*. Sie kritisiert, daß es in der west-

lichen Zivilisation der Gegenwart eine zu geringe, zu leistungsorientierte und zu sexistische Sinnlichkeit zwischen Müttern und Töchtern gibt. Dagegen setzt sie eine andere Vorstellung und Praxis von Sinnlichkeit: Der frühe Kontakt mit ihrer kleinen Tochter hat für sie eine besondere sinnliche Qualität, und in diese weite Vorstellung von Sinnlichkeit ist für sie auch das Erlebnis des Gebärens eingeschlossen. Sieglinde Eva Tömmel überschreitet damit die Grenzen der üblichen Vorstellung von Sinnlichkeit und nähert sich dem sehr alten, nicht-patriarchalen Verständnis von „Erotik“ an, aus ihrem persönlichsten, durch kritische Reflexion geklärten Erleben.

Von einer ganz anderen Seite kommt *Sylvia Kade* zur Überschreitung der üblichen Verengung von „Sinnlichkeit“ und „Erotik“. Anhand eines Hörspiels *Rosa von Praunheims* schildert sie die vehementen *sinnlichen Sehnsüchte* und Lebendigkeiten *alternder Frauen*. Sie sind „unwürdige Greisinnen“, die nicht – wie das herabsetzende Klischee es will – in der „Weisheit“ des Verzichts zu asexuellen Wesen erstarren, sondern individuell einen Ausweg suchen, der unter den aufgezwungenen Bedingungen des Verzichts jedoch nur als Kompromiß realisiert werden kann. „Sie schwanken zwischen Selbstbewußtsein und Selbsthaß, zwischen Offensive und Verzicht, doch haben sie innerhalb des Gegenbildes der unwürdigen Greisin bereits alle Verbotsschilder für alternde Frauen überrannt.“ So sind sie Tabu-Brecherinnen, die die Schranken, die unsere Gesellschaft gegen die Erotik von Frauen im Alter errichtet hat, niederreißen. Dadurch wird der auf die Liebe zwischen Mann und junger Frau festgelegte Liebesbegriff wieder in Richtung auf einen umfassenden Begriff von Erotik geöffnet (erste utopische Idee): Sinnlichkeit umgreift jetzt – lebensgeschichtlich betrachtet – nicht nur den Vorgang der Geburt und die Beziehung von Mutter und Kind, sondern auch *alle Stufen des Alters*. *Erotik wird zum lebenslangen Prozeß*, der höchst unterschiedliche Stadien durchlaufen kann. Das widerspricht dem patriarchalen Begriff, in dem alle weiblichen erotischen Regungen auf den Mann und auf Fortpflanzung hin definiert sind.

IV.

Auf andere Weise durchbricht *Lising Pagenstecher* die Grenzen des üblichen Liebesverständnisses, indem sie die vergessene *Normalität von Frauen-Beziehungen* wieder zum Vorschein bringt (zweite utopische Idee). In ihrem biographischen Vorspann beschreibt sie die mühsamen Stufen der Entwicklung einer weiblichen Identität, die von der heutigen „Normalbiographie“, in der weibliche Erotik nur in Verbindung mit Männern zu existieren hat, „abweicht“. Die herrschende sexuelle Norm wird in ihrem Beitrag lebensgeschichtlich und theoretisch durchbrochen und die Liebe zwischen Frauen aus ihrer gesellschaftlichen Stigmatisierung als „anormal“, „abartig“, „krankhaft“ oder „psychisch defekt“ herausgeholt. Die *Entwicklung einer lesbischen Identität* wird demgegenüber *als Befreiungsprozeß verstanden* und an zwei unterschiedlichen Entwicklungsverläufen theoretisch demonstriert: am Leben von Frauen, die in der Kindheit heimliche Emanzipationsaufträge ihrer Mütter erhalten, verbunden mit einem Protest gegen den Mann als Bewahrer einer deformierten Weiblichkeit; und am Leben von Frauen, die die unterdrückenden Muster heterosexueller Liebesbeziehungen für die Gleichrangigkeit lesbischer Beziehungen verlassen. In beiden Fällen werden sexuelle Normen (Heterosexualität), traditionelle Institutionen (Ehe) und herkömmliche Rollenzuweisungen (geschlechtsspezifische Arbeitsteilung) außer Kraft gesetzt, was das Leben lesbischer Frauen – in Umkehrung der üblichen Abwertung – als besonders erstrebenswert erscheinen läßt. Außerdem macht der Beitrag deutlich, wie fließend die Grenzen zwischen heterosexuellen und lesbischen

Frauen sind. Denn Liebesbeziehungen zwischen Frauen sind weder eine Krankheit noch eine „schicksalhafte Disposition“, sondern ein *Lebensentwurf*, der unter den gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnissen einen wichtigen Befreiungsprozeß für Frauen darstellt.

Auch *Renate Stendhal* berichtet aus persönlichem Erleben von der Gratwanderung einer lesbischen Frau, die durch ständiges *Überschreiten von Liebesformen zwischen Frauen* die eigentümliche Ausdrucksweise weiblicher Erotik gewinnen möchte. Modelle, die männliche Muster vom Draufgängertum und von hingabeunfähiger Sexualität wiederholen, werden ebenso zurückgelassen wie Modelle, die Sexualität als „männlich“ abtun und dadurch ins andere Extrem des bloßen „Kuschel-Sex“ verfallen. Jenseits davon wird die weibliche Erotik gesucht, in einem fortwährenden Entwicklungsprozeß aus persönlicher Leidenschaft, der sich offen hält für immer neue Entdeckungen.

Frauenfreundschaften/Frauenbeziehungen beleuchtet auch *Martha Vicinus* in ihrer Besprechung neuerer anglo-amerikanischer Literatur zur *Geschichte von Sexualität und Macht*. Dabei kommt sie zu dem Schluß, daß die „Neubestimmung und Neuentdeckung der Freundschaften und Unterstützungsverhältnisse unter Frauen (der Vergangenheit) unsere Sicht der Geschichte der Sexualität radikal verändern“ könnten. Auf der Grundlage der ersten lesbisch-feministischen Monographie über Frauenbeziehungen von Lillian Faderman, die bis in die Renaissance zurückreicht, weist sie nach, daß die rigide und sexualitätsfeindliche *Trennung zwischen Frauen-Freundschaften und -Liebesbeziehungen* erst ein Produkt unserer jüngsten Geschichte ist, die vergangenen Jahrhunderten – trotz patriarchaler Strukturen – noch fremd war. Aus der historischen Rückschau wird deutlich, daß *umfassende Freundschaften zwischen Frauen* noch vor kurzem üblich und sozial gebilligt – oder von geringem gesellschaftlichen Interesse? – waren und erst neuerdings zerstückt wurden. Dabei wurde der sexuelle Anteil ins lesbische Ghetto abgedrängt, aus dem Lising Pagenstecher ihn durch ihre kritische Entwirrung psychologischer Theoreme über die Entstehung weiblicher Sexualität gedanklich herausholt.

V.

Auch die *Beziehungen von Frauen zu Männern* stellen sich im Lichte einer von Frauen bestimmten Definition von Erotik anders dar, als eine von Männern bestimmte Gesellschaftsform sie sich vorstellt und praktiziert.

Welche Bilder Männer von sich und Frauen entwerfen und wie Frauen sich selber darstellen, wird am Beitrag von *Gisela Breitling* deutlich, die einiges über die *Gesichtslosigkeit des Mannes gerade in der zeitgenössischen bildenden Kunst* anmerkt. Da tauchen Männer meist nur verpanzert auf, ohne Vorstellung von ihrer eigenen Körperlichkeit. Und die Frau „modernisieren“ heißt in der optischen Sprache von Männern offenbar, sie der eigenen Gesichtslosigkeit anzugleichen oder sie als nacktes Sexualobjekt zu präsentieren, dem gegenüber sie selbst verkleidete Voyeure bleiben. Ganz anders *suchen Frauen* heute als Malerinnen, in der bildenden Kunst, als Fotografinnen und Filmerinnen *ein eigenes Bild von ihrem Geschlecht, ihrem Körper und von ihrer Erotik*. Ausdrucksvolle Szenen spiegeln ihre Körperlichkeit, noch ermattet und gezeichnet von vergangenen Leiden, gleichzeitig aber Spuren von Hoffnung verratend (Bild von Gisela Breitling). Oder die weiblichen Figuren drücken neue intime Zärtlichkeit aus (Photo von Ele Pilgram), oder sie erscheinen in kraftvollem Umgang mit selbstgeschaffenen weiblichen Symbolen, die die Verzerrung patriarchaler Bilder ad absurdum führen (Bilder von Ulrike Rosenbach und Ebba

Sakel). Ein Auf-sich-selber-Einlassen und Für-andere-Öffnen drücken diese Bilder aus, die damit dem entsprechen, was Gisela Breitling über die neue Kunst von Frauen sagt. *Noch fehlt dieser Kunst ein neues Bild des Mannes.* Weil Männer von sich selbst kein Bild mehr haben, entbehren Frauen als Liebende und als Künstlerinnen die Vorstellung von ihnen. Ihre Wünsche gehen ins Leere, solange Männer nicht beginnen, sich selbst zu suchen und zu finden.

Besonders drastisch kommt der geschlechtsspezifische Unterschied in der Auffassung von der eigenen Körperlichkeit in den *Toiletten-Inschriften* von Studentinnen und Studenten zum Ausdruck, die *Barbara Schaeffer-Hegel* und *Ulrike Strate* bissig-ironisch kommentiert haben. *Männer* äußern sich in ihren Klosprüchen oft kalt, vernichtend-aggressiv und sexuell brutal. Sexuell getönte politische Urteile gehören mit zu dieser Skala. Zeigt ein Mann in dieser immerhin anonymen Form der Kommunikation einmal Gefühle oder spricht persönliche Probleme an, so gibt es darauf von den anderen Männern nur negative Reaktionen. Er wird zynisch zurückgepfiffen, Schwäche wird fast monomanisch bekämpft. Jeder Wunsch nach körperlicher Nähe und Hingabe wird abgewehrt.

Anders auf dem Frauenklo: Viele der *Frauen-Sprüche* kreisen um persönliche Probleme wie Kontaktschwierigkeiten, sexuelle Sehnsüchte und Frustrationen sowie Abtreibung. Als Reaktion erhalten die Studentinnen meist praktische Hilfestellungen, die sie sich in psychischer, sozialer und sexueller Hinsicht über die Klowände zukommen lassen. Sexualität wird dabei nicht aggressiv, sondern ernsthaft und fast prüde diskutiert. Dafür zeigt sich bei den Studentinnen – komplementär zur Verdrängung emotionaler Wünsche bei den Studenten – eine gewisse Verdrängung der puren Lust. Die Autorinnen dieses Beitrags ziehen daraus die Konsequenz, daß die beiden Geschlechter sich ihre jeweils fehlenden Fähigkeiten vom anderen Geschlecht holen sollten, um so zu einer befriedigenderen – ganzheitlichen – Sexualität zu gelangen. Dieser Vorschlag erscheint uns problematisch, weil er zu schnell von einem Gleichheitsmodell ausgeht. Auch in modernen patriarchalen Gesellschaften sind die Möglichkeiten für Frauen und Männer, sich über ihre Sexualität zu äußern und sie zu entfalten, ziemlich ungleich, so daß wir nicht davon ausgehen können, daß ein schlichtes Zusammenlegen der jeweils positiven Merkmale schon die optimale Sexualität ergäbe.

Die Ergebnisse von *Barbara Schaeffer-Hegel* und *Ulrike Strate* legen die Frage nach den historischen Bedingungen nahe, die zu jenem *Verlust an Liebesfähigkeit und Gefühl für die eigene Körperlichkeit bei Männern* geführt haben. Eine von vielen möglichen Antworten schlägt *Helga Sorge* in ihrer *feministischen Kritik an der christlichen Kreuzestheologie* vor. In der Nachfolge ihres Vorbilds Jesus Christus wurden Männer in der christlichen Epoche Europas und werden sie in christlichen Kreisen vieler Länder auch heute noch zur Ablehnung ihres Körpers und ihrer Liebesfähigkeit erzogen. Gepriesen wird dagegen das Leiden an der Liebe zu Gott, symbolisiert im „Gekreuzigten Gott“. Das Auf-sich-nehmen der Kreuzigung wird als „Liebe“ ausgegeben, und damit wird Liebe durch „Leiden bis zum Tod“ ersetzt. Dies ist das völlige Gegenteil von Liebe als Freude und Lust, doch damit nicht genug: Auch die Reaktion des Vater-Gottes gibt zu denken, denn statt dem gepeinigten Sohn liebend zuhelfen zu kommen und ihn aus seiner Qual zu befreien, akzeptiert der Vater-Gott – folgt man den Kreuzestheologen – nicht nur das Leiden des Sohnes, sondern „verwirft“ auch noch den sich aufopfernden Sohn. Erst durch diese „Verwerfung“ kann er ihn dann in die himmlische Allmacht aufnehmen.

Hier werden, in Pervertierung des Liebesbegriffs, nicht nur Leiden-Machen und Leiden-Erdulden als Liebe ausgegeben, sondern es wird obendrein verschleiert, daß es sich in dieser Vater-Sohn-Beziehung um eine Macht-Achse handelt. Denn der Vater unterwirft in Wahrheit den Sohn und spielt gegen ihn seine unumschränkte Allmacht aus. Und der

Sohn läßt sich unterwerfen, indem er Leiden und Tod akzeptiert, weil er später Anteil haben wird an der Allmacht des Vaters.

Helga Sorge belegt diese Tendenzen aus den Schriften moderner Kreuzestheologen. Sie zeigt, daß die christliche Religion auf diesem Wege erheblich dazu beigetragen hat und noch beiträgt, den Liebesbegriff und die Liebesfähigkeit – insbesondere von Männern – in Leidenslust zu verdrehen. Denn der „Gekreuzigte Gott“ ist auch ein Symbol für die Beherrschten, für die Söhne: sie erlangen nur Herrschaft, wenn sie sich den (patriarchalen) Vätern bedingungslos unterwerfen, wenn sie deren Macht leidend akzeptieren, um später selber Macht zu erlangen. Diese Verwirrung zwischen Macht und Liebe, bei der Leiden „Liebe“ genannt wird, ist ein fatales psychisches Muster. Sein erzieherischer Einfluß, verankert durch die Institution der Kirchen und deren verlängertem säkularen Arm in Recht, Moral und Politik kann kaum überschätzt werden.

Hier begegnen uns in der christlichen Religion und anderswo verzerrte Mythen und verdrehte Bilder von Liebe und Erotik, die es in älteren Epochen, die von Frauen bestimmt wurden, so nicht gab. Die *ursprünglichen* Bilder von Orpheus, Dionysos, Narziß, welche die nicht leidende, hingebungsvolle Liebe des Mannes zum Weiblichen und nicht zu einem herrschenden Gott spiegeln, können uns anregen, gegen diese Verzerrungen eine Vision des (wieder) liebesfähigen Mannes zu entwickeln, wie Heide Göttner-Abendroth mit der dritten utopischen Idee vorgeschlagen hat.

So warnt *Lerke Gravenhorst* vor dem Fehler manch feministischer Autorin, das heute dominierende Männerbild in seinen negativen Charakteristika festzuschreiben und bestehende Verhältnisse als unveränderbar anzusehen. Zum Anlaß ihrer *Kritik* nimmt sie die Autorinnen Cheryl Benard und Edit Schlaffer mit ihren „Liebesgeschichten aus dem Patriarchat“, die trotz ihres Kampfes gegen Tabus und Dogmen *an der Konstruktion eines männlichen Feindbildes* festhalten. Eine solche Haltung schließe selbst die gedankliche Möglichkeit guter Beziehungen zwischen Frauen und Männern aus und erlaube nicht einmal den *Versuch* einer Verständigung. *Lerke Gravenhorst* zeigt, daß damit jedes Gegenüber verdinglicht und zum Objekt gemacht wird und dadurch alle, Frauen wie Männer, unverrückbar auf die vergesellschafteten Anteile ihrer Existenz festgelegt bleiben, Männer als „Unterdrücker“, Frauen als „Unterdrückte“. Demgegenüber plädiert sie dafür, die gedankliche Möglichkeit für Veränderungen offenzuhalten und nicht auszuschließen, daß es wirkliche Freundschaften und Liebe zwischen Frauen und Männern gibt. Dies zu verwirklichen bezeichnet sie als *gemeinsame, utopische Aufgabe von Frauen und Männern*.

Die *Veränderung des Geschlechterverhältnisses* ist ein wechselseitiger Prozeß, der in der Hoffnung auf mehr Humanität in Gegenwart und Zukunft fortgesetzt, im wesentlichen aber erst begonnen werden muß. Doch ist dies ein komplexerer Prozeß als ihn Schwarz-Weiß-Malerei wahrhaben will. Mit der simplen Kontrastierung Frauen contra Männer ist es nicht getan. Die Auseinandersetzung zwischen den Geschlechtern war und ist nie ein bloßer „Geschlechterkampf“, sondern eingebunden in die Auseinandersetzung verschiedener Gesellschaftsformen auf ihren unterschiedlichen Entwicklungsstufen.

VI.

An einem konkreten Beispiel, der „*Diskussion zwischen fünf Frauen in unterschiedlichen Beziehungskontexten*“ wird gezeigt, welche unterschiedliche Formen die Selbstaneignung von Liebe, Sinnlichkeit und Weiblichkeit in unterschiedlichen Lebenssituationen für Frauen annehmen kann. Diese Diskussion ist ein exemplarischer Ausschnitt aus einem umfas-

senden Selbstverständigungsprozeß von Frauen. Sie zeigt die Freude am Ausprobieren, die Neugier auf Leben, die noch brachliegenden Sehnsüchte.

Die offene und tolerante Auseinandersetzung der Diskutierenden ist ein Zeichen dafür, daß Frauen beginnen, die sexualpolitischen Trennungen, die ihnen von außen aufgezwungen werden, aufzuheben und ihre eigenen Begriffe und Formen von Liebe, Sinnlichkeit, Erotik und Weiblichkeit zu entwickeln. Sie entdecken gemeinsam die unterschiedlichen Wege zu ihrer Weiblichkeit und die Verwandlung und Überschreitung traditioneller, institutionalisierter Lebensformen wie Ehe, Mutterschaft, Heterosexualität. Sie betrachten ihre Biographien als „fließend“, mit der grundsätzlichen Bereitschaft zur Änderung der jeweiligen Lebensform. *Biographien* werden damit „Entwürfe ins Offene“, d.h. *immer neue Versuche der Selbstaneignung von „Liebe“*.

Diese Biographien spiegeln genau das, was auch viele Beiträge dieses Heftes auf je unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringen: das Bestreben, *den Reichtum weiblicher Liebesformen wiederzugewinnen* und *Erotik wieder zu dem umfassenden Prozeß zu machen*, der vielleicht ein ursprünglich weibliches Bedürfnis ist. Denn die nicht-patriarchale Erotik zeigt sich als Liebesfähigkeit, die nicht verdinglicht – die nicht Liebe mit Besitz und Macht koppelt und der Macht nicht dienliche Liebesformen ständig abspaltet und abwertet – sondern die *vielschichtig, umfassend* und *prozessual* ist. Vielleicht dürfen wir dies als die andere Vorstellung und die andere Definition, die Frauen von Liebe und Erotik haben, betrachten.

München im April 1983

Heide Göttner-Abendroth
Lising Pagenstecher

„Das Bild der Venus von Botticelli ist lebensgroß an die Wand projiziert. Vor der Projektion auf der Erde liegt ein großes Dreieck aus Salz. Darauf eine Muschel mit einem kleinen Videomonitor – Perle. In dem Monitor läuft ein Videotape über Meeresbrandung, Schaum.

Ich trete in die Venusprojektion. Meine Vorderseite ist weiß. Meine Rückseite ist schwarz. Die Projektion der Venus liegt über meinem Körper. Langsam fange ich an, mich zu drehen. Ich drehe mich 15 Minuten lang um mich selbst. Das Licht der Projektion fällt auf meinen Rücken und verschwindet, Dunkel, Nacht. Wenn es auf meine Vorderseite fällt, ist es hell und gut sichtbar, Tag.“ (Ulrike Rosenbach)

Ulrike Rosenbach durchbricht hier eine patriarchale Mythologisierung der Frau, nämlich als „Venus“, weich, gefällig und sexuell immer verfügbar, schön für niemand anderes als für den Mann. Trotz seiner Meisterschaft kommt dieses dekadente Venus-Ideal schon bei Botticelli zum Ausdruck, in seiner schwebenden, puppenhaften Figur mit verdrehter Haltung und üppig fliegendem Haar, die verschämt Brust und Genitalien mit der Hand bedeckt. Hier ist kein Zug der matriarchalen Venus mehr enthalten, die als Aphrodite Urania oder die orientalische Ishtar die allmächtige Schöpferin der Welt war. Sie soll es gewesen sein – und nicht ein späterer Jahwe – die in Gestalt einer Taube über dem Chaos schwebte und daraus Erde und Himmel, die Gestirne und alle Lebewesen schuf. Sie schuf sie aus der Kraft ihres universalen Eros und war damit die Göttin vor allen späteren Göttinnen und Göttern, die himmlische Urmutter. Archaische Idole, welche diese Göttin abbilden, zeigen sie daher nicht ihre weiblichen Organe verhüllend, sondern sie im Bewußtsein ihrer kreativen Kraft betonend: sie präsentieren in der Hocke das genitale Dreieck oder stehend ihre Brüste, die sie mit beiden Händen hochheben.

Botticellis Venus ist hiervon das Gegenteil, aber trotz allem noch eine ästhetische, liebliche Gestalt. Wenn die Meisterschaft eines Künstlers wegfällt, bleibt nur noch lüsterne Dekadenz übrig wie in den Verwendungen des Venus-Bildes für Reklamezwecke in der heutigen spätpatriarchalen Gesellschaft: Dann sehen wir Botticellis Venus als Schaufensterdekoration für Pelzmäntel oder als Gipsfigur in einem Einrichtungshaus aus ihrer Muschel steigen, wir sehen das Venus-Symbol in Modejournalen und bei Mißwahlen, assoziiert mit Zirkusartistinnen und Nackttänzerinnen der Folies Bergères, bereit für Barbie-Puppen und Triumph-Miederwaren, die mithilfe ihrer Produkte „die göttliche Form wiedergeboren“ sehen. Und als Trägerinnen immer grinsende Puppenfrauen, Luxusweibchen mit perfektem Zuschnitt auf die Bedürfnisse des Mannes. Dies gesamte Material zeigt Ulrike Rosenbach als Fotos parallel zu ihrer Video-Aktion.

In der Aktion projiziert sie Botticellis Venus auf ihren eigenen Körper, auf ihre weiße Vorderseite. So entsteht sie der Muschel, von den Blumen, den Winden und der mantelreichenden Nymphe umgeben. Sie ist als Frau die Trägerin all dieser männlichen Projektionen, im buchstäblichen Sinn. Aber dann dreht sie sich um, und schon bei der halben Wendung verschwindet das Lächeln, das liebliche Gesicht, und stattdessen taucht ein janusköpfiges Profil auf, einmal hell, einmal schwarz, und löst verwirrende Ambivalenz aus. Dann dreht sie sich ganz um, und nun ist nach ihren eigenen Worten „Nacht“, die Projektion der Venus verschwindet auf einer dunklen weiblichen Gestalt. Wer ist diese verkannte Rückseite, die offenbar jede Vorstellung verschluckt? Sie ist nur die andere Seite der venushaften Schöpferin: die Verschlingerin, die alles im Abgrund vernichtet. Diese Helle und diese Dunkle wechseln einander ständig ab, im selben Rhythmus wie die Künstlerin sich dreht, und sie sind beide doch nur dieselbe Gestalt: die Vorder- und Rückseite der Venus. Aphrodite und Hekate, Ishtar und Ereshkigal, Isis und Nephthys, Shakti und Kali oder wie immer sie hießen. Sie sind der Doppelaspekt ein und derselben Göttin, und diese matriarchale Venus, die als Idee in der Performance wieder aufscheint, hat ganz und gar keine puppenhaften Züge. Sie ist die universale, machtvolle Tod-im-Leben-Göttin.

(aus: Heide Göttner-Abendroth: „Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik“, Frauenoffensive, München 1982)



Ulrike Rosenbach: „Reflektionen über die Geburt der Venus“ (Performance mit dem Venus-Gemälde von Botticelli).

Heide Göttner-Abendroth

Erato – Strophen der Liebe

Zur Erotik in matriarchalen
Gesellschaften

1. Die mythischen Muster der Erotik im Matriarchat

Erato war die Muse der Liebeslyrik. Einstmals göttlich und frei feierte sie zusammen mit ihren acht Schwestern Feste orgiastischer Freuden oder elegischer Opfer. Zu ihren Strophen machte Euterpe betörende Musik auf Aulos, Leier und Trommel, Polyhymnia stimmte den respondierenden Chorgesang an, Kalliope unterbrach die Liebesgesänge durch Klagelieder, Terpsichore setzte die musikalische Polyphonie in getanzte Bewegung um, und Thalia gestaltete das Freudenfest (Komödie), Melpomene dagegen die dramatischen Opfer (Tragödie). Sie brachten in ihren Festen das Prinzip matriarchaler Weltschöpfung und Weltordnung zum Ausdruck: den vielgestaltigen, wandelbaren Eros.

Waren die neun Musen, als verdreifachte Dreifaltige Mondgöttin, eine Erscheinungsform der matriarchalen Großen Göttin, so gab es noch eine viel ältere Konstellation, in der eine Urgöttin als Muster aller Wesen die Welt ausfüllend beherrschte: als Nout, die ewige Nacht, oder als Gaia, die alles gebärende Erde. Die Urgöttinnen hatten zwei auffallende Kinder. So galt bei vielen Völkern der Mond als das Tochter-Baby der Erde (Afrika), denn sichtbar kommt die Mondtochter aus ihr hervor und schlüpft nach ihrem Himmelslauf wieder in sie hinein. Dasselbe wurde von Nout und der Sonne erzählt (Ägypten): Jeden Morgen bringt sie ihren Sonnensohn zur Welt, läßt sich am Mittag von ihm begatten, verschlingt ihn am Abend in ihrem dunklen Schoß, um ihn am nächsten Morgen als seinen eigenen Nachfolger wiederzugebären. Ein merkwürdiger Inzest? Oder ein erstaunlich umfassender Begriff von Erotik, der nicht nur den Liebesakt, sondern auch die Geburt, das tödliche Verschlungenwerden und die Wiedergeburt einschließt?

In einem fortgeschrittenen Stadium dieser sehr alten Mythen wird dann die klassisch matriarchale Familienform sichtbar, denn der Mutter Erde werden die Mondtochter und

der Sonnensohn als gleichzeitige Kinder, oft sogar Zwillinge, zugeordnet, bei denen aber immer die Tochter die ältere und überlegene ist (Jungsteinzeit, Bronzezeit, gesamter indoeuropäischer Raum) (vgl. Heide Göttner-Abendroth: Die Göttin und ihr Heros, 1980, 1. Teil). Das Paar, das nun die matriarchalen großen Feste der Einweihung, der Heiligen Hochzeit, des Todes und der Wiederkehr des Heros miteinander feiert, ist nicht Mutter und Sohn, sondern Schwester und Bruder: Mondin und Sonne. Einige Beispiele dafür sind die griechischen Götterpaare Rhea und Kronos, beide Kinder der Gaia, Hera/Demeter und Zeus, alle Kinder der Rhea, oder das ägyptische Götterpaar Isis und Osiris, Zwillinge von Geburt, oder das keltisch-germanische Götterpaar Freya und Freyr, Kinder der Erdgöttin Jörd, denen ihre „blutschänderische Liebe“ von den späteren patriarchalen Asengöttern unter Odin ausdrücklich vorgeworfen wird. Also wieder Fälle von Inzest? Oder nur die Fortsetzung eines anderen Begriffs von Erotik?

Die neun Musen als vielköpfige Mondgöttin des hochentwickelten Matriarchats im prähellenischen Griechenland (Bronzezeit) feierten ihre „Komödien“ und „Tragödien“ ebenfalls nicht nur unter sich, sondern mit einem Heros-König, der die Sonne und die menschlich-vergängliche Seite repräsentierte. Sie feierten mit ihm im Jahreszeitenzyklus eine malerische Initiation, eine wahrlich orgiastische Hochzeit und ein wildes Opferfest, bei dem sie ihn zu neunt zerrissen, worauf er geheilt und im nächsten Jahr durch sie wiedergeboren wurde. Es ist nicht überliefert, ob diese ebenfalls musikalischen Heros-Könige (vgl. Orpheus und die Mänaden) die Brüder der Musen waren, aber es ist wahrscheinlich (vgl. Heide Göttner-Abendroth: Die tanzende Göttin, 1982). So wechselte die Erste des Priesterinnenkollegiums, das die Musen verkörperte, ihre Liebhaber jährlich, doch das war kein persönlicher sexueller Überschwang, sondern die symbolische, ritualisierte Beziehung zwischen den Geschlechtern auf der obersten Ebene der entwickelten städtischen Matriarchate (im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum). Die persönlichen Beziehungen spielten sich eher unter den Mitgliedern des Priesterinnenkollegiums ab, woraus sich aber keine Probleme zwischen zwei Liebesarten ergaben. Denn auch hier stoßen wir auf einen anderen Begriff von Erotik. „Eros“ war im wahrsten Sinne des Wortes vielgestaltig, denn er umfaßte alle Beziehungsformen: sowohl die weiblich-männlich-Polarisation als großartig gefeiertes kosmisches Gesetz, das zu immer wiederkehrender Fruchtbarkeit und Erneuerung führt, als auch die von dieser Polarisation freie persönliche, zärtliche, intime Beziehung zwischen demselben Geschlecht, die keine Symbolisierung hatte. Und „Eros“ war im wahrsten Sinne des Wortes wandelbar: er reichte durch den ganzen Leben-Tod-Leben-Zyklus als Weltschöpfer, Welterhalter und Welterneuerer hindurch. Er war das schöpferische Prinzip, das durch Kosmos und Chaos geht, überhaupt.

Was geschah mit diesem Eros eine Epoche später, als der weltweite Umbruch von Matriarchaten zu Patriarchaten stattfand (Ende der Bronzezeit, Beginn der Eisenzeit)? Die uralten Mythen versteckten sich nun in märchenhaftem Gewand, sie wurden von öffentlichen Festen zu geheimen Erzählmustern. So konnten sie verdeckt die alten Symbole und Konstellationen tradieren, wurden aber Schicht für Schicht von den sozialen Rollenbildern der neuen Gesellschaftsordnung überlagert. Statt als „Göttin“ erscheint die Frau nun als „Prinzessin“, und war sie zuvor freieste Königin des Volkes, Erbin des Landes und Herrin ihrer selbst, so wird ihre persönliche Freiheit jetzt durch patriarchale Vaterkönige oder Gattenkönige eingeschränkt und ihre magische Integrität den schwersten Proben ausgesetzt. Zwar abhängig, ist sie durch letztere noch immer machtvoll und geht darum siegreich aus allen Demütigungen hervor. Hier spiegelt sich noch die ältere Form von Gesellschaft und der andere Begriff von Erotik. Beispielfhaft wird dies sichtbar bei den Prinzessinnen in den Schwester-Brüder-Märchen („Die zwölf Brüder/Die sieben Raben/Die sechs Schwäne“, Variante: „Die verwünschten Fohlen“, degenerierte Form:

„Brüderchen und Schwesterchen“). Jede dieser Frauen zeigt ein sonderbares Verhalten: Sie fühlt sich durch alle Gefahren hindurch – nicht für Mann und Kind – sondern für ihre leiblichen Brüder verantwortlich, die in wilde Tiere verzaubert wurden und die sie unter Aufbietung all ihrer magischen Fähigkeiten erlösen will. Sie ist ihren hilflos umherirrenden Brüdern weit überlegen, denn diese hängen, was die Erlösung betrifft, völlig von den wunderbaren Kräften ihrer Schwester ab. Die Schwester aber hängt wiederum von jenem patriarchalen König ab, der sie, meist ohne ihre Antwort abzuwarten, heiratete und Reich und Macht allein besitzt. Das erzeugt notwendig Konflikte. Doch stets ist die Prinzessin bedingungslos bereit, ihren Reichtum, ihre Krone, ihr Ansehen, die Liebe ihres Gatten, selbst ihr Kind und ihr eigenes Leben zu opfern, um ihre Brüder durch das Weben von Zauberhemden bis zum entsprechenden Stichtag nach genau einem mythischen Jahr aus den Tierhäuten zu befreien – eine absurde Werthaltung für die Gattin eines patriarchalen Königs! Nur ist sie dies erst in zweiter Linie und gezwungenermaßen. Die Schwester-Bruder-Beziehung zeigt sich dagegen so innig, daß sie die aufgepfropfte Gattenbeziehung bei weitem überstrahlt. Sie stammt innerhalb dieser Märchenstruktur eben aus einer früheren geschichtlichen Epoche (vgl. Heide Göttner-Abendroth: Die Göttin und ihr Heros, 2. Teil). Noch später in geschichtlich bereits faßbarer Zeit, in frühmittelalterlichen Legenden und Balladen, die ältere mündliche Traditionen das erstmal schriftlich fixieren, kennt die Prinzessin ihre Brüder nicht mehr, sondern ist völlig auf die Rolle als abhängige Gattin eines Kriegerkönigs festgelegt. Dieser erwirbt sie nicht auf geheimnisvolle Weise im Wald, wie es noch in den Märchen geschieht, sondern hat sie geraubt oder mit väterlichem Einverständnis aus ihrer eigenen Sippe entführt. Wie soll sie, losgerissen von den Ihren, ihre Brüder noch kennen? Dennoch folgt sie in den altirischen Balladen (den „Aitheda“ oder Fluchtgeschichten wie „Diarmaid und Grainne“, „Naisi und Deirdre“, „Aillill und Etain“) noch immer dem matriarchalen Eros, obwohl es für sie, anders als im Märchen, niemals gut ausgeht: Sie liebt nicht den gewalttätigen König, den Typ des definitiv siegreichen, frühpatriarchalen Kriegers, sondern schenkt ihre Liebe stets einem jugendlichen Paladin am Hofe ihres Herrn. Dieser erscheint auf geheimnisvolle Weise am Hof, ist oft durch magische Mittel allen anderen Rittern überlegen und gleicht an männlicher Schönheit und Ergebenheit gegenüber seiner Königin den matriarchalen brüderlichen Heros-Königen. Sie bindet ihn durch Liebeszauber an sich und flieht mit ihm in den „Wald“, ein Synonym für eine andere, schönere, ursprünglichere Welt. Vom patriarchalen Herrscherkönig werden die beiden wie wilde Tiere gejagt, wobei diese Auseinandersetzung gelegentlich die Ritterschaft in zwei Parteien spaltet und das gesamte Königreich ins Wanken gerät. Diese Geschichten enden stets tödlich für die Liebenden, die kurz und brutal für ihr „Verbrechen“ bestraft werden.

Hier prallen zwei Gesellschaftsordnungen und zwei Auffassungen von Liebe unerbittlich aufeinander. Zum Gesetz der frühpatriarchalen Kriegerkönige gehört, die ehemals freien Erbprinzessinnen, die das Reich, die Königinwürde und die magische Kunst von ihrer Göttin-Mutter erbten, mit Gewalt oder List gegen ihren Willen an sich zu binden: das war eine Form frühpatriarchaler Landnahme. Diese unfreiwilligen Ehefrauen mußten bedingungslos treu sein, denn nur so war sich jeder Usurpator des Reiches, das ihm nicht gehörte, sicher. Nur wenn er sie in Besitz hatte, besaß er auch das Land, dessen symbolische Verkörperung die Prinzessin (als Tochter der Erdmutter) war. Daher stammt das patriarchale Besitzdenken der Ehefrau gegenüber. Erst später, nachdem sich die patriarchale Vater-Sohn-Generationalität durchgesetzt hatte (und das dauerte lange), wollten die Könige von den Gattinnen auch „echte“, d.h. identifizierbare Söhne haben. So wird begreiflich, welch ungeheures Verbrechen es war, wenn die Königin mit einem anderen Mann in Liebe entflo: buchstäblich glitt dem König damit das Reich aus den Händen, wie es

marche Balladen drastisch zum Ausdruck bringen. Die Königin wieder einzufangen bedeutet das Reich zurückgewinnen. Und sie töten ist des Königs Recht, weil sie „sein“ Reich veruntreut hat. Ihren Liebhaber tötet er als Dieb, als Hochverräter: er hat im Symbol der Königin das ganze Reich gestohlen!

So schrumpfte in der patriarchalen Gesellschaftsordnung Erotik auf jenen feststellbaren Res, auf den eindeutigen Punkt, der sich im puren Sexualakt manifestiert. Genau diese Frage beschäftigt in den Balladen die Würdenträger des Königreichs, ob die entwichenen Liebenden den Sexualakt vollzogen haben oder nicht. Hätten sie nicht – weil sie etwa ein Schwert zwischen sich legten – wäre das der einzige Weg, die Königin von der Reichsveruntreuung freizusprechen und ihr Leben zu retten. Der Ausgang der Balladen zeigt jedoch, daß die Liebenden sich auf solche Spitzfindigkeiten niemals einließen.

In ihrem „ungesetzlichen“ Verhalten manifestiert sich nämlich das Gesetz bzw. das Wertesystem der untergegangenen matriarchalen Gesellschaftsordnung: Dort ist die Frau die Unabhängige, sie wählt ihren Liebhaber, ihren König selbst, nicht er sie. Er nimmt ihre Wahl als Gnade entgegen und folgt ihr bedingungslos, wohin sie will, sogar in die Unterwelt. Der Eros zwischen ihnen ist kein bloßes Sexualspiel, sondern gilt als die magische welttragende Kraft, die sich in Liebe, Tod und Wiedergeburt offenbart. Recht haben deshalb allein diejenigen, die ihm dienen, weil sie damit die Welt am Leben erhalten. So ist diese Idee, dieses Gefüge in den altirischen Balladen ein letzter, vergeblicher Aufstand des freien, umfassenden, matriarchalen Eros gegen das neue Herrschaftssystem, das Erotik auf bloße Sexualität im Sinne des bösen Beweises reduziert und den Zwecken der Staatsräson und der Fortpflanzung unterwirft.

Die Konstellation des tragischen Eros hat in der europäischen Literatur bekanntlich lange Nachwirkungen gehabt, obwohl die Motivation ständig verschoben wurde: Den frühen irischen Sängern und Minstreln, welche diese Balladen sangen, waren die gesellschaftspolitischen Zusammenhänge noch bewußt, deshalb sangen sie sie auch meist nicht am Hofe, sondern vor dem Volk auf Plätzen und Straßen. Die höfischen Dichter des europäischen Hochmittelalters verwendeten sie dann für ihre patriarchalisierten, christianisierten, höchst tendenziösen Epen: So finden wir die Konstellation des tragischen Eros in den Tristan-Erzählungen wieder (König Marke-Isolde-Tristan) und gesteigert bis zur Reichszerstörung in dem großen Zyklus der Artusepik (König Arthur-Ginevra-Lancelot) (vgl. Die Göttin und ihr Heros, 3. Teil). Danach durchgeistert diese Figuration Erzählungen und Romane bis in die bürgerliche Neuzeit, sie wird veropert und verfilmt, wobei sie durch die Jahrhunderte sämtliche sich wandelnden Auffassungen von Liebe und Leid anzieh:

2. Die gesellschaftliche Organisation der Erotik im Matriarchat

Wissenschaftliches Gewicht erhält die Mythen-, Märchen- und Literaturanalyse jedoch erst durch den Vergleich mit anthropologischen/ethnologischen Studien, soweit sie sich auf ethnographisches Material (Reiseberichte, Feldforschung) stützen. So beschreibt B. Malinowski (Das Geschlechtsleben der Wilden, 1930) in seinen Untersuchungen über die Trobriand-Insulaner eine matriachale Stammesstruktur, die dort üblichen Familienmuster, erotischen Bräuche und entsprechenden mythischen Ansichten. R. Briffault (The Mothers, 1927) hat in einem riesigen Kompendium eine große Menge Material von matriarchalen Völkern gesammelt. Im Fernsehen wurde in der Reihe „Frauen der Welt“ (von Gordian Troeller und Marie-Claude Deffargue, Radio Bremen, 1980) ein Film über

das Matriarchat der Minangkabau in Sumatra gezeigt, das bis in die Gegenwart fortbesteht. Und jüngst berichtete ein Reporter (Süddeutsche Zeitung vom 23. 10. 82) über die Inthronisation einer „Regenkönigin“, einer schwarzen Monarchin des Balodebu-Stammes in Südafrika, die den Thron ihrer verstorbenen Mutter bestieg, während mehrere tausend Stammesangehörige ihr schweigend huldigten. Sie erbt nicht nur den Thron und die Würde von ihrer Mutter, sondern auch das Geheimnis des magischen Regenmachens (das sie dem neugierigen Reporter selbstverständlich nicht verriet). Während sie, Symbol für das ganze Land, sich danach in die Abgeschiedenheit des königlichen Krals zurückzog, übernahm ihr Bruder, der Häuptling Hex, in ihrem Auftrag die Leitung der praktischen Stammesgeschäfte. Die nachfolgenden Reporter werden dann nur diesem Häuptling begegnen und den Stamm wegen seiner männlichen „Spitze“ für patriarchal halten. Es ist den Reportern nicht zu verübeln, denn das ist ein beliebter Fehlschluß sogar bei Ethnologen. Aber in einem der Berichte (Briffault) spricht es ein indianischer Häuptling (Nordamerika) weißen Botschaftern gegenüber eindeutig aus: Er könne nicht entscheiden, denn er sei nur ein Delegierter des Stammesrates, und dieser bestehe aus den Sippenmüttern; leider verbiete es die Würde dieser Frauen, weiße, fremde Männer persönlich zu empfangen; deshalb sei er gekommen, um in ihrem Auftrag zu verhandeln. Für die Entscheidung müsse er aber nochmal nachhause gehen.

Für uns ist es nicht schwer, das Geheimnis des „Regenmachens“ jener zeitgenössischen matriarchalen Stammeskönigin zu lüften, denn alte matriarchale Mythen geben darüber Auskunft. Durch das wichtigste Fest der Heiligen Hochzeit zwischen Priesterin und König wurde symbolisch die Welt fruchtbar gemacht, und Metaphern umschreiben dieses Fest in Bildern des Regens (männlich), der auf die Erde (weiblich) niederfällt oder des Überschwemmungswassers (männlich) der großen Ströme Nil, Euphrat und Tigris, das die Erde (weiblich) überströmt und wieder grünen läßt. Diese Regenmacher-Metapher gibt es ebenfalls in literarischem Gewand bis in die Neuzeit.

Aus der Kulturgeschichte gibt es zwei bekanntere Beispiele dieser klassisch matriarchalen Familienkonstellation auf höchster Ebene: die auf generationenlanger Geschwisterehe aufgebauten Dynastien der Pharaonen in Ägypten und der Inka in Südamerika. Auch dort war die alleinige Erbin des Landes die Prinzessin, die es mitsamt Würde und Magie, die sie zur Priesterin-Monarchin machten, aus der Hand ihrer Mutter erhielt. Da sich matriarchale Gesellschaften *theakratisch*, d.h. als „Göttinstaaten“ verstanden, war das Priesterin-Amt das höchste. Die Trägerin dieses Amtes galt als zu heilig, um sich mit profanen Geschäften zu befassen. So sehen wir in unseren Geschichtsbüchern immer die Könige im Vordergrund: Pyramiden bauend, Reiche gründend, und halten sie für die wichtigsten Personen. In den Augen jener Völker aber war ihr ganzes Gehabe vom Willen der Priesterin-Königin abhängig, rein administrativ und sekundär. Das manifestierte sich darin, daß ein Bruder der Erbprinzessin die Königswürde nur erlangen konnte, wenn sie sich mit ihm in der Heiligen Hochzeit verband. Leihweise hatte er dann teil an ihrer magischen Kraft, und das wiederum wirkte sich in den Augen dieser Menschen positiv auf seine praktischen Aufgaben aus.

Nun scheint die Geschwisterehe auf die höchsten Ränge einer entwickelten matriarchalen Gesellschaft beschränkt gewesen zu sein. Denn nicht jede einfache Frau erbte ein Reich und trat zu ihrem Bruder in jene symbolträchtige Beziehung wie die Priesterin zu ihrem König. Forscher sprechen deswegen vom ausnahmehaften „dynastischen Inzest“, wobei dieses Wortungetüm verhüllt, daß matriarchale Völker den „Inzest“ gar nicht kannten. Er war für sie kein Tabu, sondern – wie die Mythen zeigen – vielleicht sogar wünschenswert. Als er als Tabu eingeführt und mit finster-schwülen Vorstellungen (die allesamt falsch sind) umhüllt wurde, diente er dazu, die Konstellation der klassisch matriar-

chalen Familie – zumindest auf dynastischer Ebene – zu zerstören. Aber ist ein so starkes Tabu nötig, wenn es nur darum gegangen wäre, die matriachale Dynastie mit einer einmaligen familialen Ausprägung, die keine Entsprechung im Volk gehabt hätte, abzuschaffen? Denn diese gesellschaftliche Spitze wurde durch die Gewalttätigkeit der patriarchalen Eroberer jedesmal leicht gebrochen, die uralten Gewohnheiten, Sitten, Familien- und Stammesmuster im Volk dagegen nicht.

Unser ethnologisches Material (vgl. Malinowski und Briffault, a.a.O.) weist uns die Richtung, obwohl es über solche Angelegenheiten nicht ausdrücklich berichtet (daran hinderte das Tabu der Forscher und das Geheimnis der Erforschten). Statt vom „dynastischen Inzest“ wäre besser von einer (zeitlich begrenzten) „dynastischen Monogamie“ die Rede gewesen, denn diese war das Auffallende in der matriachalen Gesellschaft, die sonst keine Monogamie kannte. Monogam für ein mythisches Jahr (später länger) lebte nur die Königin mit ihrem Bruder, weil sie das Land verkörperte: und das hatte nur einen König. Die Frauen des Volkes lebten ohne diese symbolische Rolle. In den Familien herrschte daher die Sippen-Polygamie in der Form einer genau strukturierten internen Vielehe, der alles Wahllose fehlte.

Sippen-Polygamie ist eine Heiratsregel, die zwei matriachale Sippen fest miteinander verbindet. Eine matriachale Sippe besteht aus drei Frauengenerationen, wobei Sippenmutter-Töchter-Enkelinnen Namen, Totem und praktische Künste in direkter Linie aufeinander vererbten (Matrilinearität). Sie wohnten zusammen in einem einzigen großen Sippenhaus oder Dorf oder Pueblo, das die Töchter niemals verließen (Matrilokalität). Der Zusammenhalt unter den Frauen der matriachalen Sippe war sehr eng, sie bildeten eine festgefügte Gemeinschaft, die der ältesten Frau, der Sippenmutter, natürliche Autorität zuerkannte. Der um das Dorf liegende Boden war Allgemeinbesitz der weiblichen Mitglieder der Sippe (Allmende) und wurde von ihnen gemeinsam bearbeitet.

Zur Sippe gehörten auch die Söhne und Enkel, die ebenfalls ihren Namen und ihre Verwandtschaft von der weiblichen Linie herleiteten. Das war keine bewußte Ungerechtigkeit gegenüber dem männlichen Anteil an der Kinderzeugung, sondern verweist auf eine andere Auffassung: Grundanschauung bei allen matriachalen Völkern war, daß allein die Mutter aus ihrem (neun Monate lang ausbleibenden) Menstruationsblut den Leib des Kindes aufbaue, darum konnte das Kind nur mit ihr verwandt sein („Bluts-Verwandtschaft“). Dem Zeugungsvorgang wurde deshalb, selbst wenn er als Auslöser der Fruchtbarkeit bekannt war, keine Bedeutung beigemessen, jedenfalls nicht mehr Bedeutung als dem zufälligen Verschlucken eines Insekts oder dem Essen von Beeren und Bohnen durch die künftige Mutter. Jedes Kind war daher „parthenogen“, wenn wir den Begriff im matriachalen Sinn verstehen: Von der Mutter während neun Monaten aus ihrem Fleisch und Blut geschaffen (und nicht im patriarchalen Sinn: von einer sexuell unberührten Frau geboren). Das ist im Patriarchat – bis auf Sonderfälle – natürlich ausgeschlossen, da die Männer für sich reklamieren, durch einen einzigen Stoß im Zeugungsakt „der Frau ein Kind zu machen“. (Zugleich enthüllt es den Glauben mancher Feministinnen an eine reale Parthenogenese (Jungfrauengeburt) im patriarchalen Sinne des Wortes als naturalistischen Fehlschluß.)

Biologische Vaterschaft im heutigen Sinne war daher unbekannt, und so konnte ein Mann nicht mit den Kindern seiner Gattin verwandt sein. Er blieb ihnen ein Fremder, bestenfalls ein Freund. Dagegen war er mit den Kindern seiner Schwester am nächsten verwandt, denn Schwester und Bruder haben eine gemeinsame Mutter. Die innige Liebe und erzieherische Mitverantwortung eines Mannes galt daher den Nichten und Neffen (Avunculat). Die Schwesterkinder wurden von ihm mitbetreut, herumgetragen, mit Spielzeug beglückt, während die Mutter mit den anderen Frauen die angestammten Felder

bestellte. Auch die Kinder wandten ihrem Onkel mütterlicherseits ihre Neigung zu, und so erfüllte ein Mann in der heimischen Sippe keine geringere Rolle als die des *sozialen Vaters*.

Ich vermute, daß in der Frühform des Matriarchats, als die Stammesgruppen noch sehr klein waren und weit verstreut wohnten, die Brüder nicht nur die sozialen Väter der Kinder ihrer Schwestern waren, sondern auch die biologischen. Da ihr Zeugungsakt jedoch nicht als Vaterschaft im Sinne von Bluts-Verwandtschaft verstanden wurde, konnten diese Völker auch keinen Begriff und kein Tabu des Inzests haben. Als die Stammesgruppen größer wurden, muß es irgendwann zum Gebot der sippenexternen Heirat gekommen sein, das jedoch auch kein Inzesttabu in unserem Sinne ist. Denn nun teilte sich der Stamm in zwei Hälften (zwei Schwestersippen, zwei Dörfer), zwischen denen aber wiederum ein so enger Zusammenhang hergestellt wurde, daß alle untereinander versippt und verschwägert blieben: Denn die jungen Frauen des einen Dorfes heirateten stets die jungen Männer des anderen Dorfes, und umgekehrt, vollkommen reziprok. Das setzte sich über Generationen wechselseitig fort, so daß der „Inzest“ durch die permanente Basen-Vettern-Heirat spätestens nach zwei Generationen wiederhergestellt war.

Da Töchter nie das Mutterhaus verließen, waren es eigentlich nur die Söhne, die ständig zwischen beiden Sippen ausgetauscht wurden. Sobald sie im heiratsfähigen Alter waren, zogen sie unter der Obhut ihres Onkels in die andere, die „fremde“ Sippe, um sich dort mit den Töchtern der Gattin ihres Onkels zu vermählen (die, matriarchal gesehen, nicht „seine“ Töchter waren). Der Bruder dieser Gattin verhalf seinen Neffen auf denselben Weg: sie heirateten die Töchter von dessen Gattin, die zugleich die Schwester des ersten Bruders war (Kreuz-Basen-Vettern-Heirat). Auf diese Weise bestand in matriarchalen Stämmen – ob sie sich nun zweiteilten, vierteilten oder achteilten – stets zwischen je zwei komplementären Heiratsgruppen ein reger Austausch von Männern. Dieser den Stammeszusammenhalt fördernde Männertausch ist beobachtete und beschriebene Tatsache (Ethnographie) (vgl. Briffault, a.a.O.) und steht im Gegensatz zum theoretischen Konstrukt des „Frauentausches“ von Lévi-Strauss (vgl. „Strukturelle Anthropologie“, 1978). Nach ihm soll es allein den Frauentausch bei Stammesgesellschaften gegeben haben, und zwar seit der „patriarchalen Urhorde“. Der Austausch von Frauen soll einen Kontrakt zwischen zwei kriegerisch aufeinanderprallenden Horden dargestellt haben, die auf diese Weise ihren Konflikt beilegten und einen größeren Stammesverband bildeten. Diese Optik ist in der Tat sehr männlich, da sie Frauen – über die Tatsache des Frauentausches bei einigen patriarchalen Stämmen hinaus – seit Urzeiten als Objekte betrachtet und obendrein im Krieg den „Vater aller Dinge“ sieht. Nach Freud ist damit Lévi-Strauss der prominenteste Vertreter und Verbreiter jener mittlerweile obsolet gewordenen These vom ewigen Patriarchat, welche die sehr indirekten und komplizierten Regeln zur Erkennung der patriarchalen Vaterschaft – die genauso spät ins geschichtliche Bewußtsein getreten sind wie Begriff und Form der Individualfamilie – in graue Vorzeit hineinprojiziert. (Uns scheinen sie deshalb nicht kompliziert, weil wir so sehr daran gewöhnt sind.)

Kleine Menschengruppen dürften sich in der frühesten Geschichte auf viel natürlichere Weise zu Stämmen vergrößert haben als durch Krieg und Kontrakt, durch Strategie und Jurisprudenz, ganz einfach durch die Gebärtätigkeit der Frauen. Statt in einem leeren Land kriegerisch aufeinanderzuprallen (warum?) und sich dann zu vertragen (warum?), war es ein allmähliches Auseinanderwachsen von Mutter- und Tochttersippen, festgehalten im geschichtlichen Begriff der „Mutter- und Tochterstädte“. Diese gingen durch natürliches Wachstum der Bevölkerung auseinander hervor und besiedelten ohne Krieg neue Gebiete, die sie noch unbesiedelt vorfanden, um zuletzt durch Verwandtschaftsbeziehungen lose Stadtstaatenbünde zu bilden (das hochentwickelte Matriarchat der frühen Stadt-

kulturen). Es verwundert nicht, daß dieser naheliegende Gedanke männlichen Anthropologen fern liegt, denn wie überall starren sie auch hier allein auf die Regungen ihres eigenen Geschlechts und vergessen darüber sogar die elementaren Kräfte des anderen.

Das Fehlen der Individualfamilie ist es, was im Matriarchat zur Sippen-Polygamie führt, kaum der Überschwang frivoler Lust. Wo es keine Individualfamilie gibt, gibt es auch keine Individualhe. Daher bietet die matriachale Sippen-Polygamie weder Anlaß zu früherem missionarischen Zorn: „Sie lebten wie die Tiere“, noch zu späterer bürgerlich-patriarchaler Kritik, die im Matriarchat die individuelle Monogamie christlicher Provenienz vermißt (vgl. W. Schmidt: Das Mutterrecht, 1955) oder sie gewaltsam hineininterpretiert (vgl. J.J. Bachofen: Das Mutterrecht, 1861). Und sie bietet weder Anlaß zur Wonne früherer Matrosen, die in diesen Gegenden landeten, noch zur späteren Genugtuung libertinärer Sexualideologen, die glaubten, matriachale Völker praktizierten im „Erlaubt ist, was gefällt“ eine bestechende Triebökonomie (vgl. W. Reich: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral, 1932). Dazu war die Heiratsstruktur zu fest.

Bei der Sippen-Polygamie heiratete eine Gruppe von Frauen, die in der Regel Schwestern waren, eine Gruppe von Männern, in der Regel Brüder. Die älteste Schwester und der älteste Bruder vollzogen die Ehezeremonie stellvertretend für die anderen, die ebenfalls in vollem Hochzeitsschmuck anwesend waren (Stellvertreterhochzeit). Die Bedeutung der Ehezeremonie beschränkte sich dabei nicht auf die sexuelle Vereinigung der Partner zum Zwecke der Fortpflanzung (Bedeutung der patriarchalen Ehezeremonie), sondern sie erhob insbesondere die Frau in einen neuen Rang: Sie legte jetzt ihre Kindheit und Jugend ab, um ein erwachsenes, anerkanntes, verantwortliches Mitglied der matriachalen Sippe zu sein; Kinder zu haben war nur ein Zeichen dieser Verantwortlichkeit. Die Feier galt diesem Inhalt, nicht dem Verlust der Jungfräulichkeit im Tausch für Abhängigkeit, Ausschließlichkeit und Isolation wie in der patriarchalen Ehe. Denn voreheliche Jungfräulichkeit und sexuelle Ausschließlichkeit in der Ehe waren trotz des festen Gefüges der Sippen-Polygamie keine Ideale im Matriarchat.

Durch die Stellvertreterhochzeit wurden alle jüngeren Schwestern simultan mit dem Gatten der ältesten Schwester vermählt. Und alle jüngeren Brüder hatten simultan Anspruch auf die Gattinnen des ältesten Bruders, so daß keine oder keiner, wie häßlich oder unbeholfen sie/er war, auf Sexualität oder Kinder verzichten mußte. Die jüngeren Brüder wurden von den Schwestern zu „Helfer-Gatten“ ernannt, die der Reihe nach einsprangen, wenn der jeweils ältere Bruder abwesend war. So mußten die Frauen niemals auf die angenehme Anwesenheit oder die Hilfe eines Gatten bei schweren Arbeiten verzichten. „Ledige“ als Unversorgte und Verlassene, was gleichbedeutend damit war, außerhalb der Stammesgemeinschaft zu stehen, gab es nicht. Das Sippen-Heiratssystem war ein gegenseitiges Hilfssystem.

So fest die matriachale Sippen-Polygamie als gegenseitiges Hilfssystem war, bei dem die Partner schon von Kindheit an als miteinander verlobt galten (nämlich durch Geburt „füreinander bestimmt“), so wenig schloß sie damit unverbindliche erotische Beziehungen vor und bei manchen Völkern auch während der Ehe aus. Die jugendlichen Experimente vor der Ehe und die gelegentlichen Rendezvous' mit Außenstehenden während der Ehe wurden als unbedeutende, nebensächliche Spielerei betrachtet, denn sie gehörten nicht ins Gefüge der gegenseitigen Verpflichtungen zwischen zwei Sippen. Wütende Reaktionen, wie im Rahmen der patriarchalen Ehe besonders gegenüber der Ehefrau, gab es nicht.

3. Wissenschaftskritik

Dies alles spiegelt nicht die „Leichtfertigkeit“ oder „Freizügigkeit“ der Sitten bei matriarchalen Völkern, sondern lediglich, daß sie den patriarchalen Begriff von „Ehe“ und „Ehepartnern“ (Gatten) nicht kannten. Mühsam und mit falschen Vorstellungen besetzt sind deshalb die Versuche von Ethnologen, den Begriff „Ehe“ für das gegenseitige Verpflichtungssystem zwischen zwei matriarchalen Sippen zu retten. Absurd werden diese Bemühungen bei der Einführung des Begriffs „Besuchsehe“, der folgende weitverbreitete Form der Liaison meint: Klammheimlich schlichen nachts die Gatten zum Sippenhaus (Dorf) ihrer Frauen, um ihnen eine kurze Visite abzustatten. Beim Morgengrauen durften sie sich nicht mehr an diesem Ort blicken lassen, denn das konnte eine Tracht Prügel von den Brüdern ihrer Gattinnen bedeuten, die das mütterliche Sippenhaus eifersüchtig bewachten. Diesen Brüdern erging es bei ihren sexuellen Visiten im benachbarten Sippenhaus nicht besser, denn nun rächten sich die dortigen Brüder für die erlittene Demütigung. Diese Form „Besuchsehe“ zu nennen, überstrapaziert sowohl den Begriff der „Ehe“ wie den des „Besuchs“.

Das Fehlen der Begriffe des biologischen „Vaters“, der „Ehe“ und der „Gattenbeziehung/Gattenliebe“ weist uns lediglich darauf hin, wie zweitrangig die externe Beziehung zu Männern für die Frauen einer matriarchalen Sippe war, ganz im Gegensatz zu ihren sehr innigen internen Beziehungen untereinander und zu ihren Brüdern und Söhnen. Erst in patriarchalen Gesellschaften werden genau diese externen Bezüge primär, so daß die Forscher in gar nichts anderem denken können als in dieser Anordnung. Den matriarchalen Frauen wäre es sicher absurd erschienen, die Beziehung zu „Fremden“ (sippenexternen Personen) wichtiger zu nehmen als die zu den eigenen Sippenmitgliedern. Denn diese internen Bezüge waren die Achse der matriarchalen Gesellschaftsstruktur, auf ihnen bauten Familie (Mutter-Tochter-Sohn), Sippe (Mutter-Töchter-Enkelinnen), Stamm (ein Verband von zwei oder vier oder acht Sippen, gelenkt vom Stammesrat, der aus den ältesten Sippenmüttern bestand) und Gesellschaft auf (Ebenen des Volkes und der Aristokratie, wobei die Familienmuster der Aristokratie noch archaischer waren, vgl. den sog. „Inzest“). Nur wenn wir diese Gesellschaftsstruktur erkennen, werden Heiratsregeln, „Ehe“-Formen, freie erotische Beziehungen und die emotionalen Bindungen dieser Menschen untereinander überhaupt erst zusammenhängend sichtbar und verständlich.

So kommt es zu den verbreiteten Fehlurteilen über das Matriarchat: Weil viele Forscher die matriarchalen Muster bei den von ihnen untersuchten Völkern durch die Brille der eigenen Vorurteile hindurch nicht wahrnehmen können oder weil sie als „Matriarchat“ nur die schlichte Umkehrung der Muster patriarchaler Gesellschaften erwarten, entdecken sie diese nicht. Andere, die etwas genauer hinsehen, gestehen die Existenz von Matriarchaten zu, aber sogleich kommt es zur Klage über die „unglückliche“ Rolle des Mannes darin. Er gelte in der „Ehe“ so wenig, daß er noch nicht einmal als „Vater“ seiner Kinder anerkannt sei, was eigentlich auch die Rolle der Mutter herabsetze, die nun nicht so sehr Mutter und „Gattin“ sein könne, wie sie es möchte und sollte (W. Schmidt). Andere malen sich die Seelenqualen des matriarchalen Mannes aus, der doch zwischen den Kindern seiner Schwester, besonders den Neffen, und seinen eigenen Söhnen hin- und hergerissen sei (Malinowski). Das mußte zwangsweise zum Patriarchat führen, wo der Mann sich von solchen Verhältnissen „befreit“ und sich die „natürliche“ Familien- und Gesellschaftsordnung endlich herstellt. Selbstverständlich bestand diese schon bei der „Urkultur“ vor der matriarchalen Verirrung (Schmidt). Oder falls sie doch nicht schon davor bestand, war es auf jeden Fall der „lichte, apollinische Geist“ das Patriarchats, der die freien, hetärischen Frauen der Vorzeit aus ihrer „Unmoral“ und die demetrischen, erdschollenhockenden Mütter des Matriarchats aus ihrem dumpfen Kreislaufdenken be-

freite (Bachofen). Was sich in dieser Argumentation und in dem zugehörigen Sprachgebrauch spiegelt, ist nur der Herren eigener Geist, der sich aus dem Denken im Muster der patriarchalen Kleinfamilie, im christlichen Wertesystem oder in naiv-aufklärerischer Fortschrittsgläubigkeit nicht lösen kann.

Noch radikaler handhaben moderne Ethnologen das Problem: Sie hätten auf ihren ethnographischen Streifzügen in aller Welt heute keine Matriarchate mehr entdeckt, also habe es keine gegeben. Halten wir den Forschern einmal zugute, sie hätten bei diesen Steifzügen matriachale Gesellschaften an ihrer Struktur überhaupt erkennen können – was gar nicht so sicher ist – dann müßten wir ihnen trotzdem vorwerfen, daß sie sehr großzügig das von 1861–1930 angehäufte Material zu diesem Thema beiseite gelassen haben. Außerdem ignorieren sie die schon lange anhaltende, zerstörende Wirkung von Missionierung, Kolonialisierung, Nationalisierung (mit Ausrottung ethnischer Minderheiten) und Industrialisierung, nicht zuletzt auch des Tourismus, in jenen Ländern, wo sich noch sehr alte Stammesmuster bis in unsere moderne Welt erhalten haben.

Aber behaupten Archäologen und Kulturhistoriker nicht dasselbe? Seit Beginn der Geschichte nehmen sie an der „Spitze“ der Völker und Kulturen nichts anderes wahr als Heerführer, Pharaonen und Monarchen. Doch sie verwechseln Vordergrund mit Hierarchie. Der schlichte Schluß von europäischen Monarchien auf Monarchien zeitlich sehr ferner Völker läßt sie nicht mehr fragen, welchen Rang oder Wert diese Könige im gesamten Gefüge dieser Gesellschaften haben und in wessen Abhängigkeit sie stehen. Hier fällt das vorausgesetzte Vorurteil, daß „Frauen keine Geschichte machen“, böse auf sie selbst zurück.

Die Verkürzung der Matriarchatsforschung (und der Geschichtsschreibung) durch die vorurteilshafte Haltung der Forscher ist das erste Problem. Ihm müssen wir mit ständiger ideologiekritischer Vorsicht begegnen. Das zweite Problem ist die Zersplitterung dieses Gegenstandsbereichs über verschiedene Disziplinen (Anthropologie, Ethnologie, Archäologie, Geschichte, Kulturgeschichte, Religionswissenschaft, Folkloristik u.a.), der wir nur durch ständige interdisziplinäre Ausweitung der eigenen Perspektive begegnen können. Denn Matriarchate sind nicht nur eine Frage einer bestimmten Wirtschaftsform oder einer bestimmten Familienstruktur (Ethnologie) oder eine Frage einer bestimmten Häuser- und Gräberanordnung mit ein paar illustrativen Skulpturen (Archäologie) oder eine Frage einer bestimmten Mythologie mit dazugehörigem Kult (Religionswissenschaft, Folkloristik). Wird das Thema derart zersplittert behandelt, so kann man(n) sich immer wieder gegenseitig beweisen, daß zu einer vollen matriarchalen Kultur eben doch ein notwendiges Charakteristikum fehlt. Auf diesem Wege kommt man leicht zu der absurden Konsequenz, daß es zwar Gesellschaften mit „matriarchalen Zügen“ gegeben habe, aber nie voll ausgebildete Matriarchate.

Deshalb heißt wirklich wissenschaftliche und wirklich kritische Matriarchatsforschung nicht nur, die verdeckte, verschüttete Geschichte der von Frauen geprägten Gesellschaftsform wiederzufinden und ihre verstreuten oder unbewußt gewordenen Spuren in der Epoche der patriarchalen Geschichte nachzuzeichnen. Es heißt zugleich, die Sozialformen und Denkmuster des Patriarchats durch die Konfrontation mit der völlig andersartigen matriarchalen Sozialform besser zu durchschauen und dadurch zu einer tiefgreifenderen und nachhaltigeren Patriarchatskritik zu gelangen, als es ohne die Erforschung von Matriarchaten möglich wäre. Aus dieser zunehmend genauen Patriarchatskritik könnten uns dann zunehmend konkrete utopische Ideen im Sinne von Leitgedanken für die Zukunft erwachsen. Utopie, die ohne den lehrreichen Rückgriff auf konkrete, geschichtlich verwirklichte Formen auszukommen meint, bleibt notwendig im Abstrakten stecken.

Ich will zuletzt die utopischen Gedanken skizzieren, die mir aus der Beschäftigung mit der Erotik in matriarchalen Gesellschaften gekommen sind. Wenn wir davon ausgehen, daß bestimmte (bis auf einige Ausnahmen) vergangene Gesellschaften uns heute noch Anregung zu utopischen Ideen geben können, so müssen wir die Ebene des Vergleichs beachten. Dabei wird sich das Unwiederholbare von dem trennen, was wir als Anregung gebrauchen können. Unwiederholbar ist z.B. das Gefüge der matriarchalen Sippe mit der Matrilinearität, denn sie beruht auf einem bestimmten Stand von genetischer Kenntnis, der heute überholt ist. Das Konzept der matriarchalen „Bluts-Verwandschaft“ im wörtlichen Sinne mit den damit verknüpften Erb- und Heiratsregeln ist in der Geschichte der *Gesellschaftsformen* vergangen.

Wenn wir aber versuchen, die matriarchale Erotik nicht an die matriarchale „Blutsverwandschaft“ gebunden zu sehen, sondern sie freier begreifen, dann stellen wir fest, daß sie nicht nur den patriarchalen Formen drastisch widerspricht, sondern als *genuin von Frauen geschaffenes Konzept* auch uns heutigen Frauen noch etwas zu sagen hat. Die Auffassung von Erotik ist so universell, daß sie nicht nur den Liebesakt meint, sondern Prozesse wie Geburt und Tod und Wiedergeburt als tiefgreifende Transformationen menschlichen Daseins miteinbezieht. Die typisch patriarchalen Trennungen und Entgegensetzungen, wie Erotik versus Sexualität, epikuräische Gier versus platonischen Eros, Tod als definitives Ende versus Liebe als endlose Freude, Hohe Minne versus Niedere Minne, Wollust versus Keuschheit, Caritas versus Venus, Sinnlichkeit versus Zärtlichkeit, romantische Liebe versus genitale Technik, Realitätsprinzip versus Lustprinzip, die ihren jeweils bestimmten historischen Ort haben, kommen darin nicht vor. Dadurch gibt es nicht die wechselweisen Abwertungen der einen oder anderen Seite des Gegensatzes, wie sie die patriarchale Geschichte durchziehen. Matriarchale Erotik ist ein dauernder *Prozeß*, der umfassend ist, wobei sich die Betonungen jeweils unterschiedlich ergeben, ohne das andere auszuschließen. Im patriarchalen Denken hat die Hervorhebung des einen immer das Verbot des anderen zur Folge.

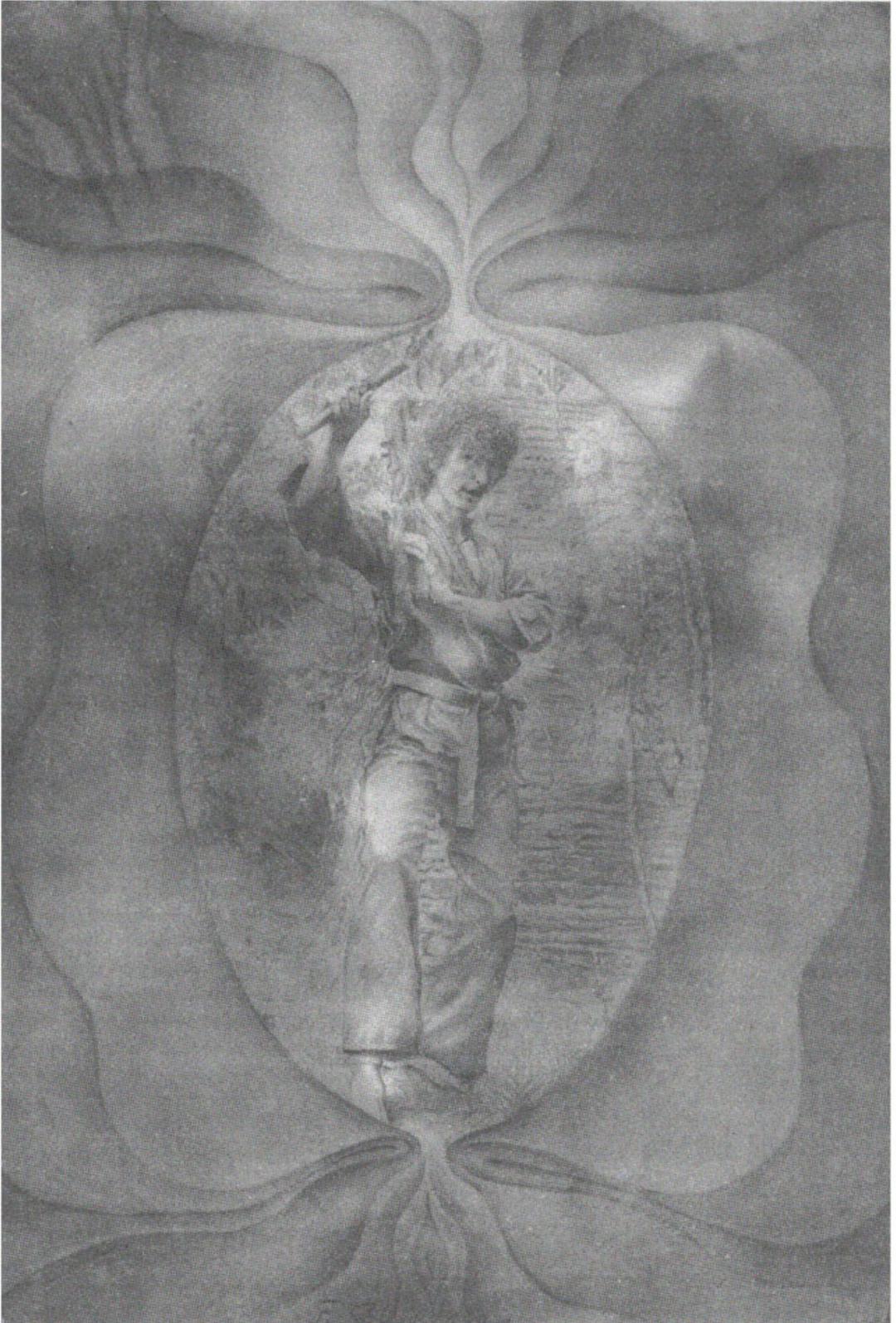
Dies spiegelt sich nicht nur auf der Ebene der Vorstellungen und Begriffe, sondern auch auf der Ebene der Organisation. „Ehe“ war im Matriarchat, wie wir gesehen haben, eine Gruppierung von mehreren Frauen und Männern zur gegenseitigen Unterstützung. Sie schloß für beide Geschlechter nicht den erotischen Kontakt zu anderen Personen außerhalb dieses (mehr oder weniger losen) Bündnisses aus, und hierbei dominierten Wunsch und Wahl. Auf diese Weise konnte es nicht geschehen, daß die Wirtschaftsgemeinschaft gegen die Liebesgemeinschaft bzw. die Vernunftehe gegen das leidenschaftliche Abenteuer stand. Auch dieser Gegensatz ist nur für patriarchale Gesellschaften kennzeichnend und findet seinen Ausdruck in zahllosen Romanzen und Romanen. Auch der Gegensatz von starren, ausschließenden Gemeinschaften (Ehen) auf der einen und strukturloser Promiskuität auf der anderen Seite kam nicht vor: Denn es gab die feste Struktur mit Heiratsgeboten und -verboten (Sippenpolygamie) und die freie Wahl, die jedoch die Sippenpolygamie nicht auflöste, zugleich. Es gab auch keinen Gegensatz zwischen der Liebe von Frauen zu Männern und von Frauen zu Frauen, wenn wir diese Liebe nicht auf die bloße Sexualität reduzieren. Frauen lebten zugleich in polygamer Beziehung zu den Männern und in Liebe zu den Frauen, mit denen sie bei ihren täglichen Arbeiten in der Sippe oder in den politischen und kultischen Gremien zusammenwaren – sie dürften sich untereinander die wichtigen, entscheidenden Dinge mitzuteilen gehabt haben. Denn sie waren sich die wirklichen Partnerinnen, während die Männer weitgehend in dem gesellschaftlichen Rahmen lebten, den ihnen die Frauen geschaffen hatten. Frauen unterscheiden sich deshalb untereinander nicht nach „heterosexuellen“ oder „lesbischen“ Frauen, sondern sie waren, mit fließenden Übergängen, beides zugleich. Denn das klassische Matriarchat

ist vielseitig und kein reiner Amazonenstaat. Auseinandergerissen wurden die gegen- und gleichgeschlechtlichen Neigungen erst im Patriarchat, indem die ersteren zum Zwang und die letzteren zur „Abartigkeit“ verkamen. Zum Schaden für uns Frauen, denn so wurden wir voneinander getrennt.

Anders als im Patriarchat führte die Überlegenheit der matriarchalen Frauen nicht zur Verachtung des Mannes. Das zeigt sich am schönsten am Bild der Schwester-Bruder-Liebe. Denn diese Liebesform war fern von aller lasziven Verruchtheit des patriarchalen Inzests, sondern in erster Linie der Ausdruck der besonderen emotionalen Nähe zwischen Geschwistern als Kinder *einer* Mutter. Sie waren sich gefühlsmäßig näher als die Frauen ihren „Gatten“ und respektierten sich gegenseitig am meisten. Wenn sich die Art der Liebe von Frauen zu Männern im Matriarchat noch charakterisieren läßt, dann müssen wir es in diesen Bildern der Schwester-Bruder-Liebe als Neigung unter Gleichen tun. Die patriarchale Mann-Frau-Beziehung ist immer eine zwischen Fremden und Ungleichen. Dafür sorgt die asymmetrische ökonomische, soziale und ideologische Struktur im Patriarchat, welche die Frau als Subjekt ausschließt. Zwangsläufig führt diese Ungleichheit zu jenen gegenseitigen Deformationen der Geschlechter im täglichen Nahkampf, die in den Formen der matriarchalen Schwester-Bruder-Liebe nicht vorhanden sind. Wie verhielt sich noch jene Prinzessin im Märchen, als sie erleben mußte, daß ihre Brüder in wilde Tiere verzaubert wurden? In überlegener Schwesterlichkeit setzte sie alles daran, um die Verwilderung der Männer rückgängig zu machen. Gibt es das vergleichbare Bild eines patriarchalen Mannes gegenüber seinen ins Unglück verstoßenen Schwestern – die wir waren und noch sind?

Gibt es im Matriarchat überhaupt ein Bild, das Feindschaft gegenüber dem Eros, welche Form auch immer er hat, ausdrückt? Ich habe keins gefunden. Das generelle Fehlen von Ablehnung, Abwertung oder gar Haß gegen Erotik – einer Feindschaft, die so kennzeichnend ist für das Patriarchat, das den Eros nicht nur aus den menschlichen Beziehungen, sondern auch aus der Vorstellung vom Kosmos verbannte – ließ im Matriarchat nichts entstehen, was der späteren Doppelmoral mit ihren Tugendwächtern und Moralinstitutionen auf der einen und ihren Exzessen und zynischen Ausschweifungen auf der anderen Seite glich. Und das ist, denke ich, ein utopisches Nachdenken wert.

Versuchen wir, die Töne Eratos wieder zu vernehmen. Sie sind noch nicht verklungen, auch wenn wir sie in andere Noten fassen müssen.



Ebba Sakel: „Ohne Titel“ (Gemälde, farbig)