

Ingrid Maged-Scherney

Die Entwicklung der Matriarchatsdebatte im deutschsprachigen Raum

Ein Beitrag zur Bestandsaufnahme

An der Debatte über ‚Matriarchat/Matriarchate‘ waren und sind VertreterInnen unterschiedlicher Fachrichtungen beteiligt, etwa der Archäologie, Ethnologie, Geschichte, Psychologie, Soziologie und Theologie. Aufgrund meines persönlichen Forschungsinteresses werde ich das Augenmerk auf die Geschichtswissenschaft, die Ethnologie und die Theologie (Religionswissenschaft) richten.

Die Matriarchatsdebatte in der Neuen Frauenbewegung

Das Wiederaufleben der Debatte um ‚Matriarchat/e‘ wurde durch die Neue Frauenbewegung in den westlichen Industriestaaten angeregt, wobei die USA und Kanada einen zeitlichen Vorsprung hatten.¹ Wichtigstes Postulat der Neuen Frauenbewegung war eine ‚Politik der Subjektivität‘, die in Teilen der Bewegung eine in Praxis und Theorie begründete Skepsis gegenüber der etablierten Wissenschaft und ihren Forschungsinstrumentarien mit sich brachte. Die düstere Prophezeiung, eine theorielose Frauenbewegung werde rasch in Perspektivlosigkeit erstarren, hat sich, wie wir heute wissen, nicht erfüllt. Vielmehr, so Hilge Landweer, sei es in der Entstehungsphase der Neuen Frauenbewegung für das Selbstbewußtsein autonomer Frauen und Frauengruppen zentral gewesen, sich gegen die Implementierung mar-

1 Vgl. Hilge Landweer, Politik der Subjektivität – Praxis ohne Theorie? in: Ruth Großmaß u. Christiane Schmerl, Hg., Philosophische Beiträge zur Frauenforschung, Bochum 1981, 13–34, hier 13; Christiane Schmerl u. Cordula Ritter, Einige Gedanken zur Matriarchatsdebatte in der Frauenbewegung, in: ebd., 83–98.

xistischer und anderer sozialwissenschaftlicher Theorien zu wehren, um die Vereinnahmung durch patriarchale Ideologiestrukturen und Institutionen zu blockieren.²

Die Debatten der frühen Jahre um Matriarchat/Matriarchate sind ein Spiegel der Skepsis gegenüber dem zeitgenössischen Theorieangebot einerseits und der Befürwortung einer Politik der Subjektivität andererseits. Bis etwa 1976 wurde der Matriarchatsdiskurs meist dazu benutzt, den herrschenden patriarchalen Verhältnissen ein Kontrastbild entgegenzuhalten: Es sollten Beweise erbracht werden, daß auch Frauen unabhängig, stark und mächtig sein könnten. Mit dem Einsetzen des Paradigmenwechsels innerhalb der Neuen Frauenbewegung Mitte der siebziger Jahre trat die Neue Weiblichkeit in den Vordergrund.³

Das zunehmende Interesse an der Geschichte von Frauen führte zu Fragen nach den historischen Zusammenhängen sexistisch geprägter sozialer Strukturen, nach der Sozialgeschichte vergangener und der Soziologie rezenter Matriarchate, nach Existenz und Befund matrilinearere Gesellschaften, nach der Funktion von Matriarchaten für die Situation von Frauen im allgemeinen und nach der Bedeutung historischer und rezenter Matriarchate für die theoretischen Diskussionen in der Frauenbewegung im besonderen. Zur Untermauerung der ‚Utopie‘ einer friedfertigen Gesellschaft richtete sich das Interesse auch auf spezifisch weibliche Lebensentwürfe.⁴

Generell ist seit der Mitte der siebziger Jahre ein verstärktes Interesse der Neuen Frauenbewegung an einer weiblich/feministischen Utopie zu beobachten.⁵ Ganz im Sinne Ernst Blochs meinte etwa Hilge Landweer 1981: „Politik der Subjektivität“ heißt in meinen Augen also gerade nicht, das Schwanken zwischen ‚bie-

2 Vgl. Landweer, Politik, wie Anm. 1, 21; vgl. auch Monika Bernold u. a., Ariadnes Faden? Im Labyrinth feministischer Theorieansätze, in: dies u. a., Hg., Familie: Arbeitsplatz oder Ort des Glücks, Wien 1990, 203–239, hier 204.

3 Vgl. Sonja Distler, Mütter, Amazonen & Dreifaltige Göttinnen. Eine psychologische Analyse des feministischen Matriarchatsmythos, Wien 1989, 34, 48 u. 55; Angelika Klement, Der kulturelle Feminismus – Fortschritt oder Rückschritt in der ethnologischen Matriarchatsdebatte?, unveröffentlichte grund- u. integrativwiss. Diplomarbeit, Wien 1993.

4 Vgl. Christiane Schmerl u. Cordula Ritter, Einige Gedanken zur Matriarchatsdebatte in der Frauenbewegung, in: Großmaß u. Schmerl, Hg., Beiträge, wie Anm. 1, 83 f.; vgl. Annette Kliewer, Zur Flucht in den gestaltlosen Urgrund. Matriarchat als patriarchales Gepäck der feministischen Theologie, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 32 (1992), 107–115; vgl. auch Tendenz – Latenz – Utopie, Frankfurt am Main 1985, 277 ff.

5 Vgl. Lisa Sommer, Mutter-Werden und Mutter-Sein in feministischen Utopien, in: Interdisziplinäre Forschungsgruppe Frauenforschung, Hg., LA MAMMA! Beiträge zur sozialen Institution Mutterschaft, Köln 1989, 207–218, hier 207; vgl. auch Gert Ueding, Utopie als Idee und Erfahrung. Ludwigshafener Vortrag zum 100. Geburtstag von Ernst Bloch am 24.6.1985, in: Bloch Almanach 5 (1985), 17–32.

derem Alltag' und ‚radikalen Träumen‘ als natur- bzw. sachgegeben hinzunehmen. Ich will versuchen, meinen Alltag durch die ‚radikalen Träume‘ zu verändern und nicht die Träume als bequemen Gegenpol zu meinem biederen Alltag, also als dessen Verschleierung zu benutzen.“⁶

Auch Ulla Henze versteht die Suche nach den historischen Matriarchaten zu dieser Zeit hauptsächlich als Suche nach Identifikation. Es gehe vorrangig um die Rückversicherung einer Tradition weiblicher Selbständigkeit und um die Utopie weiblicher Macht.⁷ Eleonore Ploil hielt die Beschäftigung mit Matriarchat/en hingegen für unerlässlich, um die Geschichte der Rollenverteilung zu rekonstruieren, die patriarchalen Wertvorstellungen und Denkmuster der Gegenwart zu relativieren und um zu erahnen, was ‚Frauenpolitik‘ bedeuten könnte.⁸

Perspektive Vergangenheit/Zukunft: Das historische Matriarchat und die Utopie

Entgegen zahlreichen Prognosen hat die Wirkungsgeschichte des Werkes *Das Mutterrecht* (1861) des Basler Rechtshistorikers und Altertumswissenschaftlers Johann Jakob Bachofen bis heute nicht nachgelassen und ist seit den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts Gegenstand unzähliger Untersuchungen geworden.⁹ Im Jahr 1961 setzte sich Ernst Bloch mit der Theorie Bachofens auseinander und hielt dazu fest: „Sehr schwer ist es, den Kern aus sagenhaften Hüllen herauszuschälen. Und doch muß er gefunden werden, die schönen Schauer allein sind der Sache unangemessen.“¹⁰ Im selben Jahr begannen die Ausgrabungen in Çatal Hüyük, in der anatolischen Hochebene, unter der Leitung von James Mellaart, die Funde aus dem Zeitraum 7000–5000 v. Chr. erbrachten und die als Matriarchatsbeweis interpretiert wurden.¹¹

6 Landweer, Politik, wie Anm. 1, 26.

7 Vgl. Ulla Henze, Borneman und Wesel – zwei Klärungsansätze zum Thema Matriarchat, in: Großmaß u. Schmerl, Hg., Beiträge, wie Anm. 1, 69–82, hier 69.

8 Vgl. Eleonore Ploil, Autonome Frauenbewegung – offizielle Frauenpolitik vor dem Hintergrund matriarchalen und patriarchalen Denkens, unveröff. phil. Diss., Salzburg 1984, 5 u. 2.

9 Vgl. Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, hg. von Hans-Jürgen Heinrichs, Frankfurt am Main 1982; vgl. Hans-Jürgen Hildebrandt, Johann Jakob Bachofen. Die Primär- und Sekundärliteratur. Mit einem Anhang zum gegenwärtigen Stand der Matriarchatsfrage, Aachen 1988.

10 Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt am Main 1985, 129.

11 Vgl. James Mellaart, Çatal Hüyük – Stadt aus der Steinzeit, 2. Aufl., Bergisch-Gladbach 1968 (1973).

Sonja Distler sieht den Beginn der feministischen Matriarchatsdebatte in der Wiederentdeckung zweier Autorinnen der zwanziger Jahre.¹² 1973 wurde in einem Raubdruck das Werk Mathilde Vaertings *Frauenstaat-Männerstaat*¹³ wieder veröffentlicht, 1975 das Buch *Mütter und Amazonen*¹⁴ von Berta Eckstein-Diener neu aufgelegt. Mathilde Vaerting vertritt in ihrer Pendeltheorie, die sie anhand der weltgeschichtlichen Machtverschiebungen zwischen den Geschlechtern entwickelt, die These, daß außer dem biologischen Unterschied zwischen den Geschlechtern keine natürlichen Geschlechtsunterschiede existierten und alle übrigen Differenzen über geschlechtsspezifische Sozialisation erworben würden. Der gegenteiligen Auffassung ist Berta Diener-Eckstein, die mit ihren Thesen die Einordnung der Frau als Naturwesen (S. 320) zementiert. Beide Bücher stellen also vollkommen verschiedene Sichtweisen dar und stehen auch für unterschiedliche Arten der Matriarchatsrezeption durch die Neue Frauenbewegung; dabei steht das Werk Vaertings bis etwa Mitte der siebziger Jahre im Vordergrund, als die Forscherinnen noch überzeugt waren, es genüge, sich vom Druck der traditionellen Erziehung zu lösen, um Macht ergreifen zu können.¹⁵

Im Jahr 1975 erschien Hans-Jürgen Heinrichs Sammelband *Materialien zu Bachofens ‚Das Mutterrecht‘*.¹⁶ Ebenfalls 1975 ließ Ernest Borneman mit seinem Werk *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, aufhorchen.¹⁷ Borneman hatte sich vorgenommen, der Frauenbewegung ein Buch vorzulegen, das ihr so dienlich sein sollte wie *Das Kapital* der Arbeiterbewegung. Er suchte und fand die Heimat des *Matriarchats* im östlichen Mittelmeerraum und verfolgte dort die Stadien der Entwicklung vom Matriarchat zum Patriarchat (S. 31, 74). Sein Blick auf die Gesellschaft der 1970er Jahre mündet in eine Utopie, in der die klassenlose Gesellschaft eine geschlechtslose Gesellschaft sein würde (S. 534). Beate Wagner-Hasel hat diese Utopie Bornemans als eine Apologie auf die technische Reproduzierbarkeit des Menschen im gentechnischen Zeitalter kritisiert.¹⁸

12 Vgl. Distler, *Mütter*, wie Anm. 3, 38.

13 Vgl. Mathilde u. Mathias Vaerting, *Frauenstaat und Männerstaat*, in: Hans-Jürgen Heinrichs, Hg., *Materialien zu Bachofens Mutterrecht*, Frankfurt am Main 1975, 408–414.

14 Vgl. Sir Galahad (Pseudonym für Berta Eckstein-Diener), *Mütter und Amazonen*. Ein Umriss weiblicher Reiche, München 1975.

15 Vgl. Distler, *Mütter*, wie Anm. 3, 40.

16 Vgl. Heinrichs, Hg, *Materialien*, wie Anm. 13; auffallend der sehr geringe Anteil an Textbeispielen von Autorinnen in diesem Band.

17 Vgl. Ernest Borneman, *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Frankfurt am Main 1975.

18 Vgl. Beate Wagner-Hasel, *Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen*. Anmerkungen

Im Jahr 1976 analysierte Marielouise Janssen-Jurreit in ihrem Buch *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage*¹⁹ die Thesen Bachofens. Bachofen habe, kritisiert Janssen-Jurreit, exakte Daten, Quellenangaben oder Nachweise nicht wichtig genommen: „Seine Ideen vom Anfang der Geschichte waren selbst ein neuer Mythos.“ (S. 99) Bachofen, so Janssen-Jurreit weiter, habe die ganze Geschichte des Matriarchats nicht geschrieben, um Frauen ihre Geschichte zurückzugeben, „sondern um der mütterlichen Herrschaft der Frau, die eine stoffliche ist und von niedrigerer Stufe, die endgültige Herrschaft des Sohnes kontrapunktisch gegenüberzustellen.“ (S. 105) Nach Janssen-Jurreit besteht die Moral des Bachofenschen Mythos in der Unüberwindbarkeit der männlichen Herrschaft. (S. 111) Es dürften daher nur beweisbare historische Fakten in die Argumentation gegen die Unterdrückung der Frauen einbezogen werden: „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 Menschheitsgeschichte über die Männer geherrscht hätten? (...) der leicht zu führende Nachweis ihrer seit Jahrtausenden bis heute andauernden Unterdrückung genügt vollauf zur Begründung ihrer Forderungen.“ (S. 148) Daher erschien ihr der Feminismus als die treibende politische Kraft der nächsten Jahrzehnte und nicht (nur) die Rückwendung in die Vergangenheit. Als Antwort auf die patriarchalische Herrschaft über den weiblichen Körper rief sie zur Bejahung der weiblichen Biologie und zur Rückgewinnung der Kontrolle über den eigenen Körper auf. (S. 699, 712)

1979 erschien das Buch *Weib und Macht* von Richard Fester und anderen, in dem die AutorInnen der These beipflichten, die Menschheitsgeschichte habe der Frau alles zu verdanken.²⁰ Eine der Herausgeberinnen, die Prähistorikerin Marie E. P. König, die unter anderem Untersuchungen in der Höhle von Lascaux durchgeführt hatte, gilt als Entdeckerin der Lunarsymbolik. Sie setzte sich in ihren Forschungsarbeiten eingehend mit den Funden von Frauenstatuetten auseinander und wies auf die immer wiederkehrende Dreiheit, welche die markanten Formen des zunehmenden, vollen und abnehmenden Mondes symbolisiert, hin.

zur Matriarchatsdiskussion in der Altertumswissenschaft, in: Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt 1992, 295–373, hier 321.

19 Vgl. Marie-Louise Janssen-Jurreit, *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage*, 3. Auflage, München 1978.

20 Vgl. Richard Fester, Marie E. P. König, Doris F. und A. David Jonas, Hg., *Weib und Macht. Fünf Millionen Jahre Urgeschichte der Frau*, Frankfurt am Main 1989; Richard Fester, *Medias in res...*, in: ebd., 7–34, hier 18.

Außerdem versuchte sie, die altbekannte Deutung der Höhlenkunst als Jagdzauber zu widerlegen.²¹

1980 versuchte der Rechtshistoriker Uwe Wesel, Klarheit in die Matriarchatsdebatte zu bringen: „Bei der historischen Nachprüfung findet sich kein Matriarchat, auch keine andere allgemeine Kulturstufe der Menschheit. Eine Menge Übertreibungen gibt es im ‚Mutterrecht‘ und viele Fehlinterpretationen.“²² Wesel entwickelt stattdessen die These, es habe sich stets um „matrifokale“ Gesellschaften – der von ihm geprägte Begriff Matrifokalität ergibt sich aus der Kombination von Matrilinearität und Matrilokalität – gehandelt, also um Gesellschaftsordnungen, in denen Frauen im Mittelpunkt gestanden hätten. (S. 129) Dazu Ulla Henze: „Für ihn ist Bachofen nur der Entdecker der Matriarchatsmythen, nicht des Matriarchats, weil es das nicht gegeben hat.“²³

Der in den letzten Jahren ausgelöste Boom zur Erforschung des Matriarchats geht vor allem auf Heide Göttner-Abendroth zurück. Göttner-Abendroth geht in ihrer grundlegenden These davon aus, daß es eine „matriachale Epoche“ gegeben habe, welche aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt worden sei: „Ihre Existenz ist keine Angelegenheit eines fernen archaischen Hinterindien – wie unsere Geschichtsbücher uns glauben machen –, sondern sie umfaßt alle Kontinente und erreichte im Verlauf der Jahrtausende aus primitiven agrarischen Anfängen mancherorts hochkulturelle Blüte.“²⁴ Im Jahr 1980 erschien ihr Buch *Die Göttin und ihr Heros*.²⁵ „Unumwunden bezeichne ich die frühesten Religionen der Menschheit als ‚matriarchal‘. Ich mache keinen Umweg über den blassen Terminus ‚präpatriarchal‘, von dem unklar ist, was er eigentlich heißen soll.“ (S. 11) Göttner-

21 Vgl. Marie E. P. König, Die Frau im Kult der Eiszeit, in: Fester u. a., Hg., Weib, wie Anm. 20, 107–158; vgl. dagegen Karl Kromer, Die ersten Europäer, Innsbruck u. Frankfurt am Main 1982, bes. 63–73.

22 Uwe Wesel, Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft, Frankfurt am Main 1980, 66; vgl. Hartmund Zinser, Der Mythos des Mutterrechts, Frankfurt am Main, Wien u. Berlin 1981.

23 Ulla Henze, Borneman und Wesel – zwei Klärungsansätze zum Thema Matriarchat, in: Großmaß u. Schmerl, Hg., Beiträge, wie Anm. 1, 75.

24 Heide Göttner-Abendroth, Die Eule der Athene fliegt um Mitternacht. Zum Verhältnis von Mythologie und Philosophie, in: Großmaß u. Schmerl, Hg., Beiträge, wie Anm. 1, hier 52.

25 Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, 8. Aufl., München 1988; dies., Du Gaia bist ich. Matriachale Religionen früher und heute, in: Luise F. Pusch, Hg., Feminismus. Inspektion der Herrenkultur, Frankfurt am Main 1983, 171–195; dies., Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik, 3. Aufl., München 1985; Robert von Ranke-Graves, Die weiße Göttin. Sprache des Mythos, Berlin 1981.

Abendroth definiert Matriarchat als eine von Frauen geschaffene und geprägte Gesellschaft, in der Frauen zwar dominieren, aber nicht herrschen, denn das griechische Wort *arché* bedeute nicht nur Herrschaft, sondern auch Anfang: „Am Anfang war die Mutter, das weibliche Prinzip.“²⁶ Göttner-Abendroth begegnet auf ihrer historischen Spurensuche immer wieder eine uralte androgyne Göttin bzw. eine Göttin mit ihrem Heros als Sohn in den Armen, die den Weg der Integration in jedem einzelnen Menschen gewiesen habe. Die wiederentdeckten Bilder matriarchaler Weiblichkeit und matriarchaler Männlichkeit setzten, so ihre These, altes Wissen über unsere Konzeption des Kosmos und der Geschlechter frei, und in diesem Sinne könnten die Göttin und ihr Heros utopische Leitidee sein.²⁷

In *Das Matriarchat I* beschäftigt sich Göttner-Abendroth mit der Geschichte der Erforschung des Matriarchats. Sie kommt darin zu dem Schluß, daß erst der feministische Zugang die Matriarchatsforschung in die Hände von Frauen gelegt und vor Mißbrauch geschützt habe: „Aber wie es im Patriarchat so üblich ist, wenn etwas Innovatives geschieht, setzen zeitgenössische Forscher gleich nach, um als Gegner oder Vereinnahmer der Matriarchatsforschung sogleich wieder besser zu wissen, wie es eigentlich war.“ (S. 13) Für Göttner-Abendroth bedeutet Matriarchatsforschung immer auch Patriarchatsanalyse und Patriarchatskritik. Ihr Ziel ist konsequenterweise die utopische Veränderung der gegenwärtigen Gesellschaftsform. (S. 7) Seit dem Jahr 1986 ist Göttner-Abendroth Leiterin der *Akademie für kritische matriachale Forschung und Erfahrung* in Niederbayern, 1991 erschien *Das Matriarchat II*, in dem sie sich mit rezenten matriarchalen Gesellschaften in Ostasien, Indonesien und Ozeanien auseinandersetzt.²⁸ Der breite Ansatz Göttner-Abendroths provoziert eine Fülle von Kritik.²⁹

Die Frage nach der Beweisbarkeit der Thesen zur Existenz matriarchaler Gesellschaften in der Vergangenheit beschäftigte auch Christiane Schmerl und Cordula Ritter. Sie betonen in ihrem Artikel *Einige Gedanken zur Matriarchatsdebatte in der Frauenbewegung* (1981) die Wichtigkeit der Faktensicherung. Es müsse immer deutlich werden, über welchen Zeitraum und über welches Regionalgebiet aufgrund archäologischer und ethnologischer Funde Aussagen getroffen wer-

26 Heide Göttner-Abendroth, *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung*, 2. Aufl., Stuttgart, Berlin u. Köln 1989, 9; vgl. Cillie Rentmeister, *Frauenwelten – Männerwelten. Für eine neue kulturpolitische Bildung*, Opladen 1985.

27 Göttner-Abendroth, *Heros*, wie Anm. 25, 8 f.

28 Vgl. Heide Göttner-Abendroth, *Das Matriarchat II*, 1: *Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien* (Variante: Ostasien, Ozeanien, Amerika), Stuttgart u. Berlin 1991.

29 Vgl. Klement, *Feminismus*, wie Anm. 3; Klement zählt Heide Göttner-Abendroth neben Cillie Rentmeister und Claudia von Werlhof zu den Vertreterinnen des kulturellen Feminismus.

den könnten.³⁰ „Wenn matristische Gesellschaften existiert haben bzw. existieren, dann erhält allein die Denkmöglichkeit einer solchen gesellschaftlichen Organisationsform eine gedankliche Sprengkraft, die unser vorhandenes (und dominantes) patriarchalisches System in seiner Selbstverständlichkeit, seiner Arroganz und seiner scheinbaren Unüberwindlichkeit und Unausweichlichkeit nicht nur theoretisch in Frage stellt.“ (S. 83) Eleonore Ploil plädiert dafür, die Beweisführung für die Existenz von Matriarchaten und die Suche nach matriarchalen Denkweisen zu trennen.³¹ Elisabeth Badinter thematisiert das Thema Matriarchat wiederum im Zusammenhang mit der Machtfrage und hält es durchaus für möglich, daß einzelne frühe Gesellschaften die Machtbefugnisse in anderer Weise aufgeteilt hätten, als wir es heute in den meisten Teilen der Welt beobachten können.³²

Bei Helga Grubitzsch erscheinen viele Debatten über das Matriarchat bloße Wunschprojektionen auf die Vergangenheit zu sein. Sie betont, daß jede Frau von den Erfahrungen des eigenen Lebensraumes und der Geschichte dieses Raumes geprägt sei, und es daher nötig wäre, den Prozeß der spontanen Identifikation mit Frauen in der Vergangenheit aufzubrechen, um sich bewußt der Fremdheit zu stellen, die durch die historische Distanz bedingt sei.³³ Auch Sonja Distler weist in dem 1989 erschienenen Buch *Mütter, Amazonen & Dreifaltige Göttinnen*³⁴ auf den ständigen Wechsel von Phantasie und Realität hin, „einer Verschmelzung, die rational nicht mehr nachvollziehbar ist und es auch nicht mehr sein soll.“ (S. 11) Distler meint, durch die ‚Wiederentdeckung‘ des historischen Matriarchats sollte das psychische Matriarchat, das eben auch Lilith und Kali, die grausamen Muttergöttinnen, integriere, lautstark übertönt werden. Der feministische Mythos vom Matriarchat diene der kollektiven Bewältigung jener Angst, die durch den Bruch mit der ‚patriarchalen‘ weiblichen Tradition herbeigeführt werde. (S. 185) Die Schwäche der feministischen Matriarchatsdebatte liege in ihrem unhistorischen Ansatz, wodurch die aufkommende Rationalitätsfeindlichkeit und die Sehnsucht nach organischen Gesetzen zum Tragen komme. (S. 187)

Die Rationalitätsfeindlichkeit steht auch im Zentrum der Kritik von Beate

30 Vgl. Schmerl u. Ritter, Gedanken, wie Anm. 1, 84.

31 Vgl. Ploil, Frauenbewegung, wie Anm. 8, 6.

32 Vgl. Elisabeth Badinter, Ich bin Du. Auf dem Weg in die androgyne Gesellschaft, München 1994, 40.

33 Vgl. Helga Grubitzsch, Frauen machen Geschichte. Aspekte einer feministischen Geschichtsforschung, in: Hannes Heer u. Volker Ullrich, Hg., Geschichte entdecken, Reinbek 1985, 150–164, hier 158.

34 Vgl. Distler, Mütter, wie Anm. 3; beachte die Variante: Eine psychologische Analyse der feministischen Matriarchatsdebatte.

Wagner-Hasels Arbeit über *Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen*.³⁵ Im Zeitalter der Aufklärung sei mit dem Ziel, die Egalitätsidee zu begründen, zunächst auf die Kategorie Natur zurückgegriffen worden. Im Laufe des aufklärerischen Diskurses sei den Frauen im Zeichen dieses neuen Naturbegriffs die Fähigkeit zur Vernunft abgesprochen worden. Die Frau sei zum ‚moralischen Geschlecht‘ erklärt, die Vernunft im Sinne von Zweckrationalität und Kalkül funktionalisiert worden. Im Denken der Aufklärer habe sich eine Verschiebung von einer Vernunftszu einer Gefühlsmoral entwickelt. (S. 303) Bachofen, so Wagner-Hasel, sei in die Tradition der Modernitätskritik einzuordnen. Die Zählebigkeit der Matriarchatsidee sei nur aus dem dialektischen Verhältnis von Bachofens Wissenschaftskonzept und dem Rationalitätsmodell seiner Zeit zu erklären. Nicht der rationale Kern von Bachofens Ideen sei in der Erinnerung wachgehalten worden, sondern die rationalitätskritische, romantisch-idealistische Idee Bachofens habe der Matriarchatsidee eine bestimmte Prägung verliehen. (S. 299f.) Die Matriarchatsdiskussion in der Altertumswissenschaft sei daher mit der Dichotomie Matriarchatsvorstellung einerseits und Wissenschaftlichkeit von Matriarchatsforschung andererseits treffend beschrieben (S. 297) – eine Meinung, der sich auch Sibylle Kästner³⁶ anschließt. Es sei jedoch zu beachten: „Nicht nur die Idee des Matriarchats, auch die eines antiken Patriarchats steht zur Destruktion an.“³⁷

Das Thema Matriarchat gewinnt seit Jahren an Attraktivität, sodaß sich auch Tageszeitungen, Ausstellungen und Vorträge dem Thema widmen. Ich möchte nun auf zwei Themen näher eingehen, die im Rahmen der Matriarchatsdebatten breit diskutiert wurden.

Die Suche nach der Großen Göttin

Innerhalb der Matriarchatsforschung nimmt die Göttinnen-Diskussion einen breiten Raum ein.³⁸ Die Frauenstatuetten des Paläolithikums und Neolithikums sind

35 Vgl. Wagner-Hasel, *Rationalitätskritik*, wie Anm. 18.

36 Vgl. Sibylle Kästner, *Vom Mythos zur Realität? Gedanken zur Zusammenarbeit zwischen Matriarchatsforschung und Archäologie bzw. Ur- und Frühgeschichte*, in: *Schlangenbrut* 42 (1993), 14–16; Kästner wirft der Matriarchatsforschung ihre Abschottung vor. Vgl. auch Margaret Ehrenberg, *Die Frau in der Vorgeschichte*, München 1992.

37 Wagner-Hasel, *Rationalitätskritik*, wie Anm. 18, 337.

38 Vgl. neben Göttner-Abendroth, *Heros*, wie Anm. 25 und dies., *Gaia*, wie Anm. 25, auch: Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, London 1974; vgl. Hiltrud Steinbart, *Im Anfang war die Frau – Ursprung der Religionen*, Frankfurt am Main 1983; Carola Meier-

schon seit langem Gegenstand ideologisierender Debatten. Für manche gelten sie als Chiffren einer idealen Welt, dargestellt im Symbol der ‚Muttergöttin‘, für andere als zufällige Fundstücke, welche Frauen der damaligen Zeit darstellen. Die Entwicklungsgeschichte der Interpretationen von Muttergöttin/nen wird ebenso kontrovers diskutiert wie ihr Einfluß auf die Interpretation der jeweiligen Kultur.³⁹

1968 erschien das Buch *Göttinnen* von Josefine Schreier.⁴⁰ Die große Muttergöttin, meint Schreier, habe alle anderen Gottheiten erzeugt: Die Urmutter, Mondgöttin, komme mit unterschiedlichen Namen, etwa Inanna, Tiamat, Ishtar, Isis, Nut, Gaia, bei allen Völkern vor. (S. 11) Ursache des Machtwechsels zu den Männern sei ein Streit zwischen den Göttinnen und Göttern gewesen, ein Thema, das immer wieder aufgegriffen wurde, um die Verdrängung von Göttinnen zu erklären. (S. 22) Während sich Schreier auf Funde aus Kreta (S. 12) beruft, hebt Adele Getty die Ausgrabungen von Çatal Hüyük hervor, wo sie „verblüffende Hinweise auf eine Bevölkerung, die die Göttin verehrte“⁴¹ gefunden zu haben meint.

Nach Karin Gaube ist der kritische Punkt der Annäherung zwischen Feminismus und Theologie der Gottesbegriff.⁴² Heute betonen viele Vertreterinnen der feministischen Theologie die Weiblichkeit Gottes und prangern die fatale Wir-

Seethaler, Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht. Ursprung und Wandel großer Symbole, Zürich 1993; dies., Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie, Zürich 1988.

39 Vgl. Helga Vogel, Die Frau als Muttergöttin. Anmerkungen zur Rezeption der Frauenbildnisse des Paläo- und Neolithikums, in: Schlangenbrut 44 (1994), 23–26, hier 23; Wolfgang Helck, Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, München 1971, 65: „Es darf also nicht aus dem Vorhandensein von Figürchen auf die Verehrung der ‚Großen Göttin‘ geschlossen werden, wie es manchmal geschieht.“ Vgl. Urs Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, Freiburg u. Göttingen 1983; Hans Biedermann, Die Großen Mütter. Die schöpferische Rolle der Frau in der Menschheitsgeschichte, München 1989; Borneman, Patriarchat, wie Anm. 17, 65; Ingrid Maged-Scherney, Die ‚Zhub-Muttergöttin‘. Archäologische Fundstellen und das Problem ihrer Interpretation, in: Schlangenbrut 42 (1993), 17–19; Marianne Schwan, Bilder und Vorbilder. Von der Magie der Bilder, mit der Wirklichkeit geschaffen, verändert, manipuliert und ausgeschnitten wird, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 32 (1992), 91–100; Susanne Gläß, Götter sind Götzen – Göttinnen auch, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 32 (1992), 101–105; Gabriele Meixner, Weib-weibliche Bindungen in urgeschichtlichen Zeugnissen, in: L’Homme 1 (1993), 89–99.

40 Josefine Schreier, Göttinnen. Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart, hg. von Gisela Meussling, 2. Aufl., München 1978; 1962 verstarb Josefine Schreier, 1968 erschien das Werk erstmals im Rudolf M. Rohrer Verlag in Wien.

41 Adele Getty, Göttin, Mutter des Lebens, München 1993, 11; Mellaart, Çatal Hüyük, wie Anm. 11, 236.

42 Vgl. Karin Gaube u. Alexander von Pechmann, Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme, Reinbek 1986, 69.

kungsgeschichte des patriarchalen Gottesbildes auf die Geschichte von Frauen an. So fand etwa Gerda Weiler auf ihrer Reise zu den Ursprüngen – „Und unsere Reise zu den Ursprüngen ist zugleich der Weg in unsere Zukunft“⁴³ – den ‚matriarchalen‘ Jahwe. Mit dem Untergang der matriarchalen Welt seien das ganzheitliche Bewußtsein und viele gesellschaftliche Werte verloren gegangen, aus denen – stünden sie uns heute zur Verfügung –, Menschen die Kraft zum Überleben schöpfen könnten. (S. 59) Auch in einem von Brita Neuhold geführten Arbeitskreis *Wurzeln spiritueller Macht von Frauen* werden die positiven Aspekte der matriarchalen Göttinnenverehrung als Ausdrucksform einer weiblichen Weltkultur hervorgehoben.⁴⁴ Anders sieht dies Birgit Langer, die sich gegen den Begriff Muttergöttin oder Große Mutter wehrt, da mütterliche Züge nur einen Teil des Wesens der ursprünglichen Göttin ausmachten. Langer betont dabei die aggressiven, kriegerischen Züge der altorientalischen Göttin/nen, die sich besonders ausgeprägt bei Inanna/Ishtar und Anat zeigten.⁴⁵ Helga Vogel schlägt in ihrem Artikel *Die Frau als Muttergöttin* vor, daß besonders bei sehr frühen Figuren der Akzent auf das Tun zu legen sei, also auf dem Herstellungsvorgang, denn dies würde auch mit der Tatsache besser zusammenpassen, daß einige der Statuetten in Müll gefunden wurden, da sie nach der Herstellung keine Bedeutung mehr hatten.⁴⁶ Wie auch immer die jeweilige Interpretation lautet, gewiß ist, daß die Matriarchatsdebatte am Aufbruch der feministischen Theologie wesentlichen Anteil hatte.

Das Matriarchat im Zeichen der Neuen Mütterlichkeit

Die Matriarchatsdebatte läuft immer wieder Gefahr, von konservativer Politik vereinnahmt zu werden. In den 1960er Jahren verlor die Mutterrolle an Prestige. Daraufhin begann massive Propaganda, um die Frauen wieder in ihre traditionellen

43 Gerda Weiler, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, München 1984, 36; vgl. dies., *Der enteignete Mythos. Eine feministische Revision der Archetypenlehre* C. G. Jungs und Erich Neumanns, Frankfurt am Main u. New York 1991; Erich Neumann, *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Olten 1974.

44 Vgl. Brita Neuhold, *Wurzeln spiritueller Macht von Frauen in außereuropäischen Regionen*, in: *Initiativgruppe Frauensynode, Hg., Frauen und Macht. Dokumentation der Ersten Österreichischen Frauensynode, 2. bis 4. Oktober 1992, Puchberg/Wels u. Wien 1993, 46–48, hier 46.*

45 Vgl. Birgit Langer, *Gott als Frau. Altorientalische Quellen der Göttinnenverehrung*, in: Edith Specht, Hg., *Nachrichten aus der Zeit. Ein Streifzug durch die Frauengeschichte des Altertums*, Wien 1992, 13–38, hier 15.

46 Vgl. Helga Vogel, *Muttergöttin*, wie Anm. 39, 25 f.

Rollen zurückzubringen. Es wurde die sanfte Macht der Mütter, die Neue Mütterlichkeit, herausgestrichen, die dazu benützt werden sollte, die Lebensverhältnisse in der Welt zu verbessern.⁴⁷ Heftige Diskussionen über die Gleichsetzung Frau und Mutter setzten auch in der feministischen Forschung ein. Die Aufwertung der Mutterschaft in Teilen der Neuen Frauenbewegung wurde mit der Forderung nach dem Entzug der männlichen Kontrolle über den weiblichen Körper grundlegend verschränkt. Die friedfertige Frau ist in diesem Kontext nicht Heimchen am Herd, sondern die durch den allgemeinen Bildungszugang, die Aufhebung von Machtasymmetrien und die ökonomische Umverteilung zum herrschaftsfreien Diskurs befähigte Frau. Der Erfahrung, längst militärische Planungskategorie geworden zu sein, wird jene Friedfertigkeit gegenübergestellt, die in der Idee des Matriarchats, als „Inkarnation des Humanen“ sowie als „historischer Ort des Friedens“ begründet scheint.⁴⁸ Dieser Sicht liege keine biologistische Festschreibung von Frau und Frieden zugrunde, betont Petra Karin Kelly, denn Frauen, die sich für den Frieden einsetzten, seien nicht von Natur aus dafür bestimmt, sondern gingen diesen Weg vermittels der Macht der Ausgeschlossenen, weit entfernt von falsch verstandener Mütterlichkeit und Partizipation am Patriarchat.⁴⁹

Debattiert wurde die Existenz von Matriarchat/en auch im Zeichen des sogenannten *kulturellen Feminismus*, einer feministischen Richtung, die sich in den USA schon zu Beginn der siebziger Jahre entwickelt und im deutschsprachigen Raum ab etwa 1976 durchgesetzt hat.⁵⁰ Die Vertreterinnen des kulturellen Feminismus sehen Frauen als Opfer des Patriarchats, als der Natur zugehörig, als wesentlich von Männern unterscheidbar und in die kosmischen Dimensionen von Existenz stärker verstrickt. Sonja Distler sieht die Ursache für das Aufkommen dieser Strömung, die sie mit Magie und Esoterik sowie einer wachsenden Fortschrittsfeindlichkeit in Zusammenhang bringt, im Scheitern vieler Frauenprojekte, in der massiven Abwertung feministischer Ideen und im verschärften politischen Klima der 1980er Jahre; Entwicklungen, die den Rückzug aus der äußeren Realität bewirkt und das Entstehen einer ‚neuen Innerlichkeit‘ mit sich gebracht hätten.

47 Vgl. Margarete Mitscherlich, *Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1985, 6–10.

48 Vgl. Astrid Albrecht-Heide u. Utemaria Bujewski, *Frauen in die Bundeswehr? Zur Beantwortung einer fremdbestimmten Frage*, in: Christa Randzio-Plath, Hg., *Was geht uns Frauen der Krieg an?* Reinbek 1982, 25–44, hier 27.

49 Vgl. Petra Karin Kelly, *Frauen – Friedenspolitik angesichts der drohenden Weltvernichtung*, in: Pusch, Hg., *Feminismus*, wie Anm. 25, 507–523, hier 516; vgl. Mitscherlich, *Frau*, wie Anm. 47, 4: *Friedhofsfrieden*.

50 Vgl. Distler, *Mütter*, wie Anm. 3, 28.

(S. 48) Als repräsentative Vertreterinnen dieser Strömung gelten Elisabeth Gould Davis mit ihrem Werk *Am Anfang war die Frau* (1977)⁵¹ und Mary Daly mit *Gyn/Ökologie* (1981)⁵².

Die Frage nach der Existenz von Matriarchat/en wird in den Diskursen des kulturellen Feminismus zur Nebensächlichkeit, Raum und Zeit sind bedeutungslos, alles wird zeitlos, archetypisch.⁵³ Positiv daran ist, daß die Frau als Kulturbringerin einen wichtigen Stellenwert einnimmt, das Dogma des kulturschaffenden Mannes ins Wanken kam, die Geschichte der weisen Frauen aufgedeckt und das traditionelle Bild der Hexen umgeschrieben wurde. Doch wird zahlreichen Vertreterinnen des kulturellen Feminismus Essentialismus, Biologismus, Evolutionismus und Konservatismus bis hin zu protofaschistischen Matriarchatskonzeptionen vorgeworfen, die auf der Suche nach einer neuen Gesellschaft entstanden seien.⁵⁴

Perspektive Gegenwart

Mit Beginn der siebziger Jahre gewann die ethnologische Frauenforschung zunehmend an Bedeutung. Durch den fruchtbaren Dialog zwischen Vertreterinnen der autonomen Frauenbewegung und Wissenschaftlerinnen wurde der kritische Umgang mit Texten von Ethnologen gefördert, die seit langer Zeit von Androzentrismus und Ethnozentrismus durchdrungen waren. „Ein Bild, welches Männer als sozial aktiv und Frauen als peripher und passiv darstellt, hat nicht nur lange die Theoriebildung, sondern auch die Perzeption, Selektion und Anordnung des Datenmaterials bestimmt.“⁵⁵ In vielen Monographien, so Brigitta Hauser-Schäublin, in denen stillschweigend vorausgesetzt worden war, daß die von Männern stam-

51 Vgl. Elisabeth Gould Davis, *Am Anfang war die Frau. Die neue Zivilisationsgeschichte aus weiblicher Sicht*, München 1977 (1971).

52 Vgl. Mary Daly, *Gyn/Ökologie. Eine Metha-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1981.

53 Vgl. Lynne Segal, *Ist die Zukunft weiblich? Probleme des Feminismus heute*, Frankfurt am Main 1989, 9–13, 24; Ökofeminismus, der sich teilweise mit dem kulturellen Feminismus deckt, 37–44; Kritik an Mary Daly; Distler, *Mütter*, wie Anm. 3, 40–44; Götner-Abendroth, *Matriarchat I*, wie Anm. 27, 162–164; Vorwurf des Rassismus gegenüber Gould Davis.

54 Vgl. Ilse Erika Korotin, *Am Muttergeist soll die Welt genesen. Philosophische Dispositionen zum Frauenbild im Nationalsozialismus*, Wien, Köln u. Weimar 1992, 9; Eduard Gugenberger u. Roman Schweidlenka, *Mutter Erde, Magie und Politik. Zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft*, Wien 1987; vgl. auch Brigitte Kossek, *Weißer Frau, nenn mich nicht Schwester. Zur Kritik Schwarzer Feministinnen an der weißen feministischen Theorie und Praxis*, in: *Frauensolidarität* 32 (1990), 20–24; Isabella Cambell-Wessig, *Pendelschlag nach rechts*, in: *Kirche Intern* 8 (1994), 30–34; Klement, *Feminismus*, wie Anm. 3.

55 Arbeitsgruppe Ethnologie Wien, *Einleitung*, in: dies., Hg., *Von fremden Frauen. Frausein*

menden Informationen Allgemeingültigkeit besäßen und für die Gesamtkultur verbindlich seien, wurde dem Thema Frau nur ein Kapitel gewidmet.⁵⁶

Die Versuchung, außereuropäische Beispiele als Belege für unbewußt bereits feststehende Thesen zu benützen, ohne die innere Logik und die Formen des Selbstverständnisses einer fremden Kultur zu rekonstruieren, scheint dort besonders groß zu sein, wo allzu rasch ein einheitliches Thesengebäude mit Globalanspruch für die Entwicklung der Stellung von Frauen in bestimmten Kulturen errichtet wird. Dabei werden außereuropäische Frauen oft nur mehr als Projektionsspiegel eigener Wunschvorstellungen und Spekulationen benutzt.

Positive Beispiele für ethnologische Frauenforschung stellen die nordamerikanischen Arbeiten von Eleanor B. Leacock, die unter anderem Untersuchungen bei den Montagnais-Naskapi (Kanada)⁵⁷, und von Alice Schlegel, die Studien über die Hopi durchgeführt hat⁵⁸, dar. Eine wichtige Orientierungsgrundlage ist auch der sogenannte Bielefelder Ansatz, ein Forschungsprogramm, in dem die strukturellen Grundlagen der sozio-ökonomischen Abhängigkeit und Unterdrückung von Frauen in Ländern der ‚Dritten Welt‘ herausgearbeitet worden sind.⁵⁹ Im Gegensatz zum anglo-amerikanischen Raum sind in der Ethnologie im deutschsprachigen Raum vergleichsweise wenig feministische oder frauenspezifische Arbeiten im allgemeinen und Arbeiten über Matriarchat/e im besonderen publiziert worden.⁶⁰ Pars pro toto seien Beispiele genannt, die von internationalem Niveau sind: In dem 1989 von der Arbeitsgruppe Ethnologie Wien herausgegebenen Buch *Von fremden Frauen*⁶¹ halten die Autorinnen fest, daß die ethnologischen Beispiele für gleichwertige und ausgewogene Beziehungen zwischen den Geschlechtern zwar eine deutliche Minderheit darstellten, andererseits aber zu zahlreich wären, um als

und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1989, 9–28, hier 15.

56 Vgl. Brigitta Hauser-Schäublin, Frau mit Frauen. Untersuchungen bei den Iatmul und Abelam, Papua-Neuguinea, in: Hans Fischer, Hg., Feldforschungen, Berlin 1985, 179–201, hier 190.

57 Vgl. Eleanor Leacock, Der Status der Frauen in egalitären Gesellschaften, in: Arbeitsgruppe Ethnologie, Hg., Frauen, wie Anm. 55, 29–67.

58 Vgl. Alice Schlegel, Geschlechterantagonismus bei den geschlechtsegalitären Hopi, in: Ilse Lenz u. Ute Luig, Hg., Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften, Berlin 1990, 201–226.

59 Vgl. Claudia Werlhof, Maria Mies u. Veronika Bennholdt-Thomsen, Hg., Frauen, die letzte Kolonie, Reinbek 1983.

60 Vgl. Brigitta Hauser-Schäublin, Das Werden einer geschlechtsspezifischen Ethnologie (im deutschsprachigen Raum), in: dies., Hg., Ethnologische Frauenforschung, Berlin 1991, 9–37, hier 29; Einleitung, in: Brigitte Kossek, Dorothea Langer u. Gerti Seiser, Hg., Verkehren der Geschlechter. Reflexionen und Analysen von Ethnologinnen, Wien 1989, 7–12, hier 7.

61 Vgl. Ethnologie, Hg., Frauen, wie Anm. 55.

bloße Ausnahme abgetan zu werden. Im Gegensatz zu der immer wieder aufgestellten These, daß nur Matrilinearität die Stellung der Frau erhöhe, betonen sie, daß im Falle gleichwertiger Geschlechterbeziehungen auch kognatische Verwandtschaftssysteme, ausgerichtet sowohl nach der Vater-, als auch nach der Mutterseite, vorzufinden wären. Die Wiener Ethnologinnen-Gruppe hält die These vom ursprünglichen Matriarchat für eine Gegenreaktion auf das Dogma weiblicher Unterordnung, und sie verwirft alle Spekulationen über eine einheitliche matristische Frühstufe der Menschheitsentwicklung. (S. 15 f.)

Eva Ptak-Wiesauer stellt in dem ebenfalls 1989 erschienenen Band *Verkehren der Geschlechter* Matriarchatsmythen aus Südamerika vor.⁶² Diese erzählen von der ehemaligen Herrschaft der Frauen über die Männer. Die Frauen seien im Besitz geheimen Wissens gewesen und hätten heilige Instrumente, etwa Flöten, besessen. Ptak-Wiesauer nimmt an, daß es sich dabei um tradiertes „altes Wissen“ handle, und wendet gegen die andere Lesart, mit diesen Mythen sei nur die Unterdrückung der Frauen mythisch gerechtfertigt worden, ein: „Warum müssen die Männer ihre überlegene Position derart rechtfertigen? Wenn das Patriarchat immer und überall die einzige existierende Gesellschaftsform war, würde dafür doch kein Grund bestehen.“ (S. 154)

Auch in Veronika Bennholdt-Thomsens Bericht über die Juchitán in Mexiko⁶³ wird eine Lebensweise sichtbar, die der populären These von den sachlichen Zwängen des herrschenden ökonomischen Systems widerspricht, nämlich eine reziproke Beziehung zwischen den Geschlechtern in einer matrifokalen Gesellschaft. Dabei ist die Residenz weitgehend matri- oder uxori-lokal, die Mutter vererbt an die Tochter. Die Frauen von Juchitán sind nicht primär Hausfrauen, viele sind Marktfrauen und verfügen über ein eigenes Einkommen. Die vorherrschende Subsistenzwirtschaft erfolgt nicht von der übrigen Arbeit getrennt, sie wird nicht entökonomisiert und als Liebesdienst überhöht, sondern bildet einen integrativen Bestandteil des arbeitsteiligen Prozesses. „Das heißt nicht, daß es keine geschlechtliche Arbeitsteilung gäbe, aber sie verläuft nicht entlang der Linie bezahlt/unbezahlt, öffentlich/privat.“ (S. 297)

62 Vgl. Eva Ptak-Wiesauer, Wer die Flöten hat, hat die Macht. Matriarchatsmythen südamerikanischer Indianer, in: Kossek u. a., Hg., *Verkehren*, wie Anm. 60, 127–158. Eva Ptak-Wiesauer hält in einem viersemestrigen Zyklus Vorlesungen über das Matriarchat am Institut für Völkerkunde der Universität Wien.

63 Vgl. Veronika Bennholdt-Thomsen, Gegenseitigkeit statt sozialer Gerechtigkeit. Zur Kritik der kulturellen Ahnungslosigkeit im modernen Patriarchat, in: Brigitta Hauser-Schäublin, Hg., *Ethnologische Frauenforschung*, Berlin 1991, 282–304; vgl. dies., Überleben in der Wirtschaftskrise und die Würde der Menschen – zwei Beispiele aus Mexiko, in: Kossek u. a., Hg., *Verkehren*, wie Anm. 60, 78–102.

Einen neuen Vorschlag in der Matriarchatsdebatte bringen Ilse Lenz und Ute Luig mit der These von den vier Machtfeldern – Produktion, Reproduktion, Sexualität und symbolische Ordnung – ein, anhand deren Gesellschaften zu untersuchen wären. Sie halten fest, daß Matrilinearität nicht automatisch Matriarchat mit sich bringt, und sie schlagen die Begriffe Geschlechteregalität beziehungsweise Geschlechtersymmetrie als Alternativen zum herkömmlichen Matriarchatsbegriff vor.⁶⁴

Ganz anders zu bewerten sind jene Untersuchungen, die in zum Teil populärwissenschaftlicher Weise Reiseberichten über ‚matriachale Gesellschaften‘ nahekommen. Hier steht nicht Wissenschaftlichkeit in Vordergrund, sondern die Darstellung von Erfahrungen feministischer Spiritualität und Ganzheitlichkeit, etwa in Luisa Francias Bericht über ihre Reisen zu den Göttinnen in West- und Ostafrika.⁶⁵

Die Matriarchatsdebatte – Abbruch oder Weiterführung?

Vor ungefähr zehn Jahren, so Seyla Benhabib, sei der Mittelpunkt feministischen Interesses die Frage gewesen, ob Feminismus und Marxismus vereinbar wären. Heute konzentrierten sich Feministinnen nicht mehr darauf, diese Verbindung zu retten.⁶⁶ Sie wägen vielmehr ab, ob das Projekt Frauengeschichte oder das Projekt Geschlechtergeschichte politisch relevanter ist und ob man zukünftig von Geschlechtersymmetrie anstatt von Geschlechteregalität sprechen müsse. In der feministischen Theoriedebatte ist ein Streit zwischen Anhängerinnen des Essentialismus und des Konstruktivismus entbrannt. Ist es an der Zeit, auch die Forschungs-idee Matriarchat/e fallenzulassen?

Der Begriff Matriarchat ist ein neuzeitliches Kunstwort, zusammengesetzt aus dem lateinischen *mater* und dem griechischen *archéin* (anfangen, anführen, herrschen), welches das erste Mal in der ethnologischen und rechtshistorischen Dis-

64 Vgl. Lenz u. Luig, Hg., Frauenmacht, wie Anm. 58.

65 Vgl. Luisa Francia, Auf den Schultern der Ahninnen. Reisen zu den Göttinnen in West- und Ostafrika, in: Schlangenbrut 44 (1994), 10–12; Gaube u. von Pechmann, Magie, wie Anm. 42, 171–176; Hexe Luisa Francia; Distler, Mütter, wie Anm. 3, 126–131; Astralreisen; Barbara Yurt-das, Muttermord in Ephesos. Roman, München 1991; vgl. Birke Griefßhammer, Besuch bei den Mossuo. Eine matriachale Kultur in Südchina, in: Schlangenbrut 42 (1993), 24–27; wissenschaftliche Reiseleitung: Heide Göttner-Abendroth.

66 Vgl. Seyla Benhabib, Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, in: dies., Judith Butler, Drucilla Cornell u. Nancy Frazer, Hg., Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main 1993, 9.

kussion des 19. Jahrhunderts verwendet worden ist.⁶⁷ Es ist mit unterschiedlichen Sinngehalten belegt – als Entwicklungsstufe in der Menschheitsentwicklung, als Gegenbild zur patriarchalen Gesellschaft, als stabile friedliche Gesellschaft von Frauen, die Ende des Neolithikums gestürzt wurde, als utopische Leitidee für eine bessere Welt usw. Heute setzt die Verwendung des Begriffes Matriarchat die Konkretisierung seiner Bedeutung voraus. Wissenschaftsgeschichtlich hatte der Einsatz des Begriffes Matriarchat/e Signalwirkung: Der androzentrische Absolutheitsanspruch wurde in Frage gestellt und das Patriarchat relativiert. In der feministischen Matriarchatsdebatte wurden emanzipatorische Wünsche und Sehnsüchte zu legitimen Forschungsthemen erhoben und gesellschaftlich verdrängte und tabuisierte Formen von Weiblichkeit in die Debatten eingebracht. Andererseits brachten Große Mutter- und Menstruationsfeiern, populärwissenschaftliche Matriarchatsbilder oder Thesen des kulturellen Feminismus, die sich faschistisch gebärdeten, eine erhebliche Belastung des Begriffs. Heute ermöglicht die historische Distanz zu früheren Phasen der Auseinandersetzung die kritische Reflexion und Aufarbeitung. Ob die sofortige Aufgabe des eurozentrisch geprägten Begriffes Matriarchat/e in der Differenzdebatte Vorteile für die sozio-politische Situation von Frauen bringt oder ob das Interesse an der Befreiung der Frauen, sowohl in den Industriestaaten als auch in den sogenannten Dritte-Welt-Ländern, dadurch nicht vielmehr verwischt wird, ist gegenwärtig ein Streitpunkt. An vielen Universitäten ist Matriarchatsforschung noch nicht einmal als wissenschaftlich legitim anerkannt. Meiner Ansicht nach würde die vorschnelle Aufgabe des Themas bewirken, daß ein Erkenntnisinteresse verloren geht, das feministischer Forschung breite Aufmerksamkeit verschaffen kann. Deswegen plädiere ich für die Wiederaufnahme der wissenschaftlichen Matriarchatsdebatte.

67 Vgl. Wesel, *Mythos*, wie Anm. 22, 33; Beate Wagner-Hasel, Einleitung, in: dies., Hg., *Matriarchatstheorien*, wie Anm. 18, 4f.; Distler, *Mütter*, wie Anm. 3, 21–23.