

aufgeben, wonach doch die Menschen in relativer und kreativer Freiheit des Geistes Einfluß auf ihre Verhältnisse nehmen, inclusive der Natur.

Darum muß die Trennung in einerseits „politische“ und andererseits „kulturelle“ Bildung aufgehoben werden zugunsten einer *Theorie und Praxis von kulturpolitischer Bildung für Mädchen und Frauen*, die Kultur umfassend definiert, indem sie die Kultur als Politikum und die Politik als Bestandteil von Kultur umfaßt. Verständlich gemachtes und vermitteltes Kulturwissen und Kulturkritik können beitragen, durch das chaotische, warenhausmäßig-verwirrende Angebot kultureller Vielfalt und Identität den je eigenen Lebensweg zu suchen.

Worauf es aber mindestens ebenso ankommt, das ist *individuelle Intuition*: jenes ganzheitliche Systemgedächtnis, das besonders den Frauen von jeher und wohl mit Recht zugeschrieben wird. „Intuition ist nicht strukturelles Wissen, sondern Wissen um den eigenen Geschichtsprozeß. Damit wird Intuition zum einzigen Richtungsanzeiger, wenn im raschen Wandel die Orientierung an gespeicherter Information und am Austausch mit der Umwelt versagt“ (Jantsch 1982, S. 301). *Intuition ist „Lernen aus sich selbst“, im Vertrauen auf sich selbst, und die anderen.*

2. Matriarchate

*J

Frauen — seit immer und ewig das zweite, schwache, kindliche, abhängige, hysterische, zu ernährende und zu beschützende Geschlecht? Diese Ideologie trifft bei näherem Hinsehen selbst auf patriarchale Verhältnisse nicht zu. Um wieviel weniger beschreibt sie die Wirklichkeit, wenn wir den *Blick auf frauenrechtliche Gesellschaften, auf Matriarchate in Vergangenheit und Gegenwart*, richten. Nur in diesen Gesellschaften besitzen Frauen kulturelle Identität, sind sie *nicht Geschöpfe, sondern Schöpferin*,

2.1. Was sind Matriarchate? Kontroversen, Definitionen und drei Beispiele

2.1.1. Die Kontroverse, in zehn Aspekten

Für ein soziokulturelles Gebilde, das man als „das Matriarchat“ schlechthin bezeichnen könnte, besteht keine, auch nur ansatzweise einheitliche Definition. Die Gründe dafür sind vielfältig — ich habe mich andernorts ausführlich damit auseinandergesetzt (Rentmeister 1980a, „Das Rätsel der Sphinx. Matriarchatsthese und die Archäologie des nichtödipalen Dreiecks“).

Da ich in dieser Expertise mit einem Überblick zu Themen und Thesen zu deren Weiterbearbeitung anregen will, halte ich es für nötig, wenigstens an diesem Knackpunkt, der Matriarchats kontroverse, kurz Widersprüchlichkeiten, Streitfragen und ungelöste Probleme aufscheinen zu lassen; mit denen muß sich dann diejenige/derjenige herumschlagen, die tiefer in die Thematiken einzusteigen wünscht. Ich hoffe, in der folgenden kurzen, nach zehn Abschnitten gegliederten Darstellung zu Matriarchatsthese auch so etwas wie einen Pfad durch das Chaos andeuten zu können. Vor allem geht es dabei um die „Genus“-Frage („Geschlecht“): jene verwirrende Erscheinung nämlich, daß es zwei Geschlechter gibt und zwei offenbar verschiedene Arten, die Welt wahrzunehmen und zu

gestalten — und daß das noch, je nach Ort und Zeit, sehr verschieden ausfallen kann. (Die Definition zu „egalitären Gesellschaften“ findet sich in Kap. 3.2.1.)

1. Es wird nur allzuoft nach einer „Reinform“ von Matriarchat gesucht, nach einem Idealfall, der allerdings die schlichte Umkehrformel zum patriarchalen System darstellen soll. Nun gab und gibt es mit Sicherheit aber so viele Formen von Matriarchaten, wie es allein schon gegenwärtig — und gleichzeitig! — Formen von Patriarchaten gibt. Man vergleiche nur einmal die unterschiedlichen Formen des christlichen Männerrechts in modernen Industrieländern mit dem in islamischen Agrarländern. Es kann also nur darum gehen, ein Grundmuster mit einer großen Offenheit für Variationen zu definieren.
2. Auch über die Benennung „Matriarchat“ besteht hauptsächlich Dissens. Als „Mutterherrschaft“ übersetzt, würde der Begriff einen Widerspruch in sich selbst und zu starke Analogien zum Patriarchat assoziieren lassen; das griechische „arche“ hat aber mehr Bedeutungen als nur „Herrschaft“; in der Mehrfachdeutung steckt auch wieder genealogische Ableitung und Legitimierung von Macht: es heißt Anfang, Ursprung, von alters her, und es heißt Ursache und Prinzip. So möchte ich Matriarchat mit *Mutterprinzip* übersetzen, auch im Sinne von Mutterursprung, Mutteranfang. Autor/innen, die weniger die Rolle der Mutter betonen, sprechen lieber von Gynäiokratie (Frauenprinzip) oder „fräuenzen lischen“ Kulturen. Weitere Vorschläge lauten auf „matristisch“ (Bornemann 1975), „matrifocal“ (z.B. Tanner, in Rosaldo/Lamphere 1974) oder, die bescheidenste und sich rein auf das Verwandtschaftssystem beschränkende Variante, „matrilinear“, Begriffe wie „Fratriarchie“ (Bruderherrschaft, bei Evelyn Reed das Übergangsstadium zwischen Matriarchat und Patriarchat bezeichnend) und „Sororarchie“ (Sehwesterherrschaft, von Hirvonen angewendet) erwähne ich nur, um das breite Spektrum der Begriffe und Verwirrungen anzudeuten. Ich selber werde hier, ebenso vereinfachend, wie aber gerade auch die soziokulturell-politische Dimension einschließend, von Matriarchat oder Frauenrecht sprechen — im oben diskutierten Sinn, und diesen Begriff je nach Erfordernis genauer spezifizieren.
3. Die Daten über Matriarchate wurden und werden unter sehr verschiedenen methodischen Voraussetzungen gewonnen und *beurteilt*, nämlich von Ethnologie, Anthropologie, Archäologie, Paläontologie, Religionswissenschaft, Mythenforschung, Rechtsgeschichte usw. Die interdisziplinäre Kommunikation ist noch immer mangelhaft; ein weites Feld für Ideologiekritik tut sich bei diesem Reizthema auf, denn hier wie nirgends sonst gehört der „objektive Beobachter“ der newtonischen Physik ins Reich der Fiktion, und erst recht der „objektive Informant“, den ich hier absichtlich zur männlichen Form, zum mitteilungsbedürftigen Mann, verallgemeinere. Die Geister scheiden sich allzu offensichtlich entlang eines geschlechterpolitisch und ge-

schlechterphilosophisch begründeten Pro und Contra. Ich selber nehme mich davon nicht aus. Warum gewinnen die angeblich doch so mythisch nebulösen, fern vergangenen Matriarchate solche Aktualität, solche träum- oder alptraumhafte Nähe?

4. Die Daten über Matriarchate widersprechen nicht nur gewissen Dogmen von der Universalität der Patriarchate, sondern auch den ein geschliffenen Wahrnehmungen und Alltagserfahrungen in einer patriarchalischen Gesellschaft. So zeigt die nun schon über hundertjährige Kontroverse zum „Mutterrecht“, seit Bachofens gleichnamiger Veröffentlichung von 1861, daß es sich um einen „konzeptionellen Kataklysmus“, um einen Paradigmenwechsel handelt, wie ihn der Wissenschaftstheoretiker Thomas Kühn in seiner „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ charakterisiert (Kühn 1981): um einen jener Umbrüche in der Wissenschaftsgeschichte also, bei denen ein altes Glaubens- und Weltanschauungssystem aufgrund sich mehrender neuer Erkenntnisse infrage gestellt wird, und wo ein neues umfassendes Modell, eine neue Theorie sich herauskristallisiert. Das alte System, in diesem Fall die patriarchale Geschichtssicht und das darauf beruhende Selbstverständnis, ist damit unvereinbar. In seinen Vertretern jedoch fest „faktisch“ und *gefühlsmäßig* verankert, halten sie es für einziggültig und objektiv, und weigern sich mit allen Mitteln, die neuen und widersprechenden Daten überhaupt zur Kenntnis zu nehmen.

So spielt die *Angst-Grenze* der einzelnen, *betroffenen* Forscher/innen eine entscheidende Rolle, als „... das Maß, das die Vertreter einer Disziplin an Eindrücken, Erfahrungen, Erkenntnissen, an unzüchtigen Gedanken ertragen“ (Heinrichs 1975, S. 23 und 29). Diese Angst versteckt sich hinter den Mauern von „Wissenschaftlichkeit“, „Faktizität“ und „Fachgrenzen“. Oder, wie es Georges *Devereux* „auf der Suche nach einer wissenschaftlichen Verhaltenstheorie“ formuliert: „Je mehr Angst ein Phänomen erregt, desto weniger scheint der Mensch in der Lage, es genau zu beobachten, objektiv über es nachzudenken und angemessene Methoden zu seiner Beschreibung, seinem Verständnis, seiner Kontrolle und Vorhersage zu entwickeln“ (Devereux 1976, S. 25). *Devereux'* Irrtum liegt in der Annahme, daß zumindest in den Naturwissenschaften, zum Beispiel in der Astronomie, „der Mensch nicht sehr emotional reagiert“. Wir wissen aber, daß „der Mensch“ sein geozentrisches Weltbild keineswegs umstands- und gefühllos aufgeben wollte, als die Kopernikanische Wende anstand; wir kennen die Rezeptionsgeschichte der quantenrelativistischen Physik, und welche ausgesprochen emotionalen Schwierigkeiten Physiker hatten, ihr mechanistisches Denken zu erweitern und sich selber als teilnehmende Beobachter zu identifizieren; drittens zeigen sich zur Zeit und werden zunehmend infrage gestellt die geistigen und physischen Prämissen, die naturwissenschaftliche Daten zu einem Credo von „sicherer“, uniformer Evolution und Himmelsmechanismen zusammenfügen ließen (vgl. Kap. 4.1. bis 4.5.). Wer über die Sterne spricht, spricht

auch über sich selbst. Wer über Matriarchate oder Patriarchate spricht, spricht auch über sich selbst. Einzig objektive Beobachter sind diejenigen, die zu erkennen und zuzugeben vermögen, daß sie gar nicht objektiv sind.

5. An welchen Frontlinien entlang verlaufen die „Angst-Grenzen“ und Abgrenzungen gegenüber Matriarchatsforschung? Als Beispiel sei hier die Bachofen-Rezeption erwähnt (für eine ausführlichere Darstellung vgl. Rentmeister 1980a). In *Bachofens* Geschichtskonstruktion folgte auf die ersten beiden, mutterrechtlichen Stufen — die hetärische und die des „demetrischen Eherechts“ —, „endlich der Sieg des Vaterprinzips, das sich an ödipus knüpft“, und das endlich Männern auch eine männliche Genealogie garantiert.

„Das Mutterrecht verbleibt dem Tiere, die menschliche Gesellschaft geht zum Vaterrecht über,“ sagt Bachofen im Abschnitt über das mutterrechtliche Lykien. Und er setzt hinzu:

„Zugleich wird die Sterblichkeit auf den Stoff beschränkt, der in den Mutterschoß, aus welchem er stammt, zurückkehrt, während der Geist, durch das Feuer von des Stoffes Schlacken gereinigt, zu den Lichthöhen, in denen Unsterblichkeit und Unstofflichkeit wohnt, sich emporschwingt.“ (nach Rentmeister 1980a, S. 176).

Bachofen nannte andererseits seine Arbeiten auch — etwas nüchterner, — in einem Brief an Charles Morgan 1878 —, „... Bausteine für die Systeme, die jeder von uns entworfen hat. . . Die Systeme ändern sich und erlauben Abwandlungen, gemäß der Zunahme der Fakten, die uns zur Kenntnis gelangen; allein das Material bleibt, und sichert unseren Arbeiten einen dauernden Wert“ (zit. nach Heinrichs 1975, S. 272/73). Auf anthropologischer Seite herrschen Tendenzen vor, die weder *Bachofens* System akzeptieren (zu Recht, wie mir scheint: vgl. Kap. 3.3.1/II); noch billigen sie dem Material irgendeinen heuristischen Wert zu: „Neben der Tatsache, daß er Mythologie als Geschichte mißversteht, stützt sich seine Analyse fälschlicherweise auf Ereignisse und Symbole, die der menschlichen Psyche entstammen“ (Fluehr-Lobban 1979, S. 342, Übrs. C.R.)- Dieser Kritik aus marxistischer Perspektive, die der Symbolkultur einen geringen Stellenwert einräumt, und die Religion von der Politik und Mythos von Geschichte scharf trennt, stehen Ernst Blochs Anmerkungen zu *Bachofen* sehr nahe: „... Für Religion, nicht für Politik ist so Gynäkokratie historisch erweisbar und gültig.“ (Zit. nach Rentmeister 1980a, S. 183; vgl. auch Joan Bamberger 1974, S. 266ff, daß „Mythen Fragmente kollektiver Erfahrungen erinnern, die notwendigerweise außerhalb von Zeit und Raum existieren“).

6. An *Bachofens* Texten und der Matriarchatsfrage entzündete sich in den siebziger Jahren in Deutschland aufs Neue die „Genus“-Debatte: man fragte wieder einmal die endlose Frage, ob Gesellschaften und ihre Geschichte sich entlang des biologisch-sexuellen Dimorphismus strukturieren; und ob folglich ein emanzipatorisches Menschen- und Geschichtsbild ebenfalls zweigestaltig, nach männlich und weiblich verschieden, entworfen werden müßte.

Die Ziehväter der Studentenbewegung ergreifen Partei: Ernst *Block* blickt von *Bachofen* zur Gegenwart und fürchtet:

„Die Geschichte wird mit solch romantischen Weib Zentrierungen erotisiert, in die Geschlechtsdifferenz aufgeteilt, ja in eine politische Idolatrie der Geschlechtsdifferenz.“ Fromm dagegen greift die romantische Idee *Bachofens* von der natürlichen Verschiedenheit der Geschlechter ganz anders auf: „Die Theorie von der Gleichwertigkeit der Frau war die Begründung für die Forderung ihrer politischen Gleichberechtigung. Gleichartigkeit der Frau hieße aber ausgesprochener oder unausgesprochenermaßen, daß die Frau ihrem Wesen nach dem Manne der bürgerlichen Gesellschaft gleich sei, und Emanzipation bedeutete in erster Linie nicht Befreiung der Frau zur Entfaltung ihrer als solcher noch gar nicht bekannten spezifischen Anlagen und Möglichkeiten, sondern ihre Emanzipation zum bürgerlichen Manne. Die 'menschliche' Emanzipation der Frau hieß in Wirklichkeit ihre bürgerlich-männliche Emanzipation.“ (zit. nach Rentmeister 1980a, S. 181)

Ähnlich wie Fromm argumentierend, hat zuletzt Ivan *Illich* die „Genus“-Debatte weitergeführt, um „zu einer historischen Kritik der Gleichheit“ zu kommen — keineswegs eine „ganz neue These“, wie er im Vorwort behauptet, siehe oben. Ihm geht es um den Verlust der europäischen, vorindustriellen Zwei-Welten-Kultur und das „falsche Wir“ im bürgerlichen Zeitalter:

„Mit sozialem Genus meine ich eine je zeit- und ortgebundene Dualität, die Männer und Frauen in einer Kultur voneinander absetzt und sie daran hindert, das gleiche zu sagen, zu tun, zu begehren oder wahrzunehmen. Mit ökonomischem Sexus dagegen meine ich eine Dualität, die den Anspruch erhebt, das illusionäre Ziel ökonomischer, politischer, gesetzlicher und sozialer Gleichheit von Mann und Frau verwirklichen zu können. In einer so konstruierten Wirklichkeit ist Gleichheit — wie ich zeigen werde — meistens ein Phantasiegebilde.“ (Illich 1983, S. 19)

Unter der Herrschaft der Genus-Kultur hätten Frauen zwar untergeordnet, aber doch in relativer Waffenruhe zwischen den Geschlechtern gelebt, weil gegenseitige Abhängigkeit Kampf, Ausbeutung und Niederlagen begrenzt. Politischer Schlußfolgerungen für die Gegenwart enthält sich *Illich* scheinbar wohlweislich — aber zur Wahl stellt er nur aussichtslose Gleichberechtigungskämpfe, *patriarchale* Genus-Kultur und „das sexistische Utopia eines Frauenlandes“, das „nicht einmal den schäbigen Trost einer Latrinengemeinschaft bietet“ (ibid, S. 126). Ich schlage vor, den Blick von solchen Locus- und Genusbegriffen abzuwenden und ihn fragend auf egalitäre und matriachale Gesellschaften zu richten: ist nicht dort „Genus“ auch stark ausgeprägt, aber an einer anderen Werteskala orientiert? Gelangen wir dann vielleicht zu ganz anderen Definitionen? Was sagen feministische Anthropologinnen dazu?

Aber bevor wir diesen Schritt, als vorletzten in diesem Abschnitt über Kontroversen zum Matriarchat, tun können, bleibt erst eine (unerwartete?) Barriere zu überwinden: Angst-Grenzen, Abwehr, Zwiespälte und ein Schuß Borniertheit im (deutschen) feministischen Lager gegenüber diesen Fragen.

7. Auch von Feministinnen wird oft unterstellt, daß Matriarchatsvorstellungen die Frauenbewegung in eskapistische Träumereien entführen würden. Was

die deutschen Frauenbewegungen angeht, so muß die Geschichte der Be- und Verarbeitung von Matriarchatsthese noch geschrieben werden; aber es spricht viel dafür, daß der Blick zurück in die Vor-Geschichte des Patriarchats und Widerstand in der Gegenwart zusammengehören. Für die „Alte Frauenbewegung“ vor dem ersten Weltkrieg bezeugen dies Lida Gustava Heymann und Anita Augspurg, Vorkämpferinnen am radikal linken Flügel. Vor der Verhaftung durch die Nationalsozialisten in die Schweiz geflohen, stellen sie dort in ihren Memoiren ihre Lebenserfahrungen in die geschichtliche Perspektive;

„Bachofen konnte mit Recht sagen: 'Von Anfang an gegeben, unwandelbar ist nur das Weib; geworden und darum stetem Untergang verfallen der Mann.' Am Anfang aller Kulturen steht die 'Urmutter' und ein glückliches Zeitalter, erst die 'Männererde' betätigt das raffende, gewalttätige, das analysierende, das zersetzende Element. . ." (zit. nach Rentmeister 1979 a, S. 264/265; zur Fortsetzung der Diskussion in den zwanziger Jahren sowie bei den sozialistischen Theoretikern vgl. Rentmeister 1980 a, S. 177 ff.)

In der Neuen Frauenbewegung wurde 1973/74 die Vaerting-Schrift „Frauenstaat und Männerstaat“ wiederausgegeben, und brachte die Matriarchatsfrage erstmals einer größeren Zahl von Frauen ins Bewußtsein; die folgende Diskussion bestärkte Autonomiebestrebungen und Positionen, die die „Frauen“-Frage aus dem Schatten des industriegesellschaftlichen Klassenkampfes herauslösten, und als den historischen Hauptwiderspruch erkennen ließen.

Kaum zwei Jahre ging das „Gespenst des Matriarchats“ um, da erhoben sich auch die ersten, warnenden Stimmen von feministischen Historikerinnen und Sozialwissenschaftlerinnen. Sie mahnen bis heute mit einer gleichlautenden, rituellen Beschwörungsformel:

„Die Unterdrückung der Frau ist älter als die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft und ihre Gesetzgebung. Sie in ihrem 'Urzustand' zu erforschen erklärt dennoch nichts. 'Erschiebt bloß die Frage in eine graue, nebelhafte Feme'" (Gerhardt 1978)

„Was hilft es den Frauen, wenn sie sich über die nunmehr Jahrtausende andauernde Unterdrückung mit der Vorstellung hinwegtrösten, daß sie selbst einmal am Beginn der Menschheit geherrscht hätten?

Sie sollten nur beweisbare historische Fakten in ihre Argumentation einbeziehen; der leicht zu führende Nachweis ihrer seit Jahrtausenden bis heute andauernden Unterdrückung genügt vollauf zur Begründung ihrer Forderungen.“ (Janssen-Jurreit 1978)

„Frauen — die ewige Kolonie. Der Glaube an ein ursprüngliches Matriarchat oder zumindest an eine egalitäre frühere Gesellschaft mag tröstlich sein, hilft uns aber nicht weiter. Die Unterordnung der Frauen ist alt und universal. Wie wird sie durchgesetzt? Worauf beruht sie? Wie reagieren Frauen darauf?“ (Benard/Schlaffler 1984; in dem sonst so nützlichen Buch über „Die Grenzen des Geschlechts“ rekonstruieren sie stattdessen eine völlig unhaltbare Evolution der Rolle männlicher physischer Überlegenheit fürs Geschlechterverhältnis: S. 54 ff.; an anderen Stellen ziehen sie aber doch immer wieder historische Frühzeiten in Betracht, in denen Frauen „sozial vorrangige Positionen“ innegehabt hätten: z.B. S. 59).

Solche pauschalen Ablehnungen scheinen auf sehr selektiver und ausgerechnet bei diesem heiklen Thema sehr wenig Ideologie kritisch er Kenntnissnah-

me anthropologischer Daten zu beruhen; archäologische Befunde werden überhaupt nicht berücksichtigt. Daß die Matriarchatsfrage nicht für alle gleich wichtig sein muß, ist unbestritten. Suspekt bleibt und zu denken gibt, wenn immer wieder die Diskussion so unfundiert und schnellhin abgewürgt und ein Denkverbot ausgesprochen wird-

Das eben beschriebene Phänomen der Abwehr läßt sich durchaus auch in der US-amerikanischen, anthropologischen Matriarchatsdebatte ausmachen. Die Existenz von Matriarchaten ließ sich zum Beispiel scheinbar mühelos leugnen, in dem man/frau darauf verwies, daß selbst in matrilinearen Gesellschaften, beispielsweise bei den Irokesen, *Frauen k'ine „politische“ Macht besäßen* — unter anderem, weil sie sie *nicht monopolisieren*:

„Selbst die Irokesen, einst ein Bollwerk der Matriarchatsverfechter, erwiesen sich als nur matrilinear, obwohl die Irokesen-Gesellschaft noch immer Bachofens Ideal vom „gynai-, kokratischen Staat“ am nächsten kommt, da die Frauen der Irokesen eine entscheidende Rolle in Abstammung und Dorfpolitik spielten. *Doch trotz der grundlegenden Macht, die von Frauen ausgeübt wurde*, wurden durchweg *Männer als politische Führer gewählt*. Heutzutage werden die Irokesen bestenfalls als „Quasi-Matriarchat“ angesehen.“ (Joan Bamberger 1974, S. 266, Übers. C.R.; vgl. dagegen Leacock 1978 und Kap. 2.1.6., Interview mit einer Clanmutter der Irokesen).

„Bei keinem zeitgenössischen oder historischen Beispiel matrilinear sozialer Organisation wird jedoch die politische Macht von Frauen monopolisiert“, (Carolyn Fluehr-Lobban 1979, S. 343)

Mit einem Unterton von Befriedigung wird damit nichts anderes festzuschreiben versucht als die universelle Subordination von Frauen. Sie beruht auf einer methodischen Fahrlässigkeit und einem Verfahren, das bei den Anthropologen gegenüber anderen Phänomenen längst passe ist, und von der „scientific Community“ schwer gerügt würde: nämlich in eigene Kulturnormen unhinterfragt und ethnozentrisch anders strukturierte Kulturen hineinzupressen und die Verschiedenartigkeit des Verstehens zu leugnen. Dies tautologische Verfahren dient zur Selbstbestätigung und Einverleibung des beunruhigenden Fremden und dazu, die eigenen Kulturnormen am Ende wieder für universell erklären zu können. —

Mit diesen Kernfragen beschäftigte sich 1982 eine Konferenz bekannter Vertreter/innen der Anthropologie unter dem Titel: *Feminism and Kinship Theory — Feminismus und Verwandtschafts-Theorie* (in Bellagio/Italien). Dort wurden auch für die von mir angesprochenen Kontroversen fruchtbare ideologiekritische Forschungsansätze und -Strategien formuliert, und eine — wie ich finde — überraschend große Übereinstimmung herrschte darüber unter den Teilnehmer/innen. Einige der Hauptergebnisse übersetze ich gleich, fasse sie zusammen und zitiere sie zum Teil auch wörtlich nach dem Konferenzbericht von Tsing/Yanagisako 1983.

a. Die sogenannte „häusliche“ Domäne als Gegenteil der „politisch-rechtlichen“ Domäne muß neu befruchtet werden.

Die Teilnehmer/innen fochten an, daß die übliche universelle Unterscheidung zwischen den beiden Domänen nützlich und angemessen sei. Sogenannte „politische“ Institutionen verknüpft man in der Regel und automatisch mit der sozialen Welt der Männer, und die hielt man für maßgebend. Frauen sah man dagegen hauptsächlich in „häusliche“ Beziehungen eingezwängt und auf sie ausgerichtet, und sie galten ebenso automatisch als bedeutungslos, eben „unpolitisch“. Die Unterscheidung zwischen „öffentlichen“ versus „privaten“ und „häuslichen“ Bereichen taucht als ideologische Unterscheidung erst mit der Bildung von Staaten-Gesellschaften auf. Zusammen mit der Klein-Familie bildet sich diese Unterscheidung in Deutschland z.B. sogar erst Anfang des 19. Jahrhunderts ganz prägnant heraus (vgl. Expertise II, Teil 2). Selbst noch in modernen westlichen Gesellschaften führen diese klischeehaften Trennungen, wie auch die Metaphern von „drinnen“ gegenüber „draußen“, „Familie“ gegenüber „Arbeit“ als analytische Kategorien in die Irre und verdunkeln die durchaus unterschiedlichen Implikationen für Genus-Beziehungen und die Hierarchie.

Feministinnen haben die Bedeutung des Begriffs „politisch“ verändert. Politik sollte als ein System von Machtbeziehungen und Wertehierarchien definiert werden, die notwendigerweise beide, Frauen und Männer, einschließen. Wenn man/frau also *männliche* Aktivitäten, Gruppen und Bindungen studiert, dann in dem Bewußtsein, daß diese Genus-bezogene Phänomene sind, und daß sie keineswegs das eine und einzige, das „menschliche“ Universum ausmachen.

b. Das Verhältnis von „Genus“ zum „Verwandtschaftssystem“ (Lineage).

Es ist nicht mehr selbstverständlich, einzig die Abstammung, zum Beispiel in weiblicher oder männlicher Linie, zum Gradmesser der politischen und sozialen Stellung eines Geschlechts in einer bestimmten Gesellschaft zu machen. Es gibt eine Wechselbeziehung zwischen „Genus“ und „Verwandtschaft“, und sie variiert stark innerhalb der verschiedenen sozialen Systeme und Kulturen. Deshalb muß man diese Verbindungen zuerst untersuchen, bevor man die Bedeutung der Abstammung in einer Kultur einschätzt. Man kann sogar sagen, daß sich in letzter Zeit der Brennpunkt der feministisch-anthropologischen Analyse auf die Konstruktion und die Deutung des Genus in spezifischen Systemen verlagert hat, weg von der Fixierung auf das „Verwandtschaftssystem“.

c. Soziale Systeme sind nur historisch zu verstehen,

Erst eine historische Herangehensweise läßt die Kräfte verstehen, die soziale Systeme prägen und immer wieder verändern. Zum Beispiel mußte in Westeuropa im 4. bis 6. Jahrhundert der interessierte Kleins das gesamte traditionelle System von Erbschafts-, Verwandtschafts- und Heiratsregeln grundlegend verändern, um die Institution Kirche überhaupt aufbauen zu können: im Konflikt mit den Interessen von Adel und Landbesitzern mußte er neue Definitionen von legitimer Ehe und Vererbung durchsetzen, die es Individuen ermöglichten, Eigentum an die Kirche zu vermachen zur „Akumulation des Heils“.

Historische Betrachtung zeigt auch in Bezug auf „Genus“, wie sich dieser Begriff innerhalb eines Systems mit der Zeit wandeln kann. Zum Beispiel rechnen die Tswana ihre Verwandtschaft bilateral, in männlicher und weiblicher Linie. In der vor-kapitalistischen Zeit galt die väterliche Verwandtschaft (agnation) als Idiom für „konkurrierende Rivalität von *Gleichen*“, während von matrilinearen Verwandten als „sich unterstützenden und sich ergänzenden *Klienten*“ gesprochen wurde. Als sich ein Agrarkapitalismus entwickelte, stellte dann Verwandtschaft väterlicherseits die Beziehungen innerhalb einer Klasse, und matrilineare Verwandtschaft die Beziehungen zwischen Klassen dar. So nahmen „männliche“ und „weibliche“ Verwandtschaftsbande in einem neuen Kontext von Machtbeziehungen einen neuen Sinn an.

d. Über die kulturelle Konstruktion von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“: was ist Genus?

Genus bezeichnet eine symbolische Organisation der Geschlechter; es bildet künstlich eine Vielzahl von Metaphern heraus, die ihre Unterschiede betonen und dann einen „sozialen Geschlechtscharakter“ ausmachen. Genus bezeichnet die vertikale Trennungslinie zwischen den Geschlechtern aller Generationen. Verwandtschaft dagegen verbindet gerade Männer mit Frauen verschiedener Generationen und trennt sie von denen, die als nicht-verwandt gelten.

Gleichzeitig finden wir aber auch vielfältige Versuche, genau diese *Genus-Schranken zu transzendieren*: in solchen Weltbildern, wo von wirklichen Männern und Frauen gefordert wird, zum Aufbau ihres vollkommenen Selbst, jeweils beide, die männlichen und die weiblichen symbolischen Genus-Eigenschaften in sich vereinigen und zum Einklang bringen zu lernen.

(Anm. C.R.: Im Zusammenhang mit diesem Vexierspiel von kulturell erzeugtem Genus und kulturellen Versöhnungs- und Aufhebungsversuchen desselben müßten wir eine ganze Reihe von Phänomenen neu würdigen: darunter sicher auch kultischen Geschlechtswandel, Rituale zum Austausch von Geschlechtspotenzen, Vorstellungen von bisexualen Seelen und Gottheiten und doppelgeschlechtlichen Wesen; vgl. dazu Baumann 1955 und Expertise II, Teil 1).

e. Sexualität und Herrschaft in der Kultur: Heterosexualität, Päderastie und „Inzest“.

In dem Konferenzbericht wurde immer wieder die Rolle der männlichen Homosexualität betont, vorzugsweise in der Form der *Päderastie*. Sie gilt Anthropologinnen als wichtiger Bestandteil von Genus-, Verwandtschafts- und Machtbeziehungen. Denn sexuelle Beziehungen, einerseits heterosexuell zwischen Männern und Frauen, andererseits päderastisch zwischen Männern und männlichem Nachwuchs, bilden wichtige Stützpfeiler des Dominanzsystems in den meisten Kulturen der Welt (mehr als man gemeinhin annimmt). Diese sexuellen Beziehungen schaffen Gleichheit, Brüderlichkeit und Wechselseitigkeit unter den „reifen Männern“, die sowohl Frauen als auch Knaben besamen, sie stabilisieren die „erwachsenen“ Männerbünde.

Das Thema „Inzest“ — Inzesttabu, Meidungsregeln — nimmt ja von je her in der anthropologischen Forschung breiten Raum ein. Zum einen wurde in der üblichen ethnozentrischen Manier der westliche Inzest-Begriff für universell gültig gehalten, obwohl er dem Rahmen der Klein-Familie und dem schwülen Sexual-Klima westlicher Gesellschaften entstammt. Dabei muß man zum Beispiel für nicht-familiale Gesellschaften von „Meidungsregeln“ sprechen, die eine viel größere Anzahl Personen einzuhalten haben, als dies bei „Inzest-Verboten“ der Fall ist (vgl. Kap. 3.2.3.).

Andererseits brachten feministische Analysen auch den westlichen „Inzest“-Begriff ins Wanken: statt schwüler Begierlichkeit zwischen Mutter und Sohn und lolitahafem Töchterchen und verführtem Vater brachten sie ein bis dahin wohlverstecktes Ausmaß an sexueller Gewalt gegen Mädchen zum Vorschein — Mißbrauch und permanente Unterwerfungsrituale durch Väter und im engeren männlichen Bekanntenkreis zumeist. Im englischsprachigen Raum haben die Arbeiten von Florence Rush und Louise Armstrong („Kiss Daddy Good-Night“, 1978) eine kontroverse Diskussion unter Kultur-anthropologinnen in Gang gebracht (vgl. Bixler 1981). Für die deutsche Situation liegen jetzt die Arbeiten von Barbara Kavemann i Ingrid Lohstöter vor („Väter als Täter“ 1984, und eine Analyse im Band 9 dieser Expertisenreihe). Darin eröffnen engagierte Betroffene und engagierte Forscherinnen neue und tiefe Einsichten in die Struktur unseres sozialen Dominanz-Systems — Beispiel für eine feministische Anthropologie, die vor der eigenen Tür kehrt, und durch „weibliche Beobachtung“ und „weibliches Interesse“ die Wahrheit in der Geschichte ans Licht bringen hilft. Wahrheit heißt im Griechischen, wie erwähnt, „Nicht-Vergessenheit“. Ganz in diesem Sinne lautet der Untertitel zu der Arbeit von Kavemann/Lohstöter über die Väter als Täter: „Erinnerungen sind wie eine Zeitbombe“.

10. Es gibt also in Genus- und Matriarchatsforschung vieles aufzudecken, wenn der Geist nicht interessenthalber anästhesiert ist — das heißt, große Bereiche der Wirklichkeit nicht wahrnehmen und empfinden, weil nicht umgestalten will. Agnostizismus scheint nicht durchweg angesagt. Zeigt doch schon das Beispiel der anthropologischen Debatte mit den feministischen Re-Visionen zu Materialien und Methoden, daß Frauen keineswegs, auch nicht in Patriarchaten, universell defizitäre Wesen sind. Interdisziplinäre Verknüpfungen können dann auf einer weiteren Stufe erhellen, daß und wie im Großen und Ganzen die historische Niederlage matriarchaler Gesellschaften sich ereignete, daß und wie sie den „harten Werten“ und der Brachialgewalt einseitigen Männerrechts und Männerkultes unterlagen. Aber dann sehen wir auch, daß diese Dunklen Kontinente zumindest im Bewußtsein nie ganz untergetaucht sind, und immer wieder beunruhigend auftauchen. „Genus“ gilt in der Anthropologie zuvorderst als „symbolische Organisation“ der Geschlechter, die dann auf alle Kulturbereiche übertragen wird: auf Handlungen, Dinge, Organisationen, auf den Geist und die Wissenschaften, selbst auf die Ökonomie und die Naturwissenschaften (vgl. Kap. 4.2., 4.3. und 4.5.). Von dieser Bedeutung der Sitten- und Symbolkultur wird in den folgenden Kapiteln oft zu sprechen sein; oft mit dem verzweifelten Mut zur Vereinfachung— aber auch in dem Glauben, daß Grundmuster sehr wohl erkennbar und beschreibbar sind, vielleicht sogar als ein paar überraschend einfache Grundmuster für die ungelösten Probleme von Frauen hier und heute, die ja im Grunde die ungelösten Probleme von Männern sind.

2.1.2 „Ein Mutterleib“, „Ein Körper“: einige Merkmale von Matriarchaten

Einige Merkmale von Matriarchaten, die einzeln oder zusammen auftreten können, sind:

— *Matrilinearität*. Das heißt, Nachkommen werden zur Sippe der Mutter gezählt; der Begriff der „Vaterschaft“ ist unbekannt oder sozial bedeutungslos. Es gibt keine „illegitimen“ Nachkommen. Entsprechend werden die Kinder in weiblicher Linie, nach der mütterlichen Sippe benannt. Auch geerbt wird in weiblicher Linie (bewegliche Güter, Sippenhäuser; der Boden ist in der Regel Gemeineigentum und wird zur Nutzung nach Bedarf verliehen). Sprachliche Metaphern drücken die Ganzheitlichkeit aller Elemente des Gesellschaftssystems aus (Leibliche Verwandtschaft, Ökonomie, Symbolkultur, alle Bereiche einschließend): bei den Trobriander/innen gehören alle Verwandten mütterlicherseits „zum selben Körper“ (Malinowski 1979, S. 149); bei den nordindischen Khasi ist jeder Clan in Haushalte aufgeteilt, in Einheiten namens *sk i poh*, „ein Mutterleib“ (Thomson 1974, Bd. I, S. 116; dort auch ein ganzes Kapitel zur Frage „Was ist Matriarchat?“). Zum Begriff der „Sippe“ vgl. Schneider/Gough 1961). Scheidung ist leicht vollzogen, zumal sie den ökonomischen Status der Frau nicht berührt.

(Was das Verhältnis von Matriarchaten zu den Institutionen von Polyandrie bzw. Polygynie (Vielmännerei/Vielweiberei) angeht, weiß ich zu wenig, um darüber etwas sagen zu können; es gibt zum Beispiel Hinweise, daß bevölkerungspolitische Motive bei diesen Institutionen eine Rolle spielen.)

- *Matri Lokalität*. Das heißt, „am Ort der Mutter“, in ihrem (Sippen-)Haus, bleiben die Kinder. Die Söhne heiraten exogam, d.h. aus der Sippe heraus, und folgen der Frau und ihrem Wohnsitz nach (in Umkehrung des für die Frauen geltenden biblischen Satzes: Wohin du gehst, dorthin will auch ich gehen); oder sie leben auch als verheiratete Männer weiterhin im Haus ihrer mütterlichen Sippe und statten im Haus ihrer Frau nur kurze nächtliche Besuche ab (sog. „Besuchese“; z.B. die Nayar in Südindien, die Minangkabau in West-Sumatra.). Matri Lokalität und Matrilinearität sind eigentlich untrennbare Bestandteile eines soziokulturell, ökonomisch und ökologisch vernetzten Systems, das Sippenhaus so etwas wie ein raumzeitlicher Fixpunkt, das Dorf der Nabel eines dezentralen Kosmos.

- *Matriarchale Männer*. Die Bedeutung der Ehemänner ist gering zu veranschlagen, sie werden bei vielen Gesellschaften kurz und knapp als „Fremde“ bezeichnet. Der (blutsverwandte) Mutterbruder besitzt oft einen äußerlich hervorstechenden Status, so daß statt Matriarchats bisweilen ein Avunculat (Onkelherrschaft) behauptet wird. Dies beruht auf einer Fehlinterpretation seiner hauptsächlich repräsentativen und beratenden, seiner „politischen“ Funktion. Die Übertragung von Beschützer- und Sprecher-Rollen scheint mir auch in den Rahmen von wohlüberlegten Taktiken zur zwischengeschlechtlichen Konfliktbewältigung sowie zur Befriedigung männlicher Statuswünsche zu gehören. Ebenfalls in diesen Bereich zähle ich die Erzeugung eines Gefühls von „psychischer Bilateralität“, von „sozialer Vaterschaft“ und Verantwortlichkeit bei Ehemännern, die sich ja per definitionem nicht mit den Kindern ihrer Ehefrau verwandt fühlen. So wird man bei den Trobriandern z.B. immer die Ähnlichkeit von Ehemann und Kind loben, auch wenn davon tatsächlich nicht das Geringste zu bemerken ist (Malinowski 1979, S. 149 ff.; vgl. auch Blu 1977).

Wo Männer zur „Stimme“ der Sippe gewählt werden, müssen sie sich oft weniger durch Aggressionsbereitschaft als durch „weibliche“ Eigenschaften auszeichnen: Duldsamkeit, Toleranz, Vermittlungsfähigkeit.

Unter Männern können ausgeklügelte Rituale dazu dienen, Rangordnungskämpfe im Rahmen von Fehden zu halten oder symbolisch auszutragen (vgl. die Gesangsduelle der Eskimos, Fromm 1977, S. 164), und die Kooperation zu fördern. Denn wie in der Ökonomie, lautet auch hier das Motto: Kooperation statt Konkurrenz (z.B. Nayar). In der Rechtskultur gilt das Prinzip „Entschädigung“, „Wiedergutmachung“ statt Strafe.

- *Ökonomie / Ökologie*. Sie bedeutet vor allem in historisch frühen Gesellschaften Sippen-Ökonomie, als Subsistenzwirtschaft, zusammengesetzt aus Sammeltätigkeit, Garten- und Ackerbau, Fischfang und Tierhaltung, je nach Ressourcen. Boden und Bodennutzungsrechte werden nach Bedarf an Unter-

einheilen verliehen; Sippenhäuser gehören der Muttersippe. (Nicht „die Frau gehört ins Haus“, sondern „der Frau gehört das Haus“.) Geerbt wird oft nach dem Prinzip der „Ultimogenitur“, d. h. die jüngstgeborene Tochter erbt, z.B. bewegliche Güter.

Zeitlich und räumlich sehr verschieden ist die Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern in Ackerbau, Gartenbau, Viehzucht, Fischfang und Jagd; wichtig ist anzumerken, daß die Rollen oft anders bewertet werden als bei uns, beziehungsweise keine Wertungen vorgenommen werden.

— *Sexualität*. Selbstbestimmte Verfügung von Frauen über ihren Körper, eingeschlossen die Kontrolle über die Fortpflanzung mit den verschiedensten Weisen der Verhütung: pflanzlich, chemisch, andere Sexualpraktiken, z.T. sehr sporadische Sexualität (vgl. Kap. 3.2.3.). Zur Bevölkerungssteuerung auch das Recht auf Kindstötung bei der Frau. Teils voreheliche sexuelle Freiheit. Sehr verschiedene Auffassungen vom Stellenwert der Sexualität im Leben: von Hochschätzung bis hin zu der Betrachtungsweise vom Geschlechtsverkehr als Gunst bzw. Dienstleistung, für die vom Manne eine Gegengabe, ein Geschenk erwartet wird.

- *Weltanschauungen, Religionen*. In den vor-staatlichen matriarchalen Gesellschaften drücken sich Spiritualität oder religiöse Betätigungen in weniger vom „Leben“ abgetrennten Formen aus, „Kultus“ und Alltag. Numinoses und Profanes, magische und rein „weltliche“ Handlungsebenen sind nicht scharf voneinander getrennt; die umgebende Welt und die Wesen in ihr werden als belebt und beseelt gedacht (Animismus), und es sind vorzugsweise die Frauen, die mit ihnen den Umgang pflegen durch Schamanismus, Kräuter- und Pflanzenmagie, Tiermagie, Heilen, Ahnenverehrung, Geburts- und Totenrituale, Weissagen, Exorzismus, Umgang mit den vier Elementen. Frauen pflegen auch den Kontakt mit Ahnen und ihren Kultus. Weltschöpfungsprinzipien, verehrte Wesenheiten und Gottheiten werden oft ausschließlich weiblich vorgestellt; selbst wenn sie unter einer Vielzahl von Namen und für eine Fülle von Funktionen angerufen werden, gelten sie letztenendes doch alle als Erscheinungen der einen Großen Göttin. Söhne, Heroen oder Gatten als Begleiter sind eine historisch spätere Erscheinung. Selbst dann, als sich schon ausgesprochene Göttingen-Religionen, mit dezidiertem Kultus und einer Art „Theologie“ herausgebildet haben, liegt historisch die Ausübung des Kultes und der Rituale zunächst noch bei Priesterinnen als Hauptpersonen.

Ein zyklisches, organisches Weltverständnis von Schöpfung und Zerstörung, Werden und Vergehen drückten sich in Mythologien und Wiedergeburtsglauben aus.

Ergänzend zu diesen Merkmalen von Matriarchaten möchte ich hinweisen auf Überschneidungen mit Definitionen, wie sie für den Status von Frauen und Männern in *egalitären Gesellschaften* gegeben wurden: das heißt, Vor-Klassen-Gese Ilse hatte n, als Bande oder Stamm organisiert, nomadisierend oder in Dörfern sesshaft, Nahrung als Jäger und Sammlerinnen beschaffend, oder/und

durch Garten- und Ackerbau. Richtungsweisend für ein neues Verständnis der egalitären Gesellschaften ist die Studie von Eleanor Leacock, „Der Status von Frauen in egalitären Gesellschaften: Zusammenhänge mit der sozialen Evolution“ (englisch 1983; vgl. Kap. 3.2.1.).

2.1.3. Matriarchate der Gegenwart, aus fremder und eigener Anschauung

Zahlreiche Gesellschaften finden sich noch im 19. und 20. Jahrhundert, die entsprechend den eben genannten Merkmalen unter Matriarchate zu rechnen sind; sie weisen deren verschiedenste Kombinationen auf, sie sind unterschiedlich gut dokumentiert — aber in jedem Fall mag eine/n die Quantität erst einmal überraschen. Tun wir nur einen einzigen wahllosen Griff in einer größeren Bibliothek, Abteilung Ethnologie, Handbücher, und halten vielleicht „Die neue große Völkerkunde“ von *Bernatzik* in der Hand, erschienen 1953, Band Asien/Australien. Im Register werden wir unter „Mutterrecht“ auf folgende Länder verwiesen: China, Hinterindien, Iraner, Japaner, Kaukasusvölker, Lolo, Mandchu, Mongolen, Ryukyuer, Tibet, Vorderindien, Borneo, Celebes, Engano, Formosa, Mentawai, Nias, Sumatra, Melanesien, Mikronesien, Neuguinea, Polynesien.

Eine umfassendere Statistik findet sich bei G. P. *Murdock*, in seinem „World Ethnographic Sample“; demnach waren von 565 untersuchten Gesellschaften 15% matrilinear, 44% patrilinear, 36% bilateral (!), 5% duolineal (nach Aberle, in Schneider/Gough 1961). Wieweit diese Angaben zuverlässig sind, hängt von den Kriterien *Murdocks* ab; außerdem hat er nur 565 von den gegenwärtig weltweit noch existierenden ca. 6000 Gesellschaften zugrundeliegt.

Zu den am meisten diskutierten und am besten monografisch beschriebenen Matriarchaten zählen sicher die Irokesen (Morgan 1877/1891), die Hopi (Benedict 1949, Waters 1983), die Trobriander (Malinowski 1929/1979), die Khasi (Gurdon 1914), die Nayar (Ehrenfels 1941), die Minangkabau (Kato 1982; ich habe immer nur eine Veröffentlichung von vielen möglichen und den wichtigen genannt).

Die letzterwähnten drei, die Khasi in Nordindien, die Nayar in Südindien, an Keralas Mafabar-Küste, und die Minangkabau auf West-Sumatra, verbindet vielleicht eine gemeinsame Vorgeschichte: als Nachfahren der Dravider/innen nämlich, der vorarischen Bevölkerung und Kultur des indischen Subkontinents im 2. Jahrtausend v.u.Z. Auch Matriarchat s-Skeptiker (Levi-Strauss, Fox) konnten sich ihrem matrilinearen Charme nicht entziehen, ihrer beeindruckenden Kultur, und sprachen hochachtungsvoll von diesen Beispielen eines „matrilinearen harmonischen Regimes“, die dem hypothetischen, „klassischen Fall“ am nächsten kämen.

Es folgen hier skizzenhafte Darstellungen der *Khasi*, *der Minangkabau* und *der Irokesen*: der Khasi nach einer Beschreibung Gurdons von 1914, weil sie auch um die Jahrhundertwende noch wenig überfremdet erscheinen, zum Bei-