

Christa Wolfs *Kassandra*

**im Spannungsfeld von
feministischer Ethnologie, gender studies und
Mythosrezeption**

**Magisterarbeit im Fach Ethnologie
vorgelegt der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg**

von

Dominique Stöhr

September 2001

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	<i>Gender studies</i> und <i>feminist anthropology</i>	7
2.1	Zur Begriffsbestimmung	8
2.2	Zu Geschichte und Perspektivenvielfalt.....	18
2.2.1	Vordenkerinnen einer <i>feminist anthropology</i>	18
2.2.2	<i>Anthropology of women</i>	22
2.2.2.1	Zur Matriarchatsdebatte	26
2.2.2.2	Marxistischer Ansatz	32
2.2.2.3	Universalistische Ansätze	34
2.2.3	<i>Anthropology of gender</i>	41
2.2.3.1	<i>Sex-gender</i> -Systeme	41
2.2.3.2	Dekonstruktionsansatz	46
2.2.3.3	Differenzansatz	47
3	Christa Wolfs <i>Kassandra</i>	49
3.1	Zur Biographie Christa Wolfs	50
3.2	Mythosrezeption	53
3.2.1	Mythischer Stoff und literarische Verarbeitung	53
3.2.2	Die literarische Verarbeitung des mythischen Stoffes bei Aischylos’ <i>Orestie</i> und Wolfs <i>Kassandra</i> : ein Vergleich	59
3.3	Anwendung von Begriffen und Terminologien der <i>feminist anthropology</i> und der <i>gender studies</i>	69
3.3.1	Matriarchat und Patriarchat	70
3.3.2	Dichotome Gegenwelten: Natur/Kultur und privat/öffentlich	74
3.3.3	Wolfs feministischer Ansatz: eine Kritik im Spiegel der <i>anthropology of gender</i>	77

4	Ethnologie und Literatur	82
4.1	Die literarische Wende in der Ethnologie	83
4.2	Die ethnologische Wende in der Literaturwissenschaft	87
4.3	Zu subjektiver Ästhetik und Formen des weiblichen Schreibens bei Christa Wolf	89
5	Schlußbetrachtung	93
5.1	Fazit	93
5.2	Ausblick	99
6	Literaturverzeichnis	101

Danksagung

Mein aufrichtiger Dank gilt meiner Betreuerin Frau Dr. Anna T. Schmid für ihr außergewöhnliches, unermüdliches Engagement und Interesse sowie für ihre stets konstruktive und kompetente Kritik.

1 Einleitung

„Was hieß denn das: Die Sonne strahle heller als der Mond. War denn der Mond zum Hellerstrahlen überhaupt bestimmt?“ (K: 103).³

„Annahme: In *Kassandra* ist eine der ersten Frauengestalten überliefert, deren Schicksal vorformt, was dann, dreitausend Jahre lang, den Frauen geschehen soll: daß sie zum Objekt gemacht werden“ (VeE: 86).

„The secondary status of woman in society is one of the true universals, a pan-cultural fact“ (Ortner 1974: 67).

Die deutsche Schriftstellerin Christa Wolf und die US-amerikanische feministische Ethnologin Sherry B. Ortner scheinen in der Beurteilung der Situation der 'Frau' übereinzustimmen: In Bezug zu den Männern bilden die Frauen den sekundären, unterdrückten und unwesentlicheren Teil der dualen Geschlechterwelt – denn ihnen wird die gleiche Wertigkeit zuteil wie dem Mond, um die Allegorie Wolfs aufzunehmen, der scheinbar nur durch die hellen Strahlen der Sonne Licht reflektieren und somit sichtbar und 'wahrhaftig' werden kann.

Jene Frau, welche die Relevanz des Helligkeitswettbewerbs zwischen Sonne und Mond in Frage stellt und ad absurdum führt, ist *Kassandra*. *Kassandra*: die trojanische Königstochter, welche durch den Gott Apollon die Sehergabe erhält, die jedoch mit der fatalen Bestimmung gepaart ist, daß niemand ihren Weissagungen glauben wird. Jene *Kassandra* aus der griechischen Mythologie also – jedoch nicht die der Mythostradierungen Homers oder Aischylos', sondern die der Christa Wolf.

Wolfs prosaische Mythosreprise des trojanischen Krieges, dessen Geschehen in der Erinnerung der Protagonistin *Kassandra* verortet wird, stellt das empirische Quellenmaterial der Arbeit. Die Begriffe Feminismus, Ethnologie, Mythologie und Literatur bilden dabei die Eckpfeiler meiner Lesart der Erzählung *Kassandra*. Das Hauptaugenmerk meiner Betrachtung liegt auf dem 'frauenbewegten' bzw. feministischen Blickwinkel, mit dem sich Christa Wolf dem mythischen Stoff des trojanischen Krieges nähert.

Und hierbei macht es die Autorin einem verhältnismäßig leicht: Im Zuge ihrer Reflexionen über die adäquate inhaltliche und formale Ausgestaltung einer weiblichen Poetik, ergänzt sie den Roman durch ein persönliches Zusatzwerk, welches ihren epistemologischen Prozeß transparent macht. In vier Vorlesungen, die Christa Wolf im Rahmen der Frankfurter Poetik-

³ Im folgenden werden Literatur- bzw. Zitatsangaben zu Christa Wolfs *Kassandra* mit K und zu *Voraussetzungen einer Erzählung: Kassandra* mit VeE abgekürzt.

Dozentur hielt, variiert sie verschiedene literarische Gattungen: Die ersten beiden sind Reiseberichte, die dritte und vierte Arbeitstagebuch bzw. Brief. Die Erzählung *Kassandra* geht aus den vorangehenden als fiktive fünfte Vorlesung hervor. So begrüßte die Autorin im Mai 1982 das Frankfurter Auditorium mit der Bitte, ihr

„auf eine Reise zu folgen, im wörtlichen wie im übertragenen Sinn. Ich bin in den letzten ein, zwei Jahren einem Stichwort nachgegangen, das hieß: KASSANDRA, und ich hatte Lust [...] in groben Umrissen die Wege nachzuzeichnen, die das Wort mich führte. [...] [U]nd ich mache Sie zum Zeugen dieses Arbeitsvorgangs“ (VeE: 7f.).

In dieser Begrüßung ist das meiste von dem verbalisiert, was bei mir das Interesse weckte, es Christa Wolf gleichzutun und wiederum die von ihr „gezeichneten Wege“ nachzuzeichnen: von der Stofffindung in den *Voraussetzungen einer Erzählung: Kassandra* bis hin zu der Verarbeitung des erfahrenen Wissens in der Erzählung *Kassandra* selbst.

Dabei bilden folgende Fragestellungen den Rahmen für den Zugang zur Erzählung: Welche Erkenntnisse ergeben sich aus einer ethnologisch-feministischen Perspektive auf Christa Wolfs *Kassandra* – einem Quellenmaterial, das bis dato in das Interessensgebiet der Literaturwissenschaft fiel? Welche Auswirkungen haben diese Erkenntnisse wiederum auf die westlichen Kultur- und Wissenschaftsdiskurse im allgemeinen bzw. auf die traditionellen, methodischen und theoretischen Selbstverständnisse der ethnologischen und literaturwissenschaftlichen Disziplinen im besonderen?

Die möglichen Lesarten des *Kassandra-Projekts* sind vielfältig:⁴ der Ost-West-Konflikt, die atomare Bedrohung der 80er Jahre und die damit verbundenen Friedensansätze, die Konstruktion von Wirklichkeit und Objektivität, die Stellung und Bedeutung des Subjekts in totalitären Systemen – und die Beziehung zwischen den Geschlechtern. Letztere bildet die argumentative Grundlage für die ethnologische Lesart der Erzählung als feministische Remythologisierung. Aus der Verortung des *Kassandra-Projekts* im ethnologisch-feministischen Diskurs ergeben sich folgende detaillierte Fragen, die den Leitfaden der Interpretation bilden: Welche feministische Position vertritt die Autorin? Inwiefern lassen sich diesbezüglich zwischen Wolf und den VertreterInnen einer feministisch-reflexiven Ethnologie Parallelen aufzeigen? Welche Konsequenzen hat ihr feministischer Ansatz für die inhaltliche und formale Repräsentation und das Mythosverständnis? Warum greift sie, da es um die gegenwärtige Definitionsfrage und Problematik des Frauseins geht, auf das Bild einer mythischen Frau bzw. auf einen Mythos zurück? Warum erscheint die tatsächliche Existenz vergangener oder gegenwärtiger Matriar-

⁴ Mit dem Begriff *Kassandra-Projekt* wird im folgenden der inhaltlich-formalen, theoretischen und methodischen Zusammengehörigkeit von VeE und K Rechnung getragen.

chate relevant? Welche feministisch motivierten poetologischen, kulturellen, sozio-politischen und epistemologischen Ziele verfolgt die Autorin über ihr literarisches Werk hinaus?

Innerhalb der transdisziplinären Diskurse zwischen Ethnologie und Feminismus auf der einen und Ethnologie und Literatur(wissenschaft) auf der anderen Seite, versteht sich diese Arbeit als Beitrag zu einer literarischen Ethnologie.

Als empirisches Quellenmaterial werden sowohl die Erzählung *Kassandra* als auch die vier Vorlesungen herangezogen. Entwirft die Autorin in der Erzählung auf prosaischer Ebene ein weitreichendes Spektrum an Topoi und Beziehungen, welche sich mit Fragen zum Verhältnis der Geschlechter befassen, so stellt sie in den VeE den Stoff der Erzählung konkret in die theoretischen Rahmen der Frauenforschung und der feministischen Diskussion – wie gezeigt werden soll, korreliert Wolfs Ansatz insbesondere mit dem der frühen feministischen Ethnologinnen. Aufgrund dessen erscheint es unerlässlich, die theoretische Entwicklung der Frauen- und Geschlechterforschung hinsichtlich einer feministischen Ethnologie darzustellen. Inhaltlich wird der Bogen geschlagen von allgemeinen Ansätzen und Definitionen von Feminismus, Ethnologie und Geschlechterforschung, über die Vordenkerinnen einer feministischen Ethnologie, den frühen Ansätzen der *anthropology of women*, welche sich vornehmlich in der Patriarchatsdebatte, marxistischen und universalistisch-dichotomen Theorien manifestierten, bis zu gegenwärtig theoretischen Varianten der *anthropology of gender*. Hierbei sollen vor allem die Einführung des *sex-gender*-Systems dargestellt und die darauf gründenden Differenz- und Dekonstruktionsansätze behandelt werden.

In der ethnologischen Literatur findet sich keine Untersuchung zu Wolfs Mythosreprise – dagegen zeigt die germanistische Literaturwissenschaft reges Interesse an der Interpretation der Erzählung. Meine These der feministischen Remythologisierung erscheint im Licht dieser literaturtheoretischen Rezeptionen keineswegs neu. Neu hingegen ist der Ansatz – zumindest in Bezug auf Christa Wolfs *Kassandra*-Projekt – über die philologische Perspektive hinaus, die Interpretation der Erzählung um einen ethnologischen Horizont zu erweitern. Beiträge aus der germanistischen Philologie sind für die Arbeit dennoch von unerlässlicher Relevanz. Sie werden herangezogen, um die feministische Lesart zu stützen und stellen darüber hinaus das Quellenmaterial für den Vergleich zwischen Aischylos' und Wolfs Mythostradierungen – neben Wolfs eigenen Einschätzungen in den VeE oder an anderer Stelle ihrer Publikationen.

Doch die Erzählung ist mehr als bloße Mythosrezeption. Christa Wolf unternimmt den Versuch zu entmythologisieren, genauer: zu remythologisieren, die Figur der *Kassandra* von der bis heute prägenden Version des Aischylos zu befreien. Ihr grundlegendes Verfahren im Umgang mit dem Mythos ist die Mythendeutung und –umdeutung. Dadurch erreicht die Autorin

eine Rückführung des Mythos, von einer dem Menschen unzugänglichen, mythischen Ebene, auf eine verständliche, humanisierte Ebene. Somit werden die menschlich motivierten Handlungen im Mythos und die differierenden Versionen und Interpretationen einer Mythe aufzeigbar, erklärbar: eine De- und Rekonstruktion des Mythos durch die Aufdeckung seiner Entstehung zugrunde liegenden Mechanismen. Wolf bildet ihr Mythosverständnis – das, wie gezeigt werden soll, auf dem paradoxen Zusammenspiel gleichsam historisch-materialistischer Entmythologisierung und magisch-zeitloser Remythologisierung basiert – auf der Grundlage der Lektüren u. a. von M. Eliade, C. Lévi-Strauss und R. v. Ranke-Graves. Dementsprechend beziehe ich mich bei der Interpretation des Mythosverständnisses auf diese Autoren, um die o. g. Paradoxien aufzuzeigen und diese kritisch hinsichtlich ihrer poetischen Rolle in Wolfs feministischem Konzept zu hinterfragen.

Aus einem weitergefaßten Blickwinkel her betrachtet, reflektiert diese Arbeit den, im Zuge des *literary turn* der Ethnologie und des *anthropological turn* der Literaturwissenschaften, entstandenen inter- und transdisziplinären Diskurs verschwommener Disziplin- und Genre-grenzen. Der transdisziplinäre Ansatz dieser Arbeit basiert, auf der Grundlage eines literarischen Motivs – der Mythenrezeption in der deutschen Gegenwartsliteratur –, auf dem Versuch, den Horizont bisheriger Literaturinterpretationen durch ethnologische Theorien und Untersuchungsansätze zu erweitern. In den Worten von Doris Bachmann-Medick:

„Ein Ineinanderwirken von Ethnographie und Literatur auf der Ebene der Texte selbst ist jedenfalls keineswegs neu. Neu hingegen ist eine Interpretationshaltung, die Ethnographien im Licht der Literatur und Literatur im Licht ethnographischer Einstellungen untersucht, um damit – über die Disziplinergrenzen hinaus – zu Grundlagen der Konstituierung kultureller Bedeutungen vorzustoßen“ (1998: 7f.).

Dieser Reformprozeß innerhalb der literaturwissenschaftlichen Fachrichtung, findet seine Entsprechung in der reflexiv-interpretativen Ethnologie durch Überlegungen im Zuge der *Krise der Repräsentation*, wie sie in den Anthologien von Clifford & Marcus (1986) und Berg & Fuchs (1995) formuliert wurden.

Zusammenfassend ergibt sich folgender Aufbau der Arbeit, wobei die Kapitel auf den Argumenten und Ergebnissen des jeweils vorangegangenen basieren: Im 2. Kapitel werden jene Begriffe und Theorien der feministischen Ethnologie erarbeitet, welche im empirischen 3. Kapitel die Grundlage der Interpretation der Erzählung als feministische Remythologisierung bilden. Im 4. Kapitel werden sowohl das Cassandra-Projekt als auch diese Arbeit im transdisziplinären Diskurs von Ethnologie und Literatur verortet.

Das theoretische 2. Kapitel stellt die argumentative Basis für die anschließende Interpretation der Erzählung.⁵ Im Kapitel 2.1 wird der begriffliche Grundstock für die Darstellung der Geschichte und Perspektivenvielfalt der feministischen Ethnologie und der *gender studies* gelegt. Hierbei werden die Begriffe Feminismus, Ethnologie und *gender studies* einer ausführlichen Diskussion und Analyse hinsichtlich ihrer theoretischen und methodischen Konnotationen unterzogen, um zu verstehen, welche Konzepte sich hinter der feministischen Ethnologie verbergen und in welchem Zusammenhang dazu die *gender studies* zu sehen sind. Der Interessenschwerpunkt liegt dabei auf dem Begriff Feminismus. Das Kapitel 2.2 umfaßt die Darstellung der Geschichte und Perspektivenvielfalt des Feminismus, der *feminist anthropology* und der *gender studies*. Weitgehend chronologisch aufgebaut, wird der Bogen gespannt von den Wegbereiterinnen einer feministischen Ethnologie wie Elsie Clews Parsons und Simone de Beauvoir, über die frühen Ansätze einer ‘frauenbewegten’ *anthropology of women*, bis hin zu einem kurzen Abriß gegenwärtiger Theorien einer *anthropology of gender*. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Darstellung der *anthropology of women*: Neben der Diskussion der Matriarchatsdebatte, die im deutschsprachigen Raum insbesondere von Göttner-Abendroth propagiert wird, sollen der marxistische Ansatz Karen Sacks und die auf universellen Dichotomien basierenden Ansätze Sherry B. Ortner und Michelle Z. Rosaldo behandelt werden. Wie gezeigt werden soll, entwickelte sich aus der Kritik am Biologismus und an den universellen Ansprüchen dieser Autorinnen der Ansatz der *anthropology of gender* und der *gender studies*. Als Initiatorin dieser Fachrichtung soll u. a. Gayle Rubins Ansatz dargestellt werden, die den Begriff des *sex/gender systems* in die feministische Ethnologie einführte. Auf ihrer Theorie gründen die unterschiedlichen Perspektiven, die nachfolgend über die Kategorie des Geschlechts (*gender*) formuliert wurden. Stellvertretend für diese sollen v. a. der Dekonstruktionsansatz von Judith Butler und der Differenzansatz von Henrietta Moore vorgestellt werden.

Im empirischen 3. Kapitel zu Christa Wolfs *Kassandra* werden, nach einem Einblick in die Biographie der Autorin und einer Einführung in den mythischen Stoff und dessen literarischen Verarbeitungen, Argumente formuliert, welche die These der feministischen Remythologisierung stützen. Dabei soll die feministische Position der Autorin erarbeitet werden, die sich neben der inhaltlich-formalen Umsetzung und dem Begründungsversuch einer weiblichen Poetik auch in einem bestimmten Verständnis des Mythos manifestiert. Insbesondere soll hier das spezifisch feministische Mythosverständnis der Autorin im Kapitel 3.2.2 im Vergleich zu

⁵ Dieser Schwerpunkt begründet sich durch den methodischen Anspruch der Transparenz, d. h. den LeserInnen soll von Beginn an die Möglichkeit offeriert werden, am gewählten Zugang, dem Verlaufs- und Wissensfindungsprozess teilzuhaben, um somit meine Aneignung des Stoffes nachvollziehen zu können.

Aischylos' Tradierung im Mittelpunkt stehen. Darauf aufbauend wird die Erzählung im Kapitel 3.3 im Kontext jener Begriffe und Terminologien verortet, welche im 2. Kapitel erarbeitet wurden. Hier sollen v. a. die Korrelationen der Aussageintensionen zwischen Wolf und den Vertreterinnen einer frühen feministischen Ethnologie diskutiert werden, um anschließend im Spiegel der *anthropology of gender* eine Kritik an Wolfs feministischem Ansatz zu formulieren.

Im 4. Kapitel und zweitem Theorieteil zu Ethnographie und Literatur bzw. Ethnologie und Literaturwissenschaft soll die Erzählung und damit auch diese Arbeit in groben Umrissen in die inter- und transdisziplinären Entwicklungen der literarischen Wende in der Ethnologie und der ethnologischen Wende in der Literaturwissenschaft skizziert werden – um die literarische Ethnologie in diesem Diskurs zu situieren. Im Kontext dieser Debatten um adäquate Repräsentationsformen bzw. um die Neuausrichtung der Philologien innerhalb der Kulturwissenschaften, sollen Wolfs Kultur- und Literaturkritik sowie ihr formal und inhaltlich konzipierter Lösungsansatz verankert werden, um meine abschließende Lesart der *Kassandra* formulieren zu können.

Mit dieser Arbeit werden also zwei Ziele verfolgt: Zum einen basiert sie auf dem Ansatz, die Lesart der *Kassandra* als feministische Remythologisierung eines gängigen literarischen und mythischen Motivs zu belegen, zum anderen soll das Interesse ethnologischer Forschung an prosaisch- und wissenschaftlich-literarischen Texten – und zwar nicht nur 'fremder' Kulturen – forciert und um einen Beitrag erweitert werden.

2 *Gender studies* und *feminist anthropology*⁶

Bevor auf den Diskussionsverlauf innerhalb der Entwicklungsgeschichte und der Perspektivenvielfalt der *gender studies* sowie der feministischen Ethnologie eingegangen werden kann, bedarf es zunächst einer genauen Betrachtung der Begriffe und einer systematischen Analyse der theoretischen und methodischen Konnotationen, welche sich hinter den einzelnen Begriffskomponenten **Feminismus**, **Ethnologie** und *gender studies* verbergen, denn „nichts als Schaden kann entstehen, wenn frau/man sich in den Kampf stürzt, ohne genau zu wissen, wofür sie/er eigentlich kämpft“ (Radcliff Richards 1983: 18). Um zu verstehen, welche Konzepte und Ansätze sich mit der Zusammenführung der Begriffe feministisch und Ethnologie verbinden und in welchem Zusammenhang dazu die *gender studies* stehen, sollen diese nun getrennt betrachtet, auf ihre unterschiedlichen und gemeinsamen Grundannahmen reduziert werden, um sie in einem nächsten Schritt wieder zueinander in Beziehung zu setzen. Der Schwerpunkt des Interesses soll dabei auf dem Begriff Feminismus liegen, da dieser meines Erachtens am meisten der Klärung bedarf; zumal die beiden anderen Begriffe in der ausführlichen Besprechung des folgenden Kapitels über die Entwicklung der *gender studies* und feministischer Ansätze in der Ethnologie erschlossen werden sollen. Die Termini Ethnologie und *gender studies* sollen an dieser Stelle kurz und prägnant umrissen werden, sofern verallgemeinernde Aussagen sinnvoll erscheinen, um den folgenden Kapiteln nicht vorzugreifen.

Folgende Fragen bilden den Leitfaden, der zur Transparenz der Begriffe führen soll: Was ist Feminismus? In welchem Zusammenhang ist dazu die Frauenbewegung zu sehen? Was bedeutet es, feministisch zu arbeiten, welche Ziele werden damit verfolgt? Stellt Feminismus lediglich ein Politikum dar, oder handelt es sich darüber hinaus um einen wissenschaftlichen, theoretischen Diskurs? Zur Ethnologie: Was sind die Hauptkriterien ethnologischer Wissenschaft? An welcher Stelle treffen sich die beiden Disziplinen, wo divergieren sie? Bilden die *gender studies* das Bindeglied zwischen den beiden Disziplinen? Oder stellen sie eine eigene, unabhängige Forschungsrichtung dar?

⁶ Der Begriff Anthropologie ist wesentlich älter als der der Ethnologie oder Völkerkunde und erfuhr seit seiner Bildung um 1500 in Deutschland jeweils unterschiedliche Rezeptionen in Deutschland, den USA und England. Anthropologie umfaßte als „Wissenschaft vom Menschen“ sowohl den körperlichen als auch den geistigen, kulturellen Menschen. Bezeichnet Anthropologie in Deutschland heute nur noch die Untersuchung der Physis, und Ethnologie bzw. Völkerkunde die Beschäftigung mit dem Menschen als kulturelles Wesen, so wurde diese vollständige Trennung in den USA nicht vollzogen. Anthropologie ist der Überbegriff der Bereiche *cultural anthropology* und *physical anthropology*. In England verlief der Wortgebrauch wiederum anders, dort kristallisierte sich für die kulturelle Richtung die Benennung *social anthropology*, im Gegensatz zur eher historisch ausgerichteten *ethnology* heraus. Ein englischer oder amerikanischer Ethnologe kann sich also schlicht Anthropologe nennen, ein deutscher nicht. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werde ich die Begriffe Ethnologie und Anthropologie im anglophonen Sinne synonym verwenden, vgl. Fischer 1992: 8ff.

2.1 Zur Begriffsbestimmung

Der Terminus Feminismus entstammt den lateinischen Begriffen *femina* bzw. *femininus* und bedeutet ‚Frau‘, ‚Weibchen‘ bzw. ‚weiblich‘ – er hat also etwas mit Frauen zu tun oder damit, Frau zu sein. Liegt es also nicht auf der Hand, sich dem Phänomen des Feminismus über die eingehende Betrachtung des Begriffs ‚FRAUENbewegung‘ zu nähern? Warum sich zuerst mit einem Fremdwort auseinandersetzen, wenn anscheinend ebenfalls ein deutschsprachiges Äquivalent vorhanden ist? Oder verweisen die Begriffe doch auf verschiedene, wenn auch verwandte, Sachverhalte?

„Im Gegensatz zum Meyer-Lexikon weiß der Volksmund nicht nur über die Frauenbewegung gut Bescheid, sondern auch über den Feminismus – und vor allem über Feministinnen. Auch herrscht ein feines Empfinden für den Unterschied zwischen Frauenbewegung und Feminismus. Nach weit verbreiteter Auffassung setzt sich die Frauenbewegung für die Gleichberechtigung ein, und das ist ganz in Ordnung so, es liegt ja noch allerhand im argen. Feministinnen aber kämpfen für die Weiberherrschaft, und das ist unerträglich; diesem hysterischen Terror muß schleunigst ein Ende gesetzt werden“ (Pusch 1983: 10).

Die Unklarheiten scheinen laut Pusch auf seiten des wissenschaftlichen, lexikographischen Umfeldes zu liegen, dem ‚gesunden Menschenverstand‘ scheint die Einordnung der semantischen Unterschiede keine Probleme zu bereiten. Feministinnen versuchen also mittels „hysterischem Terror“ eine „Weiberherrschaft“ zu errichten – befinden sich die Unklarheiten wirklich nur im Kopf der Wörterbuch-Macher oder irrt sich vielleicht nicht auch der „Volksmund“, was immer das heißen mag?

„Interessant bei den Recherchen ist – und das hilft vielleicht weiter – daß die Unklarheiten ausschließlich den Begriff >Feminismus< betreffen, nicht den der Frauenbewegung. Zwar ist das Wort *Feminismus* (in seiner heute gebräuchlichen Verwendung) in deutschen Wörterbüchern seit 1912 verschiedentlich belegt, aber es fristete anscheinend immer nur ein Kümmerdasein und wurde schließlich von den Nazis ausradiert. Demgegenüber ist der Begriff >Frauenbewegung< schon sehr alt, vielleicht nicht ganz so alt wie diese Bewegung selbst (ca. 200 Jahre), aber doch wesentlich älter als >Feminismus< und daher auch viel besser im gesellschaftlichen Bewußtsein verankert“ (Pusch 1983: 12).

In der Tat scheint es verwunderlich, daß Feminismus in den deutschen Standardlexika weit bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Fremdwort blieb, das entweder gar nicht erwähnt oder mit einer abwertenden, biologischen Bedeutung versehen wurde.⁷ Im *Großen Brockhaus* (1954/1964) gilt Feminismus als „weibisches Wesen bei (homosexuellen) Männern“, im *Großen Meyer* (1973) als „das Auftreten weiblicher Eigenschaften bei einem männlichen Tier oder bei einem Mann“ und erst seit 1980 wird Feminismus im *Duden* definiert als „Richtung

⁷ Zur enzyklopädischen und lexikographischen Rezeption des Begriffs Feminismus vgl. u. a. Pusch 1983 und Lüssner et al. 1989.

der Frauenbewegung, die ein neues Selbstverständnis der Frau und die Aufhebung der traditionellen Rollenteilung anstrebt“.⁸ Daher wundert es nicht, daß Pusch irritiert anmerkt, es sei „fast unglaublich und doch symptomatisch, daß >Feminismus<, ein gesellschaftspolitischer Schlüsselbegriff der Gegenwart, noch vor so kurzer Zeit dem herrschenden Wissenskanon so fremd war, daß er dem enzyklopädisch-lexikalischen Zugriff einfach entgehen konnte“ (1983: 10) und nach der Befragung der Informationsquellen zum Verhältnis zwischen Feminismus und Frauenbewegung bilanziert:

„Die feministische Literatur ignoriert die Frage. Die Lexika verstehen unter Feminismus etwas völlig anderes als wir und scheiden damit als Informanten aus. Der Volksmund diagnostiziert einen deutlichen Unterschied zwischen Frauenbewegung und Feminismus/Feministinnen, da aber Feministinnen sich gewöhnlich als Mitglieder der Frauenbewegung verstehen, ist diese Unterscheidung unakzeptabel – eine Verzerrung zum Zweck der Diffamierung“ (Pusch 1983: 11).

Die Frauenbewegung scheint im Gegensatz zum Feminismus den Lexikographen und der breiten Öffentlichkeit kein Fremdwort zu sein und ist klar umrissen und hinlänglich definiert worden. Sie erfährt eine Einteilung in zwei Phasen: in eine ältere bzw. erste, in der Zeit von 1838 bis 1933, und eine neue Frauenbewegung, datiert ab dem Ende der 60er Jahre. Deren Teilung resultiert aus einem ca. fünfzig Jahre dauernden Zeitraum sozio-politischer Wider- und Mißstände und führte über die Stagnation der Bewegung bis hin zu deren völligem Zusammenbruch: den beiden Weltkriegen und insbesondere den nationalsozialistischen geschlechtsspezifischen Rollenzuweisungen, den Nachkriegsdepressionen und dem folgenden „Weiblichkeitswahn in den fünfziger Jahren“ (Pusch 1983: 13). Lissner et al. definieren die Gründungsphase der ersten Frauenbewegung als „Teil des großen Individuisierungs- und Emanzipationsprozesses, der mit der Reformation begann und seit dem 18. Jahrhundert vom Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution (Menschenrechtserklärungen) sowie von wissenschaftlichen und ökonomischen Veränderungen (Technisierung und Industrialisierung) beeinflusst wurde“ (1989: 322ff.). Im Zuge demokratischer Bestrebungen und der aufkommenden sozialen Frage wurden im Vormärz Forderungen nach Emanzipation und Menschenrechten für Frauen laut. Diese führten zur Gründung von Frauenerwerbsvereinen und zu Diskussionen um staatsbürgerliche Rechte und Pflichten, zur Bildungsfrage und zum Sittlichkeitsproblem. 1865 wurde in Leipzig die „Erste deutsche Frauenkonferenz“ einberufen, in deren Verlauf sich der „Allgemeine Deutsche Frauenverein“ gründete. Der Schwerpunkt der älteren Frauenbewegung lag also im praktischen Bereich und in der Organisation:

⁸ Auf ein besonderes Bonmot verweist Pusch in ihrer vierten Fußnote: „1918, nach dem verlorenen Krieg, veröffentlichte Eduard Engel ein »Verdeutschungswörterbuch« mit dem bezeichnenden Titel *Entwelschung*. Darin wird vorgeschlagen, das »neue Modewort« *Feminismus* durch *Weibserie*, *Geweibse*, *Verweibung*, *Weiblerei*, *Weiblingstum*, *Weiberwirtschaft* oder *Weiberherrschaft* zu »entwelschen« (1983: 16).

Die Frauen organisierten sich in zahlreichen Verbänden und Vereinen.⁹ Die Häufigkeit dieser Vereins- und Verbandsgründungen ist in der neuen Frauenbewegung nicht zu finden. Mit der Kritik vieler Studentinnen an der Studentenbewegung von 1968 gewann die Frauenbewegung neuen Aufschwung: Der Unmut der Studentinnen richtete sich gegen die patriarchalen Strukturen und Verhaltensweisen ihrer männlichen Kommilitonen und so formierten sie sich in „Universitären Weiberräten“ (Lissner et al. 1989: 328) und autonomen Frauengruppen und kämpften für die Abschaffung des § 218, für ökonomische Unabhängigkeit, für Befreiung von sexueller Repression und gegen herrschende Ehe-, Familien- und Geschlechterrollen. Es folgte die Initiierung zahlreicher Projekte wie die Gründung von Frauenhäusern und –zentren sowie die Herausgabe frauenspezifischer Presseerzeugnisse. „Die Geschlechterrollenfixierung des üblichen Frauen- und Männerbildes wurde von den Feministinnen als zentrales Problem analysiert und wird, ausgehend von der Annahme der Gleichheit von Mann und Frau, bekämpft“ (Lissner et al. 1989: 329) - an dieser Stelle fällt zum ersten Mal das Wort *Feminismus*, das einen wichtigen Unterschied zwischen der älteren und der neuen Frauenbewegung markiert: „eben der, daß erst seit und mit der *Neuen* Frauenbewegung der Feminismus (was immer das nun sein mag) international präsent und in aller Munde ist“ (Pusch 1983: 12). Wohingegen sich die ältere Frauenbewegung stark in praktischen Bereichen und in der Organisation engagierte, um die Gleichstellung und Emanzipation der Frauen zu erreichen, konzentrierte sich die neue Frauenbewegung zunächst auf die Theoriebildung.

„Theoriebildung also als Spezifikum und Schwerpunkt der Neuen Frauenbewegung. Und die Theorie, die sie allmählich herausbildet, durchaus unter ständigem Rückgriff auf Ideen, Programme, Theoriefragmente der ersten Frauenbewegung, ist – der Feminismus. Natürlich. Feminismus ist die Theorie der Frauenbewegung. – Dieser Satz, wenn er schließlich dasteht, wirkt ganz simpel und einleuchtend, fast wie eine Platitude“ (Pusch 1983: 13).

So kann mit Feminismus sowohl die Theorie der Frauenbewegung bezeichnet werden als auch die Bewegung selbst, wohingegen die Frauenbewegung nicht die Theorie der Frauenbewegung bezeichnen kann. Soviel also zum Verhältnis zwischen Frauenbewegung und Feminismus – was aber genau ist der Inhalt der feministischen Theorie?

Weit davon entfernt, Feminismus den Anschein eines einheitlichen Phänomens geben zu wollen, sollen im folgenden die Grundzüge feministischen Denkens aufgezeigt werden. Im „Dictionary of feminist theory“ finden sich unter dem Eintrag *feminisms* folgende Ausführungen:¹⁰

⁹ Vgl. hierzu v. a. die bündige Darstellung der älteren Frauenbewegung und ihrer verschiedenen Richtungen in Lissner et al. 1989: 321ff.

¹⁰ Man beachte die Verwendung des Plurals bei *feminisms*, die schon darauf hinweist, daß es *den* Feminismus als einheitliches Konzept nicht gibt: „Under this broad umbrella various feminisms offer differing analyses of the causes, or agents, of female oppression“ (Humm 1995: 94).

„The definition incorporates both a doctrine of equal rights for women (the organised movement to attain women’s rights) and an ideology of social transformation aiming to create a world for women beyond simply social equality. [...] In general, feminism is the ideology of women’s liberation since intrinsic in all its approaches is the belief that women suffer injustice because of our sex. [...] Feminism also incorporates various methods of analysis and theory, if feminism is taken to be the theory of woman’s point of view. Consciousness-raising is the quintessential method of feminism, and since feminism means a knowledge of existing things in a new light it needs a distinctive account of the relation of method to theory. Feminism’s method recapitulates the reality it tries to describe“ (Humm 1995: 94).

Das Grundparadigma feministischer Positionen stellt wohl ohne Zweifel der Widerstand gegenüber patriarchalen Herrschaftsstrukturen dar, die sowohl historisch als auch gegenwärtig die sozio-kulturellen und individuellen Geschlechterbeziehungen definieren und ausmachen. Die Sicherung der männlichen Herrschaft über die Frauen erfolgt nach Lissner et al. auf drei Ebenen:

„erstens durch die Kontrolle der weiblichen Sexualität, ihrer Gebärfähigkeit, also durch die Unterwerfung der Frau in der Geschlechterbeziehung, zweitens durch die Verfügung über die weibliche Arbeitskraft, insbesondere in der unbezahlten Hausarbeit und schließlich durch die Ausbeutung von ‘Weiblichkeit’ als eines über Jahrhunderte geformten Sozialcharakters, des ‘weiblichen Arbeitsvermögens’ in der sogenannten Beziehungsarbeit“ (Lissner et al. 1989: 304).

Pusch definiert Feminismus als

„eine Theorie, die alle Bereiche des Menschlichen betrifft und den patriarchalen Gehalt aller kulturellen Hervorbringungen des Mannes (der sich traditionell als Mensch schlechthin definiert) bloßlegt und kritisiert. Dabei bietet sich als Hauptgegenstand der Kritik die zentrale männliche Kulturleistung namens «Wissenschaft» an; sie drängt sich geradezu auf. [...] Feministische Wissenschafts- und Kulturkritik ist jedoch nur der erste Teil unserer Aufgabe. In einem zweiten Schritt sind Gegenentwürfe zum Bestehenden zu entwickeln, in denen der weibliche Standpunkt autonom und gleichberechtigt zum Ausdruck kommt“ (Pusch 1983: 14).

Moore umschreibt Feminismus in einer „Minimaldefinition“ als „the awareness of women’s oppression and exploitation at work, in the home and in society as well as the conscious political action taken by women to change this situation“ (1988: 10) und folgert: „the end result is that feminism as a cultural critique, as a political critique and as a basis for political action is identified with women – not with women in their socially and historically distinct context, but with women as a sociological category“ (1988: 10f.). Jagggar stellt angesichts der zunehmenden Diversität und Unterschiedlichkeit in feministischer Theorie und Praxis folgende „Arbeitsdefinition“, „[which] identifies feminism with the various social movements dedicated to ending the subordination of women“ (1994: 2).

Der eingangs gewählte Zugang zum Begriff Feminismus führte über die Feststellung „er hat also etwas mit Frauen zu tun oder damit, Frau zu sein“ und in dieselbe Richtung zielt die

Frage, die sich nach der begrifflichen Erörterung aufdrängt: heißt feministisch motiviert zu arbeiten, FRAUENforschung zu betreiben? FRAUENforschung im doppelten Sinne des Wortes: Frauen forschen über Frauen? Vielleicht bedarf es zur Beantwortung dieser Frage noch einmal einer genaueren Betrachtung dessen, worin die Grundannahmen feministischer Ziele verankert sind, denn „wenn der Feminismus in dem Gedanken wurzelt, wie er es meiner Ansicht nach tun sollte, daß Frauen von der Gesellschaft schlecht behandelt werden und daß wir etwas dagegen tun müssen, dann sollte für jede Feministin die erste Aufgabe darin bestehen, diese schlechte Behandlung sorgfältig zu identifizieren“ (Radcliffe Richards 1983: 18). Radcliff Richards verweist in ihrem Artikel zurecht auf die Doppeldeutigkeit des feministischen Grundsatzes, der aufgrund der attestierten unfairen gesellschaftlichen Behandlung der Frauen, die Forderung begründet, deren Situation zu verbessern, und votiert für eine Reinterpretation: „Wir sollten ihn nicht so verstehen, daß es darum geht, die «Lage aller Individuen zu verbessern, die Frauen sind», sondern daß es gilt, «die Nachteile zu beseitigen, unter denen Menschen zu leiden haben, weil sie Frauen sind» oder «die gesellschaftliche Behandlung des Frauseins zu verbessern»“ (Radcliffe Richards 1983: 20). Es kann also im Feminismus nicht per se davon ausgegangen werden, daß generell jede Frau sozial schlechter gestellt ist als der Mann, sondern darum, daß die gesellschaftliche Behandlung einzelner Frauen *als Frauen*, die gesellschaftliche Qualität des Frauseins, verbessert werden muß. Radcliffe Richards unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Arten, wie Gruppen aufgrund gesellschaftlicher Gegebenheiten unter sozialen Repressionen zu leiden haben. Die erste rekurriert auf die Beschaffenheit sozialer Normen, die sich gegen bestimmte Eigenschaften richtet, die zwar oft, nicht aber unmittelbar mit dem Frausein verbunden sind, die zweite auf die Anwendung verschiedener Normenkataloge auf verschiedene Gruppen. Und nur in der Bekämpfung der zweiten Art der Benachteiligung kann ein feministisches Anliegen vorliegen, denn hier geht es um die Unterdrückung der Frauen *als Frauen* durch ein „doppeltes Normensystem“ (ebd.: 29). Forderungen vieler Feministinnen nach der Aufwertung weiblicher Ethik und Verhaltensweisen sind demnach nicht nur nicht-feministisch, sondern darüber hinaus „gefährlich konservativ“ (ebd.: 31), denn damit akzeptieren sie, „daß die Geschlechter voneinander zu trennen seien und wir ihnen verschiedene Charakterzüge zuschreiben sollten“ (ebd.: 31).

„Es wird behauptet, daß die Welt ein besserer Ort wäre, wenn ihr weibliche Wesenszüge und Wertvorstellungen zugrunde lägen. Lassen wir einmal die Frage beiseite, ob Frauen wirklich die Eigenschaften haben, die ihnen zugeschrieben werden, und ob diese tatsächlich gesellschaftlich so wünschenswert sind, wie frau sagt - sind die fraglichen Eigenschaften tatsächlich nur bei Frauen zu finden oder manchmal auch bei Männern? Ich fordere jede Feministin heraus, eine einzige weltverbessernde Eigenschaft zu benennen, die nicht auch bei vielen Männern zu finden ist - und die außerdem zahlreichen Frauen offensichtlich fehlt. Aber wenn dem so ist, warum sollte dann eine Bewegung zur Höherbewertung dieser Dinge als Frauenbewegung bezeichnet werden?

Warum bezeichnet man sie nicht als das, was sie ist - eine Bewegung zur Veränderung sozialer Werte - und macht von Anfang an klar, daß entsprechende Männer als Mitstreiter willkommen sind, während nichtentsprechende Frauen draußen bleiben sollen?“ (Radcliffe Richards 1983: 30).

Das eigentliche Ziel feministischer Handlungen besteht also in der Beseitigung der Normen, welche für die Trennung der Geschlechter verantwortlich zeichnen - und zwar laut Radcliffe Richards *ausschließlich* in diesem Zusammenhang. Andere gesellschaftlich motivierte Zielsetzungen von Frauen gehen entweder über feministische Anliegen hinaus oder laufen im Gegenteil Gefahr – bewußt oder unbewußt –, im feministischen Sinne kontraproduktiv zu sein, wie etwa die oben erwähnten Bestrebungen zur Aufwertung weiblicher Wertbegriffe.

Zurück zur gestellten Frage: Ist feministische Forschung gleichzusetzen mit Frauenforschung? Vor dem Hintergrund des Exkurses begrifflicher Feinheiten erscheint es nun leichter, darauf eine Antwort zu finden und diese zu verneinen – Feminismus beschäftigt sich weder ausschließlich mit Frauenfragen, noch mit Frauenforschung und ist darüber hinaus wohl nicht an einen Menschen weiblichen Geschlechts gebunden;¹¹ „it does not purport to speak for women, although it certainly speaks extensively *about* women“ (Moore 1988: 186). Moore sieht in der weitläufig gebrauchten Gleichsetzung feministischer Themen mit Frauenthemen sogar ein bewußtes Muster der Sozialwissenschaften: „The identification of feminist concerns with women’s concerns has been one of the many strategies employed in the social sciences to marginalize the feminist critique“ (ebd.: vii) – eine Marginalisierung, die sachlich jedoch in keiner Weise gerechtfertigt ist. Die feministische Kritik basiert dementsprechend nicht auf der Frauenforschung, sondern in „the analysis of gender relations, and of gender as a structuring principle of all human societies“ (ebd.).

¹¹ In der von mir recherchierten Literatur wurde dieser Punkt zwar nicht thematisiert, dennoch sehe ich per definitionem keinen Ansatzpunkt, der gegen einen ‘Feministen’ sprechen würde. Es konnte von mir nicht vollständig geklärt werden, inwieweit ein geschlechtliches ‘Betroffenheitsverhältnis’ zwischen ForscherIn und dem erforschten Sujet bestehen muß, vor allem im Hinblick auf die politische Intension der feministischen Zielsetzung. Insbesondere mit dem Aufbrechen der Kategorie ‘Frau’ und der Erkenntnis, daß Geschlecht nicht unabhängig von anderen gesellschaftlichen Unterschiedsmarkierungen wie Klasse, Schicht, Kultur und historischem Kontext gesehen werden darf, vgl. Moore 1988, erscheint es mir konsequent, daß sich dieser Schritt auch innerhalb der ProtagonistInnen der feministischen Disziplin vollzieht. Letzten Endes stellt diese Bemerkung lediglich eine These dar, die zwar von einigem Interesse, nicht aber von wesentlicher Relevanz für den Verlauf dieser Arbeit ist.

Trotz der aufgezeigten Gemeinsamkeiten feministischer Ziele soll am Ende noch einmal dem Eindruck entgegengetreten werden, Feminismus sei als einheitliches Phänomen zu fassen:

„This does not, however, mean that there is a united feminist movement; on the contrary, feminists are profoundly and at times bitterly divided, not only over political priorities and methods, but also over goals. Given the complexity of the nature, causes and consequences of inequalities between women and men and their inter-relationships with other social divisions, political disagreements among feminists are hardly surprising“ (Bryson 1999: 5).

Erschien es schon wagemutig, den Versuch zu unternehmen, Feminismus zu definieren, so macht sich angesichts der Frage „Was ist Ethnologie?“ ein leichter Anflug von Verzweiflung und Aussichtslosigkeit breit: wo anfangen, wo aufhören, wie der Heterogenität der Disziplin gerecht werden? Insofern erklärt sich die stark reduzierende, auf äußerste Verallgemeinerung abzielende eingangs gestellte Frage zur Ethnologie: „Was sind die Hauptkriterien ethnologischer Wissenschaft?“ Die erste begriffliche Annäherung sollte durch die Lektüre des entsprechenden Eintrags in einem ethnologischen Wörterbuch erfolgen, doch in Strecks *Wörterbuch der Ethnologie* fand sich weder ein Eintrag unter Ethnologie noch unter Völkerkunde, jedoch brachte bereits der erste Satz des Vorwortes Aufklärung: „Die Ethnologie ist die Wissenschaft von den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen und Gesellschaften der Gegenwart und Vergangenheit“ (2000: 7) und schon im nächsten Satz wird klar, warum auf einen allgemeinen Eintrag verzichtet wurde: „wer diesen unermesslichen Kosmos in ein Taschenbuch zwängen möchte, muß eine Auswahl treffen – entweder aus der Fülle des Anschauungsmaterials oder aus dem Arsenal von Sichtweisen, deren sich die Ethnologie bei ihrer gewaltigen Aufgabe bisher bedient hat“ (ebd.). Im *Neues Wörterbuch der Völkerkunde* wird Völkerkunde definiert als „eine der Wissenschaften vom Menschen mit besonderer Berücksichtigung der Kulturen schriftloser Völker, Ethnien mit geringer Naturbeherrschung und nichtindustrieller Gesellschaften. In der Bundesrepublik Deutschland ist für die V. auch der Begriff «Ethnologie» üblich“ (Hirschberg 1988: 508). Hans Fischer umschreibt Ethnologie folgendermaßen:

„‘Ethnologie’ soll also zunächst einmal bedeuten, daß es sich um eine wissenschaftliche Disziplin handelt, die Unterschiede und Übereinstimmungen in den Lebensweisen menschlicher Gemeinschaften feststellt und sie zu erklären versucht. Sie geht dabei von der Gleichheit der Anlagen der Species homo sapiens aus. Zentraler Erklärungssatz ist eine [...] Kulturtheorie. Sie soll die Möglichkeiten und Notwendigkeiten menschlicher Existenz verstehbar machen. Insofern ist die Ethnologie Teil einer allgemeineren und systematisch übergeordneten ‘Kulturanthropologie’, zu der auch andere Disziplinen, von der Volkskunde bis zur Prähistorie, zu zählen sind“ (Fischer 1992: 4).

Zudem verweist er gegen Ende seiner Einleitung auf die Diversität ethnologischer Forschung und Lehre:

„Die unterschiedlichen Festlegungen des Forschungsgegenstandes der Ethnologie sind Ausdruck teils unterschiedlicher Fragestellungen, teils unterschiedlicher theoretischer oder ideologischer Grundannahmen. Erst alle diese verschiedenen Bestimmungen des Gegenstandes, der Fragestellungen, der Erklärungsansätze machen die Disziplin insgesamt aus, auch wenn einzelne Forschungsrichtungen oder Forscher jeweils nur mit Teilaspekten beschäftigt sind“ (Fischer 1992: 15).

Der gemeinsame Nenner ethnologischer Ansätze liegt also in der wissenschaftlichen Betrachtung von kulturellen/sozialen Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen menschlichen Gemeinschaften.¹² Die große Bandbreite theoretischer und empirischer Zugänge, die Offenheit gegenüber interdisziplinärem Austausch weisen auf einen kritischen, reflexiven Umgang mit theoretischen und methodischen Konstrukten innerhalb der ethnologischen Disziplin hin.

Obwohl beide Disziplinen eine große Offenheit gegenüber interdisziplinärem Austausch aufweisen, scheint ein wesentlich tendenzieller Unterschied zwischen Ethnologie und Feminismus im wissenschaftlichen Kontext verankert zu sein. Trotz aller verschiedenen Perspektiven und interdisziplinären Ansätze, die das Fach Ethnologie ‘ummantelt’, stellt sie *eine* wissenschaftliche Disziplin dar, wohingegen feministische Forschung eher prädisziplinär und multi- bzw. interdisziplinär angesiedelt ist.¹³ Somit beinhaltet sie „immer eine geplante und verantwortete Grenzüberschreitung“ (Pissarek-Hudelist 1990: 9) einer anderen Disziplin, deren „Wissenschaftsproduktion, die Wissenschaftsaneignung und die bisherigen Resultate einer Wissenschaft kritisch auf Einseitigkeit, Halbheit und Androzentrismus zu untersuchen und zugleich die eigene neue Sicht zu entwickeln sind“ (ebd.). Diese Feststellung impliziert keine Wertung der wissenschaftlichen Stellungen von Ethnologie und Feminismus, erscheint jedoch für den Verlauf der vorliegenden Arbeit nicht ohne Belang. Spätestens an dieser Stelle zeigt sich, daß die eingangs gestellte Frage: „An welcher Stelle treffen sich die beiden Disziplinen [i. e. Feminismus und Ethnologie], wo divergieren sie?“ nicht den Kern des Problems trifft, daher nicht die wirklich relevante Frage stellt und einer Reformulierung bedarf. Ausgangspunkt muß das beide Disziplinen verbindende Element sein, also die *feminist anthropology*. Die Frage muß demnach aufgespalten werden und sollte also lauten: Welche Impulse brachte der

¹² Sicherlich bietet diese Aussage einige Kritikpunkte: Zum einen ist es fragwürdig, ob die mannigfaltigen Ansätze innerhalb der Ethnologie tatsächlich auf einen gemeinsamen Nenner zu reduzieren sind, zum anderen die Betonung der kulturellen und sozialen Unterschiede, die nicht die einzigen Unterschiede sind, die betrachtet und festgestellt werden und weiter die unterschwellige Konnotation von Kultur und Gesellschaft als homogene, totale Gebilde - eine Implikation, die ganz und gar nicht in meinem Sinne ist. Kurz: Alle Satzteile und -glieder sind nicht nur einzeln betrachtet, sondern auch in ihrer Verbindung äußerst problematisch und fragwürdig. Dennoch erscheint es im Zusammenhang mit einer einleitenden Begriffsbestimmung sinnvoll, verallgemeinernde Aussagen zu treffen, und sei es, um durch deren Kritik Begriffsklarheiten zu schaffen.

¹³ Meines Wissens gibt es kein universitäres Fach namens ‘Feminismus’, das als Haupt- oder Nebenfach belegt werden kann.

feministische Blickwinkel der bisherigen Ethnologie in Theorie und Methode? Welche Akzente konnte der ethnologische Ansatz für den Feminismus setzen, wo divergieren Feminismus und *feminist anthropology*?

Der erste feministische Funke in der Ethnologie entzündete sich in den frühen 70er Jahren, im Zuge der entstehenden ethnologischen Frauenforschung im anglo-amerikanischen Raum, in der Auseinandersetzung um die Repräsentation der Frau in der anthropologischen Literatur.¹⁴ Kritisiert wurde der *male bias* in Theorie und Ethnographie – ein dreifacher Verzerrungseffekt,¹⁵ welcher sich in einem männlichen Vorurteilsraster auf theoretisch/analytischem Gebiet und in der empirischen Forschung manifestiert (vgl. Moore 1988: 1ff.). Infolgedessen wurden Forderungen laut, Frauen über Frauen forschen zu lassen, um so den männlichen Verzerrungseffekt zu ‘entzerren’:

„Diesbezüglich wurde deutlich, daß wir nicht nur den Blick speziell auf Frauen zu richten haben und sie überhaupt als Handelnde, als Subjekte wahrzunehmen und sprechen zu lassen, sondern daß wir darüberhinaus auch Theorien und Methoden der männlich geprägten Wissenschaften, in deren Tradition wir stehen, und allgemein unseren Blick, mit dem wir schauen und beschreiben, zu hinterfragen haben“ (Kaufmann 1994: 35).

Mit der Kritik an der universalen Kategorie ‘Frau’ entwickelte sich Ende der 70er Jahre aus der *anthropology of women* die feministische Anthropologie: die bisherige Annahme, daß alle Frauen gleich seien, eine einheitliche ‘weibliche’ Perspektive oder einen Standpunkt einzunehmen, unter universaler patriarchaler Unterdrückung litten usw., wurde zugunsten einer differenzierten und kontextualisierten Wahrnehmung aufgehoben.

„However, as we have seen, feminist anthropology has the clear potential to speak to fundamental theoretical issues within the discipline of social anthropology. Its emphasis on difference to other forms of difference, provides an opportunity to question the primacy which social anthropology has always accorded to cultural difference“ (Moore 1988: 196).

Damit entwickelte die feministische Anthropologie ein Konzept, das an der Basis feministischer Politik zu rütteln schien: an der „unity of women as a ‘sex-class““ (Moore 1988: 198). Stellte die vergleichende feministische Forschung der Ethnologie Feministinnen vorher hauptsächlich empirisches Datenmaterial bereit, mit dem traditionelle westliche Geschlechterbilder und –rollen kritisch hinterfragt werden konnten, so hatte die radikale Infragestellung der Kategorie ‘Frau’ weitreichende Konsequenzen für die feministische Theoriebildung und Politik. Diese basierten auf dem Grundsatz internationaler weiblicher Solidarität, welche sich auf der postulierten Gleichheit aller Frauen gründete. Die Vorstellung von Gleichheit mußte zugun-

¹⁴ Diese Auseinandersetzung ging einher mit einer generellen Infragestellung theoretischer Kategorien innerhalb der Ethnologie, die u. a. in der Entwicklung des Ethnozentrismuskonzeptes mündete, vgl. Moore 1988.

¹⁵ Zur ausführlichen Darstellung des *male bias* siehe unten S. 23f.

sten einer kulturellen, sozialen, historischen und individuellen Kontextualität der Unterschiede zwischen Frauen modifiziert werden. Die zentrale Fragestellung feministischer Ansätze in der Ethnologie zielt dementsprechend auf die gesellschaftliche Stellung von Frauen in verschiedenen Kulturen ab und fragt nach der Bedeutung von Status und seiner interkulturellen Vergleich- und Erklärbarkeit.

Das Interesse verschob sich von 'den Frauen' hin zu den Beziehungen zwischen den (kulturell konstruierten) Geschlechtern. Hierin ist wohl auch der wichtigste feministische Impuls für die Ethnologie zu sehen: in der Entwicklung von Theorien über Geschlechteridentität, in der Betonung der kulturellen Konstruktion von Geschlecht und insbesondere in dem Nachweis, daß die Beziehung der Geschlechter zueinander von beträchtlicher Bedeutung für die ethnologische Forschung ist.

Im Zuge der Entwicklung von Geschlechtertheorien entstand der Forschungsbereich der *gender anthropology*, der *gender studies* oder *gender*-Forschung. Diese sind keinesfalls gleichzusetzen mit der feministischen Ethnologie. Umfaßt letztere ein weiteres Feld an Themen und Interessensgebieten neben dem des Geschlechts, so stellt erstere nicht lediglich eine Subdisziplin der feministischen Ethnologie dar. „The Problem is really one of terminology, because it is perfectly possible to make clear distinction between the study of gender identity and its cultural construction (the anthropology of gender) and the study of gender as a principle of human social life (feminist anthropology)“ (Moore 1988: 188). *Gender*- und feministische Anthropologie teilen zwar viele gemeinsame Forschungsinteressen, dennoch sind die *gender studies* nicht an eine feministische Perspektive gebunden und viele männliche Forscher arbeiten an Projekten über männliche Identität und über die kulturelle Konstruktion von Vorstellungen über Männlichkeit. So verwundert es nicht, daß Kaufmann der *gender*-Forschung gegenüber der feministischen Forschung ein höheres Maß an Akzeptanz in wissenschaftlichen und öffentlichen Diskursen bescheinigt. Eine Entwicklung, die jedoch auch kritisch gesehen werden kann:

„Dies mag auf der einen Seite positiv sein, insbesondere gegenüber zunehmender Politik mit Unterschieden und identitätspolitischen Abgrenzungskämpfen, wonach nur noch Betroffene als berechtigt gelten, über sich selbst zu forschen; doch auf der anderen Seite birgt die Ausweitung der Gender-Forschung auch Gefahren der Entpolitisierung und Vereinnahmung feministischer Inhalte“ (Kaufmann 1994: 45).

Nach der eingehenden Betrachtung der theoretischen und methodischen Konnotationen rund um die Begriffe *feminist anthropology* und *gender studies* erscheint es nun leichter, sich mit der Entwicklungsgeschichte und der Perspektivenvielfalt der beiden Forschungsrichtungen auseinanderzusetzen. Das Verständnis für die Bedeutung der Forschung innerhalb des gesamtwissenschaftlichen Kontextes sollte geschärft sein und die Implikationen der Beiträge der

einzelnen Autorinnen reflektierter in das jeweilige terminologische Umfeld gebettet werden können. Dies erscheint vor allem deshalb von Belang, als die Grenzen der *gender studies* und der feministischen Ethnologie fließender Natur sind und die Autorinnen, die wesentlich zum Entstehen der Disziplinen beigetragen haben, nicht den Vorteil einer über dreißigjährigen Distanz wissenschaftlicher Aufarbeitung des Themas innehatten.

2.2 Zu Geschichte und Perspektivenvielfalt

„Aber zunächst einmal: Was ist eine Frau? *Tota mulier in utero*: eine Gebärmutter, sagen die einen. Über manche Frauen jedoch geben die Kenner das Urteil ab: «Das sind keine Frauen», obwohl sie eine Gebärmutter haben wie die anderen. [...] Nicht jedes Menschenweibchen ist also notwendigerweise eine Frau; es muß erst an jener geheimnisvollen und gefährdeten Wirklichkeit teilhaben, die man Weiblichkeit nennt. Ist diese eine Substanz, die von den Ovarien ausgeschieden wird? Oder etwas, das zur Idee erstarrt auf dem Grunde eines platonischen Himmels sich verbirgt? Genügt das Seidenrascheln eines Unterrocks, um es wieder auf die Erde niedersteigen zu lassen? [...] Wenn ihre Funktion als «Weibchen» nicht genügt, um die Frau zu definieren, und wenn wir es gleichfalls ablehnen, sie durch das «Ewigweibliche» zu erklären, aber doch andererseits zugestehen, daß es vorläufig wenigstens Frauen auf Erden gibt, so müssen wir uns doch wohl einmal die Frage stellen: was ist eine Frau?“ (De Beauvoir (1951) 1987: 8f.).

„Was ist eine Frau?“ – diese kurze und scheinbar schlichte Frage markiert den Anfang eines Umdenkungsprozesses innerhalb der traditionellen Geschlechtervorstellungen und –wahrnehmungen. Wie gezeigt werden soll, sind im Laufe der Zeit nicht nur mannigfaltige und divergierende Antworten darauf gegeben, sondern auch die Fragestellung an sich variiert worden. Im Rahmen dieser Arbeit erscheint es unmöglich, das gesamte Spektrum an Topoi und Diskursen der Frage- und Problemstellungen zu besprechen. Das Thema der Arbeit bringt es mit sich, sich auf ausgewählte Texte aus der Diskussion der feministischen Ethnologie zu beschränken.¹⁶ Der Fokus soll dabei hauptsächlich auf die Ansätze und Entwicklungen der Thematik in den 70er und 80er Jahren gerichtet werden, jener zeitliche Rahmen, in den Christa Wolfs *Kassandra* einzuordnen ist. Darüber hinaus sollen auch die neueren Diskussionsverläufe ab den 90er Jahren kurz skizziert werden.¹⁷

2.2.1 Vordenkerinnen einer *feminist anthropology*

Eine der ersten Ethnologinnen, die sich mit Frauenfragen befaßte, war zugleich die erste Frau, die zur Präsidentin der *American Anthropological Association* gewählt wurde, **Elsie Clews**

¹⁶ Hierbei sollen die in der gegenwärtigen Literaturrezeption immer wieder herangezogenen und rückverwiesenen ‘Klassiker’ und Referenzwerke vorgestellt und diskutiert werden.

¹⁷ Diese können jedoch im Hinblick auf den Umfang der Arbeit, aufgrund zunehmender Komplexität und Kontroversivität, nicht in der angemessenen Ausführlichkeit diskutiert werden.

Parsons (1874 – 1941). Ihre frühen, zahlreichen Publikationen zu feministischen, pazifistischen und gesellschaftskritischen Themen sowie ihr unkonventionelles, individuelles und autonomes Auftreten schockierte und faszinierte die nordamerikanische Gesellschaft und Presse, zumal sie Ehefrau eines republikanischen Kongressabgeordneten war. Ihre soziologischen und später ethnologischen Interessen kreisten um die wechselseitigen Beziehungen zwischen sozio-kulturellen Mustern bzw. Konventionen und dem Individuum. Parsons Befürwortung feministischer Ziele waren die logische Folge ihrer generellen Forderung nach sozialer Freiheit - und Frauen bildeten die Gruppe, die unter den größten gesellschaftlichen Restriktionen zu leiden hatten. „Elsie’s feminism must be understood in the context of the ideal society she envisioned, a society in which there would be the freest possible contact between personalities without interference from the social categories of age, kinship, occupation, sex, etc.“ (Hare 1985: 90). Elsie Clews Parsons war, in dem sie versuchte, soweit als möglich ihre Visionen in die Tat umzusetzen, eine Frau, die ‘ihren’ Feminismus lebte – so war sie eher Vorbild als Vordenkerin, da ihre frauenspezifischen Theorien und Schriften, im Gegensatz zu ihren späteren rein ethnographischen Werken, im wissenschaftlichen Kontext kaum rezipiert wurden.

Auch **Simone de Beauvoir (1908 – 1986)**, führende Repräsentantin der französischen existenzialistischen Philosophie, freie Schriftstellerin und Frauenrechtlerin, vertrat in ihrem 1949 erschienenen doppelbändigen Werk *Le deuxième sexe* (dt. *Das andere Geschlecht*,¹⁸ 1951) die These einer universellen Asymmetrie der Geschlechter. Doch erst mit der Entwicklung eines neuen feministischen Diskurses in den 60er Jahren wurde die Qualität ihrer Theorien und Thesen und deren Bedeutung für feministische Ansätze erkannt. Zur Zeit des Erscheinens setzte gerade eine „neue Blüte von Weiblichkeitsideologie“ (Hagemann-White 1992: 21) ein und das Interesse richtete sich weniger auf den Inhalt der Publikation, als auf das persönliche Umfeld und die Lebensweise der Autorin: Als intellektuelle Existenzialistin und in ihrer freien und gleichberechtigten Liebesbeziehung zu Jean-Paul Sartre lebte sie in einer Gegenwelt zu der von ihr verachteten bürgerlichen Moral. Simone de Beauvoir interpretierte die Geschichte der Frauen als eine der Unterdrückung und des Leidens – mehr noch, sie stellte die für die damalige Zeit ungeheure These auf, daß es *die Frau* in Wirklichkeit gar nicht gebe, diese sei nur eine männliche Fiktion.

„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet“ (De Beauvoir 1987 (1951): 265).

¹⁸ Warum die deutsche Ausgabe den französischen Originaltitel mit *Das andere Geschlecht* und nicht mit *Das zweite Geschlecht* übersetzte, erscheint fragwürdig, zumal de Beauvoir sich nach reiflicher Überlegung eindeutig gegen letzteren und für ersteren Titel entschied, vgl. Bair 1990: 482.

Dementsprechend entwickelte sie eine Problemstellung mit dem Ziel, dem Prozeß der Unterdrückung und somit der Wesensbildung der Frau durch den Mann auf den Grund zu gehen. Am Anfang ihrer Untersuchung steht die Feststellung der asymmetrischen Polarisierung der Geschlechter: Der Mann gilt als Subjekt, der die Frau als das Andere zum Objekt degradiert.

„Die Menschheit ist männlich, und der Mann definiert die Frau nicht an sich, sondern in Beziehung auf sich; sie wird nicht als autonomes Wesen angesehen. [...] Sie wird bestimmt und unterschieden mit Bezug auf den Mann, dieser aber nicht mit Bezug auf sie; sie ist das Unwesentliche angesichts des Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere“ (De Beauvoir 1987 (1951): 10f.).

Die Unterdrückung der Frauen wird sowohl historisch als auch sozio-kulturell als universelles Phänomen charakterisiert. Den Frauen fehlten die konkreten Mittel, gemeinsam gegen ihre Unterdrücker Widerstand zu leisten, da sie jeweils in Einzelbeziehungen mit ihnen lebten und daher „praktisch keine Möglichkeit haben, sich zu einer Einheit zu sammeln, die sich durch Gegensatz als solche setzen würde. Sie haben keine ihnen eigentümliche Vergangenheit, Geschichte, Religion“ (ebd.: 13). Frau und Mann bilden als Paar eine biologische Grundeinheit, welche zueinander in einem ökonomischen Abhängigkeitsverhältnis stehen. De facto stellt sich diese Abhängigkeitsbeziehung der biologisch begründeten Arbeitsteilung jedoch als eine einseitige dar: Der sozial stärkere Mann besitzt neben dem konkreten Zugang zu Macht, Prestige und Vorrechten auch noch die Fähigkeit zur *Transzendenz*, wohingegen die Frau in ihren Rollen als Gebärende, erwerbslose Hausfrau und Mutter zur Wiederholung und *Immanenz* verurteilt ist. Simone de Beauvoir weist der Frau in der Geschichte ihrer Unterdrückung jedoch nicht nur die Rolle des Opfers zu, sondern bescheinigt ihr eine Mittäterschaft, die sie in der Flucht und der Angst vor Freiheit und Verantwortung verankert sieht. Die Ursache der universellen Geschlechterhierarchisierung wird also einerseits an den körperlichen Unterschieden, insbesondere an der Gebärfähigkeit der Frau, festgemacht. Andererseits betont De Beauvoir die soziale Dimension von Geschlechtskonstruktionen, die „nicht notwendigerweise implizite in der Natur des Menschen enthalten“ (ebd.: 26) ist. Als Konsequenz wertet sie den biologischen Körper der Frau und insbesondere die Gebärfähigkeit als Last ab. Diese schicksalshafte Einschätzung und Bewertung des weiblichen Körpers führte zu heftigen Kontroversen unter Feministinnen: Einige verurteilen De Beauvoir aufgrund dessen als „geradezu frauenfeindlich, von weiblichem Selbsthass und männlicher Ideologie geprägt“ (Hagemann-White 1992: 43), andere sehen darin eine besondere Leistung, „folgt doch daraus zwingend, daß die Sichtweise der Frauen einen eigenständigen Wert hat“ (ebd.). Die politische Lösung des Problems der Misogynie sieht die Autorin dementsprechend nur in der Emanzipation durch ökonomische und soziale Angleichung der Frauen an die Männer.

Ganz andere Konsequenzen aus der These der universellen Asymmetrie der Geschlechter zog die amerikanische Kulturanthropologin **Margaret Mead (1901 – 1978)**. Sie formulierte eine, die Differenz der Geschlechter betonende Theorie, reagierte auf die Negativbewertungen der Reproduktionsfähigkeit von Frauen mit einem gynozentrischen, die Weiblichkeit und Mutterschaft hervorhebenden Ansatz und der These vom Gebärneid der Männer. Ihr besonderer Beitrag für die feministische Diskussion lag im empirischen Nachweis – gestützt auf Forschungen bei sieben Gruppen der pazifischen Inseln – der kulturellen Konstruktion von Geschlecht. Sie als Feministin zu bezeichnen, würde ihrem weit mehr wissenschaftlich als politisch motivierten Interesse an den Geschlechterunterschieden und -beziehungen nicht gerecht werden. Ihre Idealvorstellung beinhaltete die gegenseitige Rücksichtnahme der Geschlechter aufeinander. Sowohl Kritik als auch Lob an ihren diesbezüglichen Publikationen *Sex and Temperament* (1935) und vierzehn Jahre später *Male and Female* (1949) kam dementsprechend aus allen Richtungen und zeigte, „wie schwer es Amerikanern fiel, Vorstellungen von angeborenen Eigenschaften und kulturell erworbenem Verhalten auseinanderzuhalten“ (Mead 1978: 183). So wurde ihr „von Frauen Anti-Feminismus vorgeworfen, von Männern zügelloser Feminismus, und von den Individuen beiderlei Geschlechts vollständige Leugnung der schönen Erfahrung, eine Frau zu sein“ (ebd.: 184). Sie wendete die kulturellrelativistische Perspektive auf die Kategorie Geschlecht an und untersuchte die unterschiedlichen Eigenschaften von Mann und Frau im Hinblick auf biologische Bedingtheit oder kulturelle Zuschreibung und Konstruktion, um die Art und Weise herauszufinden, in der „unsere Körper im Laufe ihres Lebens gelernt haben, wie man männlich und wie man weiblich ist“ (Mead 1955: 15). Mead kommt zu dem Schluß, daß in allen Kulturen bestimmte Muster existieren, die Geschlechtsunterschiede betreffen, seien es geschlechtsspezifische Arbeitsteilung oder Rollenzuweisungen. Deren spezifischer Inhalt hingegen ist nicht kulturübergreifend. Geschlechtsspezifische Merkmale sind lediglich Funktion bestimmter Zuschreibungen und Erwartungen der jeweiligen Gesellschaft:

„Wie unterschiedlich diese Eigenschaften bald diesem, bald jenem Geschlecht zugeschrieben werden, wie willkürlich dies auch gelegentlich erfolgt (denn es kann nun einmal nicht stimmen, daß die Köpfe der Frauen – zum Tragen von Lasten – sowohl absolut schwächer als auch absolut stärker sind als die der Männer), so willkürlich also eine solche Aufteilung auch sein mag, es hat sie doch in jeder uns bekannten Gesellschaftsform von jeher gegeben“ (Mead 1978: 18).

Dennoch gelingt es ihr nicht, den Widerspruch zwischen biologischer Determinante ‘Körper’ und der sozialen Kategorie ‘Geschlecht’ stringent aufrechtzuerhalten oder gar zu lösen. Die Autorin verfängt sich auf zwei Ebenen: Einerseits fällt sie trotz der Erkenntnis der soziokulturellen Kontextualität von Geschlechtseigenschaften in ihre eigenen, nordamerikanischen

Normvorstellungen zurück und schreibt Mädchen eine kultur- und sozialisationsunabhängige Eigenschaft der Intuition zu und Jungen ein besseres Verständnis für Mathematik und Naturwissenschaften.¹⁹ Andererseits bleibt sie in der jeweils persönlichen Erfahrung des eigenen Geschlechts eng verbunden mit dem biologischen Körper und dessen Funktionen. Insbesondere führt sie hier die Mutterschaft als wichtigsten Indikator des weiblichen Geschlechts an: „Hat sie einmal ein Kind geboren, so ist ihre Geschlechtszugehörigkeit, ihre Fähigkeit, ein anderes menschliches Wesen zu empfangen, zu tragen und zu gebären, gesichert und kann ihr nie wieder genommen werden“ (Mead 1955: 397).

Trotz der oftmals nicht konsequent verfolgten Thesen und dem Verfangen in Widersprüchen und Ungereimtheiten der politischen und wissenschaftlichen Wegbereiterinnen einer feministischen Ethnologie, waren ihre Gedankengänge und Schlußfolgerungen von fruchtbarrem und richtungsweisendem Potential für ihre Nachfolgerinnen. Sie werden bis dato referiert und in der feministischen Diskussion rezipiert.

2.2.2 *Anthropology of women*

Stimuliert durch die sich in den vorangegangenen Jahren formierende Frauenbewegung (*women's liberation movement*) und der Beschäftigung mit Fragen, die das Leben von Frauen zum Inhalt haben, wurde dieser Themenkomplex auch in den universitären Kontext hineingetragen und diskutiert. Die bisherige anthropologische Frauenforschung wurde ab den späten 60er Jahren einer kritischen, disziplinären Analyse unterzogen, die viele Problematiken der Studien bewußt werden ließ.

Das Aufkommen der feministischen Ethnologie ging einher mit der generellen Rückbesinnung soziologischer Wissenschaften auf marxistische Theorien im Zuge der politischen Unruhen der späten 60er Jahre, als Ansatz zur Beantwortung der Fragen nach politischen und ökonomischen Ungleichheiten und von Terminologien wie Entwicklung und Unterentwicklung. Basierend auf De Beauvoires Überlegungen zu *Das andere Geschlecht* interessierten sich westliche Feministinnen für die Situation der Frau in verschiedenen sozialen, politischen und ökonomischen Kontexten und brachten neue Fragestellungen in den ethnologischen Diskurs: Fragen nach der Möglichkeit egalitärer Gesellschaften, nach den Ursachen weiblicher Unterordnung bzw. generell nach der Rolle der Frauen in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften.

Mit den Veröffentlichungen der Anthologien *Woman, culture and society* (Rosaldo & Lamphere 1974) und *Toward an anthropology of women* (Reiter 1975) wurde die feministi-

¹⁹ Vgl. Mead 1955: 409ff.

sche Ethnologie zu einer zentralen Fragestellung in der *cultural anthropology*. Diese Ethnologinnen verstanden sich als Vertreterinnen einer *anthropology of women*. Die Herausforderung, der sich die Autorinnen gegenüber sahen, war die Möglichkeit, eine völlig neue Perspektive in die ethnologische Diskussion bringen zu können, deren Theorien und Methoden erst noch geschrieben und erfahren werden mußten und welche die bisherige Tradition und den Habitus anthropologischer Forschung in Frage stellte:

„How, for example, in a field that had a long tradition of describing men’s place in society, could we begin to characterize the interest of women’s lives? And then, again, how were we to evaluate the great variation in female activities, roles, and powers that is found in different human groups? What were we to make of the popular claim that women are, biologically, men’s inferiors? If we rejected that claim, how then could we begin to explain and understand the fact that women are treated, culturally and socially, as inferior, in virtually all societies in the world? Ultimately, of course, all of these questions revolve around a need to reexamine the ways in which we think about ourselves” (Rosaldo & Lamphere 1974a: v).

So versteht sich dieser erste Sammelband, welcher einer *anthropology of women* gewidmet ist, als erster Schritt in Richtung einer generellen Theorie von Gesellschaft und Kultur, welche die Frau aus ihrem Schattendasein sowohl in der Theorie als auch in der Empirie löst und ihr in beiden Feldern eine Stimme verleiht; im Bewußtsein der Notwendigkeit, daß „anthropologists will have to begin to think about women if they are to understand our human world“ (ebd.: vi).

Die feministische Kritik der gerade entstandenen Frauenforschung basierte auf zweierlei Ergebnissen der vorangegangenen Begutachtung anthropologischer Forschung über Frauen: dem *male bias* herkömmlicher ethnologischer Untersuchungen und – übereinstimmend mit Simone de Beauvoir – der Feststellung der universellen inferioren Stellung der Frauen. Mit der Etablierung einer *anthropology of women* sollte dementsprechend die Lücke gefüllt werden, die der männliche *bias* hervorgebracht hat: Der Prototyp ethnologischer Forschung war männlich und orientierte sich an männlichen Modellen sozialer Organisation und Kultur. Der männliche Ethnologe suchte sich ebenfalls männliche Informanten und verlieh so wiederum nur der männlichen Sicht der Dinge eine Stimme.

„Male bias is carried into field research. It is often claimed that men in other cultures are more accessible to outsiders (especially male outsiders) for questioning. A more serious and prior problem is that we think that men control the significant information in other cultures, as we are taught to believe they do in ours. We search them out and tend to pay little attention to the women. Believing that men are easier to talk to, more involved in the crucial cultural spheres, we fulfill our own prophecies in finding them to be better informants in the field“ (Reiter 1975: 14).

In der Auseinandersetzung um die Repräsentation der Frau in der ethnologischen Literatur kristallisierte sich schließlich ein dreifacher männlicher Verzerrungskomplex heraus. Nach

Moore (1988: 1ff.) manifestiert sich dieser zum einen in den Vorannahmen und der Erwartungshaltung des Ethnologen im Hinblick auf die Geschlechterbeziehung und deren Bedeutungsinterpretation für den gesamtgesellschaftlichen Kontext. Zum anderen wird dem Ethnologen von einer Gesellschaft, welche auf einer männlich dominierten Ordnung basiert, von den männlichen Informanten selbst diese Sichtweise der Geschlechterstellungen weitergegeben. Die dritte Verzerrung erklärt sich aus der ethnozentrischen Betrachtungsweise des Ethnologen, welcher die von Ungleichheit und Hierarchie geprägte sexuelle Asymmetrie, d. h. die Subordination von Frauen in Sozialstruktur, Kultur und Sozialisation, der westlichen Kultur unreflektiert auf die in der jeweiligen Ethnie vorgefundenen Geschlechterunterschiede anwendet.²⁰ Eine *anthropology of women* wollte diese entstandenen Verzerrungseffekte ausgleichen und der weiblichen Stimme Gehör verschaffen, indem sie sich verstärkt weiblichen Domänen und Aktivitätsfeldern sowie symbolischen Repräsentationen von Geschlechtskategorien widmete.

Im folgenden sollen, nach einem Exkurs über die Matriarchatsdebatte, anhand ausgewählter Artikel aus den Anthologien *Woman, culture and society* (Rosaldo & Lamphere 1974) und *Toward an anthropology of women* (Reiter 1975) die verschiedenen Erklärungsmodelle für die inferiore Stellung der Frau aufgezeigt werden, welche die Grundlage einer feministischen Ethnologie bildeten und die Diskussionen der folgenden Jahrzehnte in großem Maße beeinflussten.

„Why is Woman ‘The Other’? *Are* women universally the ‘second sex’?“ (Rosaldo & Lamphere 1974b: 1) – schon die ersten beiden Sätze der Einleitung führen mitten in die Problematik hinein und verweisen auf die gedankliche Richtung, nach der sich die Autorinnen orientieren: nach Simone de Beauvoir. Und schon im nächsten Satz nehmen sie dazu Stellung, warum eine Anthropologie der Frau für sie nicht nur von außerordentlich wissenschaftlichem, sondern viel mehr auch von persönlichem und politischem Interesse ist. Es handelt sich um ein Sujet, dem die Autorinnen nicht als Objekt gegenüberstehen, sondern das sie in zweierlei Hinsicht betrifft: als Frauen im eigenen sozio-kulturellen Kontext und als Wissenschaftlerinnen gleichermaßen. Ihre eigene Welt, ihre individuelle Situation macht sie selbst zum Subjekt der Disziplin. „Along with many women today, we are trying to understand our position and to change it. We have become increasingly aware of sexual inequities in economic, social and political institutions and are seeking ways to fight them“ (ebd.). Eine Änderung der

²⁰ Auf den ersten Blick scheinen sich der erste und der dritte Verzerrungseffekt auf den gleichen Sachverhalt, die *selffulfilling prophecy* des Ethnologen zu beziehen, auf den zweiten Blick zeigt sich, daß die beiden auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sind: bezieht sich der erste Verzerrungseffekt auf die männliche Person des Forschers und dessen eingeschränkten Radius männlicher Modelle in denen er sich bewegt, so verweist der dritte auf die Ebene der kulturell geprägten Interpretationen dieser Modelle.

Geschlechterungleichheit kann folglich nur eintreten, wenn die tatsächlichen Ausmaße der Unterdrückung der Frau in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens bewußt gemacht und erforscht werden. Der Stellenwert der neuen Forschungsrichtung nahm infolge des persönlichen 'Betroffenheitsverhältnisses' der Autorinnen eine neue, politische Dimension an: Durch das zu sammelnde ethnographische Material konnten mittels einer kulturvergleichenden Methode Rückschlüsse auf die Interpretationen der Geschlechterbeziehungen im eigenen westlichen Kontext gezogen werden, welcher die passive, schwache Frau vornehmlich als Sexualobjekt, gütige Mutter und treu sorgende Ehefrau definiert, und diese einer kritischen Analyse unterzogen werden. Sherry B. Ortner umschreibt diese, über die rein wissenschaftliche hinausgehende Motivation folgendermaßen:

„My interest in the problem is of course more than academic: I wish to see genuine change to come about, the emergence of a social and cultural order in which as much of the range of human potential is open to women as is open to men. The universality of female subordination, the fact that it exists within every type of social and economic arrangement and in societies of every degree of complexity, indicates to me that we are up against something very profound, very stubborn, something we cannot rout out simply by rearranging a few tasks and roles in the social system, or even by rendering the whole economic structure“ (Ortner 1974: 67f.).

Die Forderung und der Anspruch, die mit der neuen Perspektive der Frauenforschung einhergingen, waren, daß Männer und Frauen gleichermaßen als Träger und aktiv Handelnde des sozialen Lebens in den Fokus der wissenschaftlichen Betrachtung zu stellen sind und im Umkehrschluß, um eine menschliche Gemeinschaft verstehen zu wollen, in gleichem Maße auch die Ziele, Belange und Aktivitäten des 'anderen Geschlechts' mit einbezogen werden müssen.

Grundgerüst zur Formulierung einer neuen Perspektive bildet immer ein Fragenkomplex, welcher sich in diesem Fall unter der eingangs gestellten Frage „Was ist eine Frau?“ subsumieren läßt – Fragen, die sowohl bei einer biologischen als auch einer sozio-kulturellen Determinante des Geschlechts ansetzen:

„Are there societies that, unlike our own, make women the equals or superiors of men? If not, are women 'naturally' men's inferiors? Why do women, in our own society and elsewhere, accept a subordinate standing? How, and in what kinds of situations, do women exercise power? How do women help to shape, create, and change the private and public worlds in which they live?“ (Rosaldo & Lamphere 1974b: 2).

Eine der grundlegendsten Fragen ist, insbesondere im Hinblick auf die Ursache der angenommenen Universalität der sexuellen Ungleichheit, ob die untergeordnete Stellung der Frau eine 'natürliche Tatsache' darstellt, also in den biologischen Gegebenheiten der Frau begründet liegt oder ob es Gesellschaften gibt, in denen die Frauen einen gleichwertigen oder übergeordneten Status innehaben bzw. innehatten?

2.2.2.1 Zur Matriarchatsdebatte

Die einfachste Art, die Annahme der natürlichen Ordnung des Patriarchats zu widerlegen, liegt in der Polarisierung: dem Nachweis eines früheren oder gegenwärtig existierenden Matriarchats. Die theoretischen Spekulationen um Matriarchat und Patriarchat stellen seit dem Aufkommen evolutionistischer Theorien im 19. Jahrhundert einen kontrovers und heftig umstrittenen Topos in ethnologischen, soziologischen, politischen, archäologischen und religionswissenschaftlichen Disziplinen dar.²¹ Die Idee der matriarchalen Gesellschaftsform basiert auf dem evolutionistischen Konzept einer allgemeinen unilinearen Entwicklung vom Einfachen hin zum höher bewerteten Komplexen, welches neben der Philosophie (z. B. Herder), in den Naturwissenschaften (z. B. Darwin) und auch in der Ethnologie vertreten wurde. Im wesentlichen wurde diese von ethnologischen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts aufgegriffen, wie dem schweizer Rechtshistoriker und Mythologen Johann Jakob Bachofen (1861), dem schottischen Juristen John Ferguson McLennan (1865), dem amerikanischen Juristen und Begründer der Verwandtschaftsethnologie Lewis Henry Morgan (1877) und seiner Adaption durch Friedrich Engels (1884). Diese sahen die 'Urform' menschlicher Gemeinschaften im Matriarchat bzw. Mutterrecht oder der Gynaikokratie (griech. *gynaikokratia* = Frauenherrschaft),²² einer historischen Epoche, welche durch die Überlegenheit der Frau gekennzeichnet gewesen sein soll. Im Zuge der sich etablierenden Frauenstudien erlebten auch die Matriarchatsforschung und ihre evolutionistischen Wegbereiter eine Renaissance im wissenschaftlichen Diskurs in den USA und mit den 80er Jahren auch in Deutschland, wo sie vor allem auf die Arbeiten von Heide Göttner-Abendroth zurückgeht.²³

In seinem 1861 erschienenen Buch *Das Mutterrecht* entwirft Bachofen, gestützt auf umfangreiche Studien antiker Quellen, im Hinblick auf mutterrechtliche Gesellschafts- und Kulturformen, ein allgemeines historisches Modell der sozio-kulturellen Entwicklungsstufen der Menschheit, an dessen Beginn das Mutterrecht stand. Dieses war gekennzeichnet durch die matrilineare Deszendenz und Erbfolge, Promiskuität und die damit verbundene Bedeutungslosigkeit und Unkenntnis der Vaterschaft sowie die sozio-politische Gemeinschaftlichkeit und Gütergemeinschaft. Die matriachale Gesellschaftsform sah er in drei Stufen entwickelt: vom durch Promiskuität gekennzeichneten regellosen Hetärismus, über die eheliche Gynaikokratie

²¹ Zur Darstellung der Mutterrechts-Debatte im ethnologischen Evolutionismus vgl. Lenz 1990 und Lissner et al. 1989: 710ff.

²² Der Begriff Matriarchat wird von keinem der oben genannten Autoren verwendet und tauchte erst später in der Literatur auf, wird aber heute weitgehend synonym mit dem auf Bachofen zurückgehenden Begriff des Mutterrechts gebraucht. Bachofen definiert Mutterrecht als „das bewegende Prinzip des gynaikokratischen Weltalters“ (1975 (1861): 1). Als Prinzip der Gynaikokratie wirkt sich das Mutterrecht politisch und gesamtgesellschaftlich aus, es läßt sich jedoch im Umkehrschluß nicht vom Vorhandensein mutterrechtlicher Züge einer Gesellschaft auf eine Gynaikokratie schließen.

²³ Siehe Ausführungen S. 29f. dieser Arbeit.

bis hin zum Amazonentum. Der Verlauf der Geschichte entspricht dem Dualismus der Geschlechter und wird dementsprechend entscheidend markiert durch den Übergang vom Mutter- zum Vaterrecht: „Der Fortschritt von der mütterlichen zu der väterlichen Auffassung des Menschen bildet den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte der Geschlechterverhältnisse“ (Bachofen 1975 (1861): 47), vom weiblich naturhaft-stofflichen zum männlich metaphysischen Prinzip – dem entwicklungsgeschichtlichen Sieg der geistigen Instanz über die Materie.

Morgan erweiterte in seinen 1877 erschienen Studien zur menschlichen Evolution in seinem Buch *Ancient society* Bachofens Konzept um die Parallelisierung von technisch-zivilisatorischem Fortschritt und institutionellen bzw. familiären Entwicklungsstufen.

„As it is undeniable that portions of the human family have existed in a state of savagery, other portions in a state of barbarism, and still other portions in a state of civilization, it seems equally so that these three distinct conditions are connected with each other in a natural as well as necessary sequence of progress“ (Morgan 1982 (1877): 3).

Und weiter: „Two independent lines of investigations thus invite our attention. The one leads through inventions and discoveries, and the other through primary institutions“ (ebd.: 4).

Mit der Evolutionsreihe der drei Ökonomie- und Gesellschaftsformen der Wildheit, Barbarei und Zivilisation korrelierte die Entwicklung der Familienorganisation „von der Promiskuität über die matrilineare und patrilineare Polygamie zur Monogamie sowie die des Staates vom Verwandtschaftsprinzip (*societas*) zum Territorial- und Eigentumsprinzip (*civitas*)“ (Hirschberg 1988: 319). Morgans Interesse am ‘frühzeitlichen’ Mutterrecht lag nicht wie bei Bachofen in der Macht der Frauen begründet, sondern in der Bedeutung der Struktur und des Wandels von Institutionen. So führte er zwar die These der Gruppenehe ein und übernahm das Konzept der matrilinearen Abstammung und Vererbung als Indiz für Mutterrecht und Gynaiokratie, dennoch interessierte ihn vornehmlich die damit verbundene soziale und verwandtschaftliche Organisation, die er in den *gens*, „a body of consanguinei bearing a common gentile name“ (Morgan 1982 (1877): 66) realisiert sah. Diese personale, auf Verwandtschaft bauende Beziehung der Gentilorganisation stellte für ihn die universelle Verfassung vorstaatlicher Gesellschaften dar. Der entscheidende Faktor für den Übergang vom Mutter- zum Vaterrecht bzw. von matrilinear zu patrilinear Deszendenz liegt laut Morgan in der Entwicklung der Idee des Eigentums. „Morgan verdanken wir also eine ökonomische Umformulierung der Ursprünge des Mutterrechts und seiner Überwindung durch die Entfaltung des männlichen Privateigentums“ (Lenz 1990: 29).

Engels übernahm in seinem 1884 erschienenen Werk *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* die evolutionistische Geschichtsperiodisierung und formulierte, u. a. basierend auf dem institutionell-ökonomisch begründeten Mutterrecht Morgans und dem

politisch-biologischen Ansatz Bachofens, seine materialistisch-ökonomische Theorie der Geschlechterverhältnisse, der Klassen- und Staatenbildung.²⁴ Im Gegensatz zu Bachofen und Morgan, die in der Überwindung des Mutterrechts einen positiven und notwendigen Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit sahen, verbindet er mit seinem Ansatz eine radikale Herrschaftskritik, die im Fernziel des Kommunismus mündet. Engels marxistischer Ansatz beeinflusste viele Autorinnen der entstehenden feministischen Forschung und stellt auch heute noch, und nicht nur in der russischen Ethnographie, eine theoretische und praktische Konstante im ethnologischen Diskurs.

Die wichtigsten Autoren der Mutterrechtsdebatte des 19. Jahrhunderts weisen, trotz ihrer unterschiedlichen Forschungsziele, wissenschaftlichen und politischen Hintergründe, eine weitgehende Übereinstimmung in der Merkmalsbeschreibung des Mutterrechts auf: zum einen die matrilineare Organisation der Abstammung und Erbfolge, zum anderen das ungebundene, teilweise promiskuitive Sexualleben beider Geschlechter und die damit verbundene Ungewißheit und Bedeutungslosigkeit der Vaterschaft und desweiteren die Vorstellung einer auf politischer und ökonomischer Gemeinschaftlichkeit basierenden matriarchalischen Subsistenzwirtschaft.

Die Kritik an diesem frühen Matriarchatsansatz lag neben der Wesensbestimmung des Mutterrechts als „einer eher bescheidenen Addition von möglichen Merkmalen, deren Auswahl und innere Verbindung unklar bleiben“ (Lenz 1990: 34) an den mythologischen Quellen und deren Interpretationen: „Undoubtedly the false evolutionism and mistaken prehistory led to the obfuscation of any real contribution Bachofen might have made to the study of myth, since he did not consider that the ‘events’ related by the myths need not have a basis in historical fact“ (Bamberger 1974: 267). Damit wird die These, daß das Mutterrecht die kulturelle ‘Urform’ menschlicher Gemeinschaften darstelle, sowohl in den angeführten ‘Belegen’ aus der Mythologie als auch in der Merkmalsbestimmung falsifiziert. Die Tatsache, daß in vielen Kulturen Mythen von weiblicher Herrschaft und Macht existieren, verweist nicht auf eine reale, historische Begebenheit. Bamberger sieht darin im Gegenteil ein männliches Machtinstrument zur Aufrechterhaltung bestehender patriarchaler Strukturen: „The myth of matriarchy is but the tool used to keep woman bound to her place. To free her, we need to destroy the myth“ (1974: 280). Ebenso wenig haben die Forschungen in gegenwärtigen matrilinearen Gemeinschaften, wie der Hopi oder Irokesen, einen Zusammenhang zwischen Matrilinearität und/oder -lokalität und einer tatsächlichen auf Frauenherrschaft oder -macht basierenden Gesellschaftsstruktur aufzeigen können.²⁵

²⁴ Vgl. Lenz 1990: 29.

²⁵ Vgl. u. a. Lenz 1990: 33ff. und Rosaldo & Lamphere 1974b: 2ff.

Dennoch hält sich die Idee oder besser gesagt die Utopie des Matriarchats hartnäckig in den Köpfen 'frauenbewegter' Forscherinnen:

„Indem die historische Totalität patriarchaler Herrschaft in Zweifel gezogen wurde, konnte das Bild gewaltfreier weiblicher Selbstbehauptung die Züge materieller Realität annehmen. Nicht in der Philosophie, sondern in der Geschichte wurde das Gegenbild zum gewalttätigen Mann gesucht und gefunden“ (Hagemann-White 1992: 51).

Der Ursprung des Patriarchats kann demzufolge nur in der Anwendung männlicher Gewalt gegen die einstmals selbstbestimmte, friedliche, ökologische und sexuell freie matriachale Gesellschaft gelegen haben.

Am Beispiel der Publikationen der unermüdlichen deutschen Matriarchatsforscherin Heide Göttner-Abendroth sollen die Dimensionen aufgezeigt werden, die sich mittlerweile um den Begriff des Matriarchats aufgetan haben.²⁶ Scheinbar befreit vom evolutionistischen Tenor des Mutterrechts als überkommener Kulturstufe,²⁷ werden matriachalen Gesellschaftsformen unmittelbare Merkmale zugeschrieben, welche weibliche Macht eng verknüpfen mit Attributen, die einem mütterlichen Prinzip zugeschrieben werden:

„Das Weltbild dieser Gesellschaften basiert auf der Vorstellung, daß vom Weiblichen, Mütterlichen alles ausgeht. Und so wie das Mütterliche alles nährt und schützt und pflegt und stärkt – das ist die ethische Vorstellung – so sollen sich alle Menschen verhalten. Die Mütterlichkeit ist ein kultureller Wert und nicht nur eine biologische Gegebenheit“ (Göttner-Abendroth, downloaded am 09.03.2001).

Das auf einem weiblichen bzw. mütterlichen Prinzip aufbauende Weltbild gehe einher mit Bestrebungen nach Frieden, Einigkeit, Gleichheit, Umweltschutz, Spiritualität und ganzheitlichem Denken.²⁸ Göttner-Abendroth definiert dementsprechend die Merkmale matriachaler Gesellschaften auf vier Ebenen: auf der ökonomischen Ebene als Ausgleichsgesellschaften, auf der sozialen als nicht-hierarchische, horizontale, matrilineare und -lokale Verwandtschaftsgesellschaften, auf der politischen als Konsensgesellschaften und schließlich auf der weltan-

²⁶ Im Epilog ihrer im Internet bereitgestellten Rede *Die Kulturen der Großen Göttin und die reale Möglichkeit für Frieden heute* wird die Autorin vorgestellt: „Heide Göttner-Abendroth, Jg. 1941, ist Matriarchatsforscherin und leitet die Akademia Hagia in Süddeutschland. Sie studierte in den letzten zehn Jahren zeitgenössische Matriarchate und leitet von ihren Lebensweisen Rückschlüsse auf die historischen Matriarchate ab“ (<http://home.snafu.de/werkstatt/news/archiv/heide.htm>: S. 3). Scheinbar in Unkenntnis oder Ignoranz der bis zum heutigen Tage in der wissenschaftlichen Literatur gezeigten Übereinstimmung, daß weder Belege für ein gegenwärtiges, noch vergangenes Matriarchat vorliegen, wird hier den LeserInnen die Existenz matriachaler Gesellschaften schlichtweg als Tatsache präsentiert. Dies stellt ein äußerst kritikwürdiges Unterfangen dar, das die wissenschaftliche Qualität der gesamten Argumentation in Zweifel zieht.

²⁷ „Scheinbar“ deshalb, weil sich ein umgekehrter evolutionistischer Geschlechtsdualismus feststellen läßt, welcher sämtliche kulturellen Errungenschaften der Menschheit vor allem der weiblichen Mutterrolle zuschreibt. Besonders augenscheinlich tritt dieser in der Animation der Homepage von Hannelore Vonier zutage, die als Forum weltweiter Matriarchats- und Frauenforschungen präsentiert wird, vgl. <http://matriarchat.net/home.htm>.

²⁸ Vgl. das Friedensmanifest, das auf dem Frauenkongreß *Die weibliche Stimme – für eine Politik des Herzens* im Juni 2000 in Berlin verfaßt wurde, vgl. <http://home.snafu.de/werkstatt/texte/manifest/shtml>.

schaulichen Ebene als sakrale Gesellschaften, in denen Frauen als führende Repräsentantinnen eines weiblich verstandenen Kosmos und einer mütterlichen Erde angesehen werden.²⁹

Außer der Umkehrung der negativen Bewertung einer mutterrechtlichen Kulturform in eine positive, hat sich in den Denkmustern dieser Matriarchatsforscherinnen seit dem evolutionistischen Ansatz nicht viel verändert. Auf den ersten Blick erscheint dieses Modell eines 'Spirituellen Öko-Feminismus' verlockend, entpuppt sich aber auf den zweiten Blick als Utopie, das weder auf einer wissenschaftlichen Grundlage basiert, noch feministische Zielsetzungen verfolgt. Was sich hier hinter dieser 'frauenbewegten' Forschung versteckt, sind schlichtweg Geschlechtsdualismen, die einem konservativen, biologischen Determinismus verhaftet sind und willkürlich alle positiven humanen Eigenschaften einem weiblichen Prinzip zuschreiben.

Mit ähnlichen Argumenten lehnten und lehnen ethnologische Feministinnen wie Rosaldo und Lamphere das Matriarchat als These gegen den Ansatz, das Vaterrecht beruhe auf einem natürlichen Prinzip, ab (1974b: 2ff.). Trotz der im Zuge der frühen Frauenforschung erbrachten Belege von gegenwärtigen Gesellschaften, in denen Frauen den größten Teil zum Lebensunterhalt beitragen oder von Gemeinschaften, welche eher matrilinear organisierte gesellschaftliche Deszendenzmodelle aufweisen, haben diese Forschungen keinerlei Hinweis auf ein tatsächliches Matriarchat ergeben. Im Gegenteil ist in fast allen Gesellschaften eine, im Ausmaß variierende Dominanz der Männer festgestellt worden. Obwohl egalitäre Gesellschaften belegt sind, lassen sich in jeder Gesellschaft ebenso bestimmte, wichtige ökonomische oder politische Bereiche, zu denen Frauen der Zugang verwehrt ist, ausmachen wie die geringer bewerteten und mit weniger Macht ausgestatteten Rollen als Mutter und Ehefrau. Auch die zahlreichen archäologischen Funde von weiblichen Gottheiten, Königinnen oder Knabenopfern scheitern an der Problematik der Interpretation. Das gleiche gilt für die zahlreichen überlieferten Mythen weiblicher Herrschaft, die sich auch heute noch in eher patriarchalen Gesellschaften finden und nach Meinung der Autorinnen eher für einen kulturellen Traum stehen, als daß sie eine historische Begebenheit reflektierten. Generell scheint die Annahme eines frühzeitlichen Matriarchats die evolutionistische Legitimation männlicher Herrschaft zu untermauern, welche patriarchalische Strukturen als natürliche Nachfolger des fehlgeschlagenen, überkommenen Prinzip des Mutterrechts sieht. Der Matriarchatsansatz scheitert also als Gegenargument zur postulierten patriarchalischen Ordnung als einer natürlichen Kategorie.

Nicht nur wegen der Nicht-Belegbarkeit eines frühen Matriarchats als natürlichem Gegenbild zu gegenwärtigen, patriarchalen Strukturen, stellt sich die Frage nach der Relevanz eines möglichen historischen Beweisfundes für heutige feministische Bestrebungen. Hätte sich dar-

²⁹ Zu Göttner-Abendroths Begriffsbestimmung von Matriarchat und Definition matriarchaler Gesellschaften siehe <http://matriarchat.net/home.htm>.

aus tatsächlich die Legitimation ableiten lassen, die Ungleichheit der Geschlechter auf Basis einer 'ur-natürlichen' Ordnung, als der Mensch sich noch nicht von 'seiner Natur' entfremdet hatte, für null und nichtig erklären zu lassen? Was wäre gewonnen? Wahrscheinlich nicht viel.

Die Fragestellung mußte modifiziert, die spezifischen Möglichkeiten und Beiträge der Ethnologie gefunden werden. Der Fokus des Interesses verschob sich auf Ansätze, welche die Ursache der anscheinend universellen Dominanz der Männer zum Inhalt hatten. Die Formulierung eines ethnologischen Ansatzes führte zwangsläufig über die Kritik am sog. Biologismus des gängigen Geschlechterverständnisses: Biologische und physische Merkmale wurden und werden als natürliche Ursache für Geschlechterdifferenzen und die dementsprechend elaborierten Geschlechterrollen angesehen. Demnach wäre die weibliche Unterordnung determiniert durch die biologische Konstitution der Frau, d. h. durch die Organisation der Reproduktion, dem Hormonhaushalt, der Größe, physischen Stärke usw. Mittels der Annahme universeller Biologismen ließ sich auch das Leben der frühen Menschen rekonstruieren und somit 'Belege' für die unterschiedliche Bewertung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung bereitstellen, deren Ursprung in frühen Gesellschaftsformen gesehen wurden. Fand das biologische Merkmal der weiblichen Gebärfähigkeit Verwendung im Matriarchatsansatz, um die vermeintliche Urform des Mutterrechts zu belegen, so entwarfen andere Evolutionisten (z. B. Henry Summer Maine) das Gegenbild einer von Männern dominierten Gesellschaft. Dieser patriarchale Ansatz stützte sich auf die hochbewertete Funktion und das kooperative Handeln der Männer als Jäger und Krieger. Im Gegensatz zu den Betätigungsfeldern der Frau als Mutter und Sammlerin, könnten diese Aktivitäten nur durch männliche Stärke, Risikobereitschaft und Nicht-Ortsgebundenheit ausgeführt werden. Das Jagen wurde als markanter Punkt in der Evolutionsgeschichte gesehen, denn es stelle die erste Form sozialer Kooperation dar und erfordere den Einsatz künstlerischen Handwerks. Zweifellos verlangen die Sozialisation von Kindern und das Sammeln ebenfalls kooperative und kommunikative Fähigkeiten, dennoch schließen sich Rosaldo & Lamphere dem Bild einer männlich dominierten Urform menschlicher Gemeinschaften an. Die Frage, die sich jedoch stellt, ist die nach der Relevanz historischer Gegebenheiten für heutige Gesellschaften: „Although it seems likely that the development of big-game hunting and warfare promoted an ethic of male dominance, it is difficult to see why biases associated with man's earliest adaptations should remain with us today“ (Rosaldo & Lamphere 1974b: 7).

Die Kritik der feministischen Ethnologinnen richtete sich gegen die exponierte Bewertung der Biologie, denn diese sei für den Menschen nur insofern von Wichtigkeit, als sie von den Normen und Erwartungen menschlicher Kulturen und Gesellschaften interpretiert werde.

Welches Verhalten aus einer biologischen Gegebenheit resultiere, sei vom sozio-kulturellen Kontext abhängig und Interpretationssache.

„Human activities and feelings are organized, not by biology directly, but by the interaction of biological propensities and those various and culture-specific expectations, plans and symbols that coordinate our actions and so permit our species to survive. The implication of such an argument for understanding human sex roles is that biological differences between the sexes may not have social and behavioral implications“ (Rosaldo & Lamphere 1974b: 5).

Zuschreibungen zum männlichen oder weiblichen Geschlecht hängen also von den jeweils kulturspezifischen Interpretationen ab; biologische Merkmale beschränken das Verhalten der Geschlechter, setzen es aber nicht zwangsläufig bestimmend fest, „they do not *determine* the relations and evaluations of the sexes in contemporary forms of social life“ (ebd.: 6).

Ein ethnologischer Ansatz, der nach Erklärungen für den universellen Anspruch männlicher Dominanz sucht, muß dementsprechend nach den Organisationsmerkmalen aller menschlichen Gemeinschaften fragen, welche die Einführung und Aufrechterhaltung einer ungleichen Geschlechterstellung rechtfertigen.

„The question then becomes: why, if our social worlds are so different from those of our ancestors, has the relation of the sexes continued to be asymmetrical, and how is it that social groups, which change radically through time, continue to produce and reproduce a social order dominated by men?“ (Rosaldo & Lamphere 1974b: 7).

Die frühe feministische Ethnologie befaßte sich also mit zwei Fragekomplexen. Zum einen: Ist die Geschlechterasymmetrie ein Phänomen der westlichen Industriegesellschaften und finden sich in außereuropäischen, nichtindustrialisierten Gesellschaften symmetrische, wenn nicht sogar von Frauen dominierte soziale Ordnungen, oder handelt es sich um eine universelle Erscheinung? Zum anderen: Wo liegen die Ursachen der hierarchischen Geschlechterbeziehungen und deren Tradierungen, wie lassen sich diese erklären?

2.2.2.2 Marxistischer Ansatz

Nicht nur das diachrone Erklärungsmodell der Geschlechterdifferenzen, welches die Thesen von Friedrich Engels bzw. Karl Marx bereitstellten, wurde in die Debatten der feministischen Ethnologie aufgenommen, sondern es fanden vor allem die Grundkonzepte des historischen und dialektischen Materialismus wie Produktionsweisen, Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte Eingang in die Diskussion. Die geschlechtsspezifische Unterdrückung wird mit dem Ursprung der Familie und der Arbeitsteilung erklärt und somit die Position der Geschlechter als unmittelbar verbunden mit den ökonomischen Beziehungen von Produktion und Reproduktion definiert: „Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen einer bestimmten Geschichtsepoche und eines bestimmten Landes leben, werden bedingt [...] durch

die Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andererseits der Familie“ (Engels 1946 (1884): VI). Die weibliche inferiore Stellung als Tochter und Ehefrau basiere auf der sozialen Positionierung der Frau im Haushalt, welche mit reproduktiven Tätigkeiten verbunden ist und deren Ausschluß vom männlichen Sektor der Produktions- und Austauschbeziehungen im öffentlichen Leben. Grund für die Hierarchisierung der ehemals natürlichen und egalitären Arbeitsteilung seien die Einführung des seßhaften Ackerbaus, der monogamen Ehe und des Privateigentums. Mit der Loslösung des Ansatzes aus seinem zweifelhaften evolutionistischen Kontext, stellte er ein Forschungsparadigma, um die Geschlechterverhältnisse in verschiedenen gegenwärtigen Gesellschaften vergleichend zu betrachten, ohne Geschlechtsunterschiede universalisieren zu müssen.

Karen Sacks (1974) modifizierte in ihrem Artikel *Engels revisited: Women, the organization of production, and private property* Engels' Thesen hinsichtlich ihres evolutionistischen Aspekts, einseitiger Zuschreibungen (Klassengesellschaft = asymmetrische vs. Nichtklassengesellschaft = symmetrische Geschlechterverhältnisse) und verlagerte den Fokus ihrer vergleichenden Untersuchung vier afrikanischer Gesellschaften auf die Faktoren, welche den sozialen Status von Frauen beeinflussen. Diese Faktoren oder „unmittelbaren Determinanten“ beruhen auf der marxistischen Maxime, „that social or public labor makes men or women adult citizens in the eyes of society and that men's ownership of the private property establishes their dominance over women in the family and society“ (Sacks 1974: 213).³⁰

Trotz der Betonung der Korrelation zwischen den Geschlechterverhältnissen in der häuslichen und öffentlichen Domäne, lag für Sacks die ökonomische Ursache der Unterdrückung der Frau hauptsächlich im sozialen Bereich verankert. „[T]he subordinate position of women derives not from domestic property relations but from something outside the household that denies women adult social status. [...], the focus must shift from the domestic to the societal level“ (ebd.: 219f.). Denn nur auf der gesellschaftlichen Ebene kann der Mensch und seine Arbeit ‚Wertigkeit‘ erfahren – als Mitglied einer sozialen Produktionsordnung, „large-scale forms of social production“ (ebd.: 220), innerhalb derer er in reziproke Beziehungen treten kann. „Through their labor men are social adults; women are domestic wards“ (ebd.: 221). Grund für den sozialen Ausschluß der Frau und somit für ihre Inferiorität, ist der Übergang von der ehemals egalitären, auf natürlich-biologischen Begebenheiten beruhenden Arbeitsteilung zur Dichotomisierung und strikten Hierarchisierung der privaten und öffentlichen Sphären. „Once such a dichotomy is made - women in domestic work for family use; men in social production for exchange - there is an organizational basis for a sexual divide-and-rule policy“

³⁰ Der gleiche Artikel wurde ein Jahr später auch in der Anthologie von Reiter *Toward an anthropology of women* in etwas modifizierter Form publiziert. Grundlage dieser Arbeit ist jedoch der erstveröffentlichte Text.

(ebd.). Der Status der Frau läßt sich also nur durch deren Teilnahme an gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen dem des Mannes angleichen: Sie muß zum vollwertigen sozialen Mitglied werden, „social adulthood“ erlangen. Dies kann jedoch nicht mittels bezahlter Lohnarbeit bewerkstelligt werden, sondern nur durch die Aufhebung der ökonomischen Trennung von privater und sozialer Arbeit.

„For full social equality, men’s and women’s work must be of the same kind: the production of social values. For this to happen, family and society cannot remain separate economic spheres of life. Production, consumption, child rearing, and economic decision making all need to take place in a single social sphere [...]. That is, what is now private family work must become public work for women to become full social adults“ (Sacks 1974: 222).

Neben diesem Theorieansatz, der den Status der Frau auf der ökonomischen Ebene erklärt und eher nach der Existenz geschlechteregalitärer oder –symmetrischer Gesellschaften fragt, entwickelte sich ein Forschungsparadigma, bei dem die These der Universalität von Geschlechtsasymmetrien in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt wurde.

2.2.2.3 Universalistische Ansätze

Basierend auf dem anatomischen Unterschied von Mann und Frau, der sich für die frühen feministischen Ethnologinnen insbesondere in der Gebärfähigkeit der Frau manifestierte, wurden kulturelle Interpretationen der Geschlechterrollen als ursächlich für die universell asymmetrischen Geschlechterverhältnisse erklärt. Alle Frauen teilen dementsprechend die - mehr oder minder tiefgreifende - Erfahrung sexueller Inferiorität und Unterdrückung. Das Interesse der Forscherinnen richtete sich auf die Ursachenforschung der geteilten Erfahrung und die daraus zu folgernden Konsequenzen für Theorie und Politik. Im folgenden sollen der struktur-funktionalistische Ansatz Rosaldos (1974) und der symbolisch-strukturalistische Ansatz Ortner (1974) dargestellt werden, da diese maßgeblich die Diskussion der feministischen Ethnologie inspiriert und beeinflußt haben.

Im Gegensatz zu Sacks manifestiert sich, so Rosaldo, sexuelle Ungleichheit nicht nur in ökonomischen Kontexten, sondern läßt sich universell in kulturellen Bewertungen der binären Opposition männlich/weiblich, geschlechtsspezifischen Aktivitäten und in der gesellschaftlich zugeschriebenen Wichtigkeit und Bedeutung von Männern und Frauen feststellen. Universell sind demnach nicht die Art der Unterschiede, sondern die Existenz männlicher Superiorität und Autorität bzw. Macht gegenüber Frauen – und zwar in allen menschlichen Gemein-

ten, auch in sog. egalitären oder matristischen wie bei den Irokesen.³¹ Auch wenn das Ausmaß männlicher, kulturell legitimer Autorität angesichts weiblicher Machtfelder von geringer Qualität ist, so ist sie sozio-kulturell dennoch präsent.

Dabei stellt sich nun die Frage nach der Ursache der universellen Geschlechterasymmetrie. Rosaldo führt dazu folgendes an:

„[C]haracteristic asymmetries in the experience of men and women—asymmetries ranging from their emotional orientations to the fact that men have public authority—can be understood in terms, not of biology directly, but of a near-universal fact of human experience. The fact that, in most traditional societies, a good part of a woman’s adult life is spent giving birth to and raising children leads to a differentiation of domestic and public spheres of activity, that can [...] be shown to shape a number of relevant aspects of human social structure and psychology“ (Rosaldo 1974: 23).

Auf dieser Ansicht aufbauend entwickelte Rosaldo ein strukturelles Modell, das sich an den Dichotomien *domestic* und *public* orientiert. Die häusliche, private Sphäre bezeichnet den Bereich und die Aktivitätsfelder, welche unmittelbar mit Mutter und Kindern in Bezug stehen. Die öffentliche Sphäre verweist auf die Aktivitäten, Institutionen und Assoziationen, welche die Belange bestimmter Mutter-Kind Gruppen auf einer Makro-Ebene in Beziehung setzen, organisieren und hierarchisch gliedern. Die Frau ist zwar in biologischer Hinsicht und durch ihre Mutterschaft nicht per se an die häusliche Domäne gebunden, jedoch weisen ihr die sozial unmittelbar zugeschriebenen Rollen und Aktivitätsfelder diesen Platz zu. Im Gegensatz dazu kann sich der Mann, bedingt durch das Fehlen einer direkten Verpflichtung in biologischer und emotionaler Hinsicht, abstrakteren und breiter gefächerten Aktivitätsfeldern widmen. Dadurch, daß er nicht an die häusliche Domäne gebunden ist und sich in der Öffentlichkeit bewegt, kann er sich auf politisch-militärischen Gebieten betätigen und hat die Möglichkeit, umfassendere Verpflichtungsfelder wie Gesellschaft, Ordnungsstrukturen und Bedeutungskonzepte zu etablieren.

„[T]he opposition between domestic and public orientations (an opposition that must, in part, derive from the nurturant capacities of women) provides the necessary framework for an examination of male and female roles in any society. Obvious as it may seem, its ramifications are enormous; it permits us to isolate those interrelated factors that make woman universally the ‘second’ sex“ (Rosaldo 1974: 24).

Diese Faktoren sind für Rosaldo Persönlichkeit, Autorität, Status, die Dichotomien Natur/Kultur, Norm/Abnorm und Produktion.

³¹ Den Unterschied zwischen Macht und Autorität faßt Lamphere, in Anlehnung an Webers Machtkonzept, folgendermaßen zusammen: „When power rests on legitimacy (that is, on the notion that an individual has the ‘right’ to impose his will), and when it is exercised within a hierarchy of roles, it is defined as authority“ (Lamphere 1974: 99). Rosaldo definiert den Unterschied wie folgt: „Whether power is exercised through influence or force, it is inherently competitive, whereas authority entails a hierarchical chain of command and control“ (1974: 21). Vgl. dazu weiterhin u. a. Lenz 1990: 55ff.

Der Faktor der Persönlichkeit ergibt sich für Rosaldo aus Nancy Chadorows These, daß die Gebärfähigkeit Frauen verletzbarer mache und weitgehend zur untergeordneten Stellung der Frau beitrage.³² Letztlich ergebe sich das geschlechtsspezifische Rollenverhalten aus der Tatsache, daß Frauen die Aufgabe der Kindererziehung zukomme und die damit verbundenen Auswirkungen auf die Persönlichkeitsentwicklung der Kinder verschiedenen Geschlechts. Die unterschiedliche Erziehung von Jungen und Mädchen durch die Mutter habe zur Folge, daß Mädchen durch Imitation und Erfahrung der Verbindung zur Mutter zur *little mother* werden, in spielerischer Nachahmung einer natürlichen Gegebenheit. Für Jungen bedeute dies, daß sie oft wenig Wissen über männliche Erwachsene haben und Männlichkeit als abstraktes System von Rechten und Pflichten erfahren, welche sie durch eine emotionale Zurückweisung der Mutter und der weiblichen Welt erwerben. Der Sohn müsse seine Männlichkeit erkämpfen und lernen, ein Mann zu sein. Die weibliche Persönlichkeit gründe also auf der Erfahrung von Beziehungen zu anderen Menschen, die männliche auf dem Zurückweisen von Beziehung und Abhängigkeit.³³

Das Faktum der Autorität korreliere mit dem Grad der Distanz zum familiären Umfeld. Frauen sind weder privat noch distanziert, sondern unmittelbar verbunden mit ihrem persönlichen Umfeld: „They are embedded in, and subject to, the demands of immediate interaction“ (Rosaldo 1974: 28). Die männliche Distanz ist sowohl räumlicher als auch biologischer und emotionaler Natur. Diese gibt dem Mann die Möglichkeit, sich selbst zu transzendieren, zu objektivieren, sein soziales Umfeld zu manipulieren und ein System von Integrität und Werthaftigkeit zu entwickeln. Nur durch das Erreichen eines hohen Alters kann die Frau den Respekt erlangen, der mit Autorität einhergeht.

Der Faktor des Status zeichne sich durch eine geschlechtsspezifisch unterschiedliche Qualität aus. Männer müssen den Status als Mann *erreichen*, den Beweis ihrer Männlichkeit erbringen und ihren Platz als Individuum in der von Männern geschaffenen und kontrollierten, hierarchischen und öffentlichen Ordnung erkämpfen. Weiblichkeit hingegen ist ein natürlich *zugeschriebener* Status, welcher nicht viele Differenzierungen zuläßt. Die soziale Rolle und die individuellen Eigenschaften werden entweder über das Alter oder über die jeweilige Beziehung zu Männern definiert. Aufgrund der Positionierungen der Frau im wenig individualisierten und institutionalisierten privaten Bereich und des Mannes im komplexen, abstrakten und auf Wettbewerb ausgerichteten öffentlichen Bereich lassen sich auch als natürliche Verhaltensweisen deklarierte, geschlechtsspezifische Eigenschaften als kulturelle Stereotypen falsifizieren. Weibliche Zuschreibungen wie intuitiv, unsystematisch, affektiv und emotional lassen

³² Rosaldo 1974: 25f.

³³ Rosaldo 1974: 25f., vgl. Chadorow 1974: 43-66.

sich in dieser Hinsicht ebenso erklären wie männlich assoziierte Attribute wie intellektuell, rational und instrumental. „Insofar as men are defined in terms of their achievement in socially elaborated institutions, they are participants, *par excellence*, in the man-made systems of human experience. On a moral level, theirs is the world of ‘culture’“ (Rosaldo 1974: 30).

Die hier angesprochene kulturelle bzw. männliche Konstruktion menschlicher Erfahrungen und Verhaltensweisen impliziert noch eine weitere Zuschreibung, die von Ortner im selben Sammelband näher ausgearbeitet wird:³⁴ Frauen werden aufgrund ihrer reproduktiven Funktionen (Fruchtbarkeit, Mutterschaft, Sexualität und Menstruation) der Natur zugeordnet; Männer aufgrund ihrer produktiven Funktionen der Kultur.

Mit dem Begriffspaar Natur/Kultur sind noch weitere Dichotomien verbunden, die in kulturellen Definitionen von Weiblichkeit und Männlichkeit festgeschrieben sind. Jeder Begriff impliziert auch immer sein Antonym, durch dessen Existenz er erst Bedeutung erlangt: Ordnung – Unordnung, Norm – Abnorm, Rein – Unrein usw. Die Wertigkeit dieser Begriffspaare ist kulturell, laut Rosaldo also männlich, bedingt. Frauen gelten ob ihrer sozialen Definition als natur-nahe, der Biologie verhaftete Wesen, als Gegenbild des kulturellen Mannes; sie sind potentiell unrein, abnorm und gefährlich für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung. Bewegen sie sich innerhalb des männlichen Systems und dessen Kategorien, geht von ihnen keinerlei Gefahr aus, fallen sie heraus – willentlich oder ungewollt, sei es durch Witwenschaft, Menstruation oder Widerstand –, werden sie zu Opponentinnen der gesellschaftlichen Ordnung.

Auch die ökonomische Organisation der Frauen scheint weniger öffentlich, individuell, spezifiziert und mehr auf familiären Eigenverbrauch ausgerichtet, als in ein komplexes System von Austauschbeziehungen eingebunden zu sein. Damit sieht Rosaldo, im Gegensatz zu Engels, der die technologische und kapitalistische Entwicklung verantwortlich für die Verbannung der Frau in die häusliche Domäne zeichnet, die Asymmetrie zwischen privaten und öffentlichen Domänen als Ursache ungleicher ökonomischer Organisation.

Der gemeinsame Nenner, der von Rosaldo angeführten Faktoren und Charakteristika geschlechtsspezifischen Rollenverhaltens und –zuschreibungen liegt für sie in der universellen, strukturellen Dichotomie von *domestic/public*: „The preceding discussion has suggested that characteristic aspects of male and female roles in social, cultural, and economic systems can all be related to a universal, structural opposition between domestic and public domains of activ-

³⁴ Siehe unten S. 38ff.

ity“ (Rosaldo 1974: 35).³⁵ Die Gründe für weibliche Inferiorität liegen also in der Separierung von öffentlichen und privaten Bereichen und der Minderbewertung des privaten Bereichs. Je strikter die Bereiche abgegrenzt sind, desto ausgeprägter ist die Unterdrückung der Frau.

Auch Sherry B. Ortner charakterisierte die hierarchisch-binäre Opposition Mann/Frau als Universalie und betonte die Bedeutung kultureller Variationen dieses „pan-cultural fact“ (1974: 67) ebenso wie das nur durch direkte Beobachtung wahrnehmbare, tatsächliche Macht- und Einflußpotential von Frauen. Die Antwort auf die Frage nach der Ursache der universellen Subordination der Frau konnte für Ortner nur in einer weiteren Universalie menschlicher Existenzbedingungen liegen – „something that every culture devalues, something that every culture defines as being of a lower order of existence than itself“ (ebd.: 72): der universellen Dichotomie von **Natur/Kultur**. Jede Kultur, im Bewußtsein ihrer Möglichkeit, Natur zu transformieren, transzendieren, sozialisieren und kulturalisieren, versteht sich nicht nur als unterscheidendes, sondern als der Natur überlegenes Element. „Since it is always culture’s project to subsume and transcend nature, if women were considered part of nature, then culture would find it ‘natural’ to subordinate, not to say oppress, them“ (ebd.: 73).

Die Ursache der universellen weiblichen Unterordnung liege also in der universellen Assoziation der Frau mit Natur und des Mannes mit Kultur begründet, auch wenn Ortner ihre These relativierend abschwächt: „women are seen ‘merely’ as being *closer* to nature than men“ (ebd.). Die Basis der Assoziationsbeziehung zwischen Frau und Natur und die daraus folgende Abwertung manifestiert sich laut der Autorin auf drei Ebenen: dem weiblichen Körper und seinen Funktionen, den daraus resultierenden sozialen Rollen und die wiederum daraus abgeleitete Annahme einer spezifisch femininen psychischen Struktur, die ebenfalls als näher zur Natur betrachtet wird.

Weibliche Körperfunktionen wie Menstruation und Schwangerschaft seien allesamt ausgerichtet auf die Erfüllung eines natürlichen Prozesses: des schöpferischen Akts der Reproduktion. Der Mann hingegen müsse seine kreativen Tätigkeiten außerhalb seines Körpers verlagern, habe damit die Möglichkeit, sich artifiziell zu ‘verewigen’, zu transzendieren, sozial und kulturell tätig zu werden. Aller attestierten biologischen Determinanten zum Trotz besitzt auch die Frau Bewußtsein, ein Attribut, das sie eindeutig als der Kultur zugehörig erscheinen läßt. Warum also die Aufrechterhaltung der Dichotomien? Ortner, gestützt auf De Beauvoirs Thesen, macht die Frauen dafür selbst verantwortlich: „woman’s consciousness-her member-

³⁵ Rosaldo erkennt selbst die stark vereinfachende und verallgemeinernde Form ihres strukturellen Modells, verweist aber auf die Aussagekraft relativer Orientierungen. „Yet the complexities of particular cases do not undermine our global generalization, which points, not to absolute, but to relative orientation of women and men. Furthermore, by using the structural model as a framework, we can identify the implications for female power, value, and status in various cross-cultural articulations of domestic and public roles“ (1974: 35).

ship, as it were, in culture-is evidenced in part by the very fact that she accepts her own devaluation and takes culture's point of view" (ebd.: 76). Dennoch müsse die strikte Zuordnung der Frau zur Natur zugunsten einer Mittlerrolle relativiert werden: „Thus she appears as something intermediate between culture and nature, lower on the scale of transcendence than man“ (ebd.).

In einem weiteren Assoziationsschritt bildeten die weibliche Physiognomie und deren Funktionen auch die Grundlage für die Zuschreibung von sozialen Rollen. Neben der unmittelbaren Mutter-Kind-Beziehung während der Schwangerschaft und beim Gebären würden auch mittelbare Tätigkeiten wie Stillen, Fürsorge und Erziehung als Status der Unmittelbarkeit definiert und somit der soziale Bewegungsraum der Frau auf das häusliche und familiäre Umfeld limitiert werden. Die enge, sozial zugeschriebene Bindung zwischen Mutter und Kind führe ebenfalls zu einer Assoziationsbeziehung zwischen Frau und Natur: Kinder seien Teil der Natur, müßten erst zu sozialen und kulturellen Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft werden. Durch die Zuordnung der Frau zur häuslichen Domäne werde deren Unterbewertung angesichts der öffentlichen Domäne auf den Status der Frau übertragen.³⁶

Die Annahme einer allgemeinen weiblichen Persönlichkeitsstruktur oder Psyche und deren Eigenschaften wie „relative concrete“ und „relative subjective“ im Gegensatz zu „relative abstract“ und „relative objective“ männlicher Zuschreibungen, tragen ebenfalls zur Assoziation der Frau mit der Natur bei. Wie Rosaldo verweist Ortner in diesem Zusammenhang auf Nancy Chodorows Arbeit, welche diese Eigenschaften nicht als angeboren oder genetisch einstuft, sondern als Konsequenz der Mutterrolle und der damit verbundenen Tätigkeiten sieht.³⁷ So ließen sich auch in der qualitativen Bewertung der Beziehungen, welche Frauen bzw. Männer mit der Welt eingehen, Rückschlüsse auf eine universelle weibliche Persönlichkeitsstruktur erkennen. Wiederum werden die durch Frauen eingegangenen Beziehungen als natürlicher, da „immanent and embedded in things“ (Ortner 1974: 82) charakterisiert und männliche, gekennzeichnet durch „transcending and transforming things through the superimposition of abstract categories and transpersonal values“ (ebd.), als der Kultur näher definiert. Die universelle Existenz der binären Opposition Natur/Kultur bedingt die Hierarchisierung der Geschlechterbeziehungen, welche wiederum auf den biologisch wahrgenommenen Geschlechterunterschieden basieren. Jedoch sei die Annahme der Binarität keine logische soziale Folge

³⁶ Die Beteiligung der Frau am Sozialisationsprozeß der Kinder und die Transformation von Rohem zu Gekochtem (vgl. Lévi-Strauss) bei der Nahrungszubereitung scheint die Frau ebenfalls als kulturelles Wesen auszuzeichnen. Ortner bemerkt hierzu, daß auch in dieser Hinsicht der kulturelle Prozeß auf einer höheren Ebene von Männern übernommen wird. Man beachte den Anteil weiblicher Lehrerinnen, der mit dem Grad höherer Ausbildung sinke. Ebenso werde dem „trivialen“ Kochen eine kulturell exaltiertere Form der „haute cuisine“ gegenübergestellt, deren Zubereitung fest in männlicher Hand sei.

³⁷ Vgl. Chodorow 1974.

einer vorgegeben natürlichen Ordnung:

„The culture/nature distinction is itself a product of culture, culture being minimally defined as the transcendence, by means of systems of thought and technology, of the natural givens of existence. This is of course an analytical definition, but I argued that at some level every culture incorporates this notion in one form or other, if only through the performance of ritual as an assertion of the human ability to manipulate those givens“ (ebd.: 84).

Die Zuordnung zu Natur oder Kultur ist folglich keine natürliche, sondern kulturell konstruiert, d. h. Frauen stehen nicht näher in Beziehung zur Natur oder Kultur als Männer, werden aber in allen Kulturen derart wahrgenommen. Die Wurzel der Unterordnung liegt also in den kulturellen Erklärungen der biologischen Unterschiede.

Ortner beantwortete ihre in der Artikelüberschrift gestellte Frage *Is female to male as nature is to culture?* mittels zweier Relativierungen. Zum einen wick die vorerst strikte Zuordnung der Frau zur Natur und des Mannes zur Kultur einem vorsichtigen 'In-Beziehung-Setzen' von sozialen und kausalen Folgen von Assoziationen, zum anderen erfuh auch diese wiederum eine Abschwächung, indem die Frau einer eindeutigen Zuordnung entzogen und einer Mittlerrolle zugeordnet wurde, „thus she is seen to occupy an intermediate position between culture and nature“ (ebd.). Die Konsequenzen für die gesellschaftliche Stellung der Frau, welche sich aus diesen Reformulierungen ergeben, seien jedoch unbedeutend; ihr sozio-kultureller Status erfahre keinerlei Aufwertung. Die intermediäre Positionierung der Frau hat nicht die soziale Gleichstellung mit dem Mann zur Folge, sondern läßt sie außerhalb der kulturellen Ordnung stehen: entweder erfährt sie eine Über- oder Unterwertung innerhalb der sozio-kulturellen Bedeutungskategorien. Subversive, weibliche Symbole (z. B. Hexen, menstruelle Unreinheit) stünden femininen Symbolen der Transzendenz (z. B. Muttergottheiten, die weibliche Verkörperung der Justitia) gegenüber. Die Gleichstellung der Frau könne, so Ortner, folglich nur durch deren Aufwertung sowohl in kulturellen Bedeutungskategorien und Symbolen als auch durch die Abschaffung sozialer Institutionen, welche immer wieder die geschlechtsspezifische Asymmetrie reproduzieren, erreicht werden: „Ultimately, both men and women can and must be equally involved in projects of creativity and transcendence. Only then will women be seen as aligned with culture, in culture's ongoing dialectic with nature“ (ebd.: 87).

Die Ansätze einer *anthropology of women* der frühen 70er Jahre lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Erstens, durch eine kritische Analyse der universellen Unterdrückung der Frau kommen die Initiatorinnen einer feministischen Ethnologie zu dem Schluß, daß Geschlechtsasymmetrien keine natürliche Kategorie menschlicher Gesellschaften darstellen, sondern ein wandelbares, kulturelles Produkt sind. Zweitens, sexuelle Asymmetrien variieren in

Qualität und Quantität je nach sozio-kultureller Interpretation, d. h. es gibt signifikante Unterschiede in sozialen Rollen und Macht, öffentlichem Status, kulturellen Definitionen und Aktivitätsfeldern von Frauen. Drittens, diese Variationen im weiblichen Zugang zu Macht und Status können durch bestimmte soziale und ökonomische Faktoren erklärt werden (z. B. Beitrag zum Lebensunterhalt). Viertens, sie stellen den Rahmen für eine Umorientierung innerhalb der Ethnologie: Die Berücksichtigung des weiblichen Diskurses stellt die bisherigen Annahmen zur menschlichen Natur grundlegend in Frage und bietet ein neues Feld ethnologischer Forschung. Dennoch– so viel sei der folgenden Darstellung der Kritik vorweg genommen: Trotz des Versuchs, soziologische, kulturelle, symbolische oder materielle Gründe anzuführen, scheiterten die Ansätze an ihrem Anspruch, und der Ursprung weiblicher Inferiorität schien letztendlich doch in dem biologischen Faktum der Reproduktion verankert zu sein.

2.2.3 *Anthropology of gender*

Der Ausweg aus dem Dilemma wurde in der Differenzierung von Geschlecht in das biologische *sex* und das kulturelle *gender* und in einem erweiterten Verständnis vom Unterschied der jeweiligen lokalen Konzepte über Geschlecht selbst gesehen.³⁸

2.2.3.1 *Sex-gender-Systeme*

Welche Fachrichtung den Impuls gab, eine Kategorie des Geschlechts (*gender*) zu bilden und *sex-gender*-Theorien einführte, darüber gehen die Meinungen auseinander: Donna Haraway (1987: 25ff.) sieht ihre Anfänge in den Human- und Sozialwissenschaften der USA in den 50er Jahren. Die amerikanische Anthropologin Gayle Rubin, die 1975 den Begriff *sex/gender systems* in die feministische Ethnologie einführte, definiert ihren Ansatz über eine feministische Lektüre strukturalistischer, psychoanalytischer und marxistischer Literatur (Lévi-Strauss, Freud, Lacan, Marx, Engels) – denn „[t]hey [die Autoren, Anmerk. D. S.] see neither the implications of what they are saying, nor the implicit critique which their work can generate when subjected to a feminist eye. Nevertheless, they provide conceptual tools with which one can build descriptions of the part of social life which is the locus of the oppression of women“ (Rubin 1975: 159). Rubins Artikel avancierte zum Leitwerk der *gender studies* und stellt bis heute den konzeptionellen Rahmen diskursanalytischer und konstruktivistischer Ansätze. Die Ursache der Geschlechterasymmetrien liegt, laut Rubin, in den sozio-kulturellen und politischen Beziehungen, welche verantwortlich für die Transformation von ‘Geschlecht’

³⁸ Im Deutschen gibt es keine adäquate Übersetzung für *sex* und *gender*. Die deutsche Sprache differenziert nicht zwischen ‘Geschlecht’ im biologischen und ‘Geschlecht’ im grammatischen Sinn. Um Doppeldeutigkeiten zu vermeiden, werden im folgenden die anglophonen Begriffe übernommen.

seien; jenes spezifische *sex-gender*-System, welches aus dem weiblichen „raw material“ „domesticated women“ (Rubins 1975: 158) produziere. Das *sex-gender*-System referiert also auf jenen Teil des sozialen Lebens, in welchem der Sitz der Geschlechtertrennung in Mann und Frau, der weiblichen Unterdrückung und der kulturellen ‘Naturalisierung’ von Heterosexualität verortet ist, analysiert und verändert werden kann. Das Ziel Rubins liegt in einer genauen Definition des *sex-gender*-Systems: „As a preliminary definition, a ‘sex/gender system’ is the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied“ (ebd.: 159). Dabei überlappe die kulturelle Kategorie *gender* selbst *sex* als biologisches und scheinbar natürliches Geschlecht: „Sex as we know it-[...]-is itself a social product“ (ebd.: 166), denn „[g]ender is a socially imposed division of the sexes. It is a product of the social relations of sexuality“ (ebd.: 179). Inspiriert durch Lévi-Strauss’ Verwandtschaftstheorien verankert Rubin die ‘Vergeschlechtlichung’ weiblicher und männlicher Wesen zu Frauen und Männern in auf Verwandtschaft beruhenden Systemen sozialer Organisation: dem Inzest-Tabu, der Heirat und der damit verbundenen obligatorischen Heterosexualität, der asymmetrischen Geschlechterdifferenzierung und Arbeitsteilung. Die Psychoanalyse liefert der Autorin die Aufdeckung jener Mechanismen, durch welche jedes Individuum in die sozialen Konzepte von *sex* und *gender* eingeführt wird: Mit der Entwicklungsphase des Ödipuskomplexes erleben die vorher bisexuellen und androgynen Kinder eine Transformation in ‘vergeschlechtlichte’ Mädchen und Jungen.

„The precision of the fit between Freud and Lévi-Strauss is striking. Kinship systems require a division of the sexes, The Oedipal phase divides the sexes. Kinship systems include sets of rules governing sexuality. The Oedipal crisis is the assimilation of these rules and taboos. Compulsory heterosexuality is the product of kinship. The Oedipal phase constitutes heterosexual desire. Kinship rests on a radical difference between the rights of men and women. The Oedipal complex confers male rights upon the boy, and forces the girl to accommodate herself to her lesser rights“ (ebd.: 198).

Das politische Ziel feministischer Bestrebungen könne nur in der Beseitigung des Zwangs liegen, der den Individuen durch *gender* auferlegt wird – in einer Revolution der Verwandtschaftssysteme, die Sexismus und *gender* kreieren. „The dream I find most compelling is one of an androgynous and genderless (though not sexless) society, in which one’s sexual anatomy is irrelevant to who one is, what one does, and which whom one makes love to“ (ebd.: 204).

Mit der Trennung zwischen *sex* und *gender* stand eine analytische Kategorie zur Verfügung, die es ermöglichte, die Ungleichheit der Rollenzuweisungen und im Zugang zu Macht und Prestige zwischen den beiden Geschlechtern nicht als natürliche Gegebenheit, sondern als kulturell bestimmt zu sehen. Der Dimorphismus zwischen Natur und Kultur und die damit

verbundene Annahme einer statischen biologischen Differenz zweier eindeutig voneinander zu unterscheidender Geschlechter, blieb allerdings bestehen. Die Bedeutung von Rubins Ansatz lag, insbesondere für die Ethnologie, in der Betonung der Kontextualität: der Betonung auf die Interpretation der Differenz und ihre spezifischen Ausformungen, welche je nach sozio-kulturellem und historischem Umfeld variieren.

Das Paradoxon in Rubins These verweist deutlich auf die Schwellenstellung, die diese Arbeit einnimmt: den Übergang von der *anthropology of women* zur *anthropology of gender*. Zum einen verstand die Autorin die Biologie noch als Grundlage für die Konstruktion kultureller Geschlechterzuschreibungen, zum anderen wurde durch die Einführung des Begriffspaares *sex* und *gender* die Voraussetzung geschaffen, den historischen und sozio-kulturellen Elaborationen von Geschlechterrollen Rechnung zu tragen. Der Einfluß des Überbaus kultureller Konstruktionen wurde von Rubin als so weitreichend verstanden, daß selbst die 'untrügerische' Wahrnehmung des vermeintlich natürlichen Körpers davon nicht unberührt bleibt.

Die These Rubins wurde aufgrund der darin enthaltenen Ungereimtheiten bald reformuliert und dadurch der kausale Zusammenhang zwischen biologischem und kulturellem Geschlecht relativiert. Vor allem mittels der Kritik an den Ansätzen von Rosaldo und Ortner etablierte sich das Konzept des *sex-gender*-Systems, und der Perspektivenwechsel von Frauen zu *gender* wurde, nicht nur in der Ethnologie, vollzogen. Die Definition von *sex* als „biologische, anatomisch-physiologische, physische Gegebenheit oder als materielle Basis“ (Kaufmann 1994: 37), das durch *gender*, „gedacht als kultureller Überbau, in jeweils kulturspezifischem Sinne 'überformt' oder 'transformiert' wird“ (ebd.), wird bis heute von den meisten AutorInnen, trotz aller Variationen und Kontroversen ihrer Theorien, mehr oder minder übereinstimmend geteilt.

Die Kritik an den statischen Modellen der frühen 70er Jahre bezog sich auf die universalistischen, ethno- bzw. eurozentrischen und ahistorischen Tendenzen der Ansätze und darauf, daß sie auf jeweils nur einem Schlüsselzugang basierten. Insbesondere mit dem Erscheinen der Anthologien *Nature, culture and gender* (MacCormack; Strathern 1980) und *Sexual Meanings* (Ortner; Whitehead 1981) erfuhr die Kritik nicht nur ihre Formulierung, sondern wurde der Übergang von einer *anthropology of women* zur *anthropology of gender* eingeläutet. In *Sexual Meanings* erhielten die frühen symbolischen Ansätze eine Weiterführung. Dabei verweise *Meanings* auf die kulturelle Bedeutung, auf den Bereich der 'Möglichkeiten' von Geschlecht, die Mann und Frau als kulturelle Variablen bilden können. Mit dem Abrücken von biologischen Erklärungsmustern, sollten *sex* und *gender* als Symbole verstanden werden – denn auch die Biologie unterliege dem Einfluß kultureller Deutung (vgl. Kaufmann 1994: 40f.). Die Forderung nach einem variablen Modell, das es ermöglichte, die zugrunde liegenden

kultur-relativistischen, dynamischen und historischen Perspektiven des jeweiligen sozio-kulturellen Geschlechterverständnisses miteinzubeziehen, gründete auf einer kritischen Analyse der von Rosaldo (*privat/public*) und Ortner (Natur/Kultur) angewandten strukturellen Dichotomien.

Einige der thematisierten Problemstellungen der AutorInnen in *Nature, culture and gender*, allesamt kritische Beiträge zu Rosaldo und Ortner, sollen im folgenden kurz dargestellt werden. Zum einen wurde angemerkt, daß Gesellschaften existieren, in denen es geschlechtsspezifische Hierarchisierungen und Unterdrückungsmuster gibt, ohne jedoch mentale Repräsentationen, Wirksamkeiten oder spezifische Bedeutungen der Dichotomien aufzuweisen. So stellt Strathern die unreflektierte, eurozentrische Interpretation der binären Opposition Natur/Kultur als universelle kognitive Einheit in Frage und merkt kritisch die Relativität der Wahrnehmung von Natur bzw. Kultur an. Ebenso wie keine universelle Kategorie 'Frau' existiere, so existieren auch keine einheitlichen Kategorien 'Natur' und 'Kultur': „Each is a highly relativized concept whose ultimate signification must be derived from its place within a specific metaphysics“ (Strathern 1980: 177). Es scheint also nicht nur fragwürdig, ob alle menschlichen Gemeinschaften die Dichotomien Natur/Kultur und Frau/Mann aufweisen, sondern darüber hinaus, auch wenn dem so wäre, ob diese auch semantisch korrelieren würden.

Auch Bedeutungskategorien wie 'Frau' und 'Unterdrückung' sind eurozentrischer Natur; sie sind ebenfalls sozio-kulturell abhängig und müssen erst im jeweiligen Kontext erforscht werden. „The meanings attributed to male and female are as arbitrary as are the meanings attributed to nature and culture“ (MacCormack 1980: 18).

Als weiterer Kritikpunkt an der methodischen Adaption der Natur/Kultur Dichotomie wurde von Maurice und Jean H. Bloch deren spezifische historische Verankerung in die Zeit der europäischen Aufklärung angeführt. Die Begriffe stellen Denkfiguren dar, welche insbesondere unmittelbar mit den französischen Philosophen des 18. Jhs verbunden sind. Die Problematik der unhinterfragten Adaption der Terminologien und Begrifflichkeiten des 18. Jhs manifestiert sich auf zwei Ebenen. Zum einen werden die Begriffe reduktionistisch angewandt, d. h. die Komplexität und Ambiguität der übernommenen Begriffe Natur, Kultur und Geschlecht und deren semantische Implikationen werden nicht transparent gemacht und bleiben den LeserInnen daher unklar und verschwommen: „In the first place no such clear binary opposition can be found from the work of the Enlightenment writers as a whole or in the work of Rousseau in particular“ (Bloch & Bloch 1980: 39). Darüber hinaus erscheint es kritikwürdig, Begriffen, die eindeutig einem spezifischen historischen Diskurs entstammen, einen universellen Anspruch zuzuerkennen, denn „there is no reason why an opposition such as this, even if it had existed, should be found in the same substantial form in other places and at other times“

(ebd.). Jordanova, die ebenfalls einen historischen Zugang für ihre Kritik wählt, führt diesen Punkt weiter aus. Die Dichotomien und deren Bedeutungen sind nicht a priori gegeben, sondern entstehen im Laufe eines dynamischen, kulturellen und historischen Prozesses – „[t]he nature/culture dichotomy thus has a historical dimension“ (Jordanova 1980: 61) – eine historische Dimension, welche die frühen statischen Ansätze nicht berücksichtigten. Rosaldos These der geschlechtsspezifischen Trennung von *private/public* als Indiz für Unterdrückungsstrukturen ging von einer Definition von Bedeutung aus, die nicht sozio-kulturell, historisch, geschlechtsspezifisch usw. variiert.

Mit der Einführung eines dynamischen Modells ließ sich das Bild der ewig und universell unterdrückten Frau nicht länger aufrechterhalten und der Fokus verschob sich von der Frage der Unterdrückung hin zur Frage nach der Verteilung bzw. dem Zugang zu Macht:

„We are now brought up to a relativistic point of view where men think one thing, women know another, but are not allowed a hearing because European investigators turn to men as the authoritative spokesmen, We are no longer dealing with putative universal categories but with a political problem in which women are kept from speaking by men who constitute the political power elite, and we are left to ponder our own European cultural history to discover why some anthropologists consider the conscious models which colonized men give them to be satisfying“ (MacCormack 1980: 19).

Die Verwendung des Begriffs *gender* und damit verbunden die Einführung der *anthropology of gender* beschreibt die Erkenntnis der sozio-kulturellen Bedingtheit von Geschlecht; die Konstruktion von Definitionen der Weiblichkeit und Männlichkeit wird somit wandelbar. Männer und Frauen werden, mittels der *gender studies*, nicht mehr länger als invariable Größen der Biologie verstanden, sondern sind auf geschlechtsspezifische Art und Weise (inter-)aktiv Handelnde und Behandelte in einem sich wandelnden sozio-kulturellen Kontext. Die *gender*-Konstruktionsthese fand als feste Kategorie Eingang in alle Bereiche der Anthropologie und erlangte einen breiteren Konsens. Die kontextvariante Untersuchung des Zusammenhangs von Geschlechter- und Gesellschaftsverhältnissen geht über anfängliche Frauen- oder feministisch orientierte Forschung weit hinaus und umfaßt nun beide Geschlechter: sowohl auf Seiten der ForscherInnen als auch auf Seiten der InformantInnen bzw. Erforschten.

Die Auseinandersetzung um die Kategorie Geschlecht löste eine immer noch andauernde, heftige Kontroverse um das Verständnis des Zusammenhangs zwischen *sex* und *gender* aus.³⁹ Mit einer analytischen Trennung konnte das Problem nicht gelöst werden, das Dilemma der Bewertung des Verhältnisses zwischen kultureller Konstruktion und (scheinbar) natürlichen Gegebenheiten blieb bestehen. Stellt *sex* und damit die Zweigeschlechtlichkeit die biologische und natürliche Basis der spezifischen kulturellen Ausformungen von Geschlechtlichkeit?

³⁹ Zur Darstellung und Diskussion der verschiedenen Ansätze s. u. a. Küchler 1997.

Handelt es sich um eine gleichwertige, reziproke Beziehung? Oder umfaßt die kulturelle Konstruktion selbst *sex*, indem eine sozio-kulturelle Übereinkunft 'getroffen' wird, was als biologische Kriterien zu gelten habe und was nicht? Damit wäre eine natürliche Zweigeschlechtlichkeit verneint. Und welche Auswirkungen hat die Dekonstruktion des biologischen Körpers auf die Beurteilung der menschlichen Wahrnehmung des eigenen Leibes: gilt er als 'wahrhaft' vorhanden oder nicht? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für Ansätze, welche die Geschlechterdifferenz zum Inhalt haben und diese erläutern?

Im folgenden sollen exemplarisch für die Vielzahl der neueren Ansätze der auf Dekonstruktion basierende Ansatz Judith Butlers und der Differenzansatz von Henrietta L. Moore vorgestellt werden.

2.2.3.2 Dekonstruktions-Ansatz

Die Diskussion um die Kategorie Geschlecht entzündete sich im wesentlichen an den Hypothesen von Judith Butler (1991). Butlers Ansatz, der sich vor allem auf Arbeiten der Psychoanalyse, diskursanalytischer und dekonstruktivistischer Sprachtheorien bezieht, beschäftigt sich mit der symbolischen Produktion von *gender identity*,⁴⁰ Begehren sowie *sex* und zielt auf die Dekonstruktion der *sex-gender*-Konstruktion ab. Die Unterscheidung zwischen biologischem Geschlecht und Geschlechtsidentität stellt für Butler eine Spaltung des Subjekts dar, in der das auf westlichen, hierarchischen Kategorien basierende Verhältnis von Natur/Kultur reflektiert wird. Sie geht davon aus, daß *sex* und Geschlechtsidentität nicht eindeutig voneinander zu trennen sind, sondern, daß der biologische Körper ebenfalls eine Konstruktion der herrschenden Diskurse ist. Die *sex-gender*-Konstruktion muß aufgelöst, der Begriff *sex* dekonstruiert werden:

„Vielmehr muß dieser Begriff (Geschlechtsidentität, Anmerk. d. Autorin) auch jenen Produktionsapparat bezeichnen, durch den die Geschlechter (*sexes*) selbst gestiftet werden. [...] Die Geschlechtsidentität umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine »geschlechtliche Natur« oder ein »natürliches Geschlecht« als »vordiskursiv«, d. h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird“ (Butler 1991: 24).

Damit sollte die Vorstellung in Frage gestellt werden werden, *sex* sei als das Vordiskursive, als das „radikal Nicht-konstruierte“ (ebd.) das Gegenteil der kulturell konstruierten Geschlechtsidentität: „Diese Produktion des Geschlechts *als* vordiskursive Gegebenheit muß umgekehrt als Effekt jenes kulturellen Konstruktionsapparates verstanden werden, den der Begriff »Geschlechtsidentität« (*gender*) bezeichnet“ (ebd.). Wie weit reicht für Butler der „Effekt jenes

⁴⁰ Butlers Begriff *gender identity* kann synonym zu dem von den anderen AutorInnen verwendeten *gender* verstanden werden.

kulturellen Konstruktionsapparates“ – betrifft er nur die Idee, die Vorstellung eines vordiskursiven Körpers oder auch den physikalischen Körper? Im Gegensatz zur Interpretation ihrer Thesen durch kritische oder befürwortende Rezeptionen, welche die vollständige Dekonstruktion des Körpers vollzogen sehen (vgl. Schröter 1997: 113), gibt Butler selbst nur eine vage Antwort: „Diese Frage lässt sich nicht entscheiden. Denn nicht nur die Versammlung der Attribute unter der Kategorie »Geschlecht« ist suspekt, sondern auch die Unterscheidung (*discrimination*) der »Merkmale« selbst“ (Butler 1991: 170). Trotz der letztendlich nicht stringent durchgeführten Dekonstruktion von *sex*, lehnt sie die Annahme eines natürlichen Geschlechts ab. *Sex* sei vielmehr performativ produziert, d. h. ein wiederholtes Produzieren der eigenen Natürlichkeit (vgl. Küchler 1997: 56). Damit wird nicht nur die natürliche Gegebenheit der Zweigeschlechtlichkeit negiert, sondern auch die Existenz zweier Geschlechtsidentitäten, sprich ‘Mann’ und ‘Frau’, welche auf der Aufrechterhaltung der institutionalisierten Heterosexualität basieren: „Diese institutionalisierte Heterosexualität erfordert und produziert zugleich die Eindeutigkeit eines jeden der geschlechtlich bestimmten Terme (*gendered terms*), die in einem gegensätzlichen binären System die Grenze möglicher Geschlechtsidentitäten bilden“ (Butler 1991: 45). Um der „hegemonialen Kultur und ihren Kritiken den Anspruch auf naturalisierte oder wesenhafte geschlechtlich bestimmte Identitäten“ (ebd.: 203) zu nehmen, fordert Butler auf zu einem parodistischen und travestischen Verwirrspiel um und mit den kategorialen Dimensionen *sex*, *gender identity* und *gender performance*.

2.2.3.3 Differenz-Ansatz

Die Kritik an der *sex/gender*-Konstruktionsthese und des *gender*-Ansatzes brachte u. a. noch eine weitere Unzulänglichkeit bisheriger feministischer Terminologien und Methoden ans Licht, die hauptsächlich die eindimensionale Analyse von Kategorien wie *gender* im allgemeinen, und Frau im speziellen betraf. Vor allem US-amerikanische *feminists of color* und Feministinnen der ‘Dritten Welt’ kritisierten die Einheitskategorie Frau und verwiesen auf die Vielzahl von Diskursen, durch die das Individuum konstituiert wird: „jede Frau wird von sich selbst und anderen am Schnittpunkt von Diskursen der Rasse, des Geschlechts, der Klasse, der Sexualität, der Religion usw. konstituiert“ (Yanagisako 1997: 55). Die Kategorie Geschlecht sagt, für sich alleine betrachtet, nichts aus, „diese allgemeingültige Kategorie ‘Frau’ existiert nicht“ (Moore 1990: 323) und es erscheint daher sinnlos, „von universalen Lebensumständen, Einstellungen und Ansichten ‘der Frau’ an sich, wie z. B. der ‘universalen Unterordnung der Frau’ auszugehen“ (ebd.). In diesem Sinne hat sich, wie Moore 1988 forderte, ein *Sex/Gender-Race/Ethnicity-Class-Nationality-...-Ansatz* herausgebildet, welcher der Verwobenheit und dem Ineinandergreifen von verschiedenen hierarchischen Kategorisierungen und

Unterdrückungsdiskursen und der Geschlechterdifferenz Rechnung trägt. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern darf den anderen Differenzdiskursen nicht übergeordnet werden, entscheidend ist die Interaktion der Diskurse. Moores Differenzansatz betrifft nicht nur die Differenz zwischen einzelnen Kategorien; ihr Ansatz ist multidimensional angelegt und verankert Differenz auf mehreren Ebenen: *differences between* und *differences within* – und zwar sowohl auf der Ebene analytischer Kategorien als auch auf der von Individuen.

„We have to begin to recognize how persons are constituted in and through difference. Multiple forms of difference – race, class, gender, sexuality – intersect with individuals, and identity is therefore premised on difference. The pressing task for the anthropology of the future is that we must begin to acknowledge the differences within rather than simply the differences between“ (Moore 1993: 204).

Mit der Darstellung und Aufarbeitung der Geschichte und Perspektivenvielfalt der *anthropology of women*, der feministischen Ethnologie und der *anthropology of gender* wurde jenes theoretische Umfeld abgesteckt, in welches im weiteren Verlauf dieser Arbeit die Erzählung *Kassandra* von Christa Wolf und deren Interpretation verortet werden sollen.

3 Christa Wolfs *Kassandra*

„[D]enn es obliegt mir noch, [...], ein paar Titel aufzuzählen, die, gut lesbar, auf dem Bücherberg obenauf oder, halb verdeckt, weiter unten liegen: «Am Anfang war die Frau». «Mütter und Amazonen». «Göttinnen». «Das Patriarchat». «Amazonen, Kriegerinnen und Kraftfrauen». «Frauen – das verrückte Geschlecht?». «Frauen in der Kunst». «Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult». «Männerphantasien». «Weibliche Utopien – männliche Verluste». «Weib und Macht». «Das Geschlecht, das nicht eins ist». «Das Geheimnis der Orakel». «Utopische Vergangenheit». «Außenseiter». «Kulturgeschichtliche Spuren einer verdrängten Weiblichkeit». «Mutterrecht». «Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates». «Die wilden Früchte der Frau». «Die weiße Göttin». «Die imaginierte Weiblichkeit». «Ein Zimmer für mich allein». «Weiblichkeit in der Schrift»“ (VeE: 126f.).

Die von Christa Wolf in ihrem Brief an A. aufgeführte Literatur, aus der ihre Lektüre eines Jahres bestand (VeE: 127), veranschaulicht die Parallelität des gewählten Zugangs zwischen scheinbar nicht zusammenhängenden Themen: Wolfs Annäherung an die trojanische *Kassandra*-Figur, und der Versuch der Anthropologinnen der 70er und 80er Jahre, eine feministische Theorie zu formulieren und diese als Disziplin im ethnologischen Diskurs zu etablieren. Die Themen kreisen um ein neues Verständnis von Frau und Weiblichkeit, um Matriarchat und Patriarchat, um marxistische Ansätze evolutionistischer Kulturgeschichte, weibliche Spiritualität und sozio-kulturelle Machtverteilung.

Im folgenden sollen, nach einer biographischen Vorstellung der Autorin, ihrer Werke und einer kurzen Einführung in den Stoff und in die relevanten Formalia des *Kassandra*-Projekts,⁴¹ Argumente formuliert werden, welche die These stützen, daß es sich bei Christa Wolfs Roman um eine feministische Mythosreprise handelt. Grundlage bilden nicht nur die sich überschneidenden Literaturangaben der Bibliographie Christa Wolfs (VeE: 156ff.) und der im Rahmen der feministischen Ethnologie und der *gender studies* vorgestellten AutorInnen der hier vorliegenden Arbeit, sondern vor allem auch die von Wolf nicht erwähnten Vertreterinnen einer frühen *feminist anthropology*:⁴² Insbesondere die in *Kassandra* musterhafte Verwendung von Dichotomien wie Natur/Kultur, privat/öffentlich und der fast stringent vollzogene Auf- und Ausbau von Geschlechtsdualismen in Frau/Mann und weiblich/männlich legen eine Verbindung zwischen feministischer Theorie und der poetischen

⁴¹ Die Erzählung *Kassandra* und die *Voraussetzungen einer Erzählung: Kassandra* sind zwar nicht als kohärenter Text konzipiert, dennoch von der Autorin als gleichberechtigt und nebeneinanderstehende Teile eines Ganzen gedacht, vgl. VeE: 8. Das *Kassandra*-Projekt ist im Ganzen mehr als die Summe seiner Teile und veranschaulicht, wie an anderer Stelle ausführlicher gezeigt werden soll, die bewußte Realisierung der poetologischen Grundhaltung der Autorin.

⁴² Ob Christa Wolf tatsächlich keine Kenntnis insbesondere der Thesen von Rosaldo und Ortner hatte oder ob sie sich lediglich im allgemeinen von den damaligen feministischen Strömungen und Theorien inspirieren ließ, ist hier irrelevant – entscheidend sind die offenkundigen Übereinstimmungen.

Umsetzung Christa Wolfs nahe. Bezeichnenderweise weist auch die Diskrepanz zwischen Anspruch und tatsächlicher Realisierung in den beiden Werken Wolfs und in den Theorien von Rosaldo et al. Parallelen auf.⁴³ Darüber hinaus soll gezeigt werden, daß der feministische Anspruch der Autorin, welcher sich eben vor allem in oben genannten Dichotomien manifestiert, sich nicht nur auf die Ebene der inhaltlichen Umsetzung des Cassandra-Stoffes erstreckt, sondern neben dem Begründungsversuch einer weiblichen Poetik bzw. eines geschlechtsspezifischen Schreibens auch mit einem bestimmten Verständnis von Mythos bzw. Mythologie einhergeht.

3.1 Zur Biographie Christa Wolfs⁴⁴

„Erinnern, Sich-Erinnern und Erzählen sind eng miteinander verknüpft“ (Wolf 1987b: 928).

Christa Margarete Elfriede Ihlenfeld, später verheiratete Wolf, wird am 18. März 1929 in Landsberg/Warthe (heute Gorzów Wielkopolski) als Tochter eines mittelständisch-protestantischen Kaufmanns mit Lebensmittelgeschäft und einer Buchhändlerin geboren. 1939 schließt sich die Zehnjährige dem BdM an. Nach dem Zusammenbruch der NS-Diktatur flüchtet die Familie nach Mecklenburg, um sich später in Bad Frankenhausen (Kyffhäuser) niederzulassen, wo die Abiturientin 1949, nach einjähriger Mitgliedschaft in der FDJ, der SED beitrifft. Es folgt ein Germanistikstudium in Leipzig und Jena. Noch währenddessen heiratet sie den Germanisten und Essayisten Gerhard Wolf. Nach dem Examen im Jahre 1953 arbeitet sie in verschiedenen Verlagen und Zeitschriften als wissenschaftliche Mitarbeiterin und Lektorin. 1961 erscheint ihr Erstlingswerk *Moskauer Novelle*, das in der DDR große Beachtung findet, in der BRD jedoch nicht veröffentlicht wird. Der internationale Erfolg als freie Schriftstellerin sollte sich 1962 mit der Veröffentlichung des Romans *Der geteilte Himmel*, welcher die Problematik des geteilten Deutschlands zum Inhalt hat, einstellen: 1963 wird sie dafür mit dem Heinrich-Mann-Preis ausgezeichnet. Im selben Jahr erreicht auch ihre politische Tätigkeit in der SED ihren Höhepunkt: Christa Wolf tritt als Kandidatin des Zentralkomitees an. Ein Jahr später erhält sie den Nationalpreis III. Klasse der Akademie der Künste der DDR, im darauffolgenden Jahr wird sie Mitglied des P.E.N. Zentrums ihres Landes. Im Dezember des Jahres verwirft sie sich nach einer kritischen Rede auf dem 11. Plenum des ZK mit der Parteiführung und scheidet aus dem Gremium aus. Ihre internationale literarische Laufbahn sollte

⁴³ Wie an späterer Stelle dargestellt wird, geht es Christa Wolf vielmehr darum, sich eben *nicht* in Geschlechtsdualismen und Dichotomien zu verfangen, sondern um das „Dritte“, vgl. VeE: 50, 115, 145.

⁴⁴ Zur Darstellung der biographischen Daten beziehe ich mich im folgenden auf die Angaben von Grebing 1994 und Stephan 1991.

jedoch stetig bergauf führen: 1968 erscheint ihr zweiter Roman *Christa T.*, der die Souveränität und Authentizität des Subjekts in bezug zum Eingebundensein ins sozialistische Kollektiv kritisch reflektiert. Mit dem Erscheinen des Romans *Kindheitsmuster* 1976, in dem sie schreibend versucht, ihre traumatische und verdrängte „Schuld“ der Vergangenheit - ihren Weg vom BdM-Mädchen zur linientreuen SED-Genossin - zu verarbeiten, sichert sich die Autorin endgültig ihren Platz in der deutschen Literaturgeschichte. Als Mitinitiatorin der Protestresolution gegen die Ausbürgerung des Liedermachers Wolf Biermann, wird sie 1977 aus dem Vorstand der Berliner Sektion des Schriftstellerverbandes der DDR ausgeschlossen. Im Gegensatz zu manch anderen Autoren in entsprechender Situation, entschließt sich Christa Wolf zum Bleiben in der DDR und beginnt eine intensive Auseinandersetzung mit Frauenthemen und der Friedenspolitik. Schon die vorangegangenen Werke legen eine Affinität zu feministischen Problemstellungen nahe: Alle haben eine weibliche Erzählerin und/oder Protagonistin, alle thematisieren „das Dilemma zwischen «Ichwerdung» und Gesellschaft, *die* Problemstellung der Frauenliteratur überhaupt“ (Heidelberger-Leonard 1994: 129). So beschäftigt sie sich in den 80er Jahren nicht nur mit den Biographien und Werken von Bettina von Arnim und Karoline von Günderode, sondern auch mit den zeitgenössischen DDR-Autorinnen Maxie Wander und Anna Seghers.

„Von Frauen, schreibenden Frauen insbesondere, die seit Jahrhunderten von der Gesellschaft ausgeschlossen wurden, gerade deshalb aber womöglich noch weniger deformiert sind als ihre männlichen Partner, erhofft sie sich entscheidende Impulse für die Debatten über ein menschenwürdiges Leben. Bei Frauen, denen das Erlernen des Kriegshandwerks noch nicht abverlangt wurde, sucht sie nach alternativen Modellen für eine Reduzierung und Umkehr des tödlichen Rüstungswettlaufs. Voraussetzung für diese Unternehmungen ist es, daß Frauen lernen, eine eigene, neue Sprache zu finden, die sich von den festgefahrenen Denk- und Schreibmustern der Männerliteratur abhebt“ (Stephan 1991: 23f.).

1979 erscheint *Kein Ort. Nirgends*, dessen zentrale Themen die Geschlechterfrage, Gesellschaftskritik und die Möglichkeiten bzw. Grenzen des Schreibens sind – eine fiktive Beschreibung einer Begegnung zwischen den beiden Frühromantikern Heinrich von Kleist und Karoline von Günderode als Vorwort zu deren Selbstmorden. Ihren bisher größten Erfolg erzielt die Autorin 1983 mit den für die hier vorliegende Arbeit relevanten Veröffentlichungen: der Erzählung *Kassandra* und den gedruckten Vorlesungen im Rahmen der Frankfurter Poetik-Dozentur *Voraussetzungen einer Erzählung: Kassandra*. In diesen beiden Werken läßt sie ihr, in jahrelanger Beschäftigung mit dem Geschlechterkonflikt und der Gefährdung des Friedens erworbenes Wissen zusammenfließen. Das *Kassandra*-Projekt avanciert zum Kult- und Vorzeigebuch der Friedens- und Frauenbewegten, die internationale Literaturkritik lobt in höchsten Tönen.

1989/90 erfolgt ihr Austritt aus der SED. In der Zeit des politischen Umbruchs der DDR greift Christa Wolf, qua ihrer internationalen Reputation und ihrer in beiden Teilen Deutschlands gleichermaßen anerkannten moralischen Integrität, in das politische Geschehen ein. Zusammen mit anderen kulturell Agierenden unterzeichnet sie den berühmten Aufruf *Für unser Land*, in dem ihr politisches Ziel, Fortbestand der DDR durch Erneuerung mittels einer radikalen, endgültigen Entstalinisierung realer sozialistischer Strukturen, formuliert wird:

„Entweder können wir auf der Eigenständigkeit der DDR bestehen und versuchen, mit allen unseren Kräften und in Zusammenarbeit mit denjenigen Staaten und Interessensgruppen, die dazu bereit sind, in unserem Land eine solidarische Gesellschaft zu entwickeln, in der Frieden und soziale Gerechtigkeit, Freiheit des einzelnen, Freizügigkeit aller und die Bewahrung der Umwelt gewährleistet sind. Oder wir müssen dulden, daß, veranlaßt durch starke ökonomische Zwänge und durch unzumutbare Bedingungen, an die einflußreiche Kreise aus Wirtschaft und Politik in der Bundesrepublik ihre Hilfe für die DDR knüpfen, ein Ausverkauf unserer materiellen und moralischen Werte beginnt und über kurz oder lang die Deutsche Demokratische Republik durch die Bundesrepublik vereinnahmt wird. Laßt uns den ersten Weg gehen“ (Wolf 1990: 170f.).

Christa Wolfs zahlreiche Veröffentlichungen spiegeln auch immer die Stationen und Befindlichkeiten ihrer eigenen Biographie, ihres politischen und gesellschaftlichen Umfeldes und die Entwicklung ihrer persönlichen Auseinandersetzung mit dem Staat wider: Ihre Werke weisen einen „hohen Grad an Selbstgestaltung und Zeitgenossenschaft“ (Stephan 1991: 8) auf. Die enge Verwobenheit zwischen der Person und ihrer Prosa, ihrer Sensibilität gegenüber dem sozio-politischen Umfeld und dem eigenen Anspruch der Authentizität des Schreibens – die in der internationalen Kritik gepriesenen Tugenden der Autorin –, sollten schließlich gegen sie ins Feld geführt werden. Die 1990 veröffentlichte Erzählung *Was bleibt* führt zu einem literarischen Stellvertreterstreit in den deutschen Feuilletons: „Bis grad eben noch war diese Autorin eine Heilige Kuh“ (Biermann 1995: 140), jetzt wird sie rückwirkend zur „Staatsdichterin“ (Greiner 1995a: 67), zum „hervorragenden Beispiel“ (Ders. 1995b: 216) „deutscher Gesinnungsästhetik“ (ebd.: 208). Was war geschehen? Die Veröffentlichung basiert auf einem im Juni/Juli 1979 entstandenen Text, der 10 Jahre später, just zur Zeit der ‚deutschen Wende‘, in überarbeiteter Form erscheint. Die Erzählung berichtet über einen Tag im Leben einer Schriftstellerin, die durch Kräfte der Staatssicherheit observiert wird – die autobiographischen Züge Christa Wolfs sind kaum zu übersehen. Der Vorwurf an die Autorin: Mut- und Kritiklosigkeit. „[I]n dieser Situation lag es nahe, die Erzählung als verspäteten Versuch einer Autorin zu lesen, sich den plötzlich veränderten Umständen anzupassen und die eigene Vergangenheit ins rechte Licht zu rücken“ (Anz 1995: 9). Dennoch, der Literaturstreit um Christa Wolf, der an Heftigkeit, Schärfe und Vielzahl der Beiträge in der deutschen Nachkriegsliteratur seinesgleichen sucht, hat tiefere Ursachen. In den Worten Wolf Biermanns: „Es geht um Christa

Wolf, genauer: Es geht nicht um Christa Wolf“ (Biermann 1995: 139). „Der Streit um Christa Wolf hätte nie ein derartiges Echo gefunden, wäre vielleicht gar nicht entbrannt, wenn er Literaturkritikern und Schriftstellern nicht die Gelegenheit gegeben hätte, sich zu diesen Ereignissen und ihren Folgen für die deutsche Literatur öffentlich zu äußern“ (Anz 1995: 8). Die Autorin wurde zur Stellvertreterin einer generellen Diskussion über die Mitschuld der Intellektuellen in der DDR bzw. über die Rolle eben jener in totalitären Systemen im allgemeinen. Verletzt und irritiert zieht sich Wolf in die USA zurück und veröffentlicht 1994 eine Textsammlung, welche die Empfindungen und Verletzungen jener Zeit offenbaren. 1996 erscheint ihr bis dato letzter Roman *Medea. Stimmen*, in dem sie zur zuletzt in *Kassandra* praktizierten Tradition zurückfindet: zu Frauen, die ihre Stimme erheben gegen den „Wahnsinn“ einer von männlichen Normen geprägten Welt. Getreu ihrem Motto: „Ich will Zeugin bleiben, auch wenn es keinen einzigen Menschen mehr geben wird, der mir mein Zeugnis abverlangt“ (K: 27).

3.2 Mythosrezeption

„Den Mythos lesen lernen ist ein Abenteuer eigener Art; eine allmähliche eigne Verwandlung setzt diese Kunst voraus, eine Bereitschaft, der scheinbar leichten Verknüpfung von phantastischen Tatsachen, von dem Bedürfnis der jeweiligen Gruppe angepaßten Überlieferungen, Wünschen und Hoffnungen, Erfahrungen und Techniken der Magie - kurz, einem anderen Inhalt des Begriffs ‚Wirklichkeit‘ sich hinzugeben“ (VeE: 57).

Im folgenden soll der spezifische Umgang Christa Wolfs mit dem mythischen und literarischen Motiv der *Kassandra* dargestellt werden, insbesondere ihre Bewertung und Betonung der subjektiven und historisch geprägten Intensionalität der *Kassandra*-Interpretation von Aischylos. Hierbei wird in kurzen Zügen in den *Kassandra*-Stoff eingeführt und die wesentlichen formalen Kriterien der Mythosrezeption der Autorin aufgezeigt werden. Der Fokus liegt auf einer bestimmten Verständnistradition von Mythos und Mythologie, welche, wie gezeigt werden soll, in engem Bezug zu Wolfs feministischem Ansatz steht.

3.2.1 Mythischer Stoff und literarische Verarbeitung

Christa Wolfs Umgang mit dem Mythos und die Beurteilung des ‚Mythischen‘ im allgemeinen scheinen durch ein ambivalentes Verhältnis gekennzeichnet zu sein: dem Widerspruch zwischen Ent- und Remythologisierung, der Unsicherheit darüber, welcher „Inhalt des Begriffs

„Wirklichkeit“ der für sie angemessene sei: *Logos* (griech. Wort, Vernunft) oder *Mythos* (griech. Wort, Rede). Diese Ambivalenz oder Unschlüssigkeit manifestiert sich einerseits im, in der eigenen Biographie erfahrenen, Mythosmißbrauch durch die Faschisten oder zeitgenössische Machthaber, die es nicht mehr nötig haben, „einen germanischen oder römischen Gott für ihre Zwecke zurechtzustutzen[.] Mythen allerdings benötigen sie auch, in dem Sinn, den das Wort inzwischen angenommen hat: im Sinne falschen Bewußtseins“ (VeE: 104). Andererseits greift sie zur Erläuterung ihres Mythosgebrauchs auf vorwiegend ethnologische Ansätze zu mythisch-zyklischen Strukturen zurück. In diesen wird Mythos als exemplarisches Modell aller grundlegenden menschlichen Tätigkeiten und Erfahrungen erklärt, als ständig reaktualisiertes Ereignis. Ein Mythos erzählt somit immer eine wahre Geschichte und präsentiert eine allgemein verbindliche Wirklichkeitsdeutung.⁴⁵ Auch die Autorin kommt zu der Erkenntnis, „daß die griechische Frühgeschichte kein Mythos ist – richtiger: daß die Mythen «Wahrheit» spiegeln“ (VeE: 116). Wahrheit im Sinne einer „«tieferen seelischen Realität» hinter dem Mythos (der bei den Griechen nichts anderes bedeutete als «das wahre Wort», «der Sachverhalt», später: «der Sachverhalt von den Göttern»“ (VeE: 99). Eine sinnlich-intuitive Erfahrung von ‘Wahrheit’, die sich der rational-logozentrischen Wirklichkeitswahrnehmung entzieht. Für Wolf stellt die Beschäftigung mit und die Erfahrung der mythischen ‘Wahrheit’ eine intensive Bereicherung dar:

„Mit der Erweiterung des Blick-Winkels, der Neueinstellung der Tiefenschärfe hat mein Seh-Raster, durch den ich unsere Zeit, uns alle, [...] wahrnehme, sich entschieden verändert[.] [E]ine Erweiterung dessen, was [...] wirklich ist; aber auch das Wesen, die innere Struktur, die Bewegung dieser Wirklichkeit hat sich verändert und verändert sich beinahe täglich weiter, es ist nicht zu beschreiben“ (VeE: 131).

Die Ambivalenz der negativen und/oder positiven Konnotationen von Mythos tritt auch in Wolfs Ansätzen zur eigenen Rezeption des Cassandra-Mythos zutage. Zum einen negiert sie die magisch-zeitlose Lesart des Mythos, indem sie ihn humanisierend zu deuten versucht. Inspiriert durch die Lektüre des Briefwechsels zwischen Thomas Mann und Karl Kerényi folgt

⁴⁵ Vgl. dazu v. a. Eliade 1963 und Lévi-Strauss 1967.

Die Begriffe Mythos und Mythologie sind nach wie vor umstritten, keine der verschiedenen Theorien wird allgemein anerkannt. Das einzige gemeinsame Merkmal der Mythen ist, daß es sich um prosaische oder epische sprachliche Texte oder Narrationen handelt. Für die Theorien des Mythos gilt weitläufig, daß Mythos von Wissen (oder Logos) bzw. Mythologie von Wissenschaft zu unterscheiden ist. Im Gegensatz dazu stehen die philosophischen Thesen von Horkheimer und Adorno: das mythische Denken sei bereits in der Aufklärung verortet und ebenso können sich Wissen und Wissenschaft in mythische Formen zurückverwandeln. Die divergierenden Verständnisse von Mythos verweisen auf die Vielzahl der Zugänge von Mythostheorien, vgl. Zinser 1992. Mythos wird u. a. definiert : als vorwissenschaftliche Erklärung (z. B. J. G. Frazer), als andere Form historischer Überlieferung (z. B. J. J. Bachofen), als psycho(analytische) Erscheinung (z. B. S. Freud, C. G. Jung), als Erklärung später unverstandener Rituale (z. B. W. R. Smith bzw. die Cambridge-Schule, R. von Ranke-Graves), als kulturell-funktionalistische Legitimationsinstanz (B. Malinowski), als sakraler oder heiliger Text, welcher der Beglaubigung der Gegenwart durch die Wiederholung der Vergangenheit dient (z. B. M. Eliade), als Transformation von Dichotomien (C. Lévi-Strauss) oder als performative Narration (z. B. R. Baumann, C. L. Briggs).

sie dem Gedanken Manns, „dem intellektuellen Faschismus den Mythos weg[zun]ehmen und ihn ins Humane um[zun]funktionieren“ (Kerényi 1960: 100). Gleichmaßen ist es ihr Anliegen, dem Mythos eine materialistische und historische Dimension abzuverlangen, die geschichtliche Realität hinter dem Mythos freizulegen: Die „Rückführung aus dem Mythos in die (gedachten) sozialen und historischen Koordinaten“ (VeE: 111). So nähert sich die Autorin dem mythischen Stoff mit der Ausgangsfrage: „Wer war Cassandra, ehe irgendeiner über sie schrieb?“ (VeE: 127), um „zu zeigen, wie die historische Cassandra, von der ich ausgehe, und ihre historische Umgebung durch Ritual, Kult, Glauben und Mythos gelenkt werden, während für uns das *gesamte* Material «mythisch» ist“ (VeE: 119):

„Kassandra hat zwischen zwei Katastrophen gelebt: dem Vulkanausbruch von Thera/Santorin um 1500 und dem Überfall der Dorer (Nord- und Seevölker) um 1200. Dazwischen, etwa in der Mitte des 12. Jahrhunderts, ihre persönliche Katastrophe: der Untergang Trojas. Zu denken wäre auch eine allmähliche – auch gewaltsam-rasche – Verschiebung der Moral im Mittelmeerraum: zuungunsten der friedfertigen, auf Handel bedachten Minoer von Kreta, zugunsten der gewalttätigen, auf Raub angewiesenen achäischen Fürsten: wie Homer sie beschreibt“ (VeE: 104).

Zum anderen tritt mit der Historisierung der mythologischen Figur der Cassandra die fragwürdige Situation auf, daß keine wissenschaftlich gesicherten Daten und Fakten über deren tatsächliche Existenz vorliegen. Wolf sieht in Cassandra eine Zeitzeugin an der „Nahtstelle“ (VeE: 144) der ‘historischen’ Zeitenwende vom Matriarchat zum Patriarchat – von der jedoch keine Geschichtsschreibung berichtet, sondern lediglich Mythen und deren frühe literarische Gestaltung überliefert sind. Auch Wolfs beschwörende Beteuerung angesichts etwaiger Zweifel ihrer Brieffreundin am rational-logischen ‘Wirklichkeitsgehalt’ der Cassandra, „- ich bitte Dich, kein Einwand, es gab sie –“, helfen nicht über die Tatsache hinweg, daß der mythische Inhalt eben keine historische ‘Übersetzung’ ermöglicht. Damit unterliegt sie dem gleichen Irrtum wie die von ihr rezipierten AutorInnen wie Engels, Bachofen und Göttner-Abendroth. Zumindest mit letzterer stimmt auch die feministische Motivation überein: die Schichten patriarchaler Mythosablagerungen abzutragen und mittels eines diachronen, oder im Falle Göttner-Abendroths auch synchronen, Vergleichs diverser Mythen und Mythosvarianten zum matriarchalen Urmythos vorzustoßen. Dieser Ansatz reflektiert im Wesentlichen die von Claude Lévi-Strauss (1967) aufgestellten Prämissen seiner Mythostheorie: daß ein Mythos immer mehrere Varianten umfaßt, die im Laufe sozio-kultureller Veränderungen gebildet wurden. Erst die Gesamtheit der Versionen bildet *den* Mythos; so kann sich der Inhalt des Mythos ändern, die inneren Werte des Mythos bilden jedoch eine Dauerstruktur, welche sich gleichermaßen auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beziehen. Im Gegensatz zu Wolf und Göttner-Abendroth geht Lévi-Strauss davon aus, daß allen Mythosversionen die gleiche

Geisteshaltung zugrunde liegt, eine müßige Suche nach der in der Urfassung enthaltenen 'Wahrheit' erübrigt sich, die sozio-kulturellen und politisch-historischen Einflüsse der jeweiligen Mythosvarianten ändern nichts an der *dem* Mythos zugrunde liegenden Dauerstruktur. Die beiden Autorinnen messen diesen Einflüssen ein größeres Gewicht bei, die einzelnen Varianten werden absoluter gesetzt. So erhofft sich Christa Wolf, durch das Vordringen zur Urvariante des Mythos, an die Wurzeln geschlechtsbinärer Denkstrukturen zu gelangen: Zurück vor die Zeit, als Aischylos „in der «Orestie» das moralische Gebot abtöten [mußte]: Mutterrecht geht vor Vaterrecht“ (Wolf 1987b: 927). Zurück in die schriftlose Zeit, als das urgeschichtliche Matriarchat noch nicht vom Patriarchatszeitalter abgelöst worden war, „was die Strukturen der Gesellschaft wesentlich geprägt hat“ (ebd.: 924):

„Das Patriarchat ist zusammen mit der Klassengesellschaft entstanden, zusammen mit dem Eigentum an Produktionsmitteln. Und es kann nicht ohne Folgen bleiben, wenn die Hälfte der Bewohner des Abendlandes – nämlich die Frauen – über Jahrhunderte, um nicht zu sagen über Jahrtausende in die offiziellen Strukturen so gut wie nichts einbringen kann, über nichts bestimmen kann, auch nicht über sich, sondern im Gegenteil zunehmend selbst in eine Richtung umgeformt wird, die eher zum Funktionieren als zum Denken und Fühlen neigt“ (Wolf 1987b: 924).

Es drängt sich noch ein zusätzlicher Hinweis auf, der dafür spricht, Christa Wolfs poetische Umsetzung der Studien zur mythischen und literarischen Cassandra als weitere Mythosvariante, also als eine Remythologisierung zu deuten: Der Rückgriff auf eine mythische Figur bzw. einen mythologischen Stoff wird gleichsam zum Vorgriff auf gegenwärtige Gegebenheiten – die Autorin bettet ihn implizit, wenn auch nicht explizit in der Erzählung selbst, in einen aktuellen, sozio-kulturellen Kontext ein. Die temporäre Spanne, die zwischen den verschiedenen Varianten liegt, erscheint unwesentlich:

„Mir ist bewußt, daß mein Rückgriff in eine weit, ur-weit zurückliegende Vergangenheit (der beinahe schon wieder zum Vor-Griff wird), auch ein Mittel gegen diese unauflösbare Trauer ist, die Flucht zurück als eine Flucht nach vorn. Eigenartige Selbstbeobachtung, daß die Einsicht, Menschen und Verhältnisse seien in dreitausend Jahren nicht sehr weit aus sich und über sich hinausgelangt, eher in Gelassenheit mündet als in Hoffnungslosigkeit“ (VeE: 72).

Die Ambivalenz zwischen Re- und Entmythologisierung, zwischen der Intension der Autorin hinsichtlich des Umgangs und der Beschäftigung mit dem Mythos löst sich auf, wenn genauer spezifiziert wird, was mit Mythos eigentlich gemeint wird, auf welche Formen und Gattungen des Mythischen rückverwiesen wird. Deutlicher gesprochen: die Unklarheiten im Verständnis entstehen durch die schwammige und unklare Begriffsbestimmung in den VeE dessen, was Christa Wolf unter Mythos versteht. Was Glau den meisten Untersuchungen zu Christa Wolfs *Kassandra* attestiert, gilt auch für die Autorin selbst: „meist [bleibt] unklar, ob unter Mythos der nicht schriftlich fixierte Mythos (als mythischer Stoff) oder die literarische

Verarbeitung [...] verstanden wird“ (Glau 1996: 41). Differenziert werden muß zwischen dem anonymen, oral tradierten Mythos bzw. mythischen Stoff, der weder zeitlich noch personell verortet werden kann und dessen literarischer Verarbeitung, dem reflektierten und interpretierten Produkt eines Autors. Die literarische Verarbeitung des Mythos unterscheidet sich also von der mündlichen Tradierung des mythischen Stoffes „durch die ihn z.T. sogar inhaltlich modifizierende, subjektive Deutung des Dichters und die dadurch bedingte, bewußt gesteuerte Aussagekraft und –absicht“ (ebd.): „Dem Poetischen steht das Mythische gegenüber“ (ebd.). Die Kritik der Autorin am Mythos richtet sich nicht gegen das ‘Mythische’ im Mythos, sondern gegen seine poetischen Bearbeitungen, „d.h. auf das hinter dem Mythos stehende und diesen bereits in einer bestimmten Richtung hin interpretierende aufgeklärte Denken des Dichters“ (ebd.: 51). Genauer: gegen die logozentrischen Einflüsse, die sich ebenso in der literarisch tradierten Mythosvariante manifestieren wie im häufigen Mißbrauch des Mythos als politisches Massenmanipulationsmedium – Mythos „im Sinne falschen Bewußtseins“ (VeE: 104). Die Aufklärung versinnbildlicht für Wolf die patriarchalen Strukturen der rational-logischen Denkschemata:

„«Lernen durch das Leid» - dies scheint das Gesetz der neuen Götter zu sein, der Weg des männlichen Denkens auch, das die Mutter Natur nicht lieben, sondern durchschauen will, um sie zu beherrschen und das erstaunliche Gebäude einer naturfernen Geisteswelt zu errichten, aus der Frauen von nun an ausgeschlossen sind, Frauen, die man sogar fürchten muß, vielleicht, weil sie – dem Denkenden, Leidenden, Schlafenden unbewußt –, weil *auch* sie Urheberinnen jener Gewissensangst sind, die sein Herz wachklopft. Weisheit wieder Willen. Kulturgewinn durch Naturverlust. Fortschritt durch Leid: die Formeln, vierhundert Jahre vor unserer Zeitrechnung benannt, die der Kultur des Abendlandes zugrunde liegen“ (VeE: 77f.).

Christa Wolfs *Kassandra* stellt den Versuch dar, durch *Entmythologisierung* des mythischen Stoffes bzw. einer mythischen Figur zu *Remythologisieren*. Sie entmythologisiert, indem sie der Cassandra-Figur eine historische Qualität verleiht – hier liegt Wolfs romantischer Irrtum –, sie von allen patriarchalischen Überkrustungen bestehender literarischer Verarbeitungen befreien will, um sie „in die (gedachten) sozialen und historischen Koordinaten“ (VeE: 111) zu stellen. Dadurch lenkt sie die Aufmerksamkeit der LeserInnen auf die jedem Text (sei er mündlich oder schriftlich tradiert) immanente Intentionalität des Autors, auf seinen interpretativen Gehalt und subjektiven Charakter – und negiert damit jeglichen Anspruch auf textuelle Objektivität. Sie remythologisiert, indem sie ihre Interpretation der mythischen Vorlage in eine geschlossene, epische Form bringt, eine neue Mythosvariante schafft: Cassandra wird unter der Regie Christa Wolfs zum Sinnbild der um persönliche Individuation und Autonomie ringenden Frau in (beginnenden) patriarchalischen Strukturen, welche ihr nur den Status als Objekt zuerkennen. Die ‘Bühne’ der Protagonistin Cassandra: Troja an der Zeitenwende vom untergehenden Matriarchat zum Patriarchat.

Die Frage drängt sich auf: Warum der Rückgriff auf mythologischen Stoff, warum das Interesse an einem 'urzeitlichen' Matriarchat, wenn die 'reale' Gegenwart doch genügend Stoff zum unterdrückten Weiblichen bzw. zur objektivierten, verstummten Frau liefert? Auch Wolf reflektiert diese Frage:

„[U]nd es ist des Nachdenkens wert, warum Frauen von heute aus dieser Tatsache einen Teil ihres Selbstbewußtseins und eine Rechtfertigung ihrer Ansprüche ziehen müssen. Was hilft es uns zu wissen, daß die alten Griechen allmählich «Mutterrecht» durch «Vaterrecht» ersetzen; was beweist die anscheinend verbürgte Tatsache, daß den frühen, Ackerbau betreibenden Clans Frauen vorgestanden haben; daß die Kinder, die sie zur Welt brachten, ihnen gehörten, daß sie auch in späteren hochorganisierten Königreichen noch die Erbfolge bestimmten, daß aller ursprüngliche Kult, daß Tabu und Fetisch, Tanz, Gesang und viele frühe Handwerke von ihnen ausgingen? Zeigt nicht vielleicht dieser Rückgriff in unwiederbringliche Früh-Zeiten mehr als alles andere die verzweifelte Lage, in der Frauen sich heute sehnen?“ (VeE: 56f.).

Der Rückgriff auf die mythische Apperzeptionsweise basiert, neben den genannten inhaltlichen, auch auf einem formal-poetologischen Konzept der Autorin. Christa Wolf kontrastiert die „abweichende[n] Erfahrungsmuster von Sein und Wirklichkeit“ (Hilzinger 1986: 133) des Mythos als „andere Begriffe der Vernunft“ (ebd.) „oder als Pluralisierung von Erkenntnismöglichkeiten“ (ebd.) im Sinne einer sinnlich erfahrenen, subjektiven Größe, bewußt mit dem Logos der Aufklärung, welcher auch der gängigen Literatur zugrunde liegt. Der Vernunft- und Realitätsbegriff der rational-logischen, aufklärerischen Tradition und die objektiven ästhetischen Normen, auf welche die Literatur gebaut ist, verweisen auf den „Weg, [den] das abendländische Denken gegangen“ (VeE: 139) ist: „den Weg der Sonderung, der Analyse, des Verzichts auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zugunsten des Dualismus, des Monismus, zugunsten der Geschlossenheit von Weltbildern und Systemen; des Verzichts auf Subjektivität zugunsten gesicherter «Objektivität»“ (VeE: 139).

Bellinger umreißt das Verhältnis zwischen Logos und Mythos folgendermaßen:

„Im Gegensatz zum diskursiven, abstrakt definierenden, logisch begründbaren und rational beweisbaren Wort des *Lógos* [...] erzählt der Mythos konkret und anschaulich, sinnfällig, bildhaft und affirmativ. In seiner Erzählung gibt es keinen Übergang vom Bildhaften zum sachlich Gemeinten [...] wie bei einem Gleichnis. Vielmehr bleibt alles bildhaft belassen. [...] Die mythische Rede trennt nicht das Bild vom Gedanken, das Erlebnis und die Erfahrung von der Reflexion. Beide bilden vielmehr ein ungeschiedenes Ganzes“ (Bellinger 2000: 6).

Die Wahl der mythischen Form korreliert mit dem erzähltheoretischen Prinzip Christa Wolfs, 'weibliches Schreiben', „subjektive Authentizität“ (Wolf 1987b: 773) und „Koordinate der Tiefe, der Zeitgenossenschaft, des unvermeidlichen Engagements“ (ebd: 487) zu praktizieren, d. h. der logisch-geschlossenen Form männlicher Ästhetik eine subjektivierte, fragmenta-

risch-offene weibliche Ästhetik gegenüberzustellen.⁴⁶ Diese poetologische Grundhaltung der „vierten Dimension“ (Epple 1993: 281), welche die Reflexion des Schreibens und die Anwesenheit der Autorin im Text beinhaltet, wird im wesentlichen auf drei Ebenen umgesetzt: Zum einen durch die Präsentation des *Kassandra*-Projektes mittels zweier zusammengehöriger Werke: die auf reflexiven und subjektiven Überlegungen basierenden *Voraussetzungen einer Erzählung* und der episch geschlossenen Erzählung *Kassandra*. Zum anderen in der Subjektivierung der mythischen Verarbeitung, indem Cassandra in Monologen spricht, welche den Eindruck einer oralen Erzählung vermitteln. Desweiteren in der bewußten Distanzlosigkeit der Autorin zu ihrer Protagonistin, die bis zur weitgehenden Identifikation mit der literarischen Figur reicht. Christa Wolf übernimmt Kassandras Rolle als Seherin über die Zukunft unserer auf männlichen Denkstrukturen basierenden Zivilisation. Auch die Annäherung an die Cassandra-Figur scheint sich rationalen Erklärungen zu entziehen, Wolf und Cassandra scheinen sich gleichsam einander anzunähern: „Der Zufall, Tyche hat mich in den Bannkreis eines Blickes gebracht. [...] Ich scheine mehr von ihr zu wissen, als ich beweisen kann. Sie scheint mich schärfer anzusehen, schärfer anzugehen, als ich wollen kann“ (VeE: 12f.).

Christa Wolf polarisiert die epistemologischen Gegenspieler Mythos und Logos weitergehend, indem sie ihnen eine generische Konnotation zuweist: Mythos wird in die Tradition des weiblichen Prinzips eingereiht, Logos in die des abendländisch-männlichen Prinzips. Damit verbunden ist eine Assoziationskette von Dichotomien: Mythos/Logos, weiblich/männlich, Oralität/Literarizität, Bild/Wort, Offenheit/Geschlossenheit, Natur/Kultur, Objekt/Subjekt, Wahrhaftigkeit/Vernunft usw. Die Verwendung der mythischen Formen als poetologisches Mittel korreliert also mit der inhaltlichen Aussageintension der Autorin und kann als Medium gesehen werden, um nicht auf die Sprache und Stilmittel jener literarischen und aufklärerischen Traditionen zurückgreifen zu müssen, gegen die sie kritisch ihre Stimme erheben will.

3.2.2 Die literarische Verarbeitung des mythischen Stoffes bei Aischylos’ *Orestie* und Wolfs *Kassandra*: ein Vergleich

Nachdem auf einer abstrakteren Ebene Christa Wolfs spezifisches Mythosverständnis und ihre literarische Verarbeitung des mythischen Stoffes, in den die trojanische Seherin Cassandra eingebettet ist, dargestellt wurde, soll im folgenden anhand Aischylos’ und Wolfs Mythosinterpretationen konkret in das Cassandra-Motiv eingeführt werden. Der Fokus liegt auf den Gemeinsamkeiten und Abweichungen der beiden Mythosvarianten, welche in der jeweils kontextuellen Verortung der AutorInnen begründet liegt. Eine eigene Analyse der *Orestie* von

⁴⁶ Um nicht späteren Ausführungen zur weiblichen Ästhetik bei Christa Wolf vorzugreifen, soll diese hier nur kurz umrissen werden.

Aischylos kann im Rahmen der Arbeit nicht Ziel sein: Die Basis zum Zugang zur *Orestie* bildet deren Bewertung und Interpretation von Christa Wolf.

Obwohl sich *Kassandra* nicht auf einen singulären Primärtext zurückführen läßt, stellt die *Orestie* bzw. der *Agamemnon* des Aischylos den situativen Rahmen der Erzählung. Der Arbeitsprozeß am *Kassandra*-Projekt begann für Christa Wolf mit einer Griechenlandreise und der begleitenden Lektüre der *Orestie*. Die *Kassandra* des Aischylos bildet somit die Ausgangsfigur von Wolfs Beschäftigung mit der mythischen Seherin. Mit seiner Darstellung der Figur setzt sie sich intensiv in den VeE auseinander, um zu einem eigenen Zugang zu gelangen: „Wie ein grobes Netz hängen des Aischylos Zeilen mir vor Augen, durch dessen weite Maschen ich eine Gestalt sich regen sehe, in einer Art, die schwer zu benennen ist. Bescheidwissen, könnte ich sagen“ (VeE: 12f.). Das anfängliche Interesse bzw. das „panische Entzücken“ (VeE: 10) der Autorin an *Kassandra*: „Mir schien, daß sie als einzige in diesem Stück sich selber kannte“ (ebd.).

Die tradierte literarische Rezeptionsgeschichte des *Kassandra*-Stoffes weist eine beachtliche Fülle auf:⁴⁷ Die Figur der *Kassandra* tritt zum ersten Mal in Homers Heldenepos *Ilias* auf, allerdings kommt ihr nur eine geringe Bedeutung zu – Seherin ist sie nicht. Erst etwa dreihundert Jahre nach Homers Kunde vom trojanischen Krieg mißt Aischylos (geb. 525/4 v. u. Z. im attischen Demos Eleusis, gestorben 456/5 in Gela) ihr in seiner Dramentrilogie *Orestie* eine wichtige Rolle bei. Die *Orestie* wurde „458 v. u. Z. zum ersten Mal aufgeführt, er gewann mit ihr beim Tragiker-Agon der Großen Dionysien“ (Jentgens 1995: 222). Aischylos erzählt im Wechsel des Dialogs zwischen den ProtagonistInnen und dem griechischen Chor in der *Orestie* vom Schicksal der Atriden – der Nachkommen des mythischen Königs Atreus von Mykenae, Vater des *Agamemnon* und *Menelaos*. Der erste Dramenteil *Agamemnon* behandelt das Geschehen um die Rückkehr des Atridenfürsten *Agamemnon* nach dem Sieg über Troja – in seinem Gefolge die trojanische Königstochter *Kassandra*, welche die Gabe des Wahrsagens besitzt:

⁴⁷ S. dazu Jentgens 1995: Kapitel IX.

„Die [...] Szene ist eine der ergreifendsten der griechischen tragischen Dichtung. Nach einer langen Stille hören wir ein leises Gewimmer, das allmählich anschwillt. Cassandra ist es, die Apoll anruft (dies ist die Stelle, die C. Wolf tief beeindruckte und sie in den Bann der Gestalt Cassandra gelangen ließ). In seherischem Rausch erzählt Cassandra, riecht sie das Blut, das bereits geflossen ist und noch fließen wird, und träumt den Mord an Agamemnon, bevor er stattgefunden hat. Wir sehen vor unseren Augen, wie sich Klytaimnestra ihrem badenden Opfer nähert, wie sie ihre Arme nach ihm ausstreckt, ein Netz über ihn auswirft, um ihn dann, ins Netz verstrickt und wehrlos, zu erstechen. Agamemnon stirbt. Schließlich jammert Cassandra über ihr eigenes Schicksal. Sie erzählt von Apolls Wut, prophezeit von neuem Agamemnons Tod. Während sie einen Kranz wegwirft, sieht sie ihr eigenes Ende. Sie geht zum Palast, doch voller Abscheu schreckt sie zurück. Sie nähert sich wieder, zögert noch, doch tritt endlich in den Palast hinein, nachdem sie die Rache des Orest angekündigt hat“ (Van Rengen 1992: 66).

Klytaimnestra, die Gattin des Atridenkönigs, sühnt durch die Ermordung ihres Gatten die Opferung ihrer Tochter Iphigenie. Das zweite Drama, die *Choephoren* (oder *Die Totenspende*) behandelt die Rache Orests für den Tod an seinem Vater: Klytaimnestra stirbt durch die Hand ihres Sohnes. Den dritten Tragödienteil stellen die *Eumeniden*, in denen der Rechtsprozeß über Orests Muttermord dargestellt wird, der mit einem Freispruch endet.

Aischylos Interpretation der Cassandra als tragische, da wahre, aber wirkungslose Seherin, ist von grundlegender Bedeutung für die nachfolgenden literarischen Rezeptionen der Figur. Auch Christa Wolf orientiert sich bei der Gestaltung der äußeren Rahmenhandlung an der antiken Vorlage: Die Tochter des trojanischen Königspaares Priamos und Hekabe, die Priesterin Apollons und Prophetin Cassandra, erlebt die Geschehnisse um den zehnjährigen Krieg zwischen der Bevölkerung ihrer befestigten kleinasiatischen Stadt und den Achaiern. Grund des Kampfes ist die Entführung der schönen Helena, der Frau des Spartanerkönigs Menelaos, durch Kassandras Bruder Paris. Vor der Fahrt nach Troja opfert der Atridenfürst und Bruder des Menelaos Agamemnon, auf Anraten des trojanischen Sehers Kalchas, seine Tochter Iphigenie der Göttin Artemis - Unwetter verhinderten das Auslaufen des Heeres. Seine Frau Klytaimnestra wird ihm diesen Mord nicht verzeihen und bei seiner Rückkehr Gleiches mit Gleichem vergelten. Auf griechischer Seite wird Achill zum Helden stilisiert, auf trojanischer Seite der Königssohn Hektor. Höhepunkt der kriegerischen Auseinandersetzung ist daher auch der Zweikampf zwischen den beiden, aus dem Achill als grausamer und demütigender Sieger hervorgeht. Zu seinen Opfern zählt auch die Amazonenführerin Penthesilea, die sich und ihre Kriegerinnen in den Dienst des trojanisches Heeres stellte. Aber auch Achill fällt, von einem Pfeil des Paris an der Ferse tödlich getroffen - seine, gemäß einer Weissagung, einzig verwundbare Stelle. Zur Strafe für seinen Tod schlachten die Griechen auf Achills Wunsch Polyxena, Kassandras Schwester, auf seinem Grab. Trotz der warnenden Prophezeiungen der Seherin Cassandra und des Priesters Lakoon, gelingt es den Achaiern durch eine List, die bis dato uneinnehmbare Festung der Trojaner einzunehmen und den Untergang der Stadt zu be-

siegeln: Scheinbar schon auf dem Rückzug, hinterlassen sie vor den Mauern der Stadt ein hölzernes Pferd. Die Trojaner ziehen es innerhalb ihrer Stadtmauern und werden, von den im Hohlraum der Figur befindlichen griechischen Kriegern, überwältigt. Das trojanische Volk erleidet das übliche Schicksal der Besiegten: Die trojanischen Männer finden den Tod, die Frauen werden versklavt, Cassandra als überlebende Königstochter Agamemnon übergeben. Einzig Aineias, der später der Sage nach Rom gründen wird, entkommt mit einer Gruppe von Trojanern, seinen Vater Anchises auf dem Rücken tragend, dem Tod durch die Griechen.

Die Mythosvarianten von Wolf und Aischylos gleichen sich hinsichtlich der äußeren Rahmenhandlung, d. h. beide orientieren sich an den selben Formalien des mythischen Stoffes: Zeitlicher Ablauf und inhaltliche Füllung des trojanischen Krieges stimmen im wesentlichen überein.

Christa Wolf verlagert den Schauplatz jedoch weg von den tatsächlichen Stätten des Geschehens: Die Ereignisse spielen weder in Troja, noch in Mykenae, sondern werden gewissermaßen innerhalb der Person Kassandras verankert. Deren von der Autorin reflektierten und interpretierten Erinnerungen sind die Leinwand, auf welcher der, im Hinblick auf die Stringenz der zeitlichen Abfolge, chronologisch aufgebrochene Film um den Untergang Trojas abgespielt wird. Am Anfang der Erzählung ist die Autorin sichtbar und konstruierend im Text präsent. Sie plaziert Cassandra vor das steinerne Löwentor der mykenaeischen Burg Klytaimnestras und Agamemnons:

„Hier *war* es. Da *stand sie*. Diese steinernen Löwen, jetzt kopflos, *haben sie* angeblickt. Diese Festung, einst uneinnehmbar, ein Steinhaufen jetzt, *war* das letzte, was *sie* sah. Ein lange vergessener Feind und die Jahrhunderte, Sonne, Regen, Wind *haben sie* geschleift. Unverändert der Himmel, ein tiefblauer Block, hoch, weit. Nah die zyklisch gefügten Mauern, heute wie gestern, die dem Weg die Richtung geben: zum Tor hin, unter dem kein Blut hervorquillt. Ins Finstere. Ins Schlachthaus. Und allein“ (K: 5, Hervorhebung D. S.).

Mit der nächsten Sentenz überläßt die Autorin die Regie des Textes und die Kontrolle über den inhaltlichen Stoff scheinbar ihrer Protagonistin. Unvermittelt geht die Erzählerrede in Figurenrede über. Im Bewußtsein ihres sicheren, da vorerahnten Todes durch die Hand der Klytaimnestra, beginnt Cassandra ihren präsentischen, subjektiven und autonomen Erinnerungsmonolog: „Mit der Erzählung *geh ich* in den Tod“ (ebd., Hervorhebung D. S.). Erst mit den letzten beiden Sätzen der Erzählung, angesichts der Sprachlosigkeit des Todes Kassandras, übernimmt Wolf wieder das Wort und führt die Lesenden auf die anfängliche, zeitlich distanzierte Erzählebene zurück: „Hier ist es. Diese steinernen Löwen *haben sie* angeblickt. Im Wechsel des Lichts scheinen sie sich zu rühren“ (K: 160, Hervorhebung D. S.). Die Erzählzeit umfaßt ca. einen Nachmittag, die erzählte Zeit den Zeitraum von Kassandras Kindheit bis zu ihrem Tod im Alter von ca. 30 Jahren.

Die Unterschiede zu Aischylos liegen in der abweichenden Interpretation und Kontextualisierung des mythischen Stoffes. In den VeE wird deutlich, mit welcher Lesart sich Wolf dem antiken Autoren nähert: Jedem mündlichen oder schriftlichen Text attestiert sie eine subjektive, zielgerichtete Handlung und Intension der/des Tradierenden. Dieser pragmatische Aspekt von Sprache bzw. Wort(wahl), mittels dessen sich die Sprechenden als Individuen, als Subjekte kreieren und Realität konstruieren, ist an sich für Wolf ein humaner Akt.⁴⁸ Inhuman wird er in den Händen von Machtbesessenen, die mit der Verwendung von Worten bewußte Wirklichkeitsmanipulation betreiben – Wirklichkeit wird somit zum „vielfach gefilterte[n], auf ihre Zwecke hin konstruierte[n] und abstrahierte[n] Bild von Realität“ (VeE: 112). Anhand der von Wolf geschaffenen Figur des trojanischen Sicherheitsoffiziers Eumelos, zeigt die Autorin auf, wie die Sprache bzw. das Wort als ‚Wirklichkeitskonstruktionsmittel‘ mißbraucht werden. Wort, Logos, männliches Prinzip und Kultur werden in den Händen Wahnsinniger zur patriarchalen Waffe gegen Bild, Mythos, weibliches Prinzip und Natur.

„Die Einsicht, daß unser aller physische Existenz von Verschiebungen im Wahndenken sehr kleiner Gruppen von Menschen abhängt, [...], hebt natürlich die klassische Ästhetik endgültig aus den Angeln, [...]. Weil das Setzen von Worten an Voraussetzungen gebunden ist, die außerhalb der Literatur liegen“ (VeE: 84f.).

Sprache, und insbesondere ihre Verwendung in der Literatur, ist immer auch ein Vehikel für bestimmte Denkmuster. So werden als Nachrichten formulierte Worte zur Wahrheit (K: 77) und öffentlich gewordenes auch real (K: 99).

Eingedenk dieser ernüchternden Erkenntnis, inspiziert Christa Wolf die *Orestie* mißtrauisch hinsichtlich der dem Text immanenten autorialen Intension, der „Absicht des Aischylos mit dieser Figur“ (VeE: 10): „Auf wessen Seite steht eigentlich dieser Aischylos? Oder versucht er das Kunststück, einem jeden gerecht zu werden?“ (VeE: 12). Akribisch deckt sie Aischylos ‚Irrtümer‘ (VeE: 15) an der Gestaltung der Cassandra-Figur auf, die sie auf dessen patriarchalische Voreingenommenheit zurückführt. Die Offenlegung des Versuchs der nachträglich literarischen Legitimation und weiterführenden Installation des Vaterrechts durch den „patriarchalische[n] Propagandiste[n] Aischylos“ (Van Rengen 1992: 74) wird Wolf aber nur dadurch ermöglicht, daß sie ihm eine innere Zerrissenheit zwischen seinen sozio-politischen Absichten und seinem Unterbewußtsein nachempfindet:

„Der spitzfindige Wortstreit, ob in dem unglücklichen Mann, Orest, der Muttermörder oder der Väterrächer zu erblicken sei, ist ja nur Ausdruck dafür, daß da, wo Zusammengehn und Versöhnlichkeit sich entwickeln sollte, ein Gegensatz aufgerissen ist, der sich als Zwiespalt im Mann wiederfindet und, da er unaufhörlich geleugnet, übertüncht, umgedeutet und verdrängt werden muß, Angst, Haß, Feindseligkeit hervorbringt“ (VeE: 82).

⁴⁸ „Erzählen ist human und bewirkt Humanes, Gedächtnis, Anteilnahme, Verständnis“ (K: 36).

Wolf befreit in ihrer Mythosrezeption die Figur der Cassandra von den in den literarischen Tradierungen angehäuften patriarchalen 'Überkrustungen' und kreiert somit Cassandra als Protagonistin ihrer weiblichen Gegengeschichte, als „die erste berufstätige Frau in der Literatur“ (VeE: 38). Denn, „was hätte eine Frau werden können außer «Seherin»? (ebd). Wo die tragische Seherin bei Aischylos zwar von einiger elementarer Bedeutung, wird sie bei Wolf zu *der* Schlüsselfigur des trojanischen Krieges; wo sie vorher Teil der objektivierten, verstummten und passiven Frauen, wird sie zum aktiven, selbstbewußten, um Autonomie ringenden weiblichen Subjekt. Indem Christa Wolf den mythischen Stoff entmythologisiert, ihn auf eine humanisierte und historisierte Ebene zurückführt, kann sie die Mechanismen offenlegen, die zur Patriarchalisierung der trojanischen Gesellschaft beitragen: Mißbrauch der Macht, des Wortes, der Realität und der Menschen. Der trojanische Krieg wird bei der Autorin zur Allegorie um die aggressive Übernahme der Gesellschaftsordnung durch männliche Prinzipien: „Wann Krieg beginnt, das kann man wissen, aber wann beginnt der Vorkrieg. Falls es da Regeln gäbe, müßte man sie weitersagen. In Ton, in Stein eingraben, überliefern. Was stünde da. Da stünde unter andern Sätzen: Laßt euch nicht von den Eignen täuschen“ (K: 78). Sich nicht von den Eigenen täuschen lassen – auch nicht von den Angehörigen der eigenen schreibenden Zunft wie Aischylos. So nimmt es nicht Wunder, daß der von Homer und Aischylos so verherrlichte griechische Held Achill in Wolfs Darstellung zu Achill das Vieh degradiert wird: Er ist die Personifikation des patriarchalischen Mannes schlechthin, die Verkörperung alles Negativen, das bestialisch Männliche.

„Und in Achills Gesicht die Lust. Die nackte gräßliche männliche Lust. Wenn es das gibt, ist alles möglich. Es war totenstill. Ich wurde abgeschüttelt, spürte nichts. Nun hob der Feind, das Monstrum, im Anblick der Apollon-Statue sein Schwert und trennt meines Bruders Kopf vom Rumpf. Nun schoß das Menschenblut auf den Altar, wie sonst Blut aus den Rümpfen unserer Opfertiere. Das Opfer Troilos. Der Schlächter, schauerlich und lustvoll heulend, floh. Achill das Vieh“ (K: 88).

Die unmenschliche Brutalität des Achill im Kampf gegen Kassandras Bruder Troilos und die Amazone Penthesilea, dekonstruiert die in den antiken Epen zu Helden stilisierten Krieger:

„Achill war außer sich vor Staunen, als er im Kampf auf Penthesilea traf. [...] Daß sie ihn zwang, sie ernst zu nehmen, war ihr letzter Triumph. [...] Was dann kam, seh ich vor mir, als wär ich dabeigewesen. Achill der Griechenheld schändet die tote Frau. Der Mann, unfähig die Lebendige zu lieben, wirft sich weiter tötend, auf das Opfer. Und ich stöhne. Warum. Sie hat es nicht gefühlt. Wir fühlten es, wir Frauen alle. Was soll werden. Wenn das um sich greift. Die Männer, schwach, zu Siegern hochgeputzt, brauchen, um sich überhaupt noch zu empfinden, uns als Opfer. Was soll da werden. Selbst die Griechen spürten, hier war Achill zu weit gegangen. Und gingen weiter, um ihn zu bestrafen: Schleiften die Tote, um die er nun weinte, mit Pferden übers Feld und warfen sie in den Fluß. Die Frau schinden, um den Mann zu treffen“ (K: 140).

Christa Wolfs feministischer Ansatz in bezug auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen kommt in dieser Szene deutlich zum Ausdruck. Solange Frauen nicht ernst genommen werden, solange der innerlich schwache Mann Frauen als Opfer und Mittel (miß-)braucht, um sich selbst wahrzunehmen und sich zu behaupten, solange wird die Frau das Objekt, das Andere in bezug zum Mann sein. Mit ihrer Interpretation der Cassandra als eine nach Autonomie und Selbsterkenntnis strebende Frau, zeigt sie die Möglichkeiten und Hindernisse auf, denen die Frau in patriarchalen Systemen begegnet.

Konsequent befreit die Autorin ihre Protagonistin aus jenen Beziehungskonstellationen der antiken Vorlage, welche die Entwicklung der Individuation Kassandras nur als reflektiertes Spiegelbild eines männlichen Wesens, sei er Mensch oder Gott, zuläßt. So übernimmt Wolf zwar die antike Mythosvariante von Apollon und Cassandra, ändert sie jedoch in mehrfacher Hinsicht um. Zum einen war ihr die Gabe der Mantik und das damit verbundene Amt als Apollo-Priesterin nicht schicksalhaft vorbestimmt, sondern Kassandras ausdrücklicher Wunsch. Dieser war weniger religiös, als vielmehr egozentrisch motiviert: „Nun – mein Wunsch, auf Menschen Einfluß auszuüben; wie anders sollte eine Frau sonst herrschen können? Ferner: mein inbrünstiges Verlangen, mich mit der Gottheit auf vertrauten Fuß zu stellen. Und, natürlich, meine Abneigung gegen die Annäherung irdischer Männer“ (K: 32). Mit der Weihe zur Priesterin konnte sie beides erlangen: Distanz zu den Männern, Stellung und Einfluß als Frau in Troja. Nur um die Initiation Kassandras vor dem Volk zu rechtfertigen, liefert der Palast eine mythologische Legitimation. Zum anderen revidiert sie die tradierte Version, Apoll hätte Cassandra, aufgrund ihrer Verweigerung der sexuellen Vereinigung, die Sehergabe dahingehend eingeschränkt, daß niemand ihren Gesichten Glauben schenken wird. Apoll ist, in Anlehnung an Wolfs Kerényi (VeE: 98ff.) und Ranke-Graves Lektüren, in der Erzählung doppelgesichtig. Apoll nähert sich der Königstochter im Traum als der klassische, strahlende Lichtgott, verwandelt sich aber durch ihr Zurückschrecken in seine ‘wölfische’, ‘dunkle’ und ‘dionysische’ Inkarnation – in Apollon Lykeios, den Wolfsgott.

„Apollon, der Gott der Seher. Der wußte, was ich heiß beehrte: die Sehergabe, die er mir durch eine eigentlich beiläufige, ich wagte nicht zu fühlen: enttäuschende Geste verlieh, nur um sich mir als Mann zu nähern, wobei er sich – ich glaubte, allein durch meinen grauenvollen Schrecken – in einen Wolf verwandelte, der von Mäusen umgeben war und der mir wütend in den Mund spuckte, als er mich nicht überwältigen konnte“ (K: 19).

Kassandras sexuelle Verweigerung, die nicht Apollon, dem Sonnengott und Personifizierung männlicher Vernunft, sondern seiner Wolfsgestalt gilt, stellt daher keinen Betrug am Tausch ‘Sehergabe gegen rituelle Defloration’ dar. Auch Apolls Strafe ist somit von anderer Qualität: Cassandra „sah nichts. Mit der Sehergabe überfordert, war [sie] blind. Sah nur, was da war, so

gut wie nichts“ (K: 33). Sie, die sich als traditionelles, trojanisches Medium Apolls verstand, sieht lange nicht den Wert und die Modalitäten ihrer individuellen, eigentlichen Erkenntnisse:

„Eben dies war ja Kassandras «Schuld», für die sie, wie sie wohl fühlt, zu recht «bestraft» wird (was ja nichts anderes heißt, als eine verschärfte Form des Unglücks ihrer Landsleute zu erdulden): daß sie mit ihren Prophezeiungen das Unheil erst herbeigerufen hat. Man *darf* ihr nicht glauben, das ist ein Gesetz, solange man nichts, vor allem nicht sich selbst, verändern kann“ (VeE: 110).

Wolf hat die Beschaffenheit der Sehergabe anders angelegt: gleich dem Schauplatz der Erzählung liegt sie in Cassandra selbst verortet. Entgegen Kassandras Begehren, wird sie mehr und mehr losgelöst von allen göttlichen Bezügen und hat mehr mit ‘Einsicht’ als mit fremdbestimmter ‘Prophetie’ zu tun. „In den meisten Fällen ist ihr fast seherisches Wissen die Folge eines Fortführens, eines in die Zukunft Extrapolierens von Elementen aus der Gegenwart, die auf ihren genauen Wert hin überprüft werden“ (Van Rengen 1992: 67). Christa Wolf übernimmt zwar die mythische Begründung der Mantik als göttliche Inspiration, welche Cassandra anfangs in ihren Träumen erfährt, jedoch wird auch dieses Motiv entmythologisiert, indem es auf eine humanisierte Ebene transformiert wird. Der äußere Einfluß einer göttlichen Inspiration wird vielmehr als weitere Hemmung auf dem Weg des Selbstfindungs- und Individuationsprozesses Kassandras verstanden, der Verlust als Befreiung dargestellt: „Der Ton der Verkündigung ist dahin. Glücklicherweise dahin“ (K: 7). Mittels der distanzierten Haltung zu ihrem Volk und zu sich selbst, wird ihr eine analytische und reflektierte Sicht der Dinge ermöglicht. Cassandra entwickelt so eine kritische Beobachtungsgabe, einen untrüglichen, subjektiven Wirklichkeitssinn, der schließlich in ihrer (Selbst-)Erkenntnis mündet. „Ich aber. Ich allein sah. Oder «sah» ich denn? Wie war das doch. Ich fühlte. Erfuhr – ja, das ist das Wort; denn eine Erfahrung war es, ist es, wenn ich «sehe», «sah»: Was in dieser Stunde seinen Ausgang nahm, war unser Untergang“ (K: 70).

Einen weiteren ‘Irrtum’ des Aischylos sieht Wolf in der Darstellung der Personenkonstellation Cassandra – Agamemnon: „Nie hätte sie gesagt: Auch drinnen kann ich/Agamemnons Los beweinen. – Agamemnon – der letzte in der Reihe der Männer, die ihr Gewalt antaten (der erste war Apoll, der Gott) – ihn beweinen? Da müßte ich sie schlecht kennen“ (VeE: 15). Bei Wolf besteht keine enge Beziehung zwischen dem achaischen König und der trojanischen Priesterin, geschweige denn Liebe: Agamemnon ist wie alle das männliche Prinzip verkörpernde Figuren ein Schwächling – König Agamemnon, „der «sehr Entschlossene» (Götter!)“ (K: 11), wie alle Männer ein ichbezogenes Kind (K: 12).

„Spott? In den Augen einer Frau? Das ertragen sie nicht. Der Siegerkönig hätte mich erschlagen – und das war es, was ich wollte –, hätte er nicht auch vor mir Angst gehabt. [...] Du armer Wicht, was scherts dich, ob du hier ertrinkst oder zu Hause erschlagen wirst?

Wenn Klytaimnestra war, wie ich sie mir vorstellte, konnte sie mit diesem Nichts den Thron nicht teilen. – Sie ist, wie ich sie mir vorstellte. Dazu noch haßerfüllt. Als er sie noch beherrschte, mag es der Schwächling, wie sie es alle tun, wüst genug mit ihr getrieben haben. Da ich nicht nur die Männer, sondern, was schwieriger ist, auch die Frauen kenne, weiß ich, mich kann die Königin nicht schonen. Mit Blicken hat sie es mir vorhin gesagt“ (ebd.).

Infolgedessen kann von der in Aischylos *Agamemnon* beschriebenen Feindschaft zwischen Cassandra und Klytaimnestra keine Rede sein. Die Voreingenommenheit des Aischylos sieht die Autorin

„im Abscheu der beiden Frauen, Cassandra und Klytaimnestra, gegeneinander. [...] So will der männliche Dichter diese Frauen sehen: haßvoll, eifersüchtig, kleinlich gegeneinander – wie Frauen werden können, wenn sie aus der Öffentlichkeit vertrieben, an Haus und Herd zurückgejagt werden; genau dies geschah in den Jahrhunderten, deren Summe des Aischylos großes Drama zieht“ (VeE: 41).

Statt dessen besteht in der Erzählung ein spezifisch weibliches Verständnis (K: 121), wenn nicht gar eine gewisse Sympathie zwischen dem Opfer und ihrer Mörderin.⁴⁹ Damit nicht genug: Wolf fügt der Figur des Agamemnon noch einen Seitenhieb bei, indem sie die literarische Tradierung um ein weiteres Moment abändert. Die Zwillingssöhne Kassandras entstammen in der Erzählung nicht der Verbindung mit Agamemnon, sondern von der Cassandra aus politischer Rason aufgezwungenen Ehe mit Eurypylos.

„Priamos der König hat drei Mittel gegen eine Tochter, die ihm nicht gehorchte: Er konnte sie für wahnsinnig erklären. Er konnte sie einsperren. Er konnte sie zu einer ungewollten Heirat zwingen. Dies Mittel, allerdings, war unerhört. Nie war in Troja eine Tochter eines freien Mannes zur Ehe gezwungen worden. Als der Vater nach Eurypylos und seinem Heer von Mysern schickte, obwohl bekannt war, der wollte als Lohn mich zur Frau, da konnte jeder wissen: Troja war verloren. Nun war [...] in alle Frauen Trojas der Zwiespalt gelegt, daß sie Troja hassen mußten, dessen Sieg sie wünschten“ (K: 93).

Ein zusätzliches Mittel, mit dem die Autorin ihre Protagonistin aus dem literarischen Schattendasein als Objekt und aus ihrer Passivität befreit, ist, daß sie ihr die bewußte Entscheidung, sich in griechische Sklaverei zu begeben, und somit die Wahl und Selbstbestimmung ihres eigenen Todes zugesteht. Wolf ermöglicht dies durch die Einführung eines weiteren literarischen Novums in der Rezeptionsgeschichte des trojanischen Krieges: der Liebe Kassandras zu Aineas, den sie mehr liebt als ihr Leben (K: 153). Jener Mann, der zusammen mit seinem Vater Anchises den rigiden Geschlechtsdualismus in der Erzählung aufsprengt – „Aineas ist ein

⁴⁹ „Durch ein Schulterzucken gab sie mir zu verstehen, daß, was geschah, nicht mir persönlich galt. Nichts hätte zu andern Zeiten uns hindern können, uns Schwester zu nennen, das las ich der Gegerin vom Gesicht ab“ (K: 50).

erwachsener Mensch“ (K: 12). Kassandras Entscheidung gegen eine Flucht mit Aineas aus Troja, *gegen* das (Über-)Leben und folglich *für* die Gefangenschaft und den sicheren Tod. Die Standhaftigkeit ihrer Wahl bildet zum einen ihr persönliches Unvermögen, die Frau eines Helden zu sein. Um ihrer Liebe willen bleibt sie im untergehenden Troja, denn „einen Helden kann [sie] nicht lieben. [S]eine Verwandlung in ein Standbild will [sie] nicht erleben“ (K: 159). Zum anderen erlangt Cassandra mit ihrem selbstbestimmten Tod die vollständige Autonomie – als individuelle Person und als Frau. Hoffnungen auf ein ‘happy end’ muß Christa Wolf also enttäuschen: Sie verlangt Cassandra die Konsequenz ab, folgerichtige Schlüsse aus ihren Einsichten zu ziehen – das Patriarchat und seine Prinzipien lassen sich nicht aufhalten. Deshalb muß sie „um den Preis ihres Todes [...] die Unterwerfung unter eine Rolle, die [ihr] zuwiderlief“ (K: 11), ablehnen. Die sichere Wiederholung des Gewesenen, dessen sich Aineas ausliefert, will sie nicht mehr (K: 135).⁵⁰

Christa Wolfs kontextuelle Verortung der trojanischen Seherin als reale Zeugin der Zeitenwende vom Übergang matristischer Gesellschaftsformen zu vaterrechtlichen Strukturen und deren inhaltlichen Formulierungen, sind ebenfalls literarisches Eigentum der Autorin. Anregung hierfür bekam sie hauptsächlich aus der *Griechischen Mythologie* von Robert von Ranke-Graves (1994), dessen Mythosinterpretationen ihre stoffliche Quelle bildeten. Auch der mythische Auslöser des trojanischen Krieges, die Entführung der Helena durch Kassandras Bruder Paris, wird mit Ranke-Graves zugunsten einer materialistischen Deutung korrigiert:

„Ahnte Homer, ahnten die anderen Überlieferer des troianischen Sagenkreises, daß sie, dem Mythos folgend, an der Verschleierung der Tatbestände teilhatten? Daß der Kampf der Achäer gegen die Troer – wer immer das war – um Seehandelswege gegangen ist, um den Zugang zum Bosphorus, den Troia kontrollierte?“ (VeE: 19).

Die matriarchalische Mythenlesart des Lyrikers und Essayisten Ranke-Graves, welche auf der Annahme matristischer Gesellschaften und einer Göttinnenwelt der Frühzeit basiert, die im 2. Jahrtausend durch patriarchalische Kultur- und Religionsformen abgelöst worden seien, dürfte die eigene Interpretation Wolfs entscheidend geprägt und sie in ihrer spezifisch feministischen Mythosreprise bestärkt haben.

„Wo Aischylos‘ Oresteia auf subtile Weise Zivilisierung als einen Übergang von der von den Erinnyen vergegenwärtigten und mit Archaismus, Primitivität und Regression assoziierten weiblichen Vorherrschaft zur männlichen Vormachtstellung vorstellt, die ihrerseits im Fortschritt und männlichen Vorrang auf biologischer und sozialer Ebene propagierenden jungen Gott Apoll verkörpert wird, ist Wolfs Cassandra geradezu die Beschreibung eines gleichartigen Prozesses mit diametral entgegengesetztem Ergebnis: dem Untergang richtiger Gesinnung, dem Verlust wichtiger Werte“ (Van Rengen 1992: 74).

⁵⁰ Die Frage kann hier nur aufgeworfen werden, inwieweit Christa Wolf nicht doch der Versuchung erliegt, dem Heldenepos des Aischylos einen Heroinnen-Mythos entgegenzusetzen.

3.3 Anwendung von Begriffen und Terminologien der *feminist anthropology* und der *gender studies*

„Schick mir einen Schreiber, oder, besser noch, eine junge Sklavin mit scharfem Gedächtnis und kraftvoller Stimme. Verfüge, daß sie, was sie von mir hört, ihrer Tochter weitersagen darf. Die wieder ihrer Tochter, und so fort. So daß neben dem Strom der Heldenlieder dies winzige Rinnsal, mühsam, jene fernen, vielleicht glücklicheren Menschen, die einst leben werden, auch erreichte“ (K: 95f.).

In den vorangegangenen Kapiteln wurde Christa Wolfs spezifische Lesart des mythischen Stoffes bzw. der literarischen Tradierungen im allgemeinen und ihre feministische Remythologisierung im Vergleich zu Aischylos' *Orestie* im besonderen dargestellt.

Im folgenden soll die Erzählung im Hinblick auf die Begriffe und Terminologien gelesen werden, die im Zuge der *anthropology of women*, der feministischen Ethnologie und der *gender studies* entwickelt wurden. Den übergeordneten Rahmen der Parallelen zwischen den feministischen, ethnologischen Ansätzen und der Prosa Wolfs bildet die Forderung, Frauen eine Stimme zu verleihen. Mittels sprachlicher Revitalisierung der Frau soll die fatale kausale Paarung von Sprachlosigkeit und Ichlosigkeit durchbrochen werden.⁵¹ Charakterisierte Simone de Beauvoir die Frau als das zweite, das andere Geschlecht, so sieht Wolf die Frauen einer „zweiten Kultur“ (VeE: 115) angehörig, deren Kolonialisierung durch den Mann mit der „Beherrschung und Unterwerfung der Natur“ (VeE: 117) und der „Kolonialisierung anderer Völker und Erdteile“ (VeE: 117f.) korreliere. Kritisierten Vertreterinnen der frühen *anthropology of women*, wie Rosaldo und Lamphere, den *male bias* herkömmlicher Ethnographien, so findet ihn Wolf schon bei Aischylos praktiziert. Übereinstimmung besteht auch in der Annahme der universellen Unterordnung der Frau und in der Einsicht der Notwendigkeit, deren Ursachen zu analysieren, um an die Wurzel sexueller Asymmetrien zu gelangen.

Indem Christa Wolf das Schicksal der trojanischen Seherin weiter erzählt, verleiht sie den Frauen eine Stimme. Genauer: Sie *leiht einer* Frau *ihre* Stimme. Sie nimmt die Rolle der Sklavin ein, die Klytaimnestra der trojanischen Seherin versagte und ermöglicht durch ihre Leserinnen, den von Cassandra erhofften Töchtern, die (Weiter-)Tradierung der zeitlosen Botschaft.

⁵¹ „Wie schnell wird Sprachlosigkeit zu Ichlosigkeit?“ (VeE: 25).

3.3.1 Matriarchat und Patriarchat

„Das Troia, das mir vor Augen steht, ist – viel eher als eine rückgewandte Beschreibung – ein Modell für eine Art von Utopie“ (VeE: 83).

Mit der Erzählung *Kassandra* wird die beispielhafte Verdrängung einer Gesellschaftsform aufgezeigt, in der beide Geschlechter zumindest gleichermaßen Anteil an der Macht im Staat innehatten - wenn nicht sogar matristische Züge vorhanden waren -, durch eine totale Herrschaft des Patriarchats. In Christa Wolfs historischer Lesart versinnbildlicht der trojanische Krieg die Geschichte des Umbruchs vom Matriarchat zum Patriarchat. Das Matriarchat stellt für die Autorin eine reale Gegebenheit dar, eine vergangene Epoche der Menschheitsgeschichte, die der bis heute bestehenden vaterrechtlichen Gesellschaft vorausging – mit dieser historischen Verortung des mythischen Troja folgt sie den generellen Thesen zu Matriarchat und Patriarchat bei Bachofen, Engels und Ranke-Graves.

Zitadelle und Palast der trojanischen Königsfamilie werden als Festung der noch jungen patriarchalen Strukturen beschrieben, durch die noch letzte Reste der matristischen Vergangenheit durchschimmern. Der Kontakt zu den bereits strikt nach männlichen Prinzipien denkenden und handelnden Griechen läßt auch die Männerherrschaft ihrer trojanischen Gegner voranschreiten. Dadurch gewinnt der Krieg zwischen den Trojanern und den Achaïern eine zweite Dimension, welche die Rollen der rivalisierenden Parteien neu verteilt: Der Krieg um die schöne Helena bzw. um den Zugang zum Hellespont läuft parallel zum Krieg der Geschlechter – „wenn man es recht betrachtete – nur traute niemand sich, es so zu sehn -, schienen die Männer beider Seiten verbündet gegen unsre Frauen“ (K: 122). Wolf findet im Mythos des trojanischen Krieges die versteckte Wurzel des asymmetrischen Geschlechterdualismus und deutet ihn mittels Kassandras „mythobiographischem Erinnerungsprozeß“ (Loster-Schneider 1993: 388) als Ursprungsmythos von der Degradierung der Frau zum Objekt: „Konkret oder metaphorisch getötet, entmachtet, vergewaltigt, versklavt, zum Tauschmittel verdinglicht, idoliert und zum Schweigen gebracht von Vätern, Brüdern, Geliebten, Ehemännern, Feinden“ (ebd.: 389).

An der Figur der Kassandra stellt Wolf dar, welche Mittel angewendet werden, um das patriarchale Prinzip durchzusetzen: Kassandra wird zum Objekt herabgewürdigt, und nun handlungsunfähig, zum Schweigen gebracht. Sie erfährt am eigenen Leib, wie sich, unter dem Einfluß der Griechen und internen subversiven Kräften, Trojas ehemals durch Heterogenität und Pluralismus gekennzeichneter sozio-kultureller Kontext zu einem dualistischen und hierarchischen System hin entwickelt. Die Merkmale der Übergangszeit im Palast und in der Zi-

tadelle, die anfänglich im Verborgenen spielen, später in der offiziellen Institutionalisierung des Vaterrechts münden, lassen sich anhand der Personen Hekabe, Priamos, Kassandra und Eumelos aufzeigen.

König Priamos, wie sich Kassandra als Kind an ihn erinnert, war alles andere als ein mit patriarchalen Rechten ausgestatteter Regent. Weit vom „idealen König“ (K: 17) entfernt, verkörperte er vielmehr den „Mann der idealen Königin, das gab ihm Sonderrechte“ (ebd.). Kassandra erinnert sich liebevoll an die Sitzkonstellation im Thronsaal, welche die höhere Stellung der Frau auch räumlich symbolisierte: „Abend für Abend, ich seh ihn noch, ist er zur Mutter gegangen, die, häufig schwanger, in ihrem Megaron saß, auf ihrem hölzernen Lehnstuhl, der einem Thron sehr ähnlich sah und an den der König sich, lebenswürdig lächelnd, einen Hocker heranzog“ (ebd.). Die Verdrängung matriarchaler Reststrukturen schreitet jedoch zügig voran. Immer rigider und fester werden die Zwänge des patriarchalen Systems umgesetzt, das mit zunehmender Elaborierung wirklichkeitsverleugnende und wahnhaftige Züge annimmt. „Die neue Zeit [...] war schon in der Festung, eh der Gegner kam. Sie drang, ich weiß nicht wie, durch jede Ritze. Bei uns trug sie den Namen Eumelos“ (K: 90). Eumelos, der Sicherheitsoffizier – „das Gesicht, welches man von Mal zu Mal vergißt und das daher von Dauer ist. Ausdruckslos. Ehern. Unbelehrbar. [...] Wohin wir immer kämen, dieser wär schon da. Und würde über uns hinweggehen“ (K: 158) –, der Hauptagens des patriarchalen Prinzips. Mehr und mehr unterwandert und verändert er vor Kassandras „ungläubige[m] Blick die innere Ordnung des Palastes, die [sie] für ewig hielt“ (K: 110), indem er die Notwendigkeit der Umwandlung des Palastes in einen strikten, hierarchisch strukturierten, allumfassenden (para)-militärischen und bürokratischen Sicherheitsapparat herbeiredet. Verkörpern die Achaier den aggressiven, brutal-bestialischen Sadismus des Patriarchats, so sorgt Eumelos auf trojanischer Seite für das Voranschreiten von Herrschaft und Unterdrückung, System, Hierarchie, Dualismus – und Krieg. Schlagkräftigste Waffe des Eumelos: die Sprache. Vor dem eigentlichen Krieg steht der „Sprachkrieg“ (K: 77), der erst den Boden bereitet für die zukünftige Realität. Die erwünschte Wirklichkeit – Krieg und das dazu benötigte Feindbild Griechen – muß sprachlich erst geschaffen werden. Denn „[w]as man lange genug gesagt hat, glaubt man am Ende“ (ebd.). Kassandra, in ihrer Funktion als Priesterin Mittäterin, wird Zeugin,

„wie im Hin und Her zwischen dem Palast und den Tempelpriestern, in Tag- und Nachtsitzungen des Rats eine Nachricht hergestellt wurde, hart, gehämmert, glatt wie eine Lanze: Paris der Troerheld habe auf Geheiß unsrer lieben Göttin Aphrodite Helena, die schönste Frau Griechenlands, den großmäuligen Griechen entführt und so die Demütigung gelöscht, die unserm mächtigen König Priamos einst durch den Raub seiner Schwester angetan worden war“ (K: 76f.).

Parallel zum Fortschreiten des Krieges werden die Titel, mit denen Priamos angeredet werden muß, exorbitanter: von König zu „Unser mächtiger König“ (K: 77) und schließlich, mit zunehmender Aussichtslosigkeit auf einen Sieg, zu „Unser allermächtigster König“ (ebd.). Auch die Sitzordnung im Thronsaal ändert sich mit den Kampfhandlungen vor den Toren der Stadt, in denen Männer zu Helden metamorphosiert werden. „Starr“ (K: 118) sitzt der König jetzt „neuerdings erhöht neben, über Hekabe und hörte auf die Gesänge, die ihn priesen. Ihn und der Troer Heldentaten“ (ebd.). Die Gewalt des Krieges ist Teil des männlichen Prinzips und somit alleinige Männersache. Die artifiziell konstruierte Wirklichkeit ist jedoch für alle Mitglieder der Gesellschaft verbindlich; der Krieg stellt die einzig erlaubte, wahrnehmbare Realität dar. So nimmt der nächste Schritt in Richtung Patriarchalisierung nicht Wunder: Königin Hekabe wird die Teilnahme an den Ratssitzungen verwehrt, denn wie Hektor seiner Mutter erklärt: „was jetzt im Krieg, in unsrem Rat zur Sprache kommen muß, ist keine Frauensache mehr“ (K: 108).

Kassandra, zerrissen zwischen naiver Gläubigkeit und Loyalität zum Vater und dem Mut, „zu sehen, was nicht ist“ (K: 34), flüchtet, „gespalten in [s]ich selbst“ (K: 28), in den Wahnsinn. Schließlich, als sie die fortdauernde Irrationalität, die Trugbilder und Destruktivität der neuen Palastordnung nicht länger mit sich selbst vereinbaren kann, erhebt sie ihre Stimme gegen den Vater. Sie entlarvt Helena als Phantom, als Mittel zum Zwecke des Krieges, und verweigert die Unterstützung, als ihre Schwester Polyxena als Lockvogel für Achill geopfert und mißbraucht werden soll. Priamos läßt seine einstige Lieblingstochter verhaften und „in tiefster Dunkelheit in aller Stille an einen Ort [führen], der [ihr] schon immer unheimlich und bedrohlich war: das Heldengrab“ (K: 148). Wochen harret sie in der Höhle, eingeschlossen in einem Weidenkorb, aus. In „dem durch die Chiffren des Weiblichen (Weide, Höhle) gebildeten Gefängnis“ (Nicolaï 1991: 51), kann sich Cassandra „aus der Verstrickung in den patriarchalischen Komplex lösen“ (ebd.).

„Unaufhörlich, von der ersten Stunde an, arbeitete ich an dem Weidengeflecht, mit dem die runde Höhlung, in deren Mitte ich knapp stehen konnte, ausgekleidet war. [...] Verfiel, verfallte in einen Eifer, als hinge mein Leben davon ab. [...]

Die Weide. Jetzt hab ich sie losgemacht. Jetzt hab ich sie in der Hand. Jetzt wird es nicht mehr lange dauern. Ich versteck sie. Niemand wird sie finden. Der Baum, von dem sie abgeschnitten wurde, wuchs am Fluß Skamander. Als der Schmerz mich losließ, fing ich an zu sprechen. Mit den Mäusen, die ich fütterte. Mit einer Schlange, die in einer Höhlung lebte und sich mir um den Hals schlang, wenn ich schlief. Dann mit dem Lichtstrahl, der durch die winzige Öffnung, aus der die Weidengerte ausgebrochen war, hereindrang. Das Pünktchen Licht gab mir den Tag zurück“ (K: 149ff.).

Die Weide wird für die Gefangene sprichwörtlich zum ‘Baum des Lebens’ und führt zur Rückbesinnung und zur Wiederentdeckung ihrer verschütteten weiblichen Seite.

„Beide, Heldengrab und Weidenkorb, haben in ihrer Form eine sakrale Beziehung zur Großen Mutter als empfangendes und lebensspendendes Gefäß. Die in der Erzählung untrennbare Verbindung der Weide mit den Höhlen am Skamander läßt diese als «Lebensbaum» im matriarchal-zyklischen Sinne erscheinen“ (Gerdzen et al. 1991: 52).

Das weibliche Prinzip ist nicht nur durch die Höhle und die Weide symbolisiert, sondern auch durch die Schlange, *das* Totem des Weiblichen: die sich Häutende, als Sinnbild für den Kreislauf des Lebens und Sterbens.⁵² Nach der Befreiung aus ihrem Gefängnis entzieht sich Cassandra dem Einfluß der patriarchalischen Welt des Palasts und folgt den Weiden an ihren Ursprungsort: den Höhlen des Ida-Bergs am Fluß Skamander. „So kam [sie] zu den Frauen in den Höhlen, auf Aineas' Armen. Dich mußte man hertragen, haben sie mir später scherzhaft vorgeworfen. Sonst kamst du nicht“ (K: 142).

Mit der Höhlenwelt am Skamander entwirft Christa Wolf eine antipodische Struktur zu Griechenlager und Palast. Der Übertritt Kassandras von der Palast- in die Skamanderwelt bezeichnet gleichsam den „Übergang von der Tragödie in die Burleske“ (K: 64). Der patriarchalischen Semantisierung und Konstruktion einer nihilistischen, zerstörerischen, abstrakten und gefühlsarmen Wirklichkeit des Krieges wird eine Utopie matriarchalischer Lebensform gegenübergestellt, die sich in der alternativen Lebensweise der in die Ida-Berge geflüchteten (Frauen-)Gemeinschaft manifestiert. Cassandra erlaubt sich erst kurz vor ihrem Tod die schöne Erinnerung an die heil(end)e Welt:

„Wenn ich die Augen schließe, sehe ich die Bilder. Den Idaberg in wechselnder Beleuchtung. Die Hänge mit den Höhlen. Den Skamander, seine Ufer. Das war uns die Welt, schöner kann keine Landschaft sein. Die Jahreszeiten. Der Geruch der Bäume. Und unser ungebundnes Dasein, eine neue Freude jeden Tag. Bis hierher reichte die Zitadelle nicht. Sie konnten nicht zugleich den Feind und uns bekämpfen. Sie ließen uns, nahmen von uns die Früchte, die wir ernteten, die Stoffe, die wir webten. Wir lebten selber arm. Wir sangen viel, kann ich mich erinnern. Redeten viel, abends am Feuer in Arisbes Höhle, in der die Wandfigur der Göttin wie lebendig war. [...] Wir drängten denen, die eine feste Hoffnung brauchten, nicht unser Wissen auf, daß wir verloren waren. Doch unsre Heiterkeit, die niemals ihren dunklen Untergrund verlor, war nicht erzwungen. Wir hörten nicht auf, zu lernen“ (K: 153f.).

Mittels binärer Oppositionsschemata kennzeichnet die Autorin patriarchale Realität und matriarchale Utopie hinsichtlich Wirklichkeitswahrnehmung und -gestaltung, moralischer, räumlicher und temporärer Verortung. Cassandra lebt in einem 'Zeitenloch', das von vorneherein begrenzter Natur ist. „Da unsere Zeit begrenzt war, konnten wir sie nicht vergeuden mit Nebensachen. Also gingen wir, spielerisch, als wär uns alle Zeit der Welt gegeben, auf die Hauptsache zu, auf uns“ (K: 154). Sie und die Gemeinschaft wissen um ihre gelebte Alternative in Zeiten völliger Alternativenlosigkeit: „Wir würden uns nicht mehr verlieren, bis, was nicht mehr aufzuhalten war, geschah, der Untergang von Troja“ (K: 153). Der Untergang ist

⁵² Vgl. VeE: 100f.

gewiß. Cassandra erkennt, daß er dem patriarchalischen System immanent angelegt ist – „[s]o ist, wenn Sieg auf Sieg am Ende Untergang bedeutet, der Untergang in unsere Natur gelegt“ (K: 136) –, und Christa Wolf sieht die Tragödie in der heutigen Zeit sich zuspitzen: „[E]s [ist] die moderne Industriegesellschaft, Götze und Fetisch aller Regierungen, in ihrer absurden Ausprägung selber [...], die sich gegen ihre Erbauer, Nutzer und Verteidiger richtet: Wer könnte das ändern. Der Wahnsinn geht mir nachts an die Kehle“ (VeE: 97).

„Diese Welt, in deren Höhlen die Opfer, Freund wie Feind, Mann wie Frau zurückfliehen, erinnert Cassandra für feministische Lektüren verführerisch: Sie erscheint als Welt vor aller Entzweiung, Differenzierung und Scheidung der Geschlechterrollen: ohne Zahl, ohne Schrift, ohne historischen Zeitbegriff, ohne Eigentum, Familien- und Klassenzugehörigkeit, ohne Polarisierung, gar Hierarchisierung von Geist und Körper, Bewußtem und Unbewußtem“ (Loster-Schneider 1993: 390f.).

Ganz so geschlechtsneutral, wie Loster-Schneider die Gegenwelt charakterisiert, erscheint sie jedoch nicht: Wolfs nostalgische Sehnsucht nach verlorengegangenen Werten wird im Bild der matristischen Gesellschaft verarbeitet. Alle Merkmale der lebensbejahenden Utopie verankert Wolf im weiblichen Prinzip. Lediglich Anchises und sein Sohn Aeneas, Kassandras Geliebter, haben Anteil an der experimentellen Gestaltung vom Gleichklang zwischen solidarisch gelebtem Wir-Gefühl und persönlicher Selbstbestimmung und Freiheit. Die Gemeinschaft zeichnet sich aus durch Solidarität, Gleichheit, Freundlichkeit, Lebensfreude, Naturverbundenheit und Gewaltlosigkeit – und eben dadurch, daß sie von Frauen gebildet wird. Die Utopie scheint den kühnsten ‘spirituellen Öko-Feminismus’-Träumen Göttner-Abendroths entrissen.

Die Autorin klettert die evolutionistische Leiter des Bachofen, mit umgekehrten Wertevorzeichen, zurück: Materie ersetzt Geist, Gefühle die Vernunft, zyklischer Gleichstand den Fortschritt, Kybele, die Magna Mater, männliche Götter. Bedeutet bei Bachofen die Einführung vaterrechtlicher Strukturen *den* Fortschritt in der Evolutionsgeschichte, so interpretiert ihn Wolf als fatalen Rückschritt. Der Rückgriff auf matristische Werte wird bei ihr zum Vorgriff. Die Skamanderwelt kann sich durch ihre Existenz im ‘luftleeren Raum’, dem Untergang Trojas nicht entziehen. Zwar ermöglicht die Flucht in ein Gebiet, das sich jenseits des patriarchalischen Zugriffs befindet, jedem einzelnen Mitglied der Gemeinschaft ein relativ freies, autonomes Leben, doch bedeutet es „zugleich Verzicht, in die wichtigsten Ereignisse bestimmend und handelnd einzugreifen, und endet notwendig in Flucht, Versklavung oder Ermordung“ (Hilzinger 1986: 140f.).

3.3.2 Dichotome Gegenwelten: Natur/Kultur und privat/öffentlich

Das Bild der hoffnungslosen Flucht in eine utopische, ideal-matristische Gesellschaftsform, die einerseits durch temporäre Begrenztheit, andererseits durch Handlungsunfähigkeit und

Alternativenlosigkeit determiniert ist, ermöglicht den Zugang zu einer vergleichenden Lesart von der Erzählung *Kassandra* und den Ansätzen Rosaldos und Ortner. Im folgenden soll gezeigt werden, daß die scheinbar differierenden semantischen Verortungen der Begriffspaare Natur/Kultur, privat/öffentlich, Frau/Mann in der prosaischen Allegorisierung Wolfs und in den Ansätzen der *anthropology of women* hinsichtlich der Aussageintensionen miteinander korrelieren.

Die offensichtlichste Diskrepanz zwischen der Autorin und den feministischen Ethnologinnen basiert auf den jeweils interpretierten Ursachen weiblicher Inferiorität. Christa Wolf arbeitet zwar mit den gleichen dichotomen Taxonomien Natur/private Sphäre/Frau im Gegensatz zu Kultur/öffentliche Sphäre/Mann, führt diese jedoch nicht, wie Rosaldo und Ortner, auf kulturelle Interpretationen biologischer Gegebenheiten zurück. Wolf verankert den Grund für sexuelle Asymmetrien nicht in der Biologie – also nicht in reproduktiven bzw. produktiven Tätigkeiten der Geschlechter –, sondern auf einer scheinbar metaphysischen Ebene: in den von ihr angenommenen weiblichen und männlichen Prinzipien bzw. geschlechtsspezifisch ethischen Werten. Die Ursache des „pan-cultural fact“ (Ortner 1974: 67) der weiblichen Inferiorität sieht Wolf nicht wie Rosaldo in einer universellen, hierarchisch strukturierten Separierung von öffentlichen und privaten Bereichen, und nicht wie Ortner in einer universellen Dichotomie von Natur und Kultur gegeben, sondern im gewaltsamen und kompromißlosen Übergang matristischer Gesellschaftsformen in patriarchalische Strukturen. Diesen Wechsel, der in entscheidendem Maße geprägt wird durch eine Verschiebung des Wertesystems und geschlechtsspezifischer Prinzipien, zeichnet Christa Wolf weniger als einen allmählichen Übergang, sondern vielmehr als einen gewaltsamen, kriegerischen Akt der Invasion. Teil dieses Gesellschafts- und Wertewandels sind das Aufkommen dichotomer, dualistischer Denkformen – die Separation von Öffentlichkeit und Privatheit, das Ausbilden der hierarchischen Opposition Natur/Kultur sind folglich Symptome, nicht die Ursache der universellen weiblichen Unterordnung. Denn für Denkschemata, die auf dem männlichen Prinzip basieren, gibt es nur:

„entweder Wahrheit oder Lüge, richtig oder falsch, Sieg oder Niederlage, Freund oder Feind, Leben oder Tod. Sie denken anders. Was nicht sichtbar, riechbar, hörbar, tastbar ist, ist nicht vorhanden. Es ist das andere, das sie zwischen ihren scharfen Unterscheidungen zerquetschen, das Dritte, das es nach ihrer Meinung überhaupt nicht gibt“ (K: 124f.).

Die Konsequenzen des Dualismus verbalisiert Wolf in folgender Formel: „Weisheit wider Willen. Kulturgewinn durch Naturverlust. Fortschritt durch Leid“ (VeE: 76).

Jene Faktoren, welche laut Rosaldo zur Unterordnung und Minderbewertung der Frau beitragen, also zur strikten Trennung der öffentlichen und privaten Bereiche, verarbeitet Wolf in der

allmählichen Patriarchalisierung der trojanischen Festung: Der Status einer Person wird zunehmend wichtiger, die natürliche Ordnung wird mittels bewußter kultureller Konstruktionen überbaut, Norm und Abnorm strikt festgelegt und Frauen aus den sozio-politischen Produktionsfeldern ausgeschlossen. Jedoch thematisiert Wolf die bewußte Separierung nicht in Bezug auf die Gebärfähigkeit der Frau, die damit verbundene soziale Rolle als Mutter und die Abwertung der Reproduktion. Die Trennung der Bereiche symbolisiert statt dessen ein offensichtliches Machtmittel männlicher Prinzipien, zu denen Frauen keinen Zugang haben. Dieses basiert auf einem Denkmuster, das Frauen wesensfremd ist – somit haben sie diesem Vorgang nichts Vergleichbares entgegenzusetzen, sie sind machtlos. Entweder die Frau macht sich die männlichen Strukturen zu eigen, lernt, sich in ihnen zu bewegen und sie anzuwenden oder sie muß in eine Gegenwelt fliehen, die zwar parallel existiert, aber durch ihre Existenz in einem 'luftleeren Raum' handlungsunfähig und wirkungslos bleibt. Christa Wolf wählt diese hoffnungslose Alternative, um ihrer Vision einer autonomen Gesellschaft, welche auf weiblichen Prinzipien basiert, Ausdruck zu verleihen. Ihr plakativstes Stilmittel, um Skamander- und Palastwelt räumlich und metaphysisch zu kontrastieren: die Dichotomie Natur/Kultur. „[I]m Umkreis der Stadt diese Neben-, ja Gegenwelt, die, anders als die steinerne Palast- und Stadtwelt, pflanzenhaft wuchs und wucherte, üppig, unbekümmert, so als brauchte sie den Palast nicht, so, als lebte sie von ihm abgewandt“ (K: 58). Die Gegenwelt existiert im Verborgenen der „Wildnis“ (K: 142), des „Ungeschied[enen]“ (ebd.), des „Urgrund[s]“ (ebd.), scheinbar unbehelligt und daher wirkungslos auf das Geschehen in der anderen, der Palastwelt. Auch Cassandra, die den Berg Ida „insgeheim als [ihren] Berg geliebt, oft und oft begangen hatte und zu kennen glaubte“ (K: 24), weiß anfangs nicht um die matriarchalische Gesellschaft am Fuße des Berges. Der Eintritt in die Höhlenwelt erfolgt, gleichsam einer Vagina, durch „eine buschbewachsene Bodenfalte“ (ebd.). Die Weide, Mittelpunkt des matristischen Lebens, steht vor dem Eingang der Höhle, „deren Wurzeln wie das Schamhaar einer Frau in die Höhlenöffnung hineinfielen“ (ebd.).

Ortner definiert Kultur nicht nur als von Natur unterschiedenes, sondern als deren überlegenes Gegenüber. Dieser Dualismus sei kulturell konstruiert; die Assoziationsbeziehung zwischen Natur und Frau, welche auf biologischen, sozialen und psychischen Faktoren beruhe, basiere folglich nicht auf einer natürlichen Ordnung. Der feministische Ansatz zur Emanzipation der Frau muß, nach Rosaldo und Ortner, also zumindest in der Aufwertung der biologisch weiblichen Gegebenheiten und den sozial zugeschriebenen Rollen liegen, wenn nicht in letzter Konsequenz in der Aufhebung binärer Strukturen. Christa Wolf hingegen dreht den 'Spieß' kurzerhand 'um': Sie verändert die Wertevorzeichen der Natur/Kultur-Opposition. Wolf setzt Natur gegen die *Unnatur* von Kultur. Sie kritisiert zwar die dualistischen Schemata

des Patriarchats, problematisiert auf den ersten Blick ihre eigene Verwendung der Dichotomien Mann/Frau, Kultur/Natur, Patriarchat/Matriarchat jedoch nicht. Im Gegenteil: Bei ihr werden sie zur natürlichen Allegorie männlicher und weiblicher Ethik und darüber hinaus zum stilistischen Mittel, um erstere ab- und letztere aufzuwerten.

Mit der Aussichtslosigkeit der Utopie und dem Untergang beider Welten, macht Wolf jedoch deutlich, daß die Binarität der Geschlechter, die Dichotomisierung von Natur/Kultur und die Separierung in getrennte Lebenswelten keine echte, lebbara Alternative darstellt und mittelbar zum Scheitern verurteilt ist. Die Parallele zum Lösungsansatz der Vertreterinnen der *anthropology of women* ist nicht mehr zu übersehen: Die dichotomen Strukturen müssen aufgehoben, die geschlechtsspezifischen Wertesysteme neutralisiert werden. In den Worten Christa Wolfs: Die Lösung liegt im 'Dritten': „das Dritte, [...], das lächelnde Lebendige, das imstande ist, sich immer wieder aus sich selbst hervorzubringen, das Ungetrennte, Geist im Leben, Leben im Geist“ (K: 124f.).

3.3.3 Wolfs feministischer Ansatz: eine Kritik im Spiegel der *anthropology of gender*

„Zwischen Töten und Sterben ist ein Drittes: Leben“ (K: 138).

Christa Wolfs Konzept des 'Dritten' scheint, schon von der Semantik des Wortes her, einer feministischen Deutung zu widersprechen. Mehr noch als nicht eindimensional feministisch, präsentiert die Autorin scheinbar einen androgynen Ansatz. Das 'Dritte' verweist auf die Aufhebung des unversöhnlichen Geschlechterdualismus: vom Gegen- und Nebeneinander zum Mit- und Füreinander. Die Identifikation über das Geschlecht soll einem Autonomiestreben des Individuums weichen.

„Es gibt keinen Weg vorbei an der Persönlichkeitsbildung, an rationalen Modellen der Konfliktlösung, das heißt auch an der Auseinandersetzung und Zusammenarbeit mit Andersdenkenden und, selbstverständlich, Andersgeschlechtlichen. Autonomie ist eine Aufgabe für jedermann, und Frauen, die sich auf ihre Weiblichkeit als einen Wert zurückziehen, handeln im Grunde, wie es ihnen adressiert wurde: Sie reagieren mit einem großangelegten Ausweichmanöver auf die Herausforderung der Realität an ihre ganze Person“ (VeE: 116).

In den VeE erteilt sie auch – ganz im Widerspruch zu ihrer eigenen prosaischen Verarbeitung – all jenen eine Absage, die das Rad der Zeit zurückdrehen möchten und in der vergangenen matriarchalen Epoche die Lösung aus der gegenwärtigen, patriarchalen Misere sehen: „«Zurück zur Natur» also, oder, was manchen für das gleiche gilt, zu frühen Menschheitszuständen? [...], das können wir nicht wollen“ (VeE: 145). Neben der Verneinung eines Lösungsan-

satzes, der in der Historie der Menschheitsentwicklung gegeben ist, verwehrt sich Wolf auch vehement einer radikalen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse:

„[V]or allem empfinde ich einen wahren Horror vor jener Rationalismuskritik, die selbst in hemmungslosem Irrationalismus endet. Daß Frauen zu der Kultur, in der wir leben, über die Jahrhunderte hin offiziell und direkt so gut wie nichts beitragen durften, [...] ist, genau genommen, diejenige Schwachstelle der Kultur, aus der heraus sie selbstzerstörerisch wird, nämlich ihre Unfähigkeit zur Reife. Jedoch bringt es der Fähigkeit zur Reife nicht näher, wenn an die Stelle des Männlichkeitswahns der Weiblichkeitswahn gesetzt wird und wenn die Errungenschaften vernünftigen Denkens, nur weil Männer sie hervorgebracht haben, von Frauen zugunsten einer Idealisierung vorrationaler Menschheitstappen über Bord geworfen werden. Die Sippe, der Clan, Blut und Boden: Dies sind nicht Werte, an die Mann und Frau von heute anknüpfen können“ (VeE: 115).

Anhand der Personen Polyxena, Penthesilea und Cassandra veranschaulicht Wolf, welche Möglichkeiten des Widerstandes der Frau unter den Bedingungen des Patriarchats bleiben. Kassandras Schwester Polyxena führt das Objekt-Sein der Frau ad absurdum. Sich selbst entfremdet – „Polyxena (die Vielfremde)“ (Gerdzen et al. 1991: 100) –, kann sie Lust und sich selbst nur empfinden, „wenn sie sich bis in den Staub dem Unwürdigsten unterwarf“ (K: 113). Polyxena macht sich die Objektrolle im Innersten zu eigen, sie ist „nicht nur von außen, auch aus sich selbst heraus zum Opfer vorbereitet“ (K: 114). Penthesilea verkörpert den Gegenpol des extremen Leidens am Objektstatus: „während Polyxena auto-aggressiv reagiert, agiert Penthesilea betont hetero-aggressiv“ (Gerdzen et al. 1991: 100). Die „dunkl[e] sich selbst verzehrend[e]“ (K: 10) Penthesilea, die über ihre Amazonen „herrschte, wie nur je ein König“ (K: 137). Sie antwortet auf die Gewalt des Patriarchats mit dessen eigenen Waffen, um „nicht nur gegen die Griechen: gegen alle Männer“ (K: 136) zu kämpfen. Ausnahmen macht sie allein bei Anchises und Aineas. In „ihrer Unbedingtheit“ (ebd.) will sie „lieber kämpfend sterben, als verklavt sein“ (ebd.), da sie „kein anderes Mittel kenne, daß die Männer aufhörn“ (K: 138). Cassandra erkennt zu spät, „daß sie sich, ihr Leben, ihren Körper zur Verfügung stellte, um dieses Unrecht vor aller Augen auf die Spitze zu treiben“ (K: 125). Mit der Figur der Amazone will Wolf zeigen, „wohin Weiblichkeitswahn sich verirren kann. Sie verkörpert eine sektiererische Tendenz, die mir widerstrebt, wie alles, was auf reine Abgrenzung und Feindseligkeit einem Andersgearteten gegenüber hinausläuft“ (Wolf 1987b: 925). In ihrem Fanatismus verkörpert Penthesilea ebenso wie Polyxena, die den Objektstatus verinnerlicht hat, die patriarchalischen Wertevorstellungen. Viel mehr als für diese Formen der Extreme, interessiert sich Wolf für Frauen, „die sich der Auseinandersetzung stellen, die sich nicht einfach in einen absoluten Kampf gegen die Männer und die Männerwelt stürzen, sondern auch sich selbst in Frage stellen können: Ihre Position ist produktiver, da sie die Zusammenhänge mit der Gesamt-Gesellschaft nicht zerreißen“ (ebd.). Diese vermittelnde Position versinnbildlicht Kas-

sandra – „nicht Fisch, nicht Fleisch“ (K: 138), lebt sie sich selbst entfremdet und im Zwiespalt zwischen institutioneller Linientreue und innerer Auflehnung. Zunächst stellt sie die patriarchalischen Werte nicht in Frage, fügt sich in die gegebenen Autoritätsstrukturen ein. Ihre Selbstverleugnung treibt sie schließlich, wie viele andere Frauen auch, in den Wahnsinn: „Amazonen, Troerinnen, alles Frauen. Ein Zug zu keinem Ort, den es auf Erden gibt: dem Wahnsinn zu“ (K: 140f.). Mit dem Motiv der Wahnsinnigen und dem Hysteriediskurs der Cassandra, bedient die Autorin den feministischen Topos der psycho-somatischen Auswirkungen auf die sich selbst entfremdete Frau im Patriarchat.

„Weiblicher Wahnsinn bedeutet Protest gegenüber der Rolle, die Frauen zu spielen haben. Im Wahnsinn zeigt sich die Kreativität ihrer Ohnmacht. Der Prototyp der kreativen Wahnsinnigen war die Hysterikerin. Keine zeigt wie sie mit Hilfe ihres Körpers als Grenzlinie zwischen realer Außenwelt und ihrer sprachlosen Innenwelt die Unmöglichkeit einer menschlichen weiblichen Existenz. Sie verstummt, weil sie nicht aussprechen kann, worunter sie leidet. Muttersprache ist Vatersprache, in der ihr Selbst nur besteht, indem sie es aufgibt. Sie ist gelähmt, weil sie nicht in die Welt, die eine männliche ist, hinausgehen kann. Sie erblindet, weil sie sich in dem, was sie erblickt nicht sehen kann. Sie ist taub, weil sie die Ermahnung, ihre Fassung zu bewahren, nicht mehr hören will. Die Hysterikerin agiert auf ihre theatralische Weise mit ihrem Körper, der für sie die einzige Bühne ist, auf der sie noch öffentlich agieren kann“ (Duda 1992: 8).

Die Zerrissenheit und Übereinstimmungssucht mit dem männlichen Herrschaftsdiskurs zeigt sich noch in Kassandras Schiedsrichterinnenrolle im Traum um die Vorherrschaft von Sonne und Mond. Cassandra, welche die patriarchalen Werte von Konkurrenz und Wettkampf noch verinnerlicht hat, läßt sich auf das paradoxe Urteil ein:

„Ich wußte, es war Nacht, doch Mond und Sonne standen gleichzeitig am Himmel und stritten um die Vorherrschaft. Ich war, von wem, das wurde nicht gesagt, zur Schiedsrichterin bestellt: Welches von den beiden Himmelsgestirnen heller strahlen könne. Etwas an diesem Wettkampf war verkehrt, doch was, das fand ich nicht heraus, wie ich mich auch anstrengen mochte. Bis ich mutlos und beklommen sagte, es wisse und sehe doch ein jeder, die Sonne sei es, die am hellsten strahle. Phöbus Apollon! rief triumphierend eine Stimme, und zugleich fuhr zu meinem Schrecken Selene, die liebe Mondfrau, klagend zum Horizont hinab“ (K: 102).

In dem Traum kündigt sich schon die Erkenntnis der Irrelevanz und Absurdität dieses Wettstreits an, die in Kassandras Traum von Rot und Schwarz eine fast vollständige Bewußtheit erfährt: „Farben sah ich. Rot und Schwarz, Leben und Tod. Sie durchdrangen einander, kämpften nicht miteinander, wie ich es, sogar im Traum, erwartet hätte. Andauernd ihre Gestalt verändernd, ergaben sie andauernd neue Muster, die unglaublich schön sein konnten“ (K: 144f.). Die Gegensätze Rot und Schwarz, Leben und Tod, Frau und Mann werden nicht mehr antagonistisch gegenübergestellt, sondern komplementär miteinander verwoben. Aus der Verbindung zweier tödlicher Opponenten entsteht ein lebendiges Drittes. Dieses „Ungetrennte“ (K: 125), das „lächelnde Lebendige“ (ebd.) entsteht, wenn die Identität des Einzelnen nicht mehr

über die Unbedingtheit der geschlechtlichen Zugehörigkeit, sondern über die autonome Individuation des Subjekts geschieht. Cassandra hat es noch erlebt: „[d]as Glück, [sie] selbst zu werden und dadurch den andern nützlicher“ (K: 15). Die Lösung, aus den wie auch immer gestalteten dualistisch-hierarchischen Gegenpolen männliches und weibliches Prinzip, liegt in der Toleranz, der Lebendigkeit und Menschlichkeit des Autonomiestrebens des androgynen erwachsenen Menschen.

„Insoweit [Frauen] auf Autonomie aus sind [begegnen] sie dann den Männern, die auf Autonomie aus sind. Autonome Personen, Staaten und Systeme können sich gegenseitig fördern, müssen sich nicht bekämpfen wie solche, deren innere Unsicherheit und Unreife andauernd Abgrenzung und Imponiergebärden verlangen“ (VeE: 115).

Christa Wolfs Ansatz scheint tatsächlich kein feministischer, sondern ein androgyner zu sein.

Wie im folgenden gezeigt werden soll, trägt der Schein jedoch. Hinter der euphemistischen Wortwahl des ‘Dritten’ steht eine Wertvorstellung, die streng genommen nicht einmal feministisch motiviert, sondern ‘frauenbewegt’ ist. Die Kritik an Wolfs Utopie korreliert mit der Kritik der VertreterInnen der *anthropology of gender* an deren Vordenkerinnen der *anthropology of women*. Ebenso wie diese scheitert Wolf an der Umsetzung ihrer Ansprüche. Die Autorin reflektiert die Diskrepanz zwischen *sex* und *gender*, weiß wie „mühsam [es ist], die Eigenschaften, die man an sich kennt, von jenen zu unterscheiden, die angeboren sind und fast nicht zu erkennen“ (K: 15) und distanziert sich vom Biologismus: „Vom Biologismus bin ich weit entfernt. Ich habe mich bemüht, innerhalb der Frühgeschichte über die man recht wenig gesichertes Wissen hat, *historisch* vorzugehen; ich bin sehr weit von einer Idealisierung ‚der Frauen‘ oder ‚des Weiblichen‘ entfernt“ (Wolf 1987b: 925). Dennoch gelingt es ihr nicht, die Rückbesinnung auf ‘bessere’ Werte zum einen gänzlich vom weiblichen Geschlecht zu lösen, zum anderen wenigstens die weibliche Ethik in sozialen Zuschreibungen zu verankern; letztlich verortet Wolf diese, zwar nicht wie Rosaldo oder Ortner im biologischen Körper der Frau, wohl aber in unmittelbaren Attributen des biologischen Geschlechts. Die Kritik an den Ansätzen der frühen feministischen Ethnologinnen, welche im Zuge der *gender studies* mit der Einführung des *sex-gender-systems* formuliert wurde, läßt sich mühelos auf Wolfs Ansatz übertragen. Auch Wolf entwirft mit ihrer Erzählung *Kassandra* das Bild einer universellen, ethno- bzw. eurozentristischen, homogenen Kategorienreihe von Frau und Mann, Weiblichkeit und Männlichkeit, geschlechtsspezifischer Ethik, Natur und Kultur, und wählt zudem einen scheinbar ahistorischen Vergleich zwischen gegenwärtigen sozio-politischen Kontexten und einem wissenschaftlich unfundierten historischen Kontext. Die in ihren theoretischen Überlegungen, z. B. in den VeE, formulierten Relativierungen dieser einheitlichen Kategorien, kommen in der prosaischen Umsetzung der Erzählung so gut wie nicht zum Tragen. Auch das

Fundament ihres scheinbar geschlechtslosen 'Dritten' steht auf unsicherem Boden. Das Dritte – gekennzeichnet durch die Attribute menschlich, lebendig, erwachsen –⁵³ ist in letzter Konsequenz selbst weiblich definiert. Das Phänomen der Triade ist fest im weiblichen Prinzip verankert, als Antipode zum Dualismus männlicher Schemata. Die Triade – bei Wolf: männlich, weiblich, menschlich – geht auf matriachale Trinitätsvorstellungen der alten Muttergöttin zurück.⁵⁴ Das Dritte, zugleich Teil und Ganzes der Triade, erscheint bei Wolf als Ausgangspunkt und Symbol einer weiblichen Denk- und Lebensform, in welcher der Dualismus zugunsten einer Trinitätsstruktur abgelöst wird. Somit unterläuft der Autorin selbst jener Fehler, welchen sie in den VeE kritisiert: Sie reagiert mit der Aufwertung weiblicher Werte auf die Repressionen des Patriarchats.

Zu Anfang dieser Arbeit wurde, in Anlehnung an Radcliffe Richards, der kleinste gemeinsame Nenner feministischer Zielsetzung in der Beseitigung der Normen, welche für die Trennung der Geschlechter verantwortlich zeichnen, definiert. In anderen Worten: wenn aus biologischen Gegebenheiten (*sex*) soziale Faktoren (*gender*) abgeleitet werden, die wiederum im Umkehrschluß auf alle Angehörige der selben biologischen Gegebenheiten angewendet werden. Alle anderen motivierten Zielsetzungen von Frauen, sprengen entweder den Rahmen feministischer Zielsetzungen oder laufen gar Gefahr, kontraproduktiv zu sein, wie Radcliffe Richards es den Bestrebungen zur Aufwertung weiblicher Ethik bescheinigt.⁵⁵ Christa Wolfs Utopie als dem feministischen Anliegen kontraproduktiv gegenüberstehend zu bezeichnen, würde der Autorin nicht nur nicht gerecht werden, sondern würde als destruktive Kritik selbst den Vorwurf der Kontraproduktivität erdulden müssen. Christa Wolfs *Kassandra*-Projekt ist feministisch motiviert, der Lösungsansatz hingegen eher 'frauenbewegter' Natur – diese Feststellung an sich impliziert keine Wertung der Begriffe. Ein episches Werk ist kein politisches Pamphlet, oder in den Worten von Gerdzen et al.:

„Es scheint uns [ein] deutliches Kennzeichen eines literarisch überzeugenden Textes zu sein, daß er sich jeder Festlegung auf eine gleich wie wertvolle moralische, philosophische oder politische Botschaft entzieht. Ein literarisches Werk ist kein Speditionsunternehmen für Botschaften, und die *Kassandra* als ein Werk der Literatur ist mehr und anderes als jede abstrakte Essenz im Sinne eines feministischen Appells oder eines Aufrufs zur Friedensbewegung, [...]. Das Leben, das Christa Wolf in ihrer Erzählung beschreibt, vorstellt, ausdenkt, ist unendlich viel reicher, komplexer, sinnlicher, aber deshalb auch widersprüchlicher und diffuser als ein philosophischer Essay zu den Themen des Buches. Es ist eine eigene Welt, in die wir durch den Akt des Lesens eintauchen können, sie ist quasi organisch gewachsen, und sie fügt sich nicht nach dem Kalkül einer Botschaft“ (Gerdzen et al. 1991: 129).

⁵³ Vgl. Gerdzen et al. 1991: 129ff.

⁵⁴ Vgl. VeE: 133.

⁵⁵ Vgl. Radcliffe Richards 1983: 30.

4 Ethnologie und Literatur

Das Cassandra-Projekt der Christa Wolf spiegelt nicht nur auf inhaltlicher Ebene ethnologische Perspektiven und Thematiken wider, sondern auch auf formaler Ebene. Die inhaltlichen Bezüge zur feministischen Ethnologie wurden im vorangegangenen Kapitel ausführlich diskutiert. Mit der dualen Repräsentation des Projekts in der geschlossenen Form der Erzählung und den unterschiedlichen literarischen Gattungen, derer sich Wolf in den VeE bedient – Reisebericht, Arbeitstagebuch und Brief –, werden auf formaler Ebene die grundsätzlichen epistemologischen Gedanken jener EthnologInnen reflektiert, welche in der sog. *Krise der Repräsentation* die herkömmlichen ethnographischen Darstellungsformen in kritischen Augenschein nahmen. Die Kritik an „de[n] unzulänglichen Mittel[n]“ (Schäfer 1995: 30) der Beschreibungs- und Mitteilungsweisen führte über die Krise der Ethnographie geradewegs zur Krise des gesamten Faches – die Ethnographie auf Grundlage der *Teilnehmenden Beobachtung* bildet nach wie vor das Fundament der Ethnologie. Da das Infragestellen „sowohl der Legitimität als auch der Angemessenheit“ (Knecht & Welz 1995: 71) ethnographischer Repräsentation in letzter Konsequenz zur Auflösung der Ethnologie führen würde, verlief die Diskussion auf der Ebene eines verschärften Methodenbewußtseins. Die ethnologische Selbstreflexion ging einher mit der Orientierung und Öffnung nach Ansätzen und Methoden anderer Disziplinen, die, im Zuge postmoderner De- und Rekonstruktionen von wesentlichen Diskursen der westlichen Wissenschaft, sich ebenfalls mit Legitimitäts- und Autoritätskrisen konfrontiert sahen und sehen.

Die weitreichendste und fruchtbarste interdisziplinäre Annäherung besteht zwischen Ethnologie und Literaturwissenschaft. Mehr oder weniger spezifisch definierte Schlagworte und Begriffe wurden hervorgebracht, um die theoretischen und methodischen Neuorientierungen, die sich aus dem Zusammenspiel der beiden Fächer ergeben, zu benennen: interpretative, hermeneutische, dialogische, postmoderne, experimentelle, neue, literarische Ethnologie bzw. Ethnographie, anthropologische und kulturelle Literaturwissenschaft, ethnologische Literatur und Ethnoliteratur, *writing culture* und *women writing culture* usw. – die einst strikten disziplinären Abgrenzungen in Quellenmaterial und Methode wurden aufgehoben. Die scheinbar objektiv gegebene Trennung zwischen episch-künstlerischer und wissenschaftlicher literarischer Genres verlor ihre scharfen Konturen: Die Grenzen zwischen Realität und Fiktion verschwommen.

Im folgenden soll das Cassandra-Projekt Wolfs hinsichtlich dieses genre- und disziplinübergreifenden Ansatzes betrachtet werden, um damit den übergeordneten ethnologischen Rahmen, in dem die vorliegende Arbeit verankert ist, abzustecken. Hierbei erscheint es erforder-

lich, den Verlauf der Repräsentationsdebatte der Ethnologie und deren Vorgeschichte in kurzen und wesentlichen Zügen zu umreißen, um die Bedingungen und Möglichkeiten, welche sich aus einer ethnologischen Wende in der Literaturwissenschaft und einer literarischen Wende in der Ethnologie ergeben, aufzuzeigen und in diesem Diskurs zu situieren.

4.1 Die literarische Wende in der Ethnologie

„Ethnographie [ist] vom Anfang bis zum Ende ins Netz des Schreibens verstrickt“ (Clifford 1995: 114).

Die Anfänge einer sich wissenschaftlich formierenden Ethnologie sind im kolonialen Herrschaftsdiskurs von westlicher Zivilisation und exotischer Fremde verankert. Die ethnologische Forschung in der zweiten Hälfte des 19. Jhs wurde durch eine personale Arbeitsteilung hinsichtlich ethnographischer und anthropologischer Tätigkeitsfelder charakterisiert: 'Lehnstuhl-Ethnologen' wie J. Frazer und E. B. Tylor verarbeiteten und strukturierten das von Missionaren, Kolonialbeamten oder Händlern empirisch-'amateurhaft' gesammelte Material in zumeist global-evolutionistischen Klassifikationsschemata.⁵⁶ Mit der allmählichen Institutionalisierung einer ethnologischen Disziplin im letzten Drittel des 19. Jhs, bildete sich ein erster Typus von 'akademischen Feldforschern' heraus, die von George Stocking als „Zwischengeneration“ klassifiziert wurden (Fuchs & Berg 1995: 25): F. Boas, W. H. R. Rivers, C. Seligman, B. Spencer u. a. Diese, vornehmlich naturwissenschaftlich ausgebildeten Wissenschaftler, erkannten langsam die Notwendigkeit der Zusammenführung der empirischen und theoretischen Arbeitsbereiche in einer Person – des akademischen Ethnographen, der selbst 'im Feld' forscht und nicht länger ausschließlich auf Informationen aus 'zweiter Hand' angewiesen ist. Allmählich „vollzog sich [...] der Übergang von einer an der Naturbeobachtung orientierten Haltung zu einer auf sozialer Partizipation gegründeten Forschung, die sich an bestimmten methodischen Konzepten und theoretischen Fragestellungen orientierte“ (ebd.: 26). Das ethnologische Interesse dieser Forscher richtete sich weitgehend auf die kuriosen Exotika der anderen Kulturen: „das Spektakuläre (Totem, Tabu ...), das Außer- und Überalltägliche (Riten, Feste ...)“ (ebd.) stand im Mittelpunkt der Betrachtung.

Dieser „Zwischengeneration“ folgte eine neue Generation von EthnologInnen wie B. Malinowski, M. Mead und E. E. Evans-Pritchard nach, welche die junge akademische Disziplin aus dem Stigma der Quasi-Wissenschaftlichkeit befreien sollte. Bronislaw Malinowskis Erstlings- und Hauptwerk *Argonauten des westlichen Pazifik* (1922) markiert den entscheidenden

⁵⁶ Vgl. Fuchs & Berg 1995: 24f. und Clifford 1995: 115ff.

Wendepunkt der methodischen und theoretischen Schwerpunktsetzung der Ethnologie. Das 'intrinsische' Interesse der anthropologischen Ethnographie verschob sich auf die Erfassung der zeitgenössischen, „alltäglich gelebten, routinierten, «gewöhnlichen» Beziehungen und Aktivitäten in fremden Lebenswelten“ (Fuchs & Berg 1995: 26f.). Ziel war es, die Ausdifferenzierung der Ethnologie als eigenständige Disziplin voranzutreiben und sich gleichwertig im Kanon der Wissenschaften zu etablieren. Die Ethnologie rekonstituierte sich nach innen, indem sie ihre Forschungs-, Darstellungs- und Repräsentationsweisen neu definierte: Zum einen mußte die Beschäftigung mit den alltäglichen Verhältnissen und Strukturen 'primitiver' Kulturen als wissenschaftliches Objekt legitimiert werden, zum anderen die Feldforschung als dafür adäquate, d. h. objektives und generalisiertes Wissen erzeugende, systematische Forschungsmethode präsentiert werden.⁵⁷ Malinowski lieferte mit seinen *Argonauten* ein 'All-Inclusive-Paket' an theoretischer, methodischer und repräsentativer Neugestaltung: die Ethnographie als Fundament der Ethnologie, die *Teilnehmende Beobachtung* als deren angemessene Methode und die Monographie als adäquater Repräsentationsmodus – idealiter waren von nun an alle Momente ethnologischer Tätigkeitsfelder in einer Person und einem Text vereint.⁵⁸ Die Autorität des Ethnographen ist hierbei im paradoxen Spannungsverhältnis von subjektiver Teilnahme und objektiv-distanzierter Beobachtung verortet – der „Magie des Ethnographen“ (ebd.: 37): „Denn nur er kennt die subjektive *wie* die objektive Seite einer Kultur, *er* ist persönlich involviert («eingetaucht») *und* schaut gleichermaßen von außen/oben auf die Gesellschaft herab“ (ebd.).

Mit der Einführung des Begriffs der Texthermeneutik in den kultur-anthropologischen Diskurs, modifizierte Clifford Geertz das qualitative Verständnis des ethnographischen Tuns und des ethnographischen Objekts: Die Einsicht in die Interpretiertheit, Konstruiertheit und Diskursivität sowohl sozio-kultureller Handlungen als auch deren Repräsentationen im ethnologischen Text, erforderte den Wandel vom empathischen, teilnehmenden Beobachter zum qualifizierten Interpreten kultureller Bedeutungen, die dem sozialen Handeln eingeschrieben sind. Geertz propagierte einen semiotischen Kulturbegriff, wobei Kultur, als historisch überliefertes, „selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe“ (Geertz 1997: 9) aufgefaßt wird, das vom Forscher interpretierend 'über die Schulter' der anderen 'gelesen' werden muß. Der Interpretationsprozeß, der sich im Zusammenspiel von Verstehen und Erklären manifestiert, ist vielschichtig und reziproker Natur und findet seinen Abschluß in einer letzten autoritären textuell-konstruierten Lesart: der auf der *Dichten Beschreibung* basierenden Monographie. Pa-

⁵⁷ Vgl. Fuchs & Berg 1995: 29ff.

⁵⁸ Vgl. Clifford 1995: 118ff.

radigma der Geertz'schen hermeneutischen Interpretation wurde sein Aufsatz über den Hahnenkampf auf Bali.⁵⁹

Parallel zur interpretativen Ethnologie wurde versucht, der Spannung zwischen Situationalität und Generalisierung, zwischen subjektivem Verstehen und distanzierter Erklärung in einer dualen Dokumentationsform Rechnung zu tragen. Das in der objektivierten monographischen Repräsentation verschwiegene Element der persönlichen Teilnahme wurde in Parallelgenren wie der *confessional literature* (z. B. Tagebuchveröffentlichungen), der narrativen Ethnographie oder anderen experimentellen Präsentationsmodi ausgelagert.⁶⁰ Die hermeneutische/interpretative und 'bekenkende' Bewegungen lösten einen „selbstreflexiven Schub“ (Fuchs & Berg 1995: 70) in der Ethnologie aus. Nicht zuletzt mit der Kritik an Geertz' offensichtlicher Diskrepanz zwischen theoretischem Anspruch und tatsächlicher textueller Umsetzung – eine Kritik, die Crapanzano in seinem vielzitierten Satz: „There is only the constructed understanding of the constructed native's constructed point of view“ (Crapanzano 1986: 74) pointiert – wurde die Gesamtheit der Grundlagen der Repräsentation des 'Anderen', des 'Fremden' (Fuchs & Berg 1995: 70) selbstkritisch reflektiert. Die objektive Neutralität und der 'Wahrheitsgehalt' der gewonnenen Daten wurde hinsichtlich des *bias* und des verfremdenden Blicks des Ethnologen in Frage gestellt und deren textuelle Repräsentation auf ihre literarische Qualität, die Rhetorik und narrativen Verfahren der Etablierung von Autorität und Authentizität hin untersucht. Die Kritik an der modernen Ethnographie, die jetzt unter der Klassifikation *Ethnographischer Realismus* – als „a mode of writing that seeks to represent the reality of a whole world or form of life“ (Marcus & Cushman 1982: 29) – gefaßt wird, konnte mit der von Clifford und Marcus 1986 herausgegebenen Anthologie *Writing Culture* kanonisiert werden.⁶¹ (Auktoriale) Autorität, Authentizität, Dialog, *Othering* und Reflexivität wurden zu *den* Schlagworten postmoderner Strömungen in der Ethnologie.⁶² Mit dem Begriff *Writing Culture* wurde die Affinität zwischen Ethnographie und Literatur bzw. Ethnologie und Literaturwissenschaft betont. Nicht nur 'Kultur' erscheint in diesem Sinne als etwas Fiktives, d. h. Konstruiertes, auch ethnographische Texte seien fiktiv: Sie werden

⁵⁹ S. Geertz 1997: 202-260: Beispielhaft werden hier der Hahnenkampf als öffentliches und stellvertretendes Symbol für die Gesamtheit der balinesischen Kultur deutend aufeinander bezogen; „Sozialordnung, Menschenbild, Weltsicht werden auf Mikro- und Makroebene dadurch kohärent aneinander gebunden: Der Leser versteht jetzt das zuvor Rätselhaftes und Unverständliche und kann der Lesart von Geertz folgen“ (Stellrecht 1993: 49).

⁶⁰ Mit der posthumen Veröffentlichung von Malinowskis Tagebuch (1967) wurde der Leserschaft die Unvereinbarkeit von subjektiven und objektiven Elementen der Ethnographie drastisch vor Augen geführt. Weitere bekannte Beispiele einer persönlich gehaltenen Repräsentationsform sind Lévi-Strauss' *Traurige Tropen* (1975) und Laura Bohannans, unter dem Pseudonym E. S. Bowen 1964 veröffentlichter, ethnologischer Roman *Rückkehr zum Lachen*.

⁶¹ Die Anthologie von Berg & Fuchs (1995) stellt nicht nur u. a. einige der Artikel in *Writing Culture* in deutscher Übersetzung bereit, sondern die Herausgeber liefern auch eine eingehende, kritische Darstellung der Debatte um die Repräsentationskrise.

⁶² Zur kritischen Diskussion des Begriffs der Postmoderne vgl. v. a. Welsch 1997.

„aufgrund bestimmter Erfahrungen innerhalb benennbarer Zusammenhänge *gemacht* [...] [Sie] sind voreingenommen und zeigen immer nur Teilwahrheiten. Sie sind zudem historisch, d. h. zeitgebunden und nie endgültig. Der Autor ist Teil einer konkreten geschichtlichen Situation und er agiert immer innerhalb eines vorgegebenen Machtgefüges“ (Bräunlein & Lauser 1992: I).

Aufgrund der Sensibilisierung für die Problematik der Fiktivität, der Repräsentation, des Schreibens und der Autorschaft „ergab sich unter Ethnologen ein breiter, wenn auch diffuser Konsens, nicht mehr nur *über* und vor allem nicht mehr *für* die Anderen sprechen zu wollen und Kultur(en) nicht mehr als etwas Fixes oder Fixierbares [...] zu begreifen“ (Fuchs & Berg 1995: 72). Der Dialog zwischen *Wir* bzw. *Ich* und *den* bzw. *dem Anderen* als Ausgangsbasis des Erkenntnisprozesses – währenddessen Realität ‘konstruktiv verhandelt’ (Clifford 1995: 135) wird – soll im Feld forciert und mittels experimenteller Repräsentationsmodi inhaltlich und formal im ethnographischen Text zum Ausdruck gebracht werden: Dialogische, polyphone, heteroglossen oder narrative Darstellungsweisen sollen die auf Holismus und Kontextualität abzielenden *monophonen Monographien* ablösen.⁶³

Die Kritik an den reflexiven Tendenzen postmoderner Ethnologie kommt – neben jener, welche diese Entwicklungen grundsätzlich ablehnen – vornehmlich aus Reihen feministischer und indigener Gruppen:

„Während Frauen und nicht-westliche Gruppen beginnen, mit eigenen Stimmen zu sprechen und weltweite Machtdifferenzen zum Thema machen, geben die Postmodernen jeden umfassenden Erkenntnisanspruch auf Wirklichkeit auf und ziehen sich auf eine bestenfalls erreichbare “partial truth” zurück, eine Entwicklung, die durchaus als Machterhaltungsversuch interpretierbar ist“ (Knecht & Welz 1995: 79).

Clifford rechtfertigt ausdrücklich den Ausschluß feministischer und nicht-westlicher AutorInnen in *Writing Culture*: Feministische und indigene Ethnographien hätten „not produced either unconventional forms of writing or a developed reflection on ethnographic textuality as such“ (Clifford 1986: 21). Dieses Argument erscheint beinahe lächerlich, da dem feministischen Diskurs per se die Beschäftigung mit Reflexivität, Machtstrukturen und experimenteller, innovativer Darstellungsformen immanent ist. Aus dieser Perspektive wird *Writing Culture* zurecht eher als Produkt, denn als Antwort auf eine Krise gesehen (Knecht & Welz 1995: 79), welche die Bedingtheit der eigenen Perspektive selbst nicht reflektiert und die autoritären Mechanismen des *male bias* der ethnologischen Disziplin weiterhin unkritisch einschreibt.⁶⁴

⁶³ Vgl. dazu u. a. Van Maanen 1988.

⁶⁴ Zur feministischen Kritik an Clifford s. v. a. *Women Writing Culture* (Behar & Gordon 1995).

Die interdisziplinäre Annäherung zwischen Ethnographie und Literatur bzw. Ethnologie und Literaturwissenschaft manifestiert sich auch in einem zunehmenden Interesse von EthnologInnen an belletristischer Literatur. Epische Texte werden als Träger und Manifestationen kultureller Bedeutungen gesehen, die somit als ethnographisches Quellenmaterial herangezogen werden können. Fernando Poyatos, einer der Initiatoren dieses interdisziplinären Interessensgebiets, definiert den neuen Fachbereich *literary anthropology* als „the study of people and their cultural manifestations through their literatures“ (Poyatos 1983: 340). Narrative Literatur und Ethnologie „can undergo a symbiotic process in the literary work: literature reflects culture, and even a poorly written novel can be a fascinating portrait of a specific culture“ (ebd. 1988: xv). In diesem allgemein gehaltenen Sinne möchte ich die hier vorliegende Arbeit in den Kontext der literarischen Ethnologie einbetten: Das *Kassandra*-Projekt der Christa Wolf als Träger und Kodierung kultureller Bedeutungen und somit als adäquate Quelle ethnographischen Materials.

Der *literary turn* der Ethnologie manifestiert sich zusammenfassend in dreierlei Gestalt: Zum einen in dem ‘Kultur als Text’-Verständnis interpretativer Ethnologie, zum anderen in der kritischen Reflexion der literarischen Qualität ethnographischer Texte und desweiteren in der Beschäftigung mit literarischen Texten als Quellen ethnographischer Forschung.

4.2 Die ethnologische Wende in der Literaturwissenschaft

Die grundsätzlichen epistemologischen Reflexionen der letzten Jahrzehnte, welche im Zuge postmoderner Strömungen auch die traditionell streng national bzw. einzelsprachlich verorteten, homogenisierten und objektivierten Klassifikationsschemata und Kategorienbildungen der jeweiligen Fachbereiche der Literaturwissenschaften in kritischen Augenschein nahmen, erschütterten auch die Philologie in ihren Grundfesten.⁶⁵ Auch die Literaturwissenschaften hatten somit ‘ihre Krise’ (Bachmann-Medick 1998: 11). Oder wie Hauschild aus seiner „boniert-akademischen Perspektive heraus“ (1995: 4) polemisch-hämisch den Auslöser dieser Entwicklung ‘outet’: „Letztlich ist [diese] [...] die Rache einer kleinen Wissenschaft an der großen Welt, denn die Problematik der Ethnologie, das Sprechen in der Rede des Fremden, ist nun zur Problematik der ganzen Welt geworden“ (ebd.). Auch Bachmann-Medick betont, daß insbesondere durch den *literary turn* in der Ethnologie und der damit einhergehenden Verwischung der Disziplin- und Genregrenzen das Selbstverständnis und der investigative Materialkanon der Literaturwissenschaften revidiert wurden.⁶⁶ Der konstruktive Ausweg aus der

⁶⁵ Im folgenden soll hier, aus Gründen der thematischen Verortung der Arbeit, insbesondere die Germanistik bzw. die deutsche Philologie angesprochen werden.

⁶⁶ Vgl. Bachmann-Medick 1996: 62f. und 1998: 10f.

„Sackgasse“ (Bachmann-Medick 1998: 11) der *Krise der Literaturwissenschaften* wird in der Neuausrichtung des philologischen Fächerkanons innerhalb eines kulturwissenschaftlichen Diskurses gesehen.⁶⁷ Zum einen hat die (post-)modernisierte Auffassung von Subjekt, Wirklichkeit und Kultur als heterogene, vielstimmige, emergente und diskursiv-offene Nicht-Entitäten nachhaltige Auswirkungen auf das disziplinär definierte Selbstverständnis der Literaturwissenschaften. Zum anderen forcieren die im Zuge postkolonialer Globalisierungstendenzen entstandenen „neuen Weltliteraturen, die Literaturen der Dritten Welt, die «hybriden» Literaturen der sich vielfältig überschneidenden Kulturen der Diaspora“ (Bachmann-Medick 1998: 12) eine kulturelle Horizonterweiterung der Literaturwissenschaften. Inspiriert durch die Leitvokabeln der *postcolonial studies*, *location of culture* und *cultural mapping* – die angesichts kulturenübergreifender Prozesse der Migration und Globalisierung auf die Notwendigkeit einer neuen Kartierung der Weltkultur(en) verweisen –, werden literarische Texte zunehmend in „kulturellen Zwischenpositionen“ (Bachmann-Medick 1996: 60) verortet.⁶⁸ Übertragen auf die deutsche Philologie bedeutet dies, daß sie sich von ihrer Germanistikfixierung – ihrem Anspruch, sich mit einer homogenen Nationalliteratur zu beschäftigen – lösen muß, um sich einer Weltliteratur zu öffnen und in einer globalen Philologie zu etablieren. Auch für die Literatur und ihre akademische Kritik hat dies weitreichende Konsequenzen. Literarische ‘Qualität’ wird nicht länger im Kontext eines nationalen Kulturerbes gemessen, sondern hängt von ihrem „weltliterarischen Rang“ (Harth 1996: 325) ab: „der hochgeschätzte Text – sei es in formaler, sei es in inhaltlicher Hinsicht – [muß] die Grenzen der Eigenkultur in zeitlicher oder räumlicher Dimension überschreite[n]“ (ebd.).

Das Lesen eines Buches wird, gleichsam einer Ethnographie, zum „magische[n] Akt des Über-die-Schwelle-Gehens“ (ebd.: 330) kultureller Selbst- und Fremderfahrung. In den Worten Schäfers: „Der ‘teilnehmende Beobachter’ findet [...] sein wahres Kontergewicht: den ‘teilnehmenden Leser’“ (1995: 39). Dabei werden die LeserInnen mit Fremdheitserfahrungen im eigenen und Selbsterfahrungen im fremden kulturellen Text – der auktorialen literarischen Verortung und ‘Entortung’ (Bachmann-Medick 1996: 63) – konfrontiert: Kultur und literarischer Text rufen gleichermaßen zu differierenden Lesarten auf (Dies. 1998: 10). Somit rücken literarische Texte und ihre AutorInnen nicht nur hinsichtlich der eingeschriebenen kulturellen Manifestationen und Kodierungen oder ihrer belletristischen Ver- und Einarbeitung quasi-

⁶⁷ Der neue kulturwissenschaftliche ‘Akzent’, der nicht nur die Literaturwissenschaften, sondern die gesamten Geistes- und Humanwissenschaften betrifft, wurde 1995 kultur-politisch richtungsweisend: Eine hochrangige Kommission der deutschen Forschungsgemeinschaft richtete eine klare Empfehlung an Schulen und Universitäten, der kulturwissenschaftlichen Reform der Geisteswissenschaften Rechnung zu tragen, vgl. Böhme & Scherpe 1996: 7ff.

⁶⁸ Als einen Hauptvertreter der *postcolonial studies* vgl. u. a. Bhaba 2000. Bachmann-Medick 1996 und Böhme-Scherper 1996: 18f. geben einen kurzen Überblick über die neue topographische Lesart von Literatur.

ethnographischen Materials (im Sinne einer Ethnoliteratur) in das inter- und transdisziplinäre Blickfeld von Kultur- und Literaturwissenschaft, sondern können gleichsam als Formen einer 'Autoethnographie' (ebd.: 11) gesehen werden:

„Durch [Literatur wie auch durch Texte, Filme, Medien] werden Traditionen und Überzeugungssysteme, Schlüsselsymbole und –praktiken, sowie Fremd- und Selbstbilder ausgebildet und für die praktische interkulturelle Auseinandersetzung geradezu aufbereitet bzw. hierfür strategisch einsetzbar gemacht“ (ebd.: 8).

Insbesondere mit der Forderung, die weltliteraturkritische Aufmerksamkeit auf eben diese „literarischen Strategien kultureller Selbstprofilierung“ (ebd.: 13) zu lenken und in der Forcierung eines veränderten, nicht-essentialistischen Kulturverständnisses, begründet Bachmann-Medick die Vorreiterrolle der Ethnologie in der kulturwissenschaftlichen Akzentuierung der Literaturwissenschaften: Sie spricht explizit von einer „ethnologisch/anthropologischen Wende“ (ebd.). Hierbei, so betont die Autorin „ausdrücklich“ (ebd.: 11), gehe es jedoch nicht um eine Übertragung ethnographischer Methoden auf die Literaturinterpretation, sondern um einen erweiterten Untersuchungshorizont: „Im Vordergrund steht die Herausforderung, literarische Texte auf ihre jeweilige Lesart und Schreibweise von Kulturen zu befragen“ (ebd.: 12).

4.3 Zu subjektiver Ästhetik und Formen des weiblichen Schreibens bei Christa Wolf

„Kultur ist, was gelebt wird“ (Wolf 1987a: 76) – anhand dieser Einschätzung können Wolfs Lesart und Schreibweise von Kultur grob umrissen werden. Auf dieser kurzen Sentenz gründen sowohl ihre Kultur- und Literaturkritik (Lesart) als auch ihr formal und inhaltlich konzipierter Lösungsansatz (Schreibweise). Wolf liest den gelebten kulturellen Kontext, in dem sie sich als Frau befindet, als Manifest der abendländischen Entwicklung des Patriarchats: als die Geschichte des männlichen Denkens, das „den Weg der Sonderung, der Analyse, des Verzichts auf Mannigfaltigkeit der Entscheidungen zugunsten des Dualismus, des Monismus, zugunsten der Geschlossenheit von Weltbildern und Systemen; des Verzichts auf Subjektivität zugunsten gesicherter «Objektivität»“ (VeE: 139) bezeichnet. Frauen haben keinen Anteil am aktiven 'Be-Leben' dieser Kultur, ihnen bleibt nur der Part des passiven 'Er-Lebens': Sie werden zum Objekt gemacht, ihrer Stimme und einer eigenen 'Wahrhaftigkeit des Seins' beraubt – „die ganze bisherige Existenz der Frau war unrealistisch“ (VeE: 115). Um wieder eine realistische Existenz zu erlangen, aktiv zu leben und dadurch einen Kultur- und Wirklichkeitswandel 'herbeizuleben', muß die Frau, so die Autorin, zu ihrer eigenen Stimme, ihrer eigenen Wirklichkeit zurückfinden. *Daher* der Rückgriff auf die mythische Figur der Cassandra an der fiktionalen Nahtstelle zwischen Matriarchat und Patriarchat, der sie die Möglichkeit gibt, in ihrer

eigenen Stimme als Zeitzeugin den Beginn des Objektmachens der Frau begreifbar zu machen, ihn real erscheinen läßt, und *daher* der Versuch der Poetik eines 'weiblichen' Schreibens. Wolf betont zwar, daß sie keine Poetik im Sinne eines ästhetisch-normativen Regelsystems besitze (VeE: 7), dennoch lassen ihre literaturtheoretischen Überlegungen in den VeE und in Wolf 1987b auf einen ästhetisch-poetologischen Ansatz schließen.⁶⁹ Dieser soll im folgenden dargestellt werden.

Denn insofern gibt es für Wolf weibliches Schreiben 'wirklich':

„Insoweit Frauen aus historischen und biologischen Gründen eine andere Wirklichkeit erleben als Männer [...] und dies ausdrücken. Insoweit Frauen nicht zu den Herrschenden, sondern zu den Beherrschten gehören, jahrhundertlang, zu den Objekten der Objekte, Objekte zweiten Grades, oft genug Objekte von Männern, die selbst Objekte sind, also, ihrer sozialen Lage nach, unbedingt Angehörige der zweiten Kultur; insoweit sie aufhören, sich an dem Versuch abzuarbeiten, sich in die herrschenden Wahnsysteme zu integrieren. Insoweit sie schreibend und lebend, auf Autonomie aus sind“ (VeE: 114f.).

Diese neue, alte Wirklichkeit gilt es zu revitalisieren, zu erleben, und dieses Erleben in spezifisch weiblichen, literarischen Formen zu repräsentieren – und zwar auf der reflektierten Ebene der Lexik, der Syntax, der rhetorischen Stilmittel usw. als auch auf der Ebene der reflektierten Gattungswahl.⁷⁰ Dem weiblichen Schreiben liegt dabei nicht wie der männlichen Fabel ein linearer, ereigniszentrierter, auf objektive Geschlossenheit zielender *Plot* zugrunde,⁷¹ sondern die „innere Authentizität“ (Wolf 1987b: 779) eines „wahrheitsgetreuen Berichts“ (ebd.). Die repräsentierten Formen weiblicher Authentizität lassen sich als fragmentiertes, offenes, subjektives erzählerisches Netzwerk charakterisieren, „dessen offene Form am ehesten geeignet scheint, die Vielfalt von Lebenserscheinungen und Widersprüchen zu spiegeln, assoziative Bewußtseinsvorgänge nachzuzeichnen, um Subjektivität zu vermitteln“ (Hörnigk 1989: 218).

Christa Wolf kritisiert, gleichsam den ethnologischen AutorInnen der *Writing Culture*-Debatte, die, literarischen Texten bewußt eingeschriebene, scheinbar objektiv-neutral gegebene Autorität der LiteratInnen. Ihr Konzept, die *Dimension des Autors* (Wolf 1987b: 797), d. h. dessen *subjektive Authentizität* (ebd.), im Text zu repräsentieren, um sie

„jener positivistischen Haltung entgegen[zusetzen], welche den Autor und seinen Gegenstand voneinander trennt und einander gegenüberstellt: [...] die fatale Möglichkeit des Autors eben, sich hinter seinem ‚Material‘, seinem ‚Thema‘, ‚Stoff‘, ‚Werk‘ zu verschanzen; ein Objekt aus ihm – dem Werk – zu machen, mit dem er nach Belieben umspringen kann (wodurch er auch mit seinen Lesern als mit Objekten umspringt)“ (ebd.: 797f.)

⁶⁹ Vgl. Jentgens 1995: 211f., Nicolai 1991: 92-107 und Hörnigk 1989: 218f.

⁷⁰ Zur Analyse und Darstellung der literarischen Stilmittel, welche auf stilistischer Ebene die spezifische Form weiblichen Schreibens evozieren, vgl. Nicolai 1991: 92-107.

⁷¹ Zur Fabel als spezifisch männlich-literarisches Genre s. Wolf 1987b: 779f.

könnte als Beitrag in *Writing Culture* erschienen sein. Lediglich die Verortung ihres Ansatzes im feministischen Diskurs – Formen des weiblichen Schreibens als Ansatz einer weiblichen Poetik – hätte Clifford davon abgehalten: da es dieses repräsentationskritische und selbstreflexive Element im feministischen Diskurs ja nicht gebe.

Im Zuge dessen verwischt Wolf die Grenzen zwischen Dokumentation und Fiktion, zwischen Autorin und literarischer Figur. Die den VeE zugrunde liegenden Gattungen Reisebericht, Tagebuch und Brief – bei denen die Grenze zwischen objektiver Berichterstattung und subjektiver Fiktion per se fließend ist – bedingen eine auktoriale Autorität in der Schwebe: Einerseits vermitteln sie den Eindruck subjektiver Authentizität, andererseits, „indem [Wolf] ihre Äußerungen in eine literarische Form gießt und sie publiziert, gerät das erzählende Ich zu einer Stilisierung ihrer Person sowie ihrer Erlebnisse“ (Jengens 1995: 212).⁷² Diese Schwebe wird in der geschlossenen Form der Erzählung durch die subjektive Distanzlosigkeit zwischen Wolf und ihrer literarischen Protagonistin Cassandra erzeugt. In den VeE bereitet die Autorin ihre LeserInnen auf diese Distanzlosigkeit und Unbestimmbarkeit der Autoritätsfrage vor: „[Kassandra], die Gefangene, nahm mich gefangen, sie, selbst Objekt fremder Zwecke, besetzte mich“ (VeE: 10). Wer spricht? Wer hat die Autorität über den Text: Wolf oder die mythische Figur? Wessen inneren Monolog schreibt Wolf in der Erzählung nieder? Dieser Schwebezustand wird durch eine subtile Stimme evoziert, die hinter, über und zwischen den monologischen Zeilen zu hören ist:

„Das erzählerische Rezept der Christa Wolf ist das „Denken der eigenen Situation“, und sie benutzt es meisterhaft. Eine innere Stimme schwebt zwischen Denken und Sprechen hin und her; mal ist sie nach innen, mal nach außen gerichtet; jedenfalls ist diese Stimme zwar sehr deutlich, andererseits aber auch sehr vage. Ganz bestimmt aber ist die Stimme weiblich“ (Michielsens 1992: 130).

Christa Wolf selbst empfand den deutlichen Widerspruch zwischen geschlossener Form der Erzählung und intendierter Fragmentierung des Geschehens (VeE: 120), vermochte ihn aber nicht aufzulösen. In den VeE spielt sie zwar mit den literarischen Genres, diese tangieren die Erzählung an sich nicht, geschweige denn, daß sie die Strenge der formalen Präsentation aufzuweichen vermögen. Dies ist eine Erfahrung, derer sich auch die AutorInnen der reflexiven Ethnologie bewußt wurden: Ein völliges Aufgeben traditionell-geschlossener Formen der (Re-)Präsentation würde zur Auflösung nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch literarischer Texte führen: Neo-Subjektivismus, Willkürlichkeit der Aussage und Interpretation würden unweigerlich ein Verstehen zwischen AutorIn und AdressatIn unmöglich machen. Die Gebundenheit jedweder kommunikativer Mittel (z. B. orale oder schriftliche Texte, Tanz) an

⁷² Zu den Literarisierungsprozessen am Bsp. des Reiseberichtes vgl. Jengens 1995: 212.

in Form gebrachte Stile des Ausdrucks (z. B. Sprache, Gebärden) weisen immer auf eine Fixierung hin, ohne die dialogischer Austausch nicht möglich wäre. Auf die Verfremdungstendenzen kann und soll hingewiesen, subjektive Anteile gekennzeichnet und transparent gemacht werden – aufgelöst werden können sie nicht.

Nach der Darstellung der feministischen Lesart und Schreibweise der abendländischen Kultur von Christa Wolf, will ich nun abschließend meine Lesart der Erzählung darstellen: Wolf wählt den Schauplatz des mythischen Troja, um die 'Krise der westlichen Zivilisation' aufzuzeigen, welche an den Symptomen des Patriarchats erkrankt ist und ohne weibliche Intervention dem Untergang geweiht ist. Cassandra, die tragische Seherin, die Wolf als historisierte Person an die zeitliche Schnittstelle zwischen Matriarchat und Patriarchat setzt, erlebt dabei stellvertretend für alle Frauen erstmals das Gefühl der Fremdheit und der Aussichtslosigkeit des Objekt-Gemacht-Werdens in der sowohl eigenen als auch fremden, patriarchalisch definierten Kultur. Durch die angenommene historische Verortung des Geschehens und die duale Repräsentationsform rückt das Cassandra-Projekt in die Nähe ethnologischer Literatur – jedoch nur in die Nähe. Der fiktive Gehalt, der nicht zuletzt auf dem historischen Irrtum Wolfs basiert, läßt insbesondere die Erzählung in den quasi-wissenschaftlichen Bereich der belletristischen Ethnoliteratur verorten. Um meine Lesart pointiert zu formulieren: Christa Wolf liefert mit ihrer feministischen Mythosvariante eine prosaische Ethnographie des Patriarchats.

5 Schlußbetrachtung

5.1 Fazit

Die Begriffe Feminismus, Ethnologie, Mythologie und Literatur, die in der Einleitung als Eckpfeiler meiner Lesart von Christa Wolfs *Kassandra* bestimmt wurden, sind im Laufe der Arbeit hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Qualität transformiert worden: Erschienen sie anfangs als einzelne Determinanten, die einen jeweils spezifischen Zugang zur Lektüre offerieren, so erwiesen sie sich als eng miteinander in Beziehung stehende Begriffskomplexe – wenn nicht sogar als heterogener Begriffskomplex. Wie gezeigt wurde, wird diese enge inhaltliche Verwobenheit der Begriffe nicht nur von Wolf im *Kassandra*-Projekt selbst reflektiert, sondern verweist auch auf die, im Zuge selbstkritischer Akzente der westlichen Wissenschaft, entstandenen Genre- und Disziplinchangierungen zwischen Ethnographie und Literatur bzw. zwischen Ethnologie und Literaturwissenschaft. Daher erklären sich sowohl die ethnologische Perspektive eines traditionell literaturwissenschaftlichen Themas dieser Arbeit als auch deren Einbettung in den inter- und transdisziplinären Rahmen der ethnologischen *Writing culture*-Debatte bzw. genauer: einer im allgemeinen Sinn verstandenen literarischen Ethnologie.

Die in Kapitel 2.1 behandelte ausführliche Begriffsbestimmung von Feminismus und die in Kapitel 2.2 anschließende Darstellung der Geschichte und Perspektivenvielfalt der feministischen Ethnologie und der *gender studies* hatten zum Ziel, den begrifflichen, theoretischen und methodischen Grundstock für die Erörterung einer Korrelation zwischen Wolfs *Kassandra*-Projekt, Matriarchatsforschungen und der feministischen Ethnologie bzw. insbesondere den frühen Autorinnen einer *anthropology of women*, wie Rosaldo und Ortner, herzustellen. Mit Radcliffe Richards wurde Feminismus, der sowohl die Theorie als auch die Methode der Frauenbewegung bezeichnet, abschließend definiert als Kritik an und Widerstand gegen jene sozio-kulturelle Normen, welche die Unterdrückung der Frauen *als Frauen* zur Folge haben. In der Auseinandersetzung um die vom *male bias* determinierte (Re-)Präsentation der Frau in der anthropologischen Literatur und Forschung entzündete sich der erste feministische Funke in der Ethnologie und mündete in der Entstehung einer *anthropology of women*. Mit der Kritik an der universalen Kategorie 'Frau' und an der im Zuge der *anthropology of women* festgelegten Trennung von häuslich/privaten Bereichen und von Natur/Kultur entwickelte sich in den 70er Jahren aus der anfänglich frauenzentrierten ethno-feministischen Fachrichtung – welche die Maximen des westlichen Feminismus unkritisch übernahm – die feministische Ethnologie. Die auf universelle Homogenität abzielende Kategorie der Frau als unterdrücktes Objekt wurde zugunsten einer differenzierten und kontextualisierten Wahrnehmung aufgehoben: In der Zusammenführung der feministischen und der ethnologischen Disziplin

entstand der Diskurs einer feministischen Ethnologie, welcher aus der Kritik an den jeweiligen Disziplinen einen eigenständigen Standpunkt und Forschungszweig entwickelte. Die Interessenschwerpunkte lagen auf der Entwicklung von Theorien über Geschlechteridentität, auf der Betonung der kulturellen Konstruktion von Geschlecht und insbesondere auf dem Nachweis, daß die Beziehung der Geschlechter zueinander von wichtiger Bedeutung für die ethnologische Forschung ist. Im Zuge dessen entstanden der Fachbereich der *anthropology of gender* bzw. die *gender studies*, die sich ebenso wie die feministische Ethnologie der Erforschung der kulturellen Konstruktion von Geschlechteridentitäten widmen, jedoch nicht wie erstere per se aus einer feministischen Perspektive heraus argumentieren.

Der ethnologisch-feministische Horizont erwies sich insofern als bedeutsam für die Interpretation der Erzählung – als feministische Remythologisierung des mythisch-literarischen Motivs des trojanischen Krieges –, als literaturwissenschaftliche RezensentInnen diese zwar auch als feministische Prosa auslegen, sie aber nicht in den kulturellen Kontext einer zeitgenössischen, feministischen Zivilisations-, Wissenschafts- und Kulturkritik stellen. Eine Kritik, die sich im Wolfschen Sinne pointiert als Kritik am Patriarchat formulieren läßt. Die Autorin nähert sich ihrem Thema (quasi-)ethnologisch: Nicht nur, daß sie sich zur ‘teilnehmenden Beobachtung’ nach Griechenland begibt, ihre Erkenntnisse in sowohl subjektivierten als auch objektivierten Genres textuell repräsentiert, auch ihre Beschäftigung mit Mythos und Kultur legen diesen Schluß nahe. Zudem schließt ihr Zugang zum Cassandra-Projekt in erheblichem Maße die Lektüre ethnologischer und feministischer Literatur ein – ihr Werk sollte dementsprechend auch aus einem ethnologischen bzw. ethnologisch-feministisch-literarischen Blickwinkel heraus betrachtet werden.

Wie im empirischen 3. Kapitel diesbezüglich gezeigt wurde, stellt Wolfs feministischer Ansatz die Basis für eine umfassende Kritik westlich-patriarchalischer Kultur im allgemeinen und einer normierten, poetologischen Ästhetik im besonderen dar. Die inhaltliche, formale und thematische Ausgestaltung ihres Stoffes und dessen Wahl an sich, müssen innerhalb dieses feministischen Kontextes gesehen werden. Aufgrund dessen wurde in Kapitel 3.2 die Mythosrezeption der Autorin einer genauen Betrachtung unterzogen: In 3.2.1 wurde ihre spezifische Lesart des mythischen Stoffes bzw. dessen literarische Tradierungen im allgemeinen und in 3.2.2 ihre feministische Remythologisierung im Vergleich zu Aischylos’ *Orestie* im speziellen behandelt. Mit der Wahl der mythischen Apperzeptionsweise, der formal-poetologischen Verwendung des ‘Mythischen’, reflektiert die Autorin die Antipoden wahrhaft-bildhafter *Mythos* und rational-logozentrischer *Logos* – dieses Mythosverständnis wird von der Autorin mit weiteren Dichotomien assoziiert: Bild/Wort, Natur/Kultur, Objekt/Subjekt usw. Darüber hinaus verortet Wolf die epistemologischen Gegenspieler Mythos und Logos in einem generi-

schen Kontext: Mythos wird in die Tradition des weiblichen Prinzips eingereiht, Logos in die des abendländisch-männlichen Prinzips. Der Rückgriff auf den Mythos des trojanischen Krieges und insbesondere auf die mythische Figur der Cassandra läßt sich einerseits eben durch diese qualitative Wertung des Mythischen erklären, andererseits auch durch Wolfs historischen Anspruch. Für die Autorin spiegelt der mythische Stoff zugleich eine reale Begebenheit wider – hier liegt ihr ‘romantischer’ Irrtum begründet – und markiert einen entscheidenden Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte: den gewaltsamen Übergang vom Matriarchat zum Patriarchat. Cassandra wird somit zur Zeitzeugin jenes fatalen Prozesses, unter dessen ‘wahnhaften’ Auswirkungen die gegenwärtig lebende Frau verstummt bzw. die gesamte westliche Zivilisation erkrankt sei. Das Motiv des trojanischen Krieges ist, laut Wolf, also die Installation des Vaterrechts, und dessen literarische Tradierungen durch Homer oder Aischylos der Versuch, dieses zu legitimieren. Die Unterschiede zwischen den Mythostradierungen Wolfs und Aischylos’ liegen in deren abweichenden Interpretationen und Kontextualisierungen des mythischen Stoffes. Wolf attestiert ihrem antiken Schriftstellerkollegen – wie jedem oral oder schriftlich tradiertem Text – eine subjektiv motivierte, zielgerichtete Handlung und Intension. So stellt Aischylos’ *Orestie* für Wolf zugleich die Kunde der fortschreitenden Patriarchalisierung der westlichen Gesellschaft als auch dessen Kodierung und Legitimation dar.

Dementsprechend befreit Wolf in ihrer Erzählung ihre Protagonistin konsequent von allen patriarchalischen Überkrustungen tradierter Mythosvarianten und schreibt ihre eigene, die weibliche, Gegengeschichte: So wird z. B. der von Aischylos glorifizierte Held Achilleus in Wolfs Darstellung als ‘Achill das Vieh’ entheroisiert – als Personifikation des patriarchalischen Mannes schlechthin, das pervertierte Menschliche. Kassandras Gabe der Mantik wird losgelöst von allen göttlichen Bezügen und zeichnet sich eher durch Einsicht als durch fremdbestimmte Prophetie aus. Ihre Berufswahl der Priesterin wird als egozentrische Motivation Kassandras charakterisiert, als einzige Möglichkeit, als Frau in Troja Stellung und Einfluß zu erlangen. Cassandra wird zum Sinnbild der nach Autonomie strebenden Frau in (beginnenden) patriarchalen Strukturen – zur ersten Frau, welche das paradoxe Gefühl der Fremdheit in der eigenen Kultur erfährt. Die mythische Verortung der Erzählung wird zur zeitlosen Allegorie für die unterdrückte, zum Objekt degradierte Frau im eigenen-fremden, westlich-patriarchalischen kulturellen Kontext. Wolfs historisierende Verortung der trojanischen Seherin als reale Zeitzeugin des Übergangs von matristischen Gesellschaftsformen zu patriarchalischen Strukturen ist ebenso literarisches Novum der Autorin wie die materialistische Deutung des trojanischen Krieges als Kampf um Seehandelswege, um den Zugang der Griechen zum Bosphorus. Wie gezeigt wurde, dürfte die matriarchalische Mythenlesart Ranke-Graves diese Interpretation entscheidend beeinflußt haben.

Auch das Bestreben der Autorin, weibliches Schreiben zu praktizieren, d. h. ihr ästhetisches Konzept der subjektiven Authentizität und der reflektierten Gattungswahl, basiert auf ihrem feministisch-‘frauenbewegten’ Konzept: der objektiviert-autoritären, linearen Geschlossenheit männlich-literarischer Ästhetik, die ‘innere Authentizität’ eines ‘wahrheitsgetreuen’, offenen Berichts entgegenzusetzen. Diese poetologische Grundhaltung der Autorin beinhaltet die Reflexion über das Schreiben und die Anwesenheit der Autorin im Text. Wolf setzt diesen Ansatz im wesentlichen auf drei Ebenen um: Erstens durch die Präsentation des Cassandra-Projekts mittels der von kritischen Reflexionen und Subjektivismus gekennzeichneten VeE und der episch geschlossenen Erzählung *Kassandra*. Zweitens in der Subjektivierung der mythischen Verarbeitung, anhand der monologisierenden Erzählweise der Protagonistin, welche den Eindruck einer oralen Erzählung evoziert. Drittens in der bewußten Distanzlosigkeit der Autorin zu ihrer Protagonistin, bis hin zur weitgehenden Identifikation mit der literarischen Figur: Wolf übernimmt Kassandras Seherrolle hinsichtlich der selbstzerstörerischen Zukunft unserer patriarchalischen Zivilisation.

Christa Wolfs feministische Mythosreprise gründet also zusammenfassend auf dem Versuch, den Mythos zu entmythologisieren, indem sie ihn humanisierend und historisierend zu deuten sucht, um ihn anschließend auf der Vorlage einer episch geschlossenen Form wiederum zu remythologisieren.

Im folgenden Kapitel 3.3 wurde die Erzählung im Hinblick auf jene Begriffe und Terminologien gelesen, welche im 2. Kapitel erarbeitet wurden: der Matriarchatsdebatte, der *anthropology of women* bzw. der feministischen Ethnologie und der *anthropology of gender*. Dabei wurde in 3.3.1 Wolfs literarische und inhaltliche Ausgestaltung der Antipoden Matriarchat und Patriarchat behandelt. Versinnbildlicht die allmähliche Wandlung des ehemals geschlechtsegalitären Troja zu einem von Herrschaft, Unterdrückung, Hierarchie und Dualismus gekennzeichneten patriarchalischem Machtapparat, so entwirft Wolf mit dem Zufluchtsort der Frauen in der Höhlenwelt am Skamander eine matristisch-alternative Gegenwelt. Der Rückgriff auf matristische Werte wird bei Wolf zum utopischen Vorgriff auf eine durch individuelle Autonomie gekennzeichnete Gemeinschaft. Solidarität, Gleichheit, Lebensfreude, Naturverbundenheit und Gewaltlosigkeit sind die Attribute dieser, im Angesicht patriarchalischer Bedingungslosigkeit und Gewaltbereitschaft, zum Scheitern verurteilten alternativen Lebensform.

Wolfs prosaisches Spiel mit den Gegenpolen Matriarchat/Natur/Privatheit und Patriarchat/Kultur/Öffentlichkeit wurde in 3.3.2 hinsichtlich der scheinbar differierenden Semantik der verwendeten Begriffspaare Natur/Kultur, privat/öffentlich und Frau/Mann in den Ansätzen von Rosaldo und Ortner verglichen. Gleichsam den Vertreterinnen einer sich formierenden feministischen Ethnologie, ist die Autorin auf der Suche nach *der* weiblichen Stimme:

nach ihrer Sprache, ihrem Raum, ihren Stilmitteln, ihrem Tonfall und *Gleich*-Klang. Wolf sieht die Ursache der universellen weiblichen Inferiorität jedoch im gewaltsamen Übergang vom Matriarchat zum Patriarchat gegeben – und nicht wie Rosaldo in einer hierarchisch strukturierten Separation von öffentlichen und privaten Bereichen oder wie Ortner in der kulturell konstruierten Dichotomie von Natur und Kultur. Diese sind folglich nur Symptome der Herrschaft des männlichen Prinzips, nicht die Ursache der weiblichen Unterordnung.

Sowohl die Vertreterinnen einer *anthropology of women* als auch Wolf sehen jedoch in der Aufhebung dieser dichotomen Strukturen und der Neutralisierung geschlechtsspezifischer Wertesysteme den einzigen Lösungsansatz. Christa Wolfs Konzept des ‘Dritten’ scheint sogar noch einen Schritt über eine feministische Zielsetzung hinauszugehen: Das ‘Dritte’ verweist auf die Beseitigung des Geschlechterdualismus: vom Gegen- und Nebeneinander, zum androgynen Für- und Miteinander.

Wie in 3.3.3 argumentiert wurde, trägt hier jedoch der Schein: Hinter dem scheinbar geschlechtsneutralen Begriff des ‘Dritten’ verbirgt sich eine Wertvorstellung, die, eher noch als feministisch, vielmehr frauenbewegter Natur ist, und als solche fest im Kontext unmittelbarer Attribute des weiblichen Geschlechts verankert ist. Insofern korreliert die Kritik an der Erzählung mit der Kritik einer sich in Theorie und Methode weiterentwickelnden feministischen Ethnologie bzw. der *gender studies* an den anfänglichen Maximen des eigenen Diskurses: am Aufrechterhalten des, dem Biologismus verhafteten, universellen Geschlechterdualismus und am ‘vergeschlechtlichen’ Stereotypendenken. Somit unterläuft der Autorin jener Fehler, welchen sie in ihrem Ansatz des ‘Dritten’ selbst kritisiert: Sie reagiert mit der Aufwertung weiblicher Werte und des biologischen weiblichen Geschlechts auf die Repressionen des Patriarchats.

Unter dem Blickwinkel einer ethnologisch-feministischen Perspektive läßt sich Wolfs Cassandra-Projekt abschließend als feministisch motiviert, ihr Lösungsansatz hingegen als frauenbewegter Natur charakterisieren.

Im 4. Kapitel wurde der Fragestellung nachgegangen, welche Auswirkungen diese, in den vorangegangenen Kapiteln erworbenen, Erkenntnisse einer ethnologisch-feministischen Perspektive auf die westlichen Kultur- und Wissenschaftsdiskurse im allgemeinen bzw. auf die traditionellen Selbstverständnisse der ethnologischen und literaturwissenschaftlichen Disziplinen im besonderen haben. Christa Wolf und die feministischen Ethnologinnen verweisen mit ihrer Kritik am *male bias* literarischer (im Falle Wolfs) bzw. wissenschaftlicher Texte (im Falle der feministischen Ethnologinnen) auf die subjektive Dimension des Autors in der textuellen Repräsentation und auf die reziproke Beziehung zwischen forschendem Subjekt, erforschtem Objekt und Erkenntnisgewinn. Einige Zeit später wird James Clifford diese Erkenntnis für

sich bzw. die selbstkritische, reflexive Bewegung in der Ethnologie verbuchen und der feministischen Fachrichtung die Reflexion über textuelle Autoritäts- bzw. Machteinschreibungen, Literarisierungsprozesse und experimentelle Darstellungsformen absprechen. Abgesehen von dieser unverblühten Ignoranz – die zuvor lediglich im feministischen und indigenen Diskurs geschärfte Sensibilisierung für die Problematik der Fiktivität und Konstruiertheit von Kultur und narrativen oder wissenschaftlichen Texten, der Repräsentation, des Schreibens und der Autorschaft wurde aufgrund der reflexiven Wende einer breiteren ethnologischen Disziplin zugänglich.

Der folgende *literary turn* in der Ethnologie und der *anthropological turn* in der Literaturwissenschaft begründeten die Verwischung der Disziplin- und Genregrenzen: Die bis dato strikten Abgrenzungen in Quellenmaterial und Methode wurden ebenso relativiert wie die Grenzen zwischen Realität und Fiktion, Dokumentation und Belletristik. Damit rücken wissenschaftliche Texte hinsichtlich ihrer narrativen Prozesse in literaturtheoretisches Blickfeld und epische Texte als Träger und Kodierungen kultureller Bedeutungen in ethnologisches Interessensgebiet. Dieses interdisziplinäre Feld ethnologischer und literaturwissenschaftlicher Diskurse behandelt literarische und ethnographische Texte hinsichtlich ihrer jeweiligen Lesart und Schreibweise von Kulturen. Belletristik bzw. Prosa kommen somit als adäquate ethnographische Quellen in Betracht – wie dies am Beispiel der Erzählung *Kassandra* in dieser Arbeit als Beitrag zur literarischen Ethnologie versucht wurde.

Auch Wolf reflektiert, wie in 4.3 dargestellt wurde, die, literarischen Texten eingeschriebene, scheinbar objektiv-neutral gegebene Autorität der LiteratInnen. Die Kritik an diesen, auf Linearität, Ereigniszentrierung und objektive Geschlossenheit zielenden Literarisierungsprozesse, verankert sie in ihrer Kritik an der auf männlichen Denkmustern basierenden abendländischen Gesellschaft: als Kritik an einer männlichen Poetik. Dieser stellt sie den Versuch einer Poetik des weiblichen Schreibens entgegen: als fragmentiertes, offenes, subjektives, erzählerisches Netzwerk, das die *Dimension des Autors* im Text repräsentiert und dessen *subjektiver Authentizität* Rechnung trägt.

Hiermit schließt sich der Kreis um die Begriffe Feminismus, Ethnologie, Mythologie und Literatur. Nur im Hinblick auf jedes einzelne Element dieses Begriffskomplexes ist meine abschließende Lesart der Erzählung Christa Wolfs zu verstehen: als prosaische Ethnographie des Patriarchats.

5.2 Ausblick

Die Verortung dieser Arbeit innerhalb des Diskurses der literarischen Wende in der Ethnologie und das Ziel, einen Beitrag zur literarischen Ethnologie zu leisten, konnte hinsichtlich der Determinanten des Umfangs und des zur Verfügung stehenden Zeitrahmens einer Magisterarbeit nur ansatzweise ausgeführt werden. Der Fokus richtete sich dementsprechend auf die kontextuelle Einbettung dieser neuen Fachrichtung in die gesamt-ethnologische Entwicklungsgeschichte und konzentrierte sich auf die inhaltliche Interpretation der Erzählung als feministische Remythologisierung. Die Legitimation einer transdisziplinären ethnologisch-literarischen Perspektive wurde stillschweigend vorausgesetzt und die Perspektive einer literarischen Ethnologie in einem grob verallgemeinernden Sinne für sich beansprucht. Dabei fiel die von Poyatos entwickelte Systematik einer *literary anthropology* als „an interdisciplinary approach [that] incorporates the documentation of ‘sensible’ systems and ‘intelligible’ systems“ (Erickson 1988: 95) den oben genannten Determinanten ebenso zum Opfer wie eine eingehende und kritische Auseinandersetzung mit dieser Fachrichtung.

Im Kontext einer Ausarbeitung des behandelten Materials erscheint die Vertiefung folgender Thematiken von Interesse: Zum einen die Auseinandersetzung und Anwendung der von Poyatos erarbeiteten Systematik einer literarischen Ethnologie. Zum anderen das Heranziehen weiterer literarischer Beispiele aus der deutschen Gegenwartsliteratur, die mythische Motive, Stoffe oder Elemente rezipieren, um ihrer feministischen Kritik an gegenwärtigen, patriarchalen Strukturen eine Stimme zu verleihen. Insbesondere Christa Wolfs Folgerroman *Medea. Stimmen* (1996) wäre hier von Interesse – nicht zuletzt wegen einer möglichen theoretischen oder methodischen Weiterentwicklung ihres feministischen Ansatzes. Desweiteren sollte nicht versäumt werden, Christa Wolfs Erzählung *Kassandra* selbst in den reflexiven Blickwinkel einer kritischen Betrachtung hinsichtlich der eingeschriebenen Literarisierungsprozesse und der verwendeten Stilmittel kultureller Manifestationen und Kodierungen zu rücken. Ihre *Lesart* der westlichen Kultur wurde eingehend betrachtet, ihre Erzählung als Träger kultureller Bedeutungen hinlänglich dargestellt – die narrative Stilisierung ihrer spezifischen *Schreibweise* von Kultur konnte jedoch im Rahmen dieser Arbeit nur angerissen werden.

Über den Diskurs der deutschsprachigen Literatur hinaus, wäre es in ethnologischer und feministischer Hinsicht sehr interessant, thematisch verwandte Literatur aus früheren Epochen oder aus der inter- bzw. transnationalen Gegenwartsliteratur, zu einem Vergleich bezüglich einer sozio-kulturell verorteten feministischen Kritik an patriarchalen Strukturen, heranzuziehen.

Abgesehen von Ausarbeitungsmöglichkeiten dieser Arbeit aus der Sicht eines ethnofeministischen Blickwinkels, wäre es weiterhin von Interesse, den ethnologisch-literarischen Fokus von AutorInnen wie Jane Austen,⁷³ Johann Wolfgang von Goethe,⁷⁴ Joseph Conrad⁷⁵ oder Christa Wolf auf ethnologische SchriftstellerInnen zu verlagern, um deren Texte auf ihre scheinbar 'expertisierte', jeweilige Lesart und Schreibweise von kulturellen Bedeutungen hin zu untersuchen. Bekanntes Beispiel eines ethnologischen Schriftstellers ist Amitav Ghosh (geb. 1956 in Kalkutta), Professor für Anthropologie, dessen zahlreich prämierte, literarische Werke durchdrungen sind von seinem ethnologischen Hintergrund. Insbesondere sein Roman *The Calcutta Chromosome*, in dem er die Ebenen der Literatur, der Wissenschaft, der Philosophie, der Geschichte und der Soziologie miteinander vermischt (Dhawan 1999: 26), bietet sich für eine ethnologisch-literarische Untersuchung an.⁷⁶

Der inter- und transdisziplinäre Diskurs von Ethnologie und Literaturwissenschaft auf der einen und Ethnographie und Literatur auf der anderen Seite stellt ein weitreichendes Spektrum an Themengebieten dar, mit deren Beschäftigung sich nicht nur neue Arbeitsfelder für beide Fachrichtungen ergeben, sondern sich auch die Chance einer erweiterten Perspektive der Disziplinen bietet und die selbstreflexiven Tendenzen innerhalb der Ethnologie und der Literaturwissenschaft lösungsorientiert weiter forciert werden.

⁷³ Vgl. hierzu Handler und Segal (1998). Diese zeigen sich in ihrem Essay *Jane Austen und die Darstellung vielstimmiger Wirklichkeiten* beeindruckt von der ethnographischen Qualität der Erzählungen der englischen Autorin des 19. Jhs.

⁷⁴ Vgl. Crapanzanos (1986) Vergleich dreier ethnographischer Texte der Autoren Catlin, Goethe und Geertz, von denen nur einer von einem Ethnologen geschrieben wurde

⁷⁵ Insbesondere Joseph Conrads Erzählung *Herz der Finsternis* wurde schon des öfteren hinsichtlich ihres ethnographischen Gehalts interpretiert, vgl. u. a. Cliffords (1988) Vergleich zwischen Conrad und Malinowski.

⁷⁶ Zu Rezeptionen und Interpretationen von Goshs Werk im allgemeinen und zu *The Calcutta Chromosome* im besonderen siehe Dhawan (1999).

6 Literaturverzeichnis

- Anz, Thomas 1995. Einleitung. Der Fall Christa Wolf und der Literaturstreit im vereinten Deutschland. In ders. (Hg.), *Es geht nicht um Christa Wolf. Der Literaturstreit im vereinten Deutschland*. Erw. Neuausg. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 7-28.
- Bachmann-Medick, Doris 1996. Texte zwischen den Kulturen. Ein Ausflug in «postkoloniale Landkarten». In Hartmud Böhme, Klaus R. Scherpe (Hg.), *Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 60-77.
- Dies. 1998. Einleitung. In dies. (Hg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 7-64.
- Bachofen, Johann Jakob 1975 (1861). *Das Mutterrecht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Bair, Deirdre 1990. *Simone de Beauvoir. Eine Biographie*. München: Albrecht Knaus Verlag.
- Bamberger, Joan 1974. The myth of matriarchy: Why men rule in primitive society. In Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 263-280.
- Behar, Ruth; Gordon, Deborah A. (eds) 1995. *Women writing culture*. Berkeley [u. a.]: University of California Press.
- Bellinger, Gerhard J. 2000. Vorwort. In ders., *Knaurs Lexikon der Mythologie*. Augsburg: Weltbild Verlag, S. 5-9.
- Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.) 1995². *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bhaba, Homi K. 2000. *The location of culture*. Repr. London: Routledge.
- Biermann, Wolf 1995. Nur wer sich ändert, bleibt sich treu. In Thomas Anz (Hg.), *Es geht nicht um Christa Wolf. Der Literaturstreit im vereinten Deutschland*. Erw. Neuausg. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 139-156.

- Bloch, Maurice; Bloch, Jean H. 1980. Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought. In Carol MacCormack, Marilyn Strathern (eds), *Nature, culture and gender*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press, pp. 25-41.
- Böhme, Hartmut; Scherpe, Klaus R. 1996. Zur Einführung. In dies. (Hg.), *Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 7-24.
- Bowen, Eleonore Smith 1992 (1964). *Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bräunlein, Peter J.; Lauser, Andrea (Hg.) 1992. Einleitung. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 4: I-V.
- Bryson, Valerie 1999. *Feminist debates. Issues on theory and political practice*. New York: New York University Press.
- Butler, Judith 1991. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Chodorow, Nancy 1974. Family structure and feminine personality. In Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 43-66.
- Clifford, James 1986. Introduction. Partial truths. In James Clifford, George E. Marcus (eds), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley [u. a.]: University of California Press, pp. 1-26.
- Clifford, James; Marcus, George E. (eds) 1986. *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley [u. a.]: University of California Press.
- Clifford, James 1988. *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge [u. a.]: Harvard University Press, pp. 92-113.
- Ders. 1995. Über ethnographische Autorität. In Martin Fuchs, Eberhard Berg (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 109-157.

- Crapanzano, Vincent 1986. Hermes' dilemma. The masking of subversion in ethnographic description. In James Clifford, George E. Marcus (eds), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley [u. a.]: University of California Press, pp. 51-76.
- De Beauvoir, Simone 1987 (1949). *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg: Rowohlt.
- Dhawan, R. K. (ed.) 1999. *The novels of Amitav Ghosh*. London: Sangam Books.
- Duda, Sibylle 1992. Vorwort. In Sibylle Duda, Luise F. Pusch (Hg.), *Wahnsinns Frauen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7-11.
- Eliade, Mircea 1963. *Myth and reality*. New York: Harper and Row.
- Engels, Friedrich 1946 (1884). *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen*. Berlin: Verlag Neuer Weg.
- Epple, Thomas 1993. *Der Aufstieg der Untergangsheherin Cassandra. Zum Wandel ihrer Interpretation vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Erickson, Vincent O. 1988. „Buddenbrocks“, Thomas Mann, and north German social class. An application of literary anthropology. In Fernando Poyatos (ed.), *Literary Anthropology. A new interdisciplinary approach to people, signs and literature*. Amsterdam [u. a.]: John Benjamins Publ. Comp., pp. 95-126.
- Fischer, Hans (Hg.) 1992. *Ethnologie. Einführung und Überblick*. 3. veränd. und erw. Aufl. Berlin: Reimer.
- Frauenfriedensmanifest 2000. In *Die weibliche Stimme*. <http://home.snafu.de/werkstatt/texte/manifest/shtml>: 12.03.2001.
- Fuchs, Martin; Berg, Eberhard 1995. Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In dies. (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11-108.
- Geertz, Clifford 1997⁵. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Gerdzen, Rainer; Wöhler, Klaus 1991. *Matriarchat und Patriarchat in Christa Wolfs "Kassandra"*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Ghosh, Amitav 1997. *The Calcutta Chromosome. A novel of fevers, delirium and discovery*. London [u. a.]: Picador.
- Glau, Katharina 1996. *Christa Wolfs „Kassandra“ und Aischylos' „Orestie“: Zur Rezeption der griechischen Tragödie in der deutschen Literatur der Gegenwart*. Heidelberg: Winter.
- Göttner-Abendroth, Heide. *Die Kulturen der Großen Göttin und die reale Möglichkeit für Frieden heute*. <http://home.snafu.de/werkstatt/news/archiv/heide.htm>: 09.03.2001.
- Dies. *Der Begriff Matriarchat und Definition der matriarchalen Gesellschaft*. <http://matriarchat.net/home.htm>: 12.03.2001.
- Grebing, Helga 1994. Die vom Jahrgang 1929 / 30 oder: Die Last der <späten Geburt>. *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur* 46. 4. Aufl.: Neufassung: S. 3-8.
- Greiner, Ulrich 1995a. Mangel an Feingefühl. In Thomas Anz (Hg.), *Es geht nicht um Christa Wolf. Der Literaturstreit im vereinten Deutschland*. Erw. Neuausg. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 66-70.
- Ders. 1995b. Die deutsche Gesinnungsästhetik. In Thomas Anz (Hg.), *Es geht nicht um Christa Wolf. Der Literaturstreit im vereinten Deutschland*. Erw. Neuausg. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 208-216.
- Hagemann-White, Carol 1992. Simone de Beauvoir und der existenzialistische Feminismus. In Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer (Hg.), *TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg (Breisgau): Kore, S. 21–64.
- Handler, Richard; Segal, Daniel A. 1998. Jane Austen und die Darstellung vielstimmiger Wirklichkeiten. In Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 122-158.

- Haraway, Donna 1987. Geschlecht, Gender, Genre. Sexualpolitik eines Wortes. In Kornelia Hauser (Hg.), *Viele Orte. Überall? Feminismus in Bewegung. Festschrift für Frigga Haug*. Hamburg, Berlin: Argument-Verlag, S. 22-41.
- Hare, Peter H. 1985. *A woman's quest for science. Portrait of anthropologist Elsie Clews Parsons*. New York: Prometheus Books.
- Harth, Dietrich 1996. Das literarische als kulturelle Tätigkeit. Vorschläge zur Orientierung. In Hartmut Böhme, Klaus R. Scherpe (Hg.), *Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 320-340.
- Hauschild, Thomas 1995. Genus, Genius. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Sonderband 1: 1-7.
- Heidelberger-Leonard, Irene 1994. Literatur über Frauen = Frauenliteratur? Zu Christa Wolfs literarischer Praxis und ästhetischer Theorie. *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur* 46. 4. Aufl.: Neufassung: S. 129-139.
- Hilzinger, Sonja 1986. *Christa Wolf*. Stuttgart: Metzler.
- Hirschberg, Walter (Hg.) 1988. *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer. 1992
- Hörnigk, Therese 1989. *Christa Wolf*. Göttingen: Steidl.
- Humm, Maggie 1995². *The dictionary of feminist theory*. Ohio: Ohio State University Press.
- Jaggar, Alison M. 1994. Introduction: Living with contradictions. In dies. (ed.), *Living with contradictions. Controversies in feminist social ethics*. Boulder [u. a.]: Westview Press, pp. 1-12.
- Jentgens, Stephanie 1995. *Kassandra. Spielarten einer literarischen Figur*. Hildesheim [u. a.]: Olms.
- Jordanova, L. J. 1980. Natural facts: a historical perspective on science and sexuality. In Carol MacCormack, Marilyn Strathern (eds), *Nature, culture and gender*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press, pp. 42-69.

- Kaufmann, Margrit 1994. Soziale Kategorisierung – leibliche Erfahrung: Zur Kategorie ‘Geschlecht’ in der feministischen Ethnologie. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 7: 33-50.
- Kerényi, Karl (Hg.) 1960. *Thomas Mann – Karl Kerényi. Gespräch in Briefen*. Zürich: Rhein-Verlag.
- Knecht, Michi; Welz, Gisela 1995. Ethnographisches Schreiben nach Clifford. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Sonderband 1: 71-91.
- Küchler, Petra 1997. *Zur Konstruktion von Weiblichkeit. Erklärungsansätze zur Geschlechterdifferenz im Licht der Auseinandersetzung um die Kategorie Geschlecht*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges.
- Lamphere, Louise 1974. Strategies, Cooperation, and conflict among women in domestic groups. In Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 97-112.
- Lenz, Luise 1990. Geschlechtssymmetrische Gesellschaften. Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte. In Ilse Lenz, Ute Luig (Hg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalen Gesellschaften*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag, S. 17-74.
- Lévi-Strauss, Claude 1967. Die Struktur der Mythen. In Ders., *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 226-254.
- Ders. 1978 (1955). *Traurige Tropen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lissner, Anneliese et al. (Hg.) 1989². *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*. Freiburg im Breisgau [u. a.]: Herder. Darin die Kapitel Feminismus, S. 301-307; Frauenbewegung, S. 321-330; Matriarchat/Patriarchat, S. 710-718.
- Loster-Schneider, Gudrun 1993. “Den Mythos lesen lernen ist ein Abenteuer”: Christa Wolfs Erzählung ‘Kassandra’ im Spannungsverhältnis von Feminismus und Mythenkritik. In Hartmut Laufhütte (Hg.), *Literaturgeschichte als Profession. Festschrift für Dietrich Jöns*. Tübingen: Gunter Narr, S. 385-404.

- MacCormack, Carol P. 1980. Nature, culture and gender. In Carol MacCormack, Marilyn Strathern (eds), *Nature, culture and gender*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Malinowski, Bronislaw 1984 (1922). *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Ders. 1985 (1967). *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes: Neuguinea 1914-1918*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Marcus, George E.; Cushman, Dick 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- McLennan, John F. 1970 (1865). *Primitive marriage. An inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Mead, Margaret 1955. *Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt*. Stuttgart, Konstanz: Diana Verlag.
- Dies. 1978. *Brombeerblüten im Winter*. (Amerikan. Orig. Blackberry winter, 1972). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Michielsens, Magda 1992. Das Geschlecht des Denkens. Christa Wolf und der Unterschied. In Michel Vanhelleputte (Hg.), *Christa Wolf in feministischer Sicht. Referate eines am 7. Und 8. Dezember 1989 an der "Vrije Universiteit Brussel" veranstalteten Kolloquiums*. Frankfurt a. M. [u. a.]: Lang, S. 127-133.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Dies. 1990. *Mensch und Frau sein. Perspektiven einer feministischen Anthropologie*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Dies. 1993. The differences within and the differences between. In Teresa del Valle (ed.), *Gendered anthropology*. London; New York: Routledge, pp. 193-204.
- Morgan, Lewis Henry 1982 (1877). *Ancient society*. Indian edition. Calcutta, New Delhi: K. P. Bagchi.

- Nicolai, Rose 1991. *Christa Wolf, Cassandra: Interpretation*. 2., erg. u. korrig. Aufl. München: Oldenbourg.
- Ortner, Sherry B. 1974. Is female to male as nature is to culture? In Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 67-87.
- Ortner, Sherry B.; Whitehead, Harriet (eds) 1981. *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press.
- Pissarek-Hudelist, Herlinde 1990. Einführung. In Henrietta L. Moore, *Mensch und Frau sein. Perspektiven einer feministischen Anthropologie*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, S. 9-12.
- Poyatos, Fernando 1983. Literary Anthropology. A new interdisciplinary perspective of man through his narrative literature. In ders., *New perspectives in nonverbal communication*. Oxford [u. a.]: Pergamon Press, pp. 337-368.
- Ders. 1988. Introduction. The genesis of literary anthropology. In ders (ed.), *Literary Anthropology. A new interdisciplinary approach to people, signs and literature*. Amsterdam [u. a.]: John Benjamins Publ. Comp., S. xi-xxiii.
- Pusch, Luise F. 1983. Zur Einleitung: Feminismus und Frauenbewegung. Versuch einer Begriffserklärung. In dies. (Hg.), *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9-17.
- Radcliff Richards, Janet 1983. Welche Ziele der Frauenbewegung sind feministisch? In Luise F. Pusch (Hg.), *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 18-32.
- Ranke-Graves, Robert von 1994. *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*. Neuausg. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Reiter, Rayna R. 1975. Introduction. In dies. (ed.), *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, pp. 11-19.

- Rosaldo, Michelle Zimbalist 1974. Woman, culture, and society: a theoretical overview. In Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 17-42.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist; Lamphere, Louise 1974a. Preface. In dies. (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. v-vi.
- Dies. 1974b. Introduction. In dies. (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 1-15.
- Rubin, Gayle 1975. The traffic in women: notes on the "political economy" of sex. In Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, pp. 157-210.
- Sacks, Karen 1974. Engels revisited: Women, the organization of production, and private property. In Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 207-222.
- Schäfer, Gerd 1995. Suggestiven Bildern sich mit kollegialer Hilfe der Herren Herder und Lessing annähernd. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Sonderband 1: 29-42.
- Schröter, Susanne 1997. Geschlecht – Konstruktion – Identität. In Gerlinde Schein, Sabine Strasser (Hg.), *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien: Milena Verl., S. 111-148.
- Stellrecht, Irmtraud 1993. Interpretative Ethnologie. Eine Orientierung. In Thomas Schweizer, Margarete Schweizer, Waltraud Kokot (Hg.), *Handbuch der Ethnologie*. Berlin: Reimer, S. 29-78.
- Stephan, Alexander 1991. *Christa Wolf*. 4., erweit. Aufl. München: C. H. Beck.
- Strathern, Marilyn 1980. No nature, no culture: the Hagen case. In Carol MacCormack, Marilyn Strathern (eds), *Nature, culture and gender*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press, pp. 174-222.
- Streck, Bernhard (Hg.) 2000. *Wörterbuch der Ethnologie*. 2. und erw. Aufl. Wuppertal: Edition Trickster im Hammer Verlag.

- Van Maanen, John 1988. *Tales of the field. On writing ethnography*. Chicago [u. a.]: University of Chicago Press.
- Van Rengen, Wilfried 1992. Christa Wolfs feministische Interpretation von Aischylos' Orestea. In Michel Vanhelleputte (Hg.), *Christa Wolf in feministischer Sicht. Referate eines am 7. und 8. Dezember 1989 an der "Vrije Universiteit Brussel" veranstalteten Kolloquiums*. Frankfurt a. M. [u. a.]: Lang, S. 65-80.
- Vonier, Hannelore. Animation zu *Zukunft Matriarchat. Die Schlangenkraft*. <http://matriarchat.net/home.htm>: 15.03.2001.
- Welsch, Wolfgang 1997⁵. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Wolf, Christa. 1987a. Kultur ist, was gelebt wird. Gespräch mit Frauke Meyer-Gosau. In Klaus Sauer (Hg.), *Christa Wolf. Materialienbuch. Neue, überarb. Ausg.* Darmstadt [u. a.]: Luchterhand, S. 67-81.
- Dies. 1987b. *Die Dimension des Autors. Essays und Aufsätze, Reden und Gespräche 1959-1985*. Darmstadt [u. a.]: Hermann Luchterhand.
- Dies. 1990. *Im Dialog. Aktuelle Texte*. Frankfurt a. M.: Luchterhand Literaturverlag.
- Dies. 1991 (1983). *Kassandra. Erzählung*. Frankfurt a. M.: Luchterhand Literaturverlag.
- Dies. 1993 (1983). *Voraussetzungen einer Erzählung: Kassandra. Frankfurter Poetik-Vorlesungen*. Ungek. Ausg. München: DTB.
- Dies. 1996. *Medea. Stimmen*. Frankfurt a. M.: Luchterhand Literaturverlag.
- Yanagisako, Sylvia Junko 1997. Geschlecht, Sexualität und andere Überschneidungen. In Gerlinde Schein, Sabine Strasser (Hg.), *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien: Milena Verl., S. 33-65.
- Zinser, Hartmud 1992. Theorien des Mythos. In Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven*. Frankfurt a. M., New York: Ed. Qumran im Campus Verlag, S. 147-161.