

Inhalt

Vorwort der Herausgeberinnen

Frauen und Altern in der amerikanischen Kultur von *Roberta Maierhofer* 1

Ruth Klüger. Ein Interview von *Kate Reiner*..... 9

Aus dem Bereich der Geisteswissenschaften

Lebensphasen und Existenzweisen: Prostitution, Ehe, Wahnsinn
von *Karin Bauer* 21

**„Erwachsenwerden bedeutet: die Lüge werden.“ - Weibliche Adoleszenz
und Feminismus in Jutta Heinrichs *Das Geschlecht der Gedanken***
von *Simone Drichel* 33

**„Filthy Old Women“ - Verwerfung und Aufwertung des Alters
in Lesley Glaisters *Honour Thy Father*** von *Virginia Richter*..... 55

Aus dem Bereich der Ethnologie

Weibliche Subjektivität und Zeit im korjakischen Diskurs
von *Petra Rethmann* 63

Zum Thema 'Gentechnologie'

**Diskurse der Unfruchtbarkeitsbehandlung.
Ein französisch-englischer Vergleich** von *Margaret Gibbon*..... 75

**Die neuen Gen- und Reproduktionstechnologien:
Der „Griff nach der Frau“** von *Stephanie Streif*..... 87

Frauen in Freiburg

**Die *Novas Cartas Portuguesas* - Drei portugiesische
Schriftstellerinnen sprengen Klostermauern** von *Katja Ambrosy*..... 99

Ort(s)Politik. Über die frauenbewegte Rede vom Ort und vom Raum von Andrea Günter.....	109
---	------------

Rezensionen

DUODA. Revista de estudios feministas. Zeitschrift des spanisch-katalanischen Zentrums für historische Frauenforschung in Barcelona. (<i>Andrea Günter</i>)	123
Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. (<i>Simone Drichel</i>)	124

Berichte und Ankündigungen

Die Frauen-OASE (<i>Daniela Barting für das Oase-Team</i>)	129
Nationale und internationale Vernetzung der Frauenforschung. Die Europäische Frauenforschungs-Datenbank 'grace' (<i>Antje Lehmann</i>)	132
Rundbrief des Netzwerks politikwissenschaftlich und politisch arbeitender Frauen und des AK „Politik und Geschlecht“ in der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft (<i>Birgit Sauer</i>).....	134
Clara Schumann. Wiederentdeckung einer Komponistin. Veranstaltungshinweis des Musikwissenschaftlichen Seminars der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.	136
Neue Veranstaltungsreihe stellt Ergebnisse der Frauenforschung im Land vor. Pressemitteilung des Frauenministeriums Baden-Württemberg.....	136
amnesty international - Treffpunkt zu Menschenrechtsverletzungen an Frauen	137

<u>AutorInnen</u>	139
--------------------------------	------------

Vorwort der Herausgeberinnen

Kaum zu übersehen: Die *Freiburger FrauenStudien* präsentieren sich mit dieser Ausgabe *Frauenalter - Lebensphasen* mit einem neuen Gesicht! Das erste Jahr mit all seinen unvermeidlichen Anfangsschwierigkeiten ist überwunden, und so können wir nun erleichtert unseren ersten Geburtstag feiern. Das erste Heft ist bereits vergriffen, das zweite auf dem besten Weg dahin und das vorliegende wird, so hoffen wir, einen ähnlich erfolgreichen Gang nehmen. Und wie sich jedes Gesicht im Laufe eines erfahrungsreichen Lebens verändert, so sind auch die Turbulenzen des ersten Lebensjahres nicht spurlos an den *Freiburger FrauenStudien* vorbeigegangen: Das neue Gesicht, mit dem sich die *Freiburger FrauenStudien* von nun an ihren LeserInnen präsentieren, ist also äußerer Ausdruck der inhaltlichen und konzeptuellen Weiterentwicklung.

Öffentlich, wie auf einer Plakatwand, und ganz in gelb wollen wir einen Einblick gewähren in die verschiedenen Lebensphasen von Frauen: Was macht eine spezifische Lebensphase von Frauen aus? Mit was beschäftigen sie sich? Was sind ihre Lebensentwürfe? Wie unterscheiden sich diese zwischen den Generationen? Wofür engagieren Frauen sich in verschiedenen Lebensphasen? ...

Unser vorliegendes Heft versammelt Forschungsarbeiten zum Thema der verschiedenen Frauenalter und Lebensphasen von WissenschaftlerInnen aus dem Inland und dem europäischen sowie außereuropäischen Ausland. Zu unserer Freude erreichten uns Beiträge aus verschiedensten Disziplinen, von der Ethnologie über die Geisteswissenschaften bis hin zu Arbeiten, die sich sprachwissenschaftlich mit dem Thema Gentechnologie auseinandersetzen. Desweiteren beinhaltet dieses Heft eine Rubrik mit Rezensionen und Ankündigungen, die auf universitätsinterne und landesweite Ausstellungen und Veranstaltungsreihen hinweisen, sowie Informationen über Einrichtungen zur Frauenforschung in Umlauf bringen.

Die nächste Ausgabe der *Freiburger FrauenStudien*, Jahrgang 2, Heft 2, 1996, wird zum Thema *Frauen - Bildung - Wissenschaft* im kommenden Herbst erscheinen. Hierzu sind noch Beiträge erbeten, die bitte an die Redaktion geschickt werden sollen.

Für ihre ideelle und materielle Unterstützung für dieses Heft danken wir folgenden Personen und Einrichtungen der Universität: Prof. Dr. Joseph Jurt, dem Englischen Seminar, Dr. Gert Fehlner, Prof. Dr. Monika Fludernik, Prof. Dr. Christian Mair, Prof. Dr. Eva Manske und dem Carl-Schurz-Haus, dem ASTA, der Frauenbeauftragten der Universität Prof. Dr. Renate Zoepffel und dem Frauenbüro, dem Rektor Prof. Dr. Wolfgang Jäger und den Dekanen der Philosophischen Fakultäten.

Als Einstieg in das Thema Frauenalter - Lebensphasen dient der folgende Artikel von Roberta Maierhofer:

„Frauen und Altern in der amerikanischen Kultur“

Roberta Maierhofer

Hat sich in den 80er Jahren die Kategorie "Geschlecht" (gender) als methodischer Ansatz in der Literatur- und Kulturtheorie etabliert, so wird nun in den 90er Jahren die Kategorie "Alter" im kulturwissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Diskurs eine wesentliche Rolle spielen. War der Begriff "Alter" bis Mitte der 80er Jahre nur für Gerontologen von Interesse, die sich in soziologischen und medizinischen Studien mit den sogenannten Realitäten des Alters befaßten, so wird Alter seither zunehmend als kulturell definierte Kategorie wahrgenommen. Vormalig wurden kulturelle Darstellungen von Alter in Literatur und Film - falls überhaupt beachtet - nur als Spiegel der Gesellschaft gelesen, ohne das subversive Potential fiktionaler Texte, gesellschaftsverändernd zu wirken, wahrzunehmen.

Als eine der ersten Stimmen, die die kulturellen Implikationen der Definition von "Alter" anspricht, weist Susan Sontag auf einer Konferenz des Instituts für Gerontologie 1973 auf die Schnittpunkte von Alter und Geschlecht hin und zeigt damit die enge Verbindung dieser beiden Kategorien, die die Matrix meines Ansatzes darstellen.

In ihrer Präsentation spricht Susan Sontag von den unterschiedlichen Maßstäben ("Double Standard of Aging"), die in bezug auf das Altern bei Männern und Frauen angelegt werden, und sie unterscheidet zwischen "Alter" ("old age") und Älterwerden ("aging")¹. Sie definiert "Alter" als ein Faktum menschlicher Existenz, als eine qualvolle Prüfung, der sich Männer wie Frauen auf ähnliche Weise unterziehen müssen (Sontag, 31), und Älterwerden als eine Qual der Phantasie, eine gedachte Krankheit, eine Pathologie, die durch die Tatsache gekennzeichnet ist, daß mehr Frauen als Männer darunter leiden. (Sontag, 31f.) So spricht Sontag davon, daß Männer eine hohes Alter erreichen, daß Frauen aber alt werden oder, genauer, daß sie "älter" werden. Altern ist ein weibliches Phänomen, da Frauen als alt angesehen werden, sobald sie nicht mehr sehr jung sind. Sontag hat daher Altern nicht als eine biologische Notwendigkeit definiert, sondern als eine gesellschaftliche Verurteilung der Frauen, bestimmt durch die Art, wie die Gesellschaft den Freiraum von Frauen, sich selbst zu imaginieren, einschränkt. (Sontag, 36)²

¹ Sontag 1975, S. 31-39.

²Baba Copper, die in ihrem Buch, *Over the Hill. Reflections on Ageism Between Women*. Freedom, CA: The Crossing Press, 1988, die Probleme lesbischer Frauen im Alter

In ihrer Abhandlung über das Alter, die durchwegs von einer sehr frauenfeindlichen Haltung geprägt ist,³ weist auch Simone de Beauvoir - trotz der großen Nachteile, die sie für alternde Menschen unabhängig vom Geschlecht aufzeigt - darauf hin, daß es zwar den Begriff des "schönen Greises" gibt; jedoch keinen entsprechenden Begriff für alte Frauen. Sie führt das auf die geschlechtlich unterschiedlich zugeschriebenen Rolleneigenschaften zurück. Da die männlich dominierte Gesellschaft vom Mann nicht Frische, Sanftheit und Anmut der körperlichen Erscheinung verlange, kann ein Aussehen, daß durch weiße Haare und Falten geprägt ist, durchaus die Eigenschaften von Stärke und Intelligenz ausdrücken und steht somit nicht im Widerspruch zum männlichen Ideal, sondern betont sogar dessen körperferne Implikation. (Beauvoir, 252)

Trotz der Universalität des Alterungsprozesses ist Alter demnach eine kulturell und gesellschaftlich definierte Kategorie und bedingt in der Folge für Männer und Frauen andere Realitäten. Die kombinierte Diskriminierung von Frauen aufgrund ihres Alters und ihres Geschlechts zeigt sich in einer vorrangig negativen medialen Repräsentation, in der Altersarmut, die vorrangig weiblich ist, und in den stark eingeschränkten bis kaum vorhandenen Arbeitsmöglichkeiten. Ein besonders wichtiger Aspekt weiblichen Alters ist ferner die veränderte Rollensituation. So wird in der Altersforschung vielfach darauf hingewiesen, daß alte Frauen gerade das Unbekannte, die fehlenden Rollenbilder für selbstbestimmtes weibliches Altern, die größten Probleme bereitet. Frauen sehen sich nun in eine vollkommen neue soziale Position versetzt, die sie ganz an den Rand der Gesellschaft drängt.⁴

Es sind also die engen gesellschaftlichen Vorstellungen, die Frauen einschränken und ausgrenzen und nicht die Tatsache des Alterns an sich. Da Jugend eine Metapher für Energie, ruhelose Mobilität und den grundsätzlichen Zustand des Verlangens ist, alles Eigenschaften, die traditionell mit "Maskulinität" assoziiert werden, und Alter mit Inkompetenz, Hilflosigkeit, Passivität, Konkurrenzunfähigkeit und Nettsein in Zusammenhang gebracht wird, Eigenschaften, die als feminines Stereotyp definiert wurden (Sontag, 32), verstärkt "ageism" - die systematische Stereotypisierung und Diskriminierung von Leuten aufgrund ihres Alters - die diskriminierenden Aspekte des weiblichen Rollenbildes. Dabei wird davon ausgegangen, daß die äußere Erscheinung, das Aussehen, Identität bestimmt. Dies ist Teil der Ideologie, die Frauen und Alter als das "andere" gegenüber Maskulinität und Jugend positioniert, die als die menschliche Norm in der westlichen Gesellschaft angesehen wird.

Weibliche Geschlechtsdefinitionen sind zudem meist an die Gebärfähigkeit gebunden - eine Frau wird vor allem als eine potentielle Mutter definiert. Wenn die Gebärfähigkeit des weiblichen Körpers nachläßt und sein "Marktwert" sinkt, ist die

behandelt, wirft Sontag einen altersfeindlichen Zugang vor. Es ist jedoch unbestritten Sontags Verdienst, Alter als kulturelles Phänomen diagnostiziert zu haben.

³ de Beauvoir 1990.

⁴Vgl. Steinhauer/ Auslander 1984, S. 176.

"feminine" Identität der Frau gefährdet. Wie Germaine Greer in ihrem viel besprochenen Buch *The Change* hervorhebt, werden Frauen in den mittleren Jahren daher in der westlichen Gesellschaft unsichtbar, als unnütz verachtet, bemitleidet und desexualisiert. Greer spricht in diesem Zusammenhang von der "Anophobie", der Angst der Gesellschaft vor alten Frauen. In Reaktion auf den gegenwärtigen Zustand stelle ich in meiner Arbeit die ideologische Basis der sozialen Kategorie "Alter" in Frage und stütze mich dabei vor allem auf die Interpretation literarischer Darstellungen, die alten Frauen eine neue Perspektive des Lebens erlaubt und somit eine Befreiung aus den gesellschaftlichen Normen, die weibliche Identität auf einen objektähnlichen Zustand des Jung- und Fruchtbareins und somit des Schönseins beschränkt halten.

Aufgrund der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur ist jedoch der Moment, in dem Frauen eine selbstbestimmte Identität erlangen können, mit einer doppelten Krise verbunden: zum einen geht diese Selbstbestimmung mit der Erkenntnis einher, daß sie vorher innerhalb der gesellschaftlichen Normen nicht erreicht wurde, zum anderen wird gleichzeitig die eigene Vergänglichkeit bewußt. Ursula Le Guin verwendet in ihrem Text "The Space Crone" den Begriff der "dritten Schwangerschaft" ("third pregnancy"), um weibliches Altern unter dem Aspekt neuer Identität zu beschreiben, und bewertet diese als einen Schritt zur letzten Schwangerschaft, dem Tod.⁵

Angesichts der derzeitigen sozialen Situation alter Menschen mag meine These, daß in literarischen Darstellungen Altern als eine positive, befähigende Erfahrung gezeigt wird, ein wenig naiv und als eine die Tatsachen des Alterns verniedlichende und romantisierende Interpretation erscheinen. Mir liegt es jedoch fern, Alter als Qualität an sich zu etablieren, das heißt ich beziehe mich nicht auf Altern oder chronologisches Alter als eine Kategorie der Erfahrung, der Bedeutung oder des Wertes an sich. Altsein per se ist nicht ein zentrales Merkmal des Selbst, noch ist es an sich Ursprung von Verstehen. Identität definiert sich vielmehr erst in einem Wechselspiel von Veränderung und Kontinuität, sie ist nicht als zeitlich statische Einheit zu denken. Im Gegenteil, eine solche Sicht würde ein wahres Verstehen des Selbst sogar verhindern. Gerade Frauenleben werden durch so markante Veränderungen bestimmt, daß häufig für weibliche Existenz der Begriff "Metamorphosen" verwendet wird, um die Veränderungen, die sich in deutlich voneinander unterscheidenden Körperzeichen ausdrücken, zu benennen (vom Kind zur Frau, zur Geliebten, zur Mutter, zu den Wechseljahren). Feministische Wissenschaftlerinnen haben dies oft als Grund angeführt, warum sich Frauen - ungeachtet der gesellschaftlichen Mißachtung - in kulturellen Manifestationen positiv über den Alterungsprozeß geäußert haben. Vorsicht ist jedoch geboten, wenn man rein körperliche Veränderungen als die entscheidenden Faktoren für Alter bewertet. Wie SozialwissenschaftlerInnen argumentieren, werden Veränderungen weder durch Chronologie noch durch Biologie ausgelöst, sondern durch entscheidende

⁵Vgl. Le Guin 1992, S. 3-6.

Ereignisse in bestimmten Lebensphasen und deren individuellen Handhabung. (Greer, 47)

Der Feminismus hat erfolgreich auf die Zusammenhänge zwischen dem Persönlichen und dem Politischen hingewiesen. Der feministische Diskurs wurde bestimmt durch das Erkennen der Zusammenhänge zwischen Sexualität, Macht und der politischen Kontrolle des weiblichen Körpers durch das Patriarchat. Als Antwort auf Darstellungen von Frauen in ihrer bloßen Körperlichkeit betont die feministische Theorie die sexuelle Selbstbestimmung und die Kontrolle über den eigenen Körper und fordert durch die Zurückweisung der Verdinglichung die Anerkennung der Frauen in ihrer gesamten Menschlichkeit, Würde, Integrität und Unantastbarkeit als menschliche Wesen. Ein feministischer Ansatz erlaubt es daher, den Alterungsprozeß radikal zu definieren, darin revolutionäres Potential zu erkennen, um sich über patriarchalische Paradigmen menschlicher Entwicklung hinauszubewegen. Wie Carolyn Heilbrun in ihrem Buch *Writing a Woman's Life* bemerkt:

It is perhaps only in old age [...] that women can stop being female impersonators, can grasp the opportunity to reverse their most cherished principles of "femininity".⁶

Diese feministische Position muß jedoch erst entwickelt werden. Obwohl feministische Theorie zunehmend sensibler gegenüber der Tatsache geworden ist, inwieweit Geschlecht, Rasse, Ethnizität und Klasse das Leben des einzelnen bestimmen, wurde der Aspekt des Alters bis in die späten 80er Jahre beinahe gänzlich ignoriert.

Darauf hat in ihrem Eröffnungsvortrag zur Jahrestagung der National Women's Studies Association (1985)⁷ Barbara MacDonald zornig hingewiesen. Der Frauenforschung wirft sie vor, daß sie sich, indem sie die Bedeutung und die Interessen von Frauen nach dem gebärfähigen Alter mißachte, männlichen Denkens bediene. Gerade das Fehlen eines feministischen Ansatzes bedinge jedoch, daß alternde Frauen als hilflos, bedürftig und einfältig - als Spiegel der gesellschaftlichen Norm - angesehen werden. "Ageism", die Diskriminierung von Menschen (besonders Frauen) im Alter, habe seine Grundlage im patriarchalischen System. Wenn jüngere Frauen ihre Beziehung zu älteren nur in Metaphern aus dem Familienbereich ausdrücken, dann ließen sie sich durch "the man in [their] own heads" (MacDonald, 11) leiten und nicht von einem feministischen Ansatz, der Frauen unabhängig von ihrer gesellschaftlich definierten Rolle als Individuen wahrnimmt. Frauen, die gesellschaftlich vor allem im familiären Kontext bewertet werden - als Töchter, Ehefrauen, Mütter, Tanten, Großmütter - wird die Definition ihrer Individualität verweigert. Wenn die feministische Wissenschaft sich des Wissens der älteren Generation annimmt, indem sie zum Beispiel Methoden der "oral history" anwendet, aber durch den reinen Vergangenheitsbezug ihres Interesses die Gegen-

⁶ Heilbrun 1988, S. 126.

⁷ MacDonald 1989.

wärtigkeit der Befragten negiere, dann unterstütze sie ein Gesellschaftssystem, das Frauen generell verneint.

MacDonald wendet sich daher mit Nachdruck gegen diese Einengung ihrer eigenen Person durch ein Beziehungsmuster, das auch in der Frauenbewegung dazu führt, daß jüngere Frauen sich von ihr aufgrund ihres Alters distanzieren und abgrenzen. Die patriarchalische Familie als ein wichtiger Unterdrückungsmechanismus spielt auch in andere gesellschaftliche Bereiche hinein, wo familiäre Strukturen übernommen werden. Es muß daher zu einem Neuerkennen der Werte des einzelnen kommen - unabhängig von Geschlecht und Alter. Einer Gesellschaft, die alte Frauen vor allem diskriminiert und marginalisiert, müssen Rollenmodelle angeboten werden, die auch für weibliches Altern positive Möglichkeiten aufzeigen.

Die Literatur nun, die sich mit Altern beschäftigt, zeigt vordergründig eine Gemeinsamkeit auf: Das Schreiben ist durch ein persönliches Engagement und durch ein politisches Anliegen motiviert, um einerseits auf die eigene Situation hinzuweisen und andererseits ein Bewußtsein für die Probleme alter Menschen zu schaffen. So richtet sich Dorothy Sennet im Vorwort der Kurzgeschichtenanthologie *Full Measure* mit dem Appell, "We are you, grown old",⁸ direkt an ihre Leserschaft und fordert das implizierte jüngere Publikum zur Identifikation mit dem Gelesenen auf. Das Einbeziehen der eigenen Person, der eigenen Lebenssituation in die Beschäftigung mit sozialen Phänomenen ist der erste Ansatzpunkt zu einer gesellschaftlichen Veränderung, worauf schon der feministische Slogan "the private is the political" verweist. In der Verknüpfung von Altersforschung und feministischen Anliegen findet sich vor allem ein gemeinsamer Punkt: das Erkennen des eigenen im anderen. Simone de Beauvoir, eine umstrittene Vordenkerin im Bereich der Altersforschung, formuliert das folgendermaßen:

Hören wir auf, uns selbst zu belügen; der Sinn des Lebens ist in Frage gestellt durch die Zukunft, die uns erwartet; wir wissen nicht, wer wir sind, wenn wir nicht wissen, wer wir sein werden; erkennen wir uns in diesem alten Mann, in jener alten Frau. Das ist unerlässlich, wenn wir unsere menschliche Situation als Ganzes akzeptieren wollen. Dann werden wir das Unglück des Alters nicht mehr gleichgültig hinnehmen, wir werden uns betroffen fühlen; wir sind es. (Beauvoir, 8)

Alter und Altern muß jedoch als ein kontinuierlicher Prozeß gesehen werden, der nicht an die Chronologie der Jahre gebunden ist, als eine Auseinandersetzung des Individuums mit sich verändernden Lebensumständen. Der humanistische Anspruch, der hinter der Forderung nach Identifikation, einerseits auf einer allgemeinemenschlichen, andererseits auf einer persönlich-involvierten Ebene, steht, liegt darin, den Wert des einzelnen und die Würde des Individuums unabhängig von Klasse, Rasse, Geschlecht und Alter anzuerkennen.

⁸ Sennet 1988, S. xii.

Ein erster Schritt zu einem veränderten Verstehen von Alter könnte die Erkenntnis sein, daß bei der Beschreibung von Lebensphasen das Instrumentarium zur Beschreibung der Altersabstufungen fehlt. Kathleen Woodward, eine der wenigen LiteraturwissenschaftlerInnen, die sich mit Literatur und Altern beschäftigt hat, argumentiert in ihrem Buch *Aging and Its Discontents* (1991), daß die westliche Kultur ohne differenzierte Altersabstufungen auskommt und nur die Binarität jung-alt, die hierarchisch angeordnet ist, kennt. Jugend ist der positive Bezugspunkt, um zu bestimmen, wer als alt klassifiziert wird. Kulturelle Darstellungen des Alterungsprozesses und des Alters bleiben daher häufig gefangen in vordergründig negativen Stereotypen, wobei Jugend, vom subjektiven Standpunkt aus bestimmt, eine nicht festgesetzte Markierung darstellt, eine Kategorie, die beinahe unendlich erweiterbar und fließend ist. Die Bezeichnung "alt" wird im Alltag oft nur in der Relation "älter als ich" verwendet.⁹ Ausgehend von einem psychoanalytischen Ansatz zeichnet Woodward in ihrer Analyse literarischer Texte ein tristes Bild des Alterungsprozesses. In Einklang mit dem Titel ihres Buches *Aging and Its Discontents* (Die Unzufriedenheit mit dem Altern) präsentiert Woodward alte Menschen als Opfer, am Rande der gesellschaft vegetierend und ohne Hoffnung auf Erlösung. Ich stimme Woodwards Analyse zu, was die gesellschaftliche Akzeptanz von Alter betrifft, möchte aber behaupten, daß die negative Interpretation der Darstellung des Alters bestimmt wird durch ihre Erwartungshaltung und ihre literaturwissenschaftliche Methode, die zu einer bestimmten Textauswahl anregen. In meinen Untersuchungen habe ich viele Texte gefunden, die an Chancen des Alters zu denken erlauben. Bedingt wird dieser positive Zugang durch eine literaturwissenschaftliche Methode, die in der Fiktionalität die Möglichkeit erkennt, Realität zu transzendieren und vorgefaßte Meinungen der LeserInnen in Frage zu stellen. Weiter ist eine Definition des Selbst notwendig, die menschliche Identität ganzheitlicher bestimmt. Gesellschaftliche Werte werden so in Frage gestellt und eine Gegenwelt assoziiert. Literarische Texte, die auf diese Art neu-interpretiert werden, können Richtlinien anbieten für eine ständig wachsende Bevölkerung von alten Menschen, die derzeit gesellschaftlich marginalisiert lebt.¹⁰

Nicht nur die Gesellschaft simplifiziert den Alterungsprozeß, auch die Entwicklungspsychologie zeichnet den Lebenszyklus als eine Fallkurve, wie die Anthropologin Sharon Kaufman in ihrer Kritik dieser These festgestellt hat. Ein Mensch "steigt auf" und entwickelt sich, indem er Wissen, Fähigkeiten, Eigenschaften, Macht und Selbstbewußtsein erlangt, bevor er "absteigt", indem er einige oder all diese Eigenschaften verliert. Das alternde Individuum wird so interpretiert, daß es

⁹Vgl. Woodward 1991, S. 6.

¹⁰Im Jahre 2000 werden 42% der erwachsenen Amerikanerinnen über 50 Jahre alt sein (42 Millionen). Frauen zwischen 40 und 60 sind die am stärksten anwachsende Bevölkerungsgruppe. Der Begriff des zweiten Erwachsenenalters (second adulthood) benennt die Tatsache, daß heutzutage Frauen im Alter von 50 Jahren im Durchschnitt noch weitere 30 Jahre, oft aber auch mehr, zu leben haben. In: Twelve Powerful Facts About Older Women. Women's Initiative AARP Fact Sheet (1994).

sich gegen diesen unweigerlichen Fall stemmt und versucht, an dem Erreichten festzuhalten oder sich würdevoll dem unausweichlichen Fall stellt.¹¹ Diese Theorie vernachlässigt jedoch die Erfahrungen des einzelnen von Altern und Alter und die literarische Texte. Im Gegensatz zur populären Auffassung, daß Alter eine unveränderliche Phase im Leben sei, formulieren alte Leute persönliche und kulturelle Symbole ihrer Vergangenheit immer wieder aufs neue, um in einem sinnvollen, kohärenten System ihr Selbst zu verstehen. Durch diesen kreativen Prozeß generieren sie Gegenwärtigkeit. Dies wird auch bestätigt durch die Tatsache, die Kaufman in ihrer Untersuchung hervorhebt und die in der von mir eingesehenen Literatur ebenfalls nachzuweisen ist, daß Altern nicht an sich als sinnvoll erlebt wird, sondern Sinn darin gefunden wird, Identität auch im Alter immer wieder aufs neue zu begründen. Kaufmans Interesse gilt daher dem Umgang der alten Leute mit Veränderungen auf einer Basis des Verstehens der Kontinuität und Bedeutung ihres bisherigen Lebens.

Identität wird nicht festgeschrieben als ein statischer Punkt in der Vergangenheit und ist nicht durch die kurze Zeit der Jugend definiert. Sharon Kaufman verwendet den Begriff des "zeitlosen Selbst" ("ageless self") (Kaufman, 5), um die kontinuierliche Definition des Ichs zu beschreiben, die fortwährend und kreativ ist, ein Begriff, den ich für die Neubewertung literarischer Texte sehr nützlich finde. Die amerikanische Schriftstellerin Meridel leSueur verwendet den Begriff "ripening" (reifen), wenn sie vom Altern spricht, und ersetzt dadurch die lineare, quantitative Funktion der Dimension Zeit durch eine qualitative Funktion, die letztlich die Möglichkeit bietet, eine ganzheitliche Identität als Person zu erlangen.

Literaturverzeichnis

Simone de Beauvoir (1990): *Das Alter*. Reinbek: Rowohlt.

Germaine Greer (1992): *The Change. Women, Aging and the Menopause*. New York: Knopf.

Carolyn G. Heilbrun (1988): *Writing a Women's Life*. New York: Ballantine.

Sharon R. Kaufman (1986): *The Ageless Self. Sources of Meaning in Late Life*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Ursula Le Guin (1992): *"The Space Crone". Dancing at the Edge of the World. Thoughts on Words, Women, Places*. London: Paladin.

Barbara MacDonald (1989): Outside the Sisterhood: Ageism in Women's Studies. In: *Women's Studies Quarterly 1 & 2* (Spring/Summer 1989), S. 6-11.

Dorothy Sennet (Hrsg.) (1988): *Full Measure. Modern Short Stories on Aging*. St. Paul: Graywolf.

¹¹Vgl. Kaufman 1986, S. 5.

Susan Sontag (1975): *The Double Standard of Aging. No Longer Young: The Older Woman in America. Proceedings of the 26th Annual Conference on Aging.* University of Michigan, S. 31-39.

Marcia B. Steinhauer / Stefanie S. Auslander (1984): "Policy Directions and Program Design. Issues and Implications in Services for Older Women." *The World of the Older Woman. Conflicts and Resolutions.* In: Ggari Lesnoff-Caravaglia (Hrsg.): *Frontiers in Aging Series.* Bd. 3. New York: Human Sciences Press.

Kathleen Woodward (1991): *Aging and Its Discontents. Freud and Other Fictions.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Ruth Klüger: Ein Interview

Kate Reiner

Ruth Klüger, 1931 in Wien geboren, wurde als Jüdin in die Konzentrationslager Theresienstadt, Auschwitz-Birkenau und Christianstadt verschleppt. 1947 emigrierte sie in die USA. Bis zu ihrer Emeritierung lehrte sie Germanistik an der University of California / Irvine. Auf Einladung von amnesty international las Frau Klüger am 26. 11. 1995 im Freiburger Theater aus ihrer Autobiographie *weiter leben*.

Kate Reiner: Würden Sie nicht lieber einmal zu Kleist befragt als zu Birkenau?

Ruth Klüger: Kleist ist der Dichter der großen Unsicherheiten, psychologischer, politischer, auch literarischer - er konnte manchmal Komödie von Tragödie nicht unterscheiden. Und politisch hat er so ein Gefühl gehabt für die kommenden Diktaturen, Massenkulturen. Diese Unsicherheit an Kleist spricht mich ungeheuer an, darum scheint er mir so modern zu sein. Gleichzeitig ist das durchgeformt, was er sich gedacht hat, auch wenn es zu keinem Schluß kommt. Von dieser literarischen Form verstehe ich etwas. Von der Wirklichkeit verstehe ich eigentlich nichts, und Birkenau verstehe ich überhaupt nicht. Das wird immer unverständlicher, je mehr Zeit vergeht. Kleist hätte es vielleicht auch nicht verstanden, aber er hätte aus seinem Nichtverstehen der Konzentrationslager möglicherweise große Literatur gemacht.

KR: In der Heidelberger Universitätsrede, die Sie am 17. Mai 1994 unter dem Titel „Lesen Frauen anders?“ gehalten haben, beschreiben Sie eine „Heldin“ als eine Frau, die von den größeren Männerrollen abhängig definiert ist, einen „weiblichen Helden“ als eine Figur, die „ein unabhängiges Interesse vom Publikum beansprucht.“ Sie gehen also sehr vorsichtig um mit Nuancen in Definitionen. Sind Sie eine „jüdische Österreicherin“, eine „amerikanische Germanistin österreichisch-jüdischer Herkunft“? Wie legen Sie die Schwerpunkte bei der Definition Ihrer Identität?

RK: In dieser Rede wollte ich darauf hinweisen, daß es Gestalten in der Literatur gibt, die vor allem als Objekte männlichen Begehrens auftreten, Heldinnen wie Ophelia oder Gretchen. Und dann gibt es andere, z.B. bei Schiller die großen Königinnen, die Subjekt sind, und in der Literatur, die von Frauen geschrieben ist, gibt es diese sowieso. Ob ich da die allgemeingültigen oder richtigen Definitionen gefunden habe, das war mir nicht wichtig; ich wollte nur für diesen Moment diese Unterscheidung machen. Aber für sich selber ist man ja immer ein Subjekt, ich bin ja keine Dramenfigur.

KR: Aber welcher Teil Ihrer Identität ist Ihnen am wichtigsten?

RK: Ja wissen Sie, wenn man jung ist, da spielen solche Identitätsfragen eine gewisse Rolle. Da war man sich nicht sicher und hat das eine oder andere auspro-

biert. Aber seit vielen Jahren habe ich gelernt, mich so zu akzeptieren, wie ich bin und frage eigentlich nicht mehr nach den Bestandteilen dieses Ich, das sich, wie das Ich aller Menschen, aus sehr vielen Identitätsbestandteilen zusammensetzt. Ich bin natürlich geprägt von der deutschen Kultur - deutsch ist meine Muttersprache. Ich bin unvergeßlich an Wien gebunden, wie man eben unvergeßlich an seine Kindheit gebunden ist, das ist überhaupt nicht abzustreiten. Soweit man sich als Erwachsener selbst definiert, habe ich mich in Amerika definiert und auch das kommt hinzu. Ich habe amerikanische Kinder und österreichisch-jüdische Vorfahren und das kommt ganz gut zusammen, ich muß da nicht auf dem einen oder dem anderen bestehen. Das ist kein Problem mehr, über das ich nachdenke, außer, wenn Sie mich jetzt fragen, und würde da ungern dem einen oder anderen ein besonderes Gewicht verleihen. Die Bestandteile streiten sich nicht mehr.

KR: Zu Ihrer Autobiographie *weiter leben*: Wer war auf Ihrer Seite? Sie sagen, die Russen waren es nicht, die Deutschen waren es ja nun ganz sicher nicht, aber die Amerikaner waren es eben auch nicht?

RK: Ich habe nur zu Ende des Krieges langsam aber sicher herausgefunden, daß der Krieg nicht zur Befreiung der KZ-Häftlinge geführt wurde. Das ist eigentlich eine Banalität, wenn man jetzt zurückschaut. Aber während des Krieges, als Kind, habe ich mir gedacht: die kommen, um uns zu befreien. Sicher ist es auch so, daß manche besessen waren von keinem anderen Gedanken, aber das waren vor allem jüdische Soldaten in den alliierten Armeen. Es ist ja ganz bekannt, daß die Alliierten die Gleise zu den KZs nicht bombardiert haben.

KR: Wobei das noch nicht lange einer großen Öffentlichkeit bekannt ist, oder?

RK: Na, ich wußte das schon lange. Es war schon lange einer kleineren Öffentlichkeit bekannt, die sich für so etwas interessiert hat. Denn die Frage war natürlich da: „Wußten die Alliierten, wo die KZs waren?“ und die Antwort ist „Ja.“ Interessant ist, daß die jüdischen Organisationen die Regierungen bestürmt haben, etwas zu tun, und es ist nichts geschehen. Was in krassem Widerspruch zu der nicht niederzumachenden Theorie von der Verschwörung des sogenannten „internationalen Judentums“ steht. Die Juden hatten nicht einmal die Macht, die Ihrigen zu retten. Und darum eben auch dieses Gefühl in jüdischen Kreisen auf der ganzen Welt: Es braucht Israel, es geht einfach nicht ohne Israel. Es muß einen Ort geben, wohin Juden, die in derartiger Gefahr sind, auswandern können. Denn auch das war ja in den letzten Jahren nicht mehr möglich. Zum Schluß waren dann ja die Grenzen gesperrt.

KR: Ja. Die Schweiz hat, soweit ich weiß, das „J“ für „Jude“ in den Pässen angeregt.

RK: Die Schweiz hat ja interessanterweise Deserteure aus der deutschen Armee aufgenommen und jüdische Flüchtlinge zurückgeschickt.

KR: Sie sind trotz alledem weder, als Sie Deutschland verlassen konnten, noch zu einem späteren Zeitpunkt nach Israel ausgewandert.

RK: Ich habe es immer wieder überlegt und es war immer wieder im Gespräch, aber es ging nicht. Wissen Sie, man wird dann vom Leben überrollt. Das eine oder andere kommt hinzu, man kann ja diese amerikanischen Kinder jetzt dort nicht

wieder wegnehmen ... außerdem, 1948 wollte ich noch einmal, es war auch nicht so erwünscht. Diese jüdischen Behörden hatten zu viel zu tun mit den Leuten, die sie da haben wollten aus Europa, als daß sie da so eine junge Frau ermutigt hätten, dort hinzugehen. Es gab einen Zeitpunkt, da hätte ich für meine Überfahrt selbst bezahlt, ich wollte nur wissen, wo dort anfangen, wo ein Anlaufpunkt ist, wenn ich hinkomme. Aber ich konnte nicht mit absoluter Sicherheit sagen, daß ich nie wieder nach New York zurückkommen würde, denn ich hatte ja meine Mutter dort. Das war schon zu viel Zweifel, da hat man mir überhaupt nicht geholfen, überhaupt keine Auskunft gegeben. Wir waren auch damals nicht derartig beliebt, diese Überlebenden ...

KR: Auch in Israel nicht?

RK: Ich war ja nicht dort, ich kann nur von diesen Behörden in New York sprechen. Aber auch in Israel hat man sich gedacht, das sind nicht ganz die Leute, die wir brauchen zum Aufbau des Landes. Das entnehme ich jetzt Zeugenberichten. zum Beispiel dem letzten Buch von Elie Wiesel, seiner Autobiographie *Alle Flüsse fließen ins Meer*. Da spricht er darüber, wie man damals in der ersten Zeit in Israel doch auf die Überlebenden heruntergeschaut hat, sogar dort.

KR: Ich würde Ihnen gerne einige Fragen über Ihr Verhältnis zum jüdischen Glauben stellen und möchte anfangen mit einem Zitat aus *weiter leben*, das mich sehr beeindruckt hat: „Wär's anders und ich könnte sozusagen offiziell um meine Gespenster trauern, zum Beispiel für meinen Vater Kaddisch sagen, dann könnte ich mich eventuell mit dieser Religion anfreunden, die die Gottesliebe ihrer Töchter zur Hilfsfunktion der Männer erniedrigt und ihre geistlichen Bedürfnisse im Häuslichen eindämmt, sie zum Beispiel mit Kochrezepten für gefilte fish abspeist.“ Ich finde diese Formulierung wunderbar, jemanden mit einem Kochrezept abspeisen ...

RK: [lacht] Na ja, das ist so die Vorstellung von der jüdischen Hausfrau, von der immer gesagt wird, sie ist enorm wichtig, weil sich das religiöse Leben ja auch in der Familie abspielt, aber letzten Endes ist sie im geistigen Bereich enorm untergeordnet, nicht? Sie gilt eigentlich nur, wenn sie verheiratet ist, oder heiratswillig - das auch.

KR: Um dann Hilfsdienste zu leisten ...

RK: Und das ist nichts für mich.

KR: Sagen Sie mit *weiter leben* Kaddisch für Ihre Gespenster?

RK: Vielleicht. Vielleicht kann man es so interpretieren, daß es ein Totengebet ist. Aber ein ganz säkularisiertes. Diese Formulierung wäre mir nicht eingefallen, aber ich finde sie schön und ich würde das nicht ablehnen, daß es sich bei diesem Buch streckenweise um ein Kaddisch handelt.

KR: Sie sagen Kaddish, ich vermute, Sie reagieren auch auf das Verstummen ihres Cousins Hans, der bald nicht mehr über seine Zeit im KZ sprach. Den Lesenden sagen Sie: „Aber laßt euch doch mindestens reizen. Werdet streitsüchtig, sucht die Auseinandersetzung.“ Meine Frage: Für wen haben Sie das Buch geschrieben?

RK: Ich hab's für Deutsche geschrieben, kein Zweifel, nicht wahr, sonst hätte ich es nicht auf deutsch geschrieben. Ich habe es ganz direkt für Deutsche ge-

schrieben, die ich damals in Göttingen kannte. Das ist keine Spielerei, diese Widmung und das Ende - ich habe angefangen zu schreiben aus dem Gespräch mit einer ganzen Reihe von Leuten heraus und denen habe ich es auch kapitelweise gezeigt. Die haben da viel mitgeredet. Ich bin dann sehr schnell auf diese Idee gekommen: Wenn jemand gekommen ist und gesagt hat: also, das mußt du anders machen, dann habe ich, statt es zu ändern oder zu ignorieren, hineingeschrieben: Da kommt einer und sagt: So kannst du's nicht machen. Es ist also ein Buch, das teilweise aus Gesprächen entstanden ist. Es war nicht als Selbsttherapie gemeint, sondern als Auseinandersetzung. Und zwar mit Deutschen.

KR: Und nicht mit meiner, sondern mit der Generation, die direkt betroffen war?

RK: Nein, nein, es kommen da ja auch Menschen der jungen Generation vor. Ich habe doch darin einmal so eine Klage, daß zwischen Ihrer Generation und meiner dieser Stacheldraht ist, der eigentlich nicht sein sollte. Es waren auch junge Leute. Das war das Reizvolle an Göttingen, daß da auf einmal so viele Leute waren, die sich interessiert haben. Und da meine Freunde auch schon die Anfänge des Buches gelobt haben, habe ich dann immer mehr Mut bekommen und habe es immer mehr Leuten gezeigt. Dadurch hat sich dieser Kreis vergrößert. Keine schlechte Art, ein Buch zu schreiben. Ich empfehle das. Man muß natürlich Leute haben, die die Geduld haben, es zu lesen.

KR: Und das aufrichtige Interesse, wirklich darauf zu antworten.

RK: Na ja, wenn sie unaufrichtig sind, dann schreibt man halt: „Der hat unaufrichtig reagiert.“ [lacht] Das geht auch, nicht?

KR: Sie kritisieren Jüdinnen und Juden mehrfach, z.B. wegen ihrer Angepaßtheit („Mach kein Risches“, „Wir haben das provoziert“ hat Ihre Großtante einmal gesagt) oder - im Zitat vorhin - wegen des Ausschlusses von Frauen aus dem Zentrum der Kulturhandlungen und der Sinnstiftung ...

RK: Ja, das erste, das mit der Tante, „mach keinen Risches“ und so weiter, das ist mein Erstaunen über diese Generationen meiner Eltern und Großeltern, daß die wirklich nicht mitbekommen haben, was da gespielt wurde, und dachten, sie könnten dieses Unheil irgendwie verringern, indem sie sich anders benehmen, indem sie irgend etwas tun, was von ihnen erwartet ist. Mir hat das nicht eingeleuchtet. Nicht, weil ich so viel gescheitert war, sondern weil ich eben eine andere Generation war und schon von vornherein nichts anderes kannte. Dieser Abstand von der vorhergehenden Generation, der steckt noch immer sehr in mir, das ist auch nicht überbrückbar.

KR: Wir haben über Ihre Kritik an Jüdinnen und Juden gesprochen, dieser Angepaßtheit.

RK: Das war eher Kritik an einer Generation und das andere war eine Kritik am Judentum als Religion.

KR: Sie legen Wert darauf, das getrennt zu sehen.

RK: Ja! Das ist etwas ganz Anderes.

KR: Wer darf das, wer darf Jüdinnen und Juden kritisieren? Wie stehen Sie zur Kritik an Israel oder zu deren Fehlen, in der Zeit der expansiven Besetzungspolitik?

KR: Wo hat da Kritik gefehlt? Innerhalb der jüdischen Gemeinde auf der ganzen Welt ist diskutiert und kritisiert worden.

KR: In der deutschen Öffentlichkeit ist fast nicht kritisiert worden, und zwar - so kam es mir vor - haben wir uns den Mund verboten wegen der Vergangenheit.

KR: Das ist sicher richtig. Wenn Deutsche Israel kritisieren, so geschieht das natürlich in einem Kontext, in dem Kontext der deutschen Geschichte und Gegenwart. Wenn Juden das tun, so hat es einen anderen Kontext. Und es ist natürlich wichtig, in welchem Kontext etwas gesagt wird, es gibt nichts, was absolute Gültigkeit hat, ohne Kontext. Wenn Sie einen jüdischen Witz erzählen, so klingt's anderes, als wenn ich ihn erzähle. Aber ich habe mich schon damals in New York, gleich bei der Gründung des Staates, mit einem jüdischen Journalisten gestritten, wie das jetzt mit den Arabern wird. Der hat keineswegs das Gefühl gehabt, daß das unpassend sei, der hat einfach zurückgestritten, erklärt oder seiner eigenen Hoffnung Ausdruck gegeben.

KR: Was wäre Ihre Vorstellung von der Beziehung zwischen den heutigen Deutschen und den heutigen Juden, was wünschen Sie sich da?

KR: Na ja, sagen wir mal: Normalisierung. Für mich selber wünschte ich mir, daß ich nicht ununterbrochen auf das ... das Thema angesprochen werde. Ich habe es mir natürlich selber eingebrockt, indem ich diese Autobiographie geschrieben habe. Aber trotzdem habe ich manchmal den Eindruck, man könnte doch noch etwas Anderes in mir sehen als die Jüdin. Bei meinen Freunden ist das natürlich überhaupt nicht der Fall, die kennen mich als einen Menschen, nicht? Und in Amerika ist es viel weniger der Fall, fast überhaupt nicht. In Deutschland denkt jeder sofort daran: Diese Frau ist Jüdin und sie hat diesen Hintergrund. Und entweder spricht man direkt davon, wie Sie es jetzt tun, oder aber man denkt es sich, und es spielt so im Hintergrund mit, und es kommt dann plötzlich an die Oberfläche. Normale Gespräche werden dann oft vereitelt. Normalisierung würde ich mir wünschen.

KR: Wieder ein Zitat: „Die Kriege gehören den Männern, daher auch die Kriegserinnerungen. Und der Faschismus schon gar, ob man nun für oder gegen ihn gewesen ist: reine Männersache. Außerdem: Frauen haben keine Vergangenheit. Oder haben keine zu haben. Ist unfein, fast unanständig.“ In wieweit stellen Sie einen Bezug her zu den Anfängen der zweiten Welle des Feminismus - Frauengeschichte wiederentdecken, Frauen sichtbar machen in der Literatur, der Physik, etc. Stellen Sie sich in eine Tradition, wollen Sie Positionen zurückerobern durch Bewußtmachung?

KR: Das paßt alles irgendwo da hinein, aber es ist schon fast zuviel. Ich wollte dort nur ironisch darauf hinweisen, daß man Frauen das Recht auf ihre Biographie oft abspricht, weil Männer Frauen lieber unschuldig und unbeschrieben sehen, nicht?

KR: Das erklärt dann auch das „unanständig“.

RK: Ja, wenn eine Frau eine Vergangenheit hat, das ist auch so ein bißchen ein Wortspiel, so muß es eine erotische, eine sexuelle sein, irgendeine Promiskuität. Und etwas erlebt zu haben, was die Männer selber vielleicht nicht in dem Maß erlebt haben, das verunsichert die Männer dann, die ja diejenigen sind, die eigentlich die Erlebnisse draußen in der Welt haben. Der Mann muß hinaus ins feindliche Leben und dann kommt da eine Frau, die im feindlichen Leben war - das ist doch eine Verdrehung der Normalität, nicht?

KR: Es ging Ihnen dabei also nicht um „unanständig“ im Sinne von „tabuisiert“, weil es so unerträglich ist?

RK: Ich glaube, daß die Tabuisierung von weiblichen Erlebnissen, auch den unerträglichen, sehr wohl etwas mit der Tabuisierung sexueller Erfahrungen von Frauen zu tun hat. Wobei man natürlich hinzufügen muß, daß Frauen in den letzten vielleicht dreißig Jahren ihr Recht auf ein erotisches Leben behauptet haben, eines, worüber sie auch reden können. Dieser letzte Halbsatz bezog sich also auf eine schon halb vergangene Zeit. Was früher in der Erotik nicht zulässig war, das ist jetzt in anderer Beziehung, so mit Kriegserlebnissen, unzulässig. Und in beiden Fällen könnte man argumentieren, und vielleicht nicht falsch, daß die Männer sich bedroht fühlen von der Konkurrenz des Etwas-erlebt-habens. Denn was man erlebt hat, ist ja auch eine Art von Besitz.

KR: Das gilt auch für die Erinnerungen, die Sie in *weiter leben* beschreiben, auch die sind ein Besitz?

RK: Doch, bestimmt, auch die sind ein Besitz. Das ist natürlich auch ein bißchen ironisch, denn der Besitz ist einem ja nicht einmal wert, man hätte ihn lieber nicht. Aber bedenken Sie doch, daß die Menschen sich oft über ihre Leidenserfahrungen streiten. Der eine hat mehr gelitten als der andere, eigentlich eine Absurdität. Einer, der zehn Jahre unter den Nazis gelitten hat, wird schon sagen: „Ich habe mehr durchgemacht als du, der du ein Jahr in Buchenwald gehabt hast.“ Das ist immer wieder der Fall gewesen unter den Überlebenden. Und Frauen werden dann beiseite geschoben, die sind dann „ferner liefen“. In letzter Zeit haben Frauen über ihre Erfahrungen geschrieben, und es wird darüber nachgedacht, wie sich die Erfahrungen der Frauen in den Lagern unterscheiden von denen der Männer.

KR: In Ihrem Vortrag „Lesen Frauen anders“ wundern Sie sich über die heftigen Reaktionen, die ihr Satz „Wer rechnet schon mit männlichen Lesern“ hervorgerufen habe, und daß gleichzeitig „so gewagte Scherze“ wie „Frauen wissen mehr über Gut und Böse“ ohne Reaktion bleiben. Warum „gewagte Scherze“?

RK: Weil sich das ja viel weniger beweisen läßt, als daß Männer im großen und ganzen keine Bücher lesen, die Frauen geschrieben haben. Der Satz, der Empörung hervorgerufen hat, ist eigentlich erwiesen und der andere überhaupt nicht, darum „gewagte Scherze“.

KR: „Scherz“ also als „sich vorwagen“.

RK: Genau, als Wagnis. Männer sind geneigt zu sagen: Na ja, das ist halt nur ein Buch von einer Frau, das muß man nicht unbedingt lesen. Aber wenn's von einer Frau selber kommt, und es scheint ihr nicht so viel auszumachen, dann ärgert's die Männer.

KR: Hat es diese Männer geärgert oder paßt es nicht in ihr Bild von sich selbst als offen etc.?

RK: Wahnsinnig geärgert! Ich habe derartige Briefe bekommen wegen dieses Satzes. Fast immer, wenn ich einen Leserbrief von einem Mann bekomme - ich bekomme viel mehr von Frauen - fängt er an: „Ein Mann schreibt Ihnen.“ Oder: „Ich habe das Buch gelesen und ich hätte es fast weggelegt nach diesem Satz.“ Immer wieder kommt dieser Satz, und ich habe das gar nicht so ernst gemeint. Nur die jungen Männer, die zucken oft die Schulter und denken sich: „Na ja, bitte.“ Das ist natürlich die richtige Einstellung. Die, die das so abtun können, die sind wohl schon vom Feminismus beeinflusst. Das ist erfreulich, denn das sollte man ja hinnehmen können. Wir nehmen ja auch genug hin, was uns vorgeworfen wird. Aber das andere ist eben zum Ausprobieren da, das mit Gut und Böse und daß die Männer den Faschismus verursachen und daß die Kriege den Männern gehören. Alle diese Dinge sind ja viel gewagter und viel wichtiger als dieses andere. und es ist wegen dieser anderen Einstellungen, daß dieses Buch ein feministisches Buch ist. wegen dieser horrenden Anklagen. Und das wird nicht aufgegriffen.

KR: Ist das aus Angst, daß Sie antworten könnten oder ist es überlesen worden?

RK: Ich bin verblüfft. Ich weiß nicht - ganz überlesen kann das nicht werden. Reich-Ranicki, der das Buch durch sein Lob ja zum Bestseller gemacht hat, hat vor dieser Sendung im Literarischen Quartett zu meinem Verleger gesagt: „... aber dieser schwachsinnige Feminismus!“ Aber er hat es in der Sendung nicht erwähnt. Als ich ihn später kennenlernte, meinte er: „Wenn ich etwas gut finde, dann lobe ich's halt.“ Aber dann ist er trotzdem noch über den schwachsinnigen Feminismus hergefallen. Seither sage ich ihm gelegentlich, daß er eine Feministin in seinem Gefolge braucht, und ich bin's halt. Er soll sich daran gewöhnen!

KR: Sie reagieren nicht verärgert, Sie lachen über so etwas.

RK: Na, ich lache nicht nur, ich bin ihm dankbar. Es ist überhaupt kein Zweifel. daß meine Einstellung ihm gegenüber beeinflusst ist durch sein Lob. Aber er ist mir außerdem sympathisch, und ich glaube, das wäre er auf jeden Fall.

KR: Es soll ja auch nette Chauvis geben.

RK: Also ohne nette Chauvis wäre man überhaupt nirgends hingekommen. Meine ganze Karriere hat es immer wieder Männer gegeben, die gar nicht so aufgeklärt waren in Sachen Frauen, aber die, statt mir die Tür aufzuhalten, sie einen Spalt weit offengelassen haben, damit man hineinkommen kann. Sonst wirft man einem so oft diese nichtssagende Geste des Türöffnens ins Gesicht. Aber es hat immer wieder diese verhältnismäßigen Machomänner gegeben, die einem doch die Tür ein bißchen geöffnet haben, weil sie sowieso großzügig sind, oder weil sie nett sind, oder weil sie sich gedacht haben, die kann irgendwas. Ohne Hilfe wäre man überhaupt nirgends hingekommen. Da muß man einfach denjenigen, die das tun, Anerkennung zollen. Das heißt nicht, daß man dann die Kritik völlig beiseite läßt.

KR: Sie gehen in Ihrem Vortrag so weit, diesen Titel letztendlich umzuformulieren in „Lesen Männer anders“, rücken also Frauen in die Position der definierenden Norm.

RK: Mit so einem Thema, „Frauen lesen anders“, ist immer die Gefahr, daß es vom Publikum so interpretiert werden könnte, daß Frauen weniger gut lesen, die schwächeren Lesenden sind.

KR: Wertende anstatt neutrale Differenz.

RK: Ja! Mit dem letzten Satz wollte ich noch einmal den Grundgedanken klar machen, daß eigentlich jeder Mensch aus seinem Erfahrungshintergrund heraus liest, und der ist unter anderem auch geschlechtsspezifisch.

KR: Aus *weiter leben*: „Das erinnerte Bild einer flimmernden Filmleinwand spanne ich hier als Folie auf, hinter dem später erlebten Machtgefüge der wirklichen Männer mit Stiefeln und Peitsche, um der lebendigen Unheimlichkeit einen Kontext zu geben, denn die Kinoszene war sinnträchtig, die schwerfällige Wirklichkeit eher chaotisch.“

RK: Also da geht es um einen Nazifilm, den ich als Kind gesehen hatte. Es läuft darauf hinaus, daß ein Film eine Form hat, Anfang und Ende, und auch einen gewissen Ductus, während die Wirklichkeit nicht in der selben Weise zu fassen ist, bis sie wieder in eine Form gefaßt wird, zum Beispiel ein Buch. Das hängt zusammen mit der Antwort, die ich auf Ihre Frage Kleist versus Birkenau gegeben habe. Kleists Werke haben schon etwas verarbeitet, was mir die Wirklichkeit erst zu verarbeiten aufgibt. Und in diesem Nazifilm wurde, natürlich von der anderen Seite her und rassistisch, der Machtanspruch der Herrenmenschen verarbeitet.

KR: Sie sprechen in dem Zitat von den „wirklichen Männern mit Stiefeln und Peitsche“. Identifizieren Sie hauptsächlich Männer mit Ihrem Bild des Nazis?

RK: Ja. Das ist nicht ganz fair und das Wort „hauptsächlich“ ist ganz wichtig. Mir war als Kind trotz dieser Aufseherinnen in Christianstadt immer ganz klar, daß das eine von Männern beherrschte Welt war da draußen. Meiner Ansicht nach konnte man gar nicht umhin, das so zu sehen, mit all den Aufmärschen, die ja immer Männeraufmärsche waren. Das Bedrohliche waren doch immer Männer mit ihren Waffen, Messern oder Gewehren. Der BDM hat da so herumgejubelt und konnte unangenehm sein, das beschreibe ich ja auch, ich habe ja ein paar ganz unangenehme Frauen da drin.

KR: In der Bundesrepublik läuft seit einigen Jahren die Diskussion um die Täterinnen ...

RK: Ja, ich weiß, Täterinnen und Verräterinnen. Hochinteressant, das muß man sich alles anschauen und sehen, was man damit macht. Aber es ist nicht Teil *meiner* Erfahrungen. Die waren eben anders, und meine Gedanken nachher waren eben auch anders. Wenn sie zu einfach waren, so werde ich's in Zukunft zurücknehmen, wenn ich etwas dazugelernt habe. Aber es ist ja so, daß die Machthaber gerade in den Diktaturen Männer sind. Klar, dann kann man natürlich argumentieren, die Frauen sind genauso schlecht und haben nur keine Gelegenheit. Aber wenn ich keine Gelegenheit habe, ein Verbrechen zu begehen, so bin ich keine Verbrecherin, und der es begeht, ist ein Verbrecher. Man kann nicht einfach sagen, weil in mir das Potential steckt, ein Verbrechen zu begehen, bin ich genauso schuldig wie jemand, der ein Verbrechen begangen hat. So funktioniert die Justiz nicht und auch unser moralisches Denken nicht.

KR: Sie beschreiben, daß Sie in Birkenau eine Frauenwelt erlebt haben, daß Sie da hauptsächlich mit Frauen und Kindern zusammen waren.

RK: Ich war eigentlich mein ganzes Leben mehr mit Frauen als mit Männern zusammen, mein ganzes frühes Leben zumindest. Auch in Theresienstadt waren die Kinder ja in Mädchen und Jungen aufgeteilt, und ich bin ja dann in New York noch in ein Frauencollege gegangen. Birkenau - die meisten Lager waren auch getrennt, aber dieses sogenannte Theresienstädter Familienlager eben nicht, da waren nur die Baracken getrennt. Und dann in Groß-Rosen war ich in diesem Außenlager, Christianstadt, das war ein Frauenlager.

KR: Wie wächst ein Mädchen im Vernichtungslager auf, oder eigentlich, wodurch wächst es (dennoch) auf?

RK: Man muß die Lager unterscheiden, darauf bestehe ich immer wieder, auch in meinem Buch. Ich war gar nicht so lange in Auschwitz. Das war dieser eine Sommer, und da war's dann einfach eine enorme Belastung, irgendwie durchkommen, nicht eine Frage des Aufwachsens. In Theresienstadt gab es so eine Gesellschaft, die einen sozialisiert hat, dadurch, daß die Juden versucht haben ...

KR: Sie sprechen sogar von vereinzelt Schulstunden ...

RK: Und danach, als ich von dort weg war, gab es sogar noch mehr davon. Da waren eben sozialistische und zionistische Grundsätze, die viele der Erwachsenen durchzuführen suchten. Und diese Grundsätze konnte man sich dort aneignen.

KR: Haben Sie dort gelacht?

RK: Man lacht fortwährend, ich habe auch in Auschwitz gelacht über alle möglichen Witze, die erzählt wurden. Wenn Humorlosigkeit ein Grund wäre, ins KZ zu kommen, so wären dort keine Juden gewesen.

KR: Ich hatte Sie weiter fragen wollen, *worüber* Sie gelacht haben. aber Sie haben schon „Witze“ geantwortet.

RK: Und auch über alles andere, worüber Kinder sonst lachen, das vergeht ja nicht so einfach. Es ist nicht so, als ob im KZ jetzt alle Leute todtraurig herumgelaufen wären. Wenn die Gelegenheit da war, sich normal zu verhalten, im Gespräch oder in einem Austausch, so wurde diese Gelegenheit sofort wahrgenommen. Und die ergibt sich ja immer wieder.

KR: Was Sie beschreiben ist nicht der Alltag, sondern eben hauptsächlich die Extremsituationen, die Selektionen und das Appellstehen.

RK: Sie denken jetzt an dieses Birkenau-Kapitel. Aber ich war dort nur diesen einen Sommer. Für mich zieht sich die Nazizeit über sieben Jahre hinweg, von 1938 Einmarsch Hitler bis Kriegsende, und für mich ist das ein Kontinuum. Die Leute, die darüber reden, heben immer wieder Auschwitz heraus, und das ist natürlich der Tiefpunkt, aber es ist nicht die ganze Zeit. Und die Fragen, die Sie jetzt stellen, beziehen sich auf meine Kindheit, und darum bestehe ich auf diesen Unterschied.

KR: Gibt es irgendeine Art von positiven Erinnerungen?

RK: Alle möglichen Freundschaften, Beispiele von Selbstlosigkeit, die ich aufzählen könnte, einige in dem Buch aufgezählt habe.

KR: Sie sprechen sogar von Wundern, z.B. die Schreiberin, die ihren Platz verläßt, um Ihnen die Überleben schenkende Antwort: „Alter 15 Jahre“ vorzusagen -

RK: Das ist eine komplizierte Stelle. Ich versuche da, eine unmotivierte Tat zu beschreiben. Das ist ja ein Aspekt des Wunders.

KR: Eine etwas andere Frage: Was träumen Sie? Ich frage nicht nach den Inhalten, sondern wie hat sich die Atmosphäre, die Stimmung verändert? Bestätigt sich für Sie, daß wir in unseren Träumen Erklärungen, Rechtfertigungen suchen?

RK: Verändert seit wann? Das ist wieder das Problem, daß ich dieser Generation angehöre, für die die frühesten Erinnerungen diese Nazi-Erinnerungen sind. Hitler kommt im März '38 nach Wien, da bin ich noch keine sieben Jahre alt.

KR: Und auch vorher war ja die Zeit nicht unbeeinflußt von den Ereignissen im „Reich“.

RK: Für mich schon, für Sechsjährige keine Politik. Nichtmal ein besonderes Bewußtsein, daß man jüdisch ist, außer, daß man eben in diesen besonderen „mosaischen“ Religionsunterricht geht.

KR: Jiddisch haben Sie erst später gelernt?

RK: Ja, später, im Lager ein bißchen. Bei uns wurde nicht Jiddisch gesprochen, aber es gab jiddische Ausdrücke, und man wußte genau, daß das jiddische waren, die man also nicht bei Nichtjuden verwendete.

KR: Für mich sind viele jiddische Ausdrücke, „Chuzpe“ zum Beispiel, nicht so negativ besetzt, wie Sie es beschreiben.

RK: Ich habe das dem deutschen Fernsehen entnommen. Wenn jemand hier besonders große Betrügereien gemacht hat, Millionen unterschlagen hat, dann ist von Chuzpe die Rede. Da war mir diese jüdische Konnotation überhaupt nicht recht, ich habe da einen unterschweligen Antisemitismus gewittert.

KR: Eine andere Frage. „Er kommt wieder“, trösteten die Eltern. 'Man muß warten lernen.' Wenn man lang genug wartet, dann kommt der Tod. Man muß fliehen lernen." Und drei Zeilen später schreiben Sie: „... Du, wir hätten gar nicht aufhören sollen zu rennen; dieses herrliche Spiel mit der Flucht vor Gefahr." Warum dieser Satz, *nach* all den Erlebnissen, die dem Erlebnis folgten?

RK: Na ja, es geht darum, daß zwei Kinder spielen, der ältere Bruder und die jüngere Schwester, und die Erinnerung, die ich ganz stark habe, ist eben, daß wir so getan haben, als ob diese Blumen, der Löwenzahn, wirkliche Löwen sind. Und das war so ein Hochgefühl, wahnsinnig lustig, und auch so eine kleine Angst war im Spiel. Das habe ich nachzuvollziehen versucht in diesen Zeilen und habe versucht, mitschwingen zu lassen, daß Flucht dann eine viel weitgehendere Bedeutung haben sollte.

KR: Sie stellen es aber in die Nachbarschaft von „dieses herrliche Spiel“ ...

RK: Ja, aber das Fluchtkapitel in diesem Buch soll ja auch ein Gefühl von Euphorie vermitteln, das ist der Bogen, der sich da zwischen den Kindheitserinnerungen zur Flucht spannt. Ich erwähne in dem Fluchtkapitel zwei- oder dreimal diese Euphorie des Flüchtlings und vergleiche es eben mit dem deprimierten Gefühl der deutschen Flüchtlinge, die alles hinter sich gelassen haben und nur den Verlust sehen konnten. In diesen Gesprächen in Göttingen ist mir das so klar ge-

worden: Obwohl bestimmt viele von uns auf den selben Straßen gewesen sind, waren sie unter ganz anderen Voraussetzungen geflohen. Sie waren fast verzweifelt, wir das Gegenteil. Obwohl die Deutschen ja eine viel größere Sicherheit genossen haben als wir.

KR: Sie nennen die Paranoia Ihrer Mutter ein „bedingtes Rettungsmittel“. Und weiter: „Aber der Preis ist hoch: Dieser Wahnsinn, den sie latent mit sich herumträgt [...] so ein Raubtier möchte ich nicht in mir tragen, auch wenn es mir im nächsten Vernichtungslager das Leben retten könnte.“ Meine Frage: Welche Alternative würden Sie vorziehen?

RK: Das Leben in der Zivilisation, der Normalität, in einer gewissen geistigen Stabilität bedeutet ja immer, daß man etwas aufgibt, etwas von den Selbsterhaltungsmöglichkeiten. Und ich glaube schon, daß es das wert ist. Daß wir nicht alle mit der Waffe in der Hand herumlaufen und uns vor allen Leuten, die uns begegnen, fürchten oder uns gegen alle Menschen wehren, setzt uns vielleicht einem möglichen Totschlag aus, mehr als wenn wir bewaffnet wären. Aber es ist doch der Mühe wert, denn was wäre das Leben, wenn man immer nur mit der Waffe in der Hand herumliefe? Das hat natürlich auch Rabin gedacht, als er sich keine kugelsichere Weste angezogen hat und der hat unrecht gehabt. Aber es war sicher so ein Lebensgefühl: „Ich ziehe mir keine kugelsichere Weste an unter Juden, meinen Landsleuten.“ Aber lieber nicht paranoid sein, auch wenn die Paranoia lebensretend sein kann. Lieber ein Risiko eingehen. Aber das ist nicht einfach zu beantworten. Oft ist es sicher besser, wenn man sich wehren kann - offensichtlich ein Dilemma.

KR: Der letzte Teil des Zitats war „auch wenn es mir im nächsten Vernichtungslager das Leben retten könnte.“ Ist das ein Kommentar zur Entwicklung in Deutschland, das sich wieder Deutschland, nicht mehr Bundesrepublik nennt?

RK: Nein, nein. Was ich sage ist, daß Leute, die unter Verfolgungswahn leiden, gelegentlich auch verfolgt werden. Und dann hilft der Verfolgungswahn, die Situation richtig zu beurteilen.

KR: ... ist dann aber im Nachhinein eigentlich kein Wahn gewesen.

RK: Das ist die Frage. Die Wirklichkeit deckt sich dann eine Weile lang mit dem Wahn, das heißt, der Wahnsinn der Gesellschaft überholt den Wahnsinn des Einzelnen. Und wenn eine solche extreme Situation wieder eintreten sollte, dann werde ich halt draufzahlen, aber ich möchte nicht mein Leben in einem Verfolgungswahn verbringen.

KR: Das ist aber nicht auf eine konkrete Entwicklung bezogen?

RK: Nein, es ist eher leicht ironisch. Eher bedeutet es: So eine Entwicklung wird ja vermutlich nicht eintreten, also ich brauche die Paranoia gar nicht, um weiterleben zu können. Nein, ich fühle mich in Deutschland nicht bedroht. Einerseits nicht bedroht, andererseits auf der ganzen Welt bedroht, weil man ja weiß, was passieren kann. Und es passieren in verschiedenen Formen alle möglichen horrenden Unmenschlichkeiten auf der ganzen Welt. Dieser Kenntnis kann man sich ja nicht verweigern.

KR: Meine letzte Frage: Sie wollen keine KZ-Museen - vermutlich, um dem deutschen Phänomen der „Bewältigung der Vergangenheit“ entgegenzuwirken, um Distanz zu verhindern? Sie setzen in Ihrem Buch ein einzelnes Schicksal gegen Museen und weisen eher selten (z.B. mit den 7stelligen Zahlen, die unser Grauensvermögen übersteigen, uns beinahe unberührt lassen) darauf hin, daß es - trotz seiner Individualität - kein Einzelschicksal war. Auch wenn Sie vom Widerstand sprechen, erwähnen Sie eher Ihr erstes mutiges Klatschen nach einer Wallenstein-Rezitation als den Aufstand im Warschauer Getto. Hat Sie dieser Glaube an die Macht der einzelnen Handlung zur amnesty international-Arbeit gebracht?

RK: Das ist überinterpretiert. Ich tue nicht so viel für amnesty. Ich bin Mitglied, habe, wie andere Mitglieder, schon endlos Briefe geschrieben und habe mich gefreut, eingeladen zu werden und ein paar Stunden lang für amnesty etwas tun zu können. Aber es ist ja logisch, daß ich bei amnesty mitmache - wenn überhaupt irgendeine Organisation, so ist es diese, die sich anbietet. Zu den Gedächtnisstätten will ich darauf hinweisen, daß man sich jede Art von Erinnerungsstätte oder Erinnerungskunst einzeln anschauen und genau überlegen soll, was damit bewirkt werden soll und was es bei einem selber bewirkt. Wir sollten nicht pauschal sagen, je mehr desto besser, denn es kann zurückschlagen, eine Faszination mit den Tätern zu Beispiel, Überdruß, die Herabsetzung der eigenen Traditionen oder auch Verkitschung oder Sentimentalisierung. Es wird in Deutschland so leicht geglaubt, daß Erinnerung an und für sich gut ist, und das ist sie nicht unbedingt, das hängt davon ab, was für Erinnerungen und wie sie gehandhabt werden. Auswählen, und zwar einzeln, jedesmal.

KR: Erlauben Sie mir zum Abschluß, noch einmal auf meine Frage zurückkommen, wie sich Ihre Träume verändert haben.

RK: Ach ja, ich habe gesagt, von Veränderungen kann ich nicht reden. Ich kann schwer etwas über Träume sagen, ich merke sie mir auch nur selten, habe fast nie etwas aufgeschrieben. Aber ich würde sagen, daß die Art von schlechten Träumen, die ich habe, vor allem öde Landschaften sind oder Menschen, die nicht miteinander reden können, oder Versuche sich zu äußern, die fehlschlagen. Stummheit, Sprachlosigkeit und Kälte, nicht schreckhafte Ereignisse. Eher etwas ausgedehnt Trostloses.

KR: Danke, Frau Klüger.

Literaturverzeichnis

Ruth Klüger (1994): *Katastrophen. Über deutsche Literatur*. Göttingen.

Ders. (1994): *Lesen Frauen anders?* Heidelberger Universitätsreden 6. Heidelberg.

Ders. (1994): *weiter leben*. München.

Lebensphasen und Existenzweisen: Prostitution, Ehe, Wahnsinn

Karin Bauer

Wie kaum ein anderer Text einer deutschsprachigen Autorin seziert Herta Müllers 1986 erschienene Erzählung *Der Mensch ist ein großer Fasan auf der Welt* mit schonungslosem Blick die Verdinglichung der menschlichen Beziehungen und die Degradierung des weiblichen Körpers zum Tauschobjekt. Der Ort der Erzählung ist das Dorf einer deutschsprachigen Gemeinde in Rumänien und erzählt wird die Geschichte des Müllers Windisch, der jeden Morgen die Tage und Jahre zählt, die seit der Stellung seines Ausreisegesuchs vergehen. „Mein Kopf ist eine Uhr“ klagt der Müller Windisch, während die Zeit nur schleppend und mit einem Gefühl zunehmender Beklemmung vergeht.¹ Die Erzählung macht sichtbar, was die Auffassungsgabe der fiktiven Figuren übersteigt: die Verstrickung der Geschlechterbeziehungen in die Strukturen der Macht und das Verfangensein des Individuums in einer allgemeinen Verblendung, die sich aus einem vielschichtigen Geflecht von staatlichen, dörflichen, moralischen und mystisch-abergläubischen Gesetzen. Normen und Maßregeln konstituiert. Staat, Dorf, Kirche und ein eigenwilliger, naturmystischer Aberglaube bestimmen das Leben der Mitglieder der deutschen Gemeinschaft und insbesondere der Frauen, die von ihren Männern als Tauschobjekte an die Repräsentanten der staatlichen und kirchlichen Macht ausgeliefert werden. Innerhalb der bestehenden Machtverhältnisse sind die Frauen Opfer und Komplizinnen des männlichen Begehrens zugleich. Die drei Phasen ihres Lebens - Jugend, Reife und Alter - verlaufen parallel zu den gesellschaftlichen Rollen als Tochter, Mutter und Witwe und zu drei Existenzweisen, denen zu entgehen in der Erzählung keine Frau imstande zu sein scheint: Prostitution beziehungsweise die Einsetzung des Körpers als Tauschobjekt in jungen Jahren werden gefolgt von Ehe und schließlich der geistigen Umnachtung der männerlosen Frauen. Die Übergänge sind dabei fließend, d.h. es gibt Überschneidungen zwischen Prostitution und Ehe und der Zustand der geistigen Umnachtung tritt, z.B. bei einer jungen Witwe, schon in einer früheren Lebensphase ein.

An den Frauen zeigen sich deutlich die Folgen der selbstzerstörerischen, zwischenmenschlichen Dynamik innerhalb der deutschen Gemeinschaft, aus der sich in Müllers Erzählung eine Logik des Zerfalls herauskristallisiert. Der *Fasan* widerlegt die nostalgische Glorifizierung einer einfachen, der Natur näherstehenden Existenz und zeigt stattdessen eine Gemeinschaft, in der Gewalt, Erpressung, Heuchelei, Korruption und Ausbeutung die zwischenmenschlichen Beziehungen und Verdrängung und Selbstbetrug die Beziehung zum eigenen Ich bestimmen. Dargestellt wird hier der „Terror der Idylle“ (Krauss, S. 69), in dem Selbsterhaltung und

¹ Herta Müller (1986): *Der Mensch ist ein großer Fasan auf der Welt*. Berlin: Rotbuch Verlag, S. 7. Die Seitenzahlen zu allen weiteren Zitaten werden in Klammern direkt im Text angegeben.

Eigennutz die Grundlage menschlichen Handelns bilden. Die Männer sind bereit, die Körper ihrer Frauen und Töchter als Tauschobjekte für die „Freiheit“ - die Ausreisegenehmigung - einzusetzen, während die Frauen sich mehr oder weniger „freiwillig“ dem Willen der Männer unterwerfen. Die Frauen sind die Objekte männlichen Begehrens und die Opfer männlicher Gewalt, die durch ihre Komplizenschaft in ihrer eigenen Aufopferung den Fortbestand der patriarchalischen Ordnung ermöglichen. In Müllers Erzählung ist die Frau als Opfer der bestehenden Machtstrukturen, wie Adorno es in *Minima Moralia* formuliert hat, „das Wundmal gesellschaftlicher Verstümmelung“ und „der Effekt der Peitsche“ (Adorno 1981, S. 121). Für ihre Unfreiheit bezahlt sie mit zahlreichen Defekten, wie z.B. „Hysterie, neurotische Dummheit und Konsumverfallenheit“ (Adorno 1981, S. 116). Adornos Einschätzung nach kommt es den an die Ansprüche der männlichen Gesellschaft sich anpassenden Frauen gar nicht mehr in den Sinn, ihre eigene Situation zu hinterfragen, „willig, ohne Gegenimpuls spiegeln sie die Herrschaft zurück und identifizieren sich mit ihr“ (Adorno 1981, S. 116). Im folgenden geht es darum, den „Effekt“ der männlichen „Peitsche“ und die daraus entstehenden „Defekte“ im Kontext von Müllers Erzählung zu untersuchen und festzustellen, welche Mechanismen die Frauen entwickelt haben, um Widerstand anzumelden gegen eine Ordnung, deren Herrschaft sie paradoxerweise unterstützen. Sie setzen ihr durch die patriarchalische Gewalt und die repressiven Lebensbedingungen deformierte Impulse entgegen, die eine „Befreiung“ nur als Selbstzerstörung, Selbstkonsum und totalen Rückzug aus der Realität in Szene setzen können.

Der *Fasan* reproduziert auf erzähltechnischer Ebene den Objektstatus und die marginale Existenz der Frau am Rande der Gesellschaft.² Dies entspricht Müllers eigener Erfahrung als Außenseiterin: in ihrem Heimatland Rumänien gehörte sie der nicht eben beliebten deutschen Minderheit an. Innerhalb der deutschen Gemeinschaft galt sie ebenfalls als Außenseiterin und wurde aufgrund ihrer Bücher sogar als Nestbeschmutzerin beschimpft. Auch im Westen - Müller lebt seit 1987 in Berlin - fühlt sie sich trotz ihrer deutschen Muttersprache, deren identitätsstiftende Kraft sie für „schmal“ hält, als Fremde und Ausländerin (Spiegel 1992, Nr. 4, S. 264). In ihren Texten kommt das Gefühl des persönlichen Außenseitertums in einer „Poetik des Randes“ (Eke 1991, S. 12) zum Ausdruck. Ihre Erzählungen werden von subjektiven Wahrnehmungsperspektiven am Rande der Gesellschaft stehender Außenseiterfiguren beherrscht. *Niederungen* ist aus der Perspektive eines Kindes geschrieben, *Reisende auf einem Bein* gibt die Sichtweise einer Emigrantin wieder, in *Der Fuchs war schon immer der Jäger* und *Herztier* stehen die Wahrnehmungen und die Ängste vom Geheimdienst bespitzelter Frauen im Mittelpunkt und in *Der Mensch ist ein großer Fasan auf der Welt* dominiert die Stimme des im permanenten Wartezustand verharrenden Müllers. Die Konzentration auf

² Siehe hierzu meine Arbeit: „Zur Objektwerdung der Frau in Herta Müllers *Der Mensch ist ein großer Fasan auf der Welt*.“ In *Seminar*, 32:2, Mai 1996. Ich danke *Seminar* für die freundliche Genehmigung, Auszüge meiner früheren Arbeit für die vorliegende verwenden zu dürfen.

einen subjektiven Wahrnehmungshorizont wurde von Kritikern als „eigensinniger,“ „sezierender“ und „fremder“ Blick charakterisiert und als Auflehnung gegen die als Norm vorgeschriebenen Wahrnehmungs- und Denkweisen gewertet (Eke, S. 14; Apel, S. 27; Becker, S. 37).³ Janssen-Zimmermann sieht Müllers fremden Blick als Methode und Möglichkeit der Auseinandersetzung mit der Fremdheit und dem Befremden (1991, S. 237), und Krauss diagnostiziert in Müllers Texten eine „eigenartige Mischung aus Tarnung und Enthüllung,“ deren Bilder von „Gewalt und Zerstörung im Alltag (auch in der Erotik) zugleich abstoßend und faszinierend wirkten“ (1993, S. 70). Müller selbst beschreibt ihren eigenartigen Blickwinkel in einem Radiointerview folgendermaßen:

„Ich versuche mich immer an den Rand des Geschehens zu denken, das ich wahrnehme. Ich sehe die Menschen, wie sie angeblich frei handeln und dabei nicht wissen, daß sie es unter bestimmten Zwängen tun, daß sie in einem Mechanismus drin stecken, daß sie mit der Freiheit von Marionetten handeln. Ich versuche dann, diesen Mechanismus darzustellen.“ (Eke, S. 12)

Die Wahrnehmungsperspektiven des Müllers Windisch bestimmen die Perspektive der Erzählstimme; er ist die Beobachterfigur am Rande, und die Erzählstimme identifiziert sich häufig mit Windischs Wahrnehmungen, folgt seinem Blick und wird stellenweise ganz von dessen männlicher Perspektive und Stimme vereinnahmt. Windischs Beobachtungen werden in Form einer Collage von empirischen und erfundenen Wahrnehmungen, verifizierbaren Beobachtungen und subjektiven Verschiebungen, Verzerrungen und Projektionen dargestellt und bilden die Grundlage für die eigenwillige Konstruktion seiner Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, in der alle Wahrnehmungen einer schon vorhandenen Perzeptionsstruktur unterworfen werden. Windisch ordnet seine Erfahrungen und Wahrnehmungen lediglich in ein schon vorgefertigtes, aus Traditions- und Normenbewußtsein, Aberglauben und männlicher Ignoranz sich konstituierendes Bild der Wirklichkeit ein und konstruiert sich somit seinen eigenen, subjektiven Verblendungszusammenhang, der den gesellschaftlichen reproduziert und ihm gleichzeitig weitere repressive Dimensionen beifügt. Windischs assoziatives Denken ist voller Mißtrauen und Aberglauben; es schafft restriktive Zwangszusammenhänge und falsche Identitäten zwischen den Menschen und den Dingen und stellt geheimnisvolle Zusammenhänge zwischen Mensch und Natur her. So glaubt er z.B., daß ein jeder stirbt, dem sich eine Eule aufs Dach setzt und glaubt an den Waden und dem Gang seiner Töchter zu erkennen, daß diese keine Jungfrau mehr ist.

³ Mit den Arbeiten zu Herta Müller leistet Ekes Buch einen ersten, entscheidenden Beitrag zur Müller-Forschung. Die Beiträge erarbeiten Themen, Motive und stilistische Merkmale von Müllers Prosa. Zu kritisieren wäre, daß die Autoren ihrer Faszination mit Müllers erfundenen Wahrnehmungen freien Lauf lassen; das Buch ist somit mehr eine Laudatio auf Müllers „eigensinnigen Blick“ als eine kritische Auseinandersetzung mit den problematischen Aspekten ihrer Texte.

Durch die Privilegierung der männlichen Stimme und des männlichen Blicks wird die weibliche Perspektive ins Abseits gedrängt. Die Geschichte der Frauen ist die Geschichte hinter der Geschichte: sie ist ambivalent, voller Leerstellen und von männlichen Interpretationen geprägt. Der Text imitiert somit die Abhängigkeit der Frauen von den Männern in der Unterschlagung der weiblichen Stimme und die Beherrschung der weiblichen Geschichte durch die Männer. Die auf der Handlungsebene dargestellte Realität, die Unterdrückung und Erniedrigung der Frauen, zeigt sich auf stilistischer Ebene in der Vereinnahmung der Erzählstimme durch das Männliche. Die Frauen werden nur im Zusammenhang mit den männlichen Akteuren und deren Bedürfnissen zur Kenntnis genommen, und ihre Existenz kommt nur gefiltert durch die Wahrnehmung der Männer zum Vorschein, wobei für die Frauen keine Möglichkeit besteht, die unqualifizierten Projektionen der Männer zu widerlegen. Da es ihnen an rationalen Erklärungsmustern fehlt, fallen die Männer auf abergläubische Deutungsversuche zurück und affirmieren unreflektiert ihre Herrschaftsansprüche durch Schläge und Beleidigungen.

Innerhalb der Ökonomie der dörflichen Tauschgeschäfte leisten die Frauen einen ganz entscheidenden Beitrag, denn erst durch den Einsatz ihrer Körper als Tauschobjekte erhalten die Ausreisewilligen ihre Papiere. Es sind somit die Frauen, die den Männern das erwünschte neue Leben im Westen ermöglichen. Da Windischs Frau zu alt ist, muß die Tochter Amalie durch Sex die für die Ausreise notwendigen Papiere erkaufen. Daß Frauen sich prostituieren, ist innerhalb der Gemeinschaft ein offenes Geheimnis; sie werden

„mal zum Pfarrer gerufen wegen dem Taufschein, mal zum Milizmann wegen dem Paß. [...] Der Nachtwächter hat Windisch erzählt, daß der Pfarrer in der Sakristei ein Eisenbett stehen hat. In diesem Bett sucht er mit den Frauen die Taufscheine. Wenn's gutgeht, [...] sucht er die Taufscheine fünfmal. Wenn er gründliche Arbeit leistet, sucht er sie zehnmal. Der Milizmann verliert und verlegt bei manchen Familien siebenmal die Gesuche und die Stempelmarken. Er sucht sie mit den Frauen, die auswandern wollen, im Lagerraum der Post, auf der Matratze.[...] Der Pfarrer macht sie [die Frauen] katholisch, und der Milizmann macht sie staatenlos.“ (51)

Deutlich wird in dieser Rede des Nachtwächters nicht nur die Verdinglichung und der Warencharakter der Frau, deren Sexualität dem Äquivalent, dem Maß der Nützlichkeit und den männlichen Bedürfnissen unterworfen wird, sondern auch die beschönigende Verdrängungsrhetorik der Männer. Der Körper der Frau wird zum Substitut für in unzureichendem Maße vorhandene materielle Güter: in Windischs Fall reicht das Mehl als Gegenleistung für die Ausstellung der Pässe nicht aus. „Ich hab's gewußt“ sagt Windischs Frau, „mit deinem Mehl kommst du nicht weit“ (74). Der Nachtwächter spricht vom Suchen der Taufscheine und Stempelmarken und vermeidet die Benennung des tatsächlichen Sachverhaltes. Auch spricht er von den Frauen, die auswandern wollen, statt von den Frauen und Töchtern derjenigen Männer, die auf ein weibliches Tauschobjekt angewiesen sind, um ihren Wunsch

nach Auswanderung zu erfüllen. Im männlichen Diskurs wird die Prostitution der Frau eine Formalität, die es zu erledigen gilt. Windisch murmelt etwas von Schande und zerschmettert wütend den Spiegel, in den er schaut. Als aggressive Geste richtet sich das Zerschmettern des Spiegels gegen Windischs eigenes Spiegelbild, das zu Betrachten ihm zuwider ist und negiert gleichzeitig die Möglichkeit der Selbstreflexion, das Standhalten vor der Reflexion des eigenen Ich.

Unterstützt von ihrer Mutter kooperiert Amalie scheinbar widerstandslos, als sie nacheinander zum Milizmann und zum Pfarrer gerufen wird. Auch innerhalb der Familie wird die Sachlage des Sex-gegen-Pässe-Tausches nicht offen ausgesprochen. Allerdings verletzt die Prostitution seiner Tochter Windischs Stolz und er will nicht ins Dorf, „damit die Leute mir nicht sagen können: jetzt ist deine Tochter dran“ (83). Indessen nimmt Windischs Frau eine pragmatische Haltung ein: „Jetzt geht's nicht um die Schande [...] jetzt geht's um den Paß“ (74). Da ihr alternder Körper seinen Tauschwert eingebüßt hat (sprich, von den Männern nicht mehr begehrt wird) muß Windischs Frau ihren für diesen Zweck unbrauchbar gewordenen Körper durch den der Tochter ersetzen. Sich selbst muß sie, wie die Postfrau, die den Lagerraum zur Verfügung stellt und die Einladungen des Milizmanns zur Suche der Stempelmarken überbringt, zur Komplizin des männlichen Begehrens machen. Dies tut sie, indem sie ihrer Tochter dabei hilft, ein möglichst attraktives Lustobjekt zu sein. Amalie bereitet sich sorgfältig auf ihr Rendezvous mit dem Milizmann und dem Pfarrer vor, sie schminkt sich, lackiert sich die Fingernägel und zieht ein rotes Kleid und Stöckelschuhe an. Ihre Mutter steht mit Rat und Tat zur Seite, rät zur Diskretion, zu einem nicht so grellen Lippenstift und gemäßigtem Augenmake-up, denn „sonst reden die Leute“ (82). Zum Dank für ihre Fürsorglichkeit nennt Amalie sie eine Hure, denn in jungen Jahren hat auch Windischs Frau ihren Körper als Tauschobjekt eingesetzt.

Während sie ansonsten nur als „Windischs Frau“ vorkommt, wird sie in der kurzen Episode, in der ihre Kriegserlebnisse erzählt werden, bei ihrem Namen, Katharina, genannt. Aber auch in der Darlegung ihrer Geschichte agiert sie nicht als autonomes Subjekt, sondern wird in ihrer Abhängigkeit von Männern gezeigt. Katharina war während des Krieges fünf Jahre lang als Gefangene in Rußland in einem Lager. „Sie war kahl geschoren. Ihr Gesicht war grau. Ihre Kopfhaut war rot zerfressen“ (89). Während die meisten ihrer Mitgefangenen verhungert oder erfroren sind, hat Katharina überlebt, indem sie lebenserhaltende Tauschgeschäfte gemacht hat; sie tauschte ihren Mantel gegen Brot, ihr Pelzleibchen gegen Zucker, ihre Wollsocken gegen Maismehl. Sie ging ins Eisenbett des Kochs und bekam dafür Kartoffeln; als der Koch gestorben war, ging sie ins Eisenbett des Arztes, der sie wärmte und ihr ein Stück Papier gab: „Das war eine Krankheit. Katharina mußte drei Tage nicht in die Grube gehn“ (90). Als der Arzt gestorben war, ging sie ins Eisenbett des Totengräbers, der ihr Fleisch vom Leichenschmaus des Dorfes gab. Windisch macht Katharina ihre Vergangenheit zum Vorwurf; er hält die Prostituirung ihres Körpers nicht für eine Überlebensstrategie in einer Ausnahmesituation, sondern für eine grundsätzliche und nicht zu korrigierende weibliche Wesensart, die höchstens durch Heirat im Zaum gehalten werden kann: „In Rußland

sind die Leute verhungert, und du hast vom Huren gelebt. Und nach dem Krieg hättest du weiter gehurt, wenn ich dich nicht geheiratet hätt“ (74). Windisch ist sich sicher, daß Katharina ihren Körper jederzeit auch für Konsum- bzw. Luxusgüter einsetzen würde: „Windisch weiß, sie würde für eine Bodenvase die Beine spreizen“ (46).

Windisch lernte Katharina nach dem Krieg kennen und ihr erster Geschlechtsverkehr findet, wie jeder Geschlechtsverkehr in diesem Text, der kein direktes Tauschgeschäft ist, in der Nähe des Todes statt, nämlich zwischen den Gräbern auf dem Friedhof. Getauscht wird aber auch in dieser Begegnung, denn Windisch und Katharina ersetzen mit ihrer Beziehung die im Krieg verstorbenen Partner. Die sexuelle Begegnung der beiden ist ein mechanischer Vorgang bar jeglicher Erotik: „Er schob ihr den Rock hoch. Er knöpfte sich die Hose auf. Er legte sich auf sie. [...] Sie keuchte [...] Katharina setzte sich auf. Sie streifte den Rock über die Knie. Windisch stand vor ihr und knöpfte sich die Hose zu. Der Friedhof war groß“ (47).

Auch die anderen „zweckfreien“ sexuellen Beziehungen - also die, welche kein direktes Tauschgeschäft sind - zwischen dem Tischler und seiner Frau und zwischen Amalie und ihrem Freund Dietmar sind mechanische, ent-erotisierte Vorgänge, die mit den Zeichen des Todes behaftet sind. Der Tischler und seine Frau vollziehen den Geschlechtsakt neben einem offenen Sarg und unter dem Bild der toten Mutter. Dietmar, der kurz danach bei einem Militärmanöver versehentlich erschossen wird, drückt Amalie auf eine Mülltonne. „Der Deckel knarrt. Amalie spürt Dietmars stoßendes Glied im Bauch. Sie hält sich an seinen Schultern fest. Im Innenhof redet ein Kind. Dietmar knöpfte sich die Hose zu“ (66).

Angesichts des mechanischen Hosenauf- und zuknöpfens ist nicht anzunehmen, daß die Frauen beim Geschlechtsverkehr sexuell befriedigt werden. So ist es auch kein Wunder, daß Katharina es vorzieht, sich selbst zu befriedigen. Als alternde Frau mit einem für Tauschgeschäfte unbrauchbar gewordenen Körper verweigert sich Katharina einem zweck- und tauschfreien Geschlechtsverkehr. Windisch muß auf eine sexuelle Beziehung mit seiner Frau verzichten, denn sie verbietet sich seit ihrer Gebärmutterentfernung jegliche sexuelle Annäherung mit dem Kommentar: „Ich laß mir nicht die Harnblase schinden, weil es dir so paßt“ (16). „So ist das also. So ist das mit der Harnblase, gnädige Frau“ (18), sagt Windisch gehässig, als er seine Frau beim Masturbieren erwischt. Aus männlicher Sicht ist die Verweigerung des Geschlechtsverkehrs ein böswilliger Vorwand, mit dem sich die Frauen „nutzlos“ machen. Sie entziehen sich damit nicht nur den Forderungen der Männer, sondern auch dem Mandat des Tausches. Die stillschweigende Abwicklung der Tauschgeschäfte funktioniert aber nur, wenn die Frauen den Tausch als existentielle Notwendigkeit akzeptieren und die Funktion ihrer Körper als Ware nicht hinterfragen. Da der Text die weibliche Perspektive weitgehend verdrängt, bleiben die Motivation der Frauen, ihre Gefühle, Wünsche und Verlangen im Dunkeln.

Windisch ekelt sich vor Katharinas Akt der Selbstbefriedigung, aber es wird kein Wort darüber verloren, daß er bei seinen nächtlichen Gängen durch das Dorf seinen voyeuristischen Neigungen frönt und sich durch den Blick in die Fenster anderer Leute befriedigt. Sein „steifes, störrisches Glied“ entsteht, als er den Tischler

und dessen Frau beim Geschlechtsverkehr beobachtet. Die Frau des Tischlers ist noch aktiv in die Tauschgeschäfte verwickelt; im Gegensatz zu Katharina hat sie noch Sex mit ihrem Mann und wird abwechselnd zum Pfarrer und zum Milizmann gerufen. Wie Amalie für ihren Vater, so besorgt die Frau des Tischlers die „Behördengänge“ für ihren Mann. Die Institution Ehe schützt sie nicht vor der Prostitution ihres Körpers.

Aus männlicher Sicht sind alle Frauen Huren, die jede Gelegenheit nutzen, ihre Körper als Tauschobjekt einzusetzen. Bezeichnend ist auch, daß der Nationalismus und Rassismus der Männer am schärfsten in der negativen Beurteilung der Frauen zum Vorschein kommen. Die Walachinnen seien lüstern und unfähig zugleich: „Im Bett sind sie gut, aber kochen können sie nicht wie unsere Frauen.“ Wenn sie beten, stöhnen und jaulen sie wie beim Geschlechtsverkehr, und „an den Feiertagen paaren sie sich. Jeder mit jedem, den er im Dunkeln erwischt. [...] Im Gebetshaus auf dem Teppich treiben sie's“ (76). Die Religion der walachischen Baptisten kommt angeblich aus Amerika, das überm Wasser liegt, „der Teufel geht auch übers Wasser“ (76). Selbst die proto-faschistische, antisemitische Verkettung von Frauen und Juden als Widersacher der Männlichkeit, welche die Zivilisation und Kultur dem Untergang zutreiben, kommt zum Vorschein.⁴ In Amerika seien die Juden am Ruder; „die Juden verderben die Welt. Die Juden und die Weiber“ (77). Mit den Weibern in Deutschland ist es allerdings auch nicht weit her: sie rauchen, eckeln sich davor Hühner zu schlachten und „würden am liebsten nackt auf die Straße gehn“ (77). Nur im Vergleich mit den Walachinnen, Deutschen in der Bundesrepublik und Juden werden den Frauen im Dorf positive Qualitäten zuerkannt, denn „die Schlechteste von hier ist immer noch mehr wert als die Beste von dort“ (77).

Die Eigenschaften und Verhaltensweisen der Frauen werden von den Männern als negative Zeichen ihrer verdorbenen Wesensart interpretiert, so wie die Erscheinungen der Natur als Zeichen der Bedrohung oder als Vorzeichen für kommandes Unheil gewertet werden. Wem sich die Eule aufs Dach setzt, der stirbt, der Mutter des Tischlers wird eine übergroße Dahlie, die sie abgeschnitten hat, zum Verhängnis, und im Apfelbaum, der angeblich seine eigenen Äpfel konsumiert, steckt der Teufel. Einerseits vom Profitdenken der instrumentellen Vernunft und der berechnenden Rationalität des Tausches beherrscht, verharrt das männliche Denken jedoch andererseits im Zustand der Irrationalität, dessen Auswüchse diese naturmythischen, abergläubischen Sinnkonstruktionen sind. Wenn die Frauen diesen Konstruktionen widersprechen, wird ihnen ein Mangel an Verstand vorgeworfen. Als Amalies Freund Dietmar versehentlich erschossen wird und sein Tod vom Pfarrer und von Windisch mit dem Flug der Eule in Verbindung gebracht wird,

⁴Zur Verbindung von Antisemitismus und Frauenhaß siehe: Otto Weininger (1904): *Charakter und Geschlecht*. Wien und Leipzig: Braumüller Verlag. Jacques Le Rider legte eine ausgezeichnete Studie über Weininger und die Krise der männlichen Identität im Zusammenhang mit Frauenhaß und Antisemitismus vor: Jacques Le Rider (1993): *Modernity and Crisis of Identity*. New York: Continuum.

entgegnet Windischs Frau: „Da kann die Eule nichts dafür. Es war ein Unfall,“ worauf Windisch sie anschreit: „Dein Verstand ist kurz. Er reicht nicht mal von deiner Stirn zum Mund“ (94). Windisch verbindet diesen Tod mit dem Krieg. Die jungen Leute sterben wieder, und diese Tatsache ist umso tragischer, weil, wie die Postfrau bemerkt, keine jungen Leute mehr im Dorf seien, wenn ein Begräbnis stattfände. Windischs Assoziation der Gegenwart mit der Kriegszeit kann man außer auf das Sterben der jungen Männer auch auf die Prostituirung der Frauen beziehen. In der Gegenwart, wie auch während des Krieges, müssen diese ihre Körper wieder als Ware einsetzen.

Die geistige Umnachtung, der die Witwen und die alten Frauen anheimfallen, stellt eine dritte Alternative neben den beiden Existenzweisen Prostitution und Ehe dar. Die vom Tauschhandel ausgeschlossenen Frauen müssen sich der Realität völlig entziehen. Anders als die Postfrau, welche die Wirklichkeit mit Hilfe des Alkohols bewältigt, und Katharina, die ihren eigenen Körper mit dem der Tochter ersetzt, stehen die verrückten Frauen außerhalb des dörflichen Normenkodexes und sind auch als Komplizinnen des männlichen Begehrens untauglich. Allerdings bezahlen sie für ihre „Unabhängigkeit“ den Preis der geistigen Umnachtung: die alte Kroner ist teesüchtig und singt immer dasselbe Lied; die Mutter des Kürschners, genannt die Raupe, verlor ihren Verstand nach dem Tod ihres Mannes und lief nach ihm suchend im Dorf herum; und die Mutter des Tischlers stirbt, nachdem sie gierig und mit „süchtigsten Augen“ eine Melone verschlungen hat. Das Schicksal dieser Frauen erscheint im Text als eine naturgemäße Entwicklung und Konsequenz aus den Bedingungen ihrer Existenz. In der Episode, die vom Tod der Mutter des Tischlers handelt, verbinden sich dann wieder - wie so oft in diesem Text - Bilder der geschlechtlichen Natur mit denen des Todes. Auch diese Episode wird aus männlicher Perspektive dargestellt und somit sind die Verbindungen, die zwischen Frau, Natur und Tod geknüpft werden, eine Wiedergabe der männlichen Sichtweise.

Der Tischler beschreibt, wie seine Mutter mit „süchtigsten Augen“ das rote Fleisch der Melone isst, und er tut dies unter Verwendung von Metaphern der weiblichen Geschlechtlichkeit: die Melone und deren rotes Wasser werden als Bild der Vulva und des Blutes dargestellt. Auch an anderer Stelle wird eine Verbindung zwischen weiblichen Waden, Melonen und Sexualität geknüpft. So vermeint Windisch zu wissen, daß seine Tochter keine Jungfrau mehr sei, weil sie „Waden wie Melonen“ hat, und die Waden „lügen nicht“, lautet die Rechtfertigung (9). Windisch kann Amalie deshalb auch nicht mehr in die Augen sehen. Versteht man die Melone als Metapher weiblicher Geschlechtlichkeit, dann nimmt das Verschlingen der Melone sexuelle, sado-masochistische und auto-kannibalistische Züge an. Als die Mutter des Tischlers die Melone mit dem Messer in zwei Hälften schneidet, kommt ein „Röcheln“ von der Melone, und die Augen der Mutter des Tischlers „schauten klein und gehässig auf das rote Fleisch“ mit den „schwarzen Kernen“ (14). „Mit der Messerspitze bohrte sie das rote Fleisch heraus [...]. Das rote Wasser hatte über den Küchenboden getropft. Tropfte ihr aus den Mundwinkeln. Tropfte ihr an den Ellbogen herunter. Das rote Wasser der Melone klebte auf dem Fußbo-

den“ (14). Gierig ißt sie die Melone und spuckt die schwarzen Kerne, sprich Samen, aus und fängt an, fürchterlich zu schreien. „Das ist kein Sommer, und du bist kein Mensch, hat sie geschrien“ (15). Dann stirbt sie. Nach Aussagen des Tischlers ist jedoch nicht die Melone, sondern die weiße Dahlie, welche die Mutter kurz vorher im Garten abgeschnitten hat, „ihr Verhängnis gewesen“ (13).

Das Bild der ihrer Gier verfallenden, süchtigen Mutter des Tischlers, die eine mit weiblichen Geschlechtsmerkmalen ausgestattete Melone verspeist, steht zum einen im Zusammenhang mit der Sucht anderer Frauen, wie z.B. der Teesucht der Kroner, der Alkoholsucht der Postfrau und der Besessenheit Amalies mit einer Boden vase und der Raupe mit ihrem verstorbenen Mann. Zum anderen besteht ein Zusammenhang mit dem Bild des seine eigenen Früchte konsumierenden Apfelbaums. Hinter der Kirche hatte vor dem Krieg ein Apfelbaum gestanden, „der seine Äpfel selber fraß. Der vom Pfarrer ins Dorf gerufene Bischof berät sich mit Gott: „Gott weiß es schon lange,‘ schrie er, ‘Gott hat mich erinnert an Adam und Eva. Gott,‘ sagte der Bischof leise, ‘Gott hat mir gesagt: Im Apfelbaum ist der Teufel‘., (35). Das Dorf erhält die Anweisung, den Apfelbaum zu verbrennen. und dann sind es die Flammen, die den Baum und die Äpfel konsumieren: Die Flamme „fraß das Stroh“, „schluckte die Rinde“ und „die Baumkrone leckte am Himmel“, während der Saft der Äpfel „jaulte [...] wie lebendiges Fleisch“ (36).

Die an eine Hexenverbrennung erinnernde Szene wird mit Verben aus dem Bereich des Essens und der Sexualität beschrieben: es wird gefressen, geschluckt und geleckert während die Äpfel „jaulen“ wie ja auch die Walachinnen beim Geschlechtsverkehr. Der Baum verzehrt seine eigenen Früchte, so wie das Dorf die jungen Leute verzehrt, deren Abwesenheit besonders bei Begräbnissen beklagt wird. Der Baum der Weisheit, der das ursprüngliche Tauschobjekt Apfel, mit dem Eva Adam verführt hat, selbst konsumiert, negiert damit den ersten, ursprünglichen und von Frauen initiierten Tausch, den Sündenfall, der die Vertreibung aus dem Paradies zur Folge hatte. In Verbindung mit der die Melone essenden bzw. sich selbst konsumierenden Frau reflektiert der Apfelbaum nicht nur den Prozeß der Selbsterstörung des Dorfes, sondern auch die Konsequenzen einer repressiven, weiblichen Existenz. Im männlichen Verblendungszusammenhang verfangen, sind die Frauen die sich selbst einverleibenden „Wundmale“ dieser Gesellschaft, deren Existenz und deren Bewußtsein durch den „Effekt der Peitsche“ gekennzeichnet ist. Ihre vorgezeichneten Existenzweisen sind ebenso defekt wie die „Gegenimpulse“, die sie - gegen ihren Objektstatus protestierend - der männlichen Herrschaft entgegenhalten. Die Prostituirung des Körpers ist eine durch die männliche Herrschaft determinierte Existenzweise und zugleich Überlebensstrategie und Gegenimpuls, denn sie verspricht die Möglichkeit, den Zwängen des rumänischen Staates und des deutschen Dorfes zu entkommen. Auch der Hang zu Suchtmitteln und zum Konsum, der sich bis zum Verlust der Beziehung zur Realität steigert, ist ein defekter Gegenimpuls, der schließlich zur selbsthassenden Geste der Einverleibung des eigenen Körpers führt.

Im Bild der sich selbst konsumierenden Frau zeigt sich die Unmöglichkeit und die Unfähigkeit der Frauen, unter den gegebenen Umständen eine produktive Al-

ternative zu den bestehenden Machtverhältnissen zu finden. Die „Befreiung“ der Frau ist nur als Prozeß der Selbstzerstörung denkbar und Momente der Emanzipation sind Momente der eigenen Aufopferung zugleich. Müllers Text verweigert sich der Utopie einer lebbar weiblichen Existenz; hier wird kein schielender Blick entwickelt, der eine Doppexistenz zwischen dem „nicht mehr“ und „noch nicht“ ermöglichen würde.⁵ In Müllers Text hält der Blick der Negativität stand und richtet sich starr auf das Unheil der menschlichen Existenz.

⁵ Das Konzept des „schielenden Blicks“ entnehme ich Sigrid Weigels gleichnamiger Arbeit, in der Weigel den schielenden Blick als Strategie einer feministischen Doppexistenz darstellt. Dabei wird ein Auge auf die sich aus der Geschichte konstituierenden Realität, das „nicht mehr“, gerichtet und das andere auf eine mögliche Existenz, auf das utopische „noch nicht“.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1987): *Minima Moralia*. Frankfurt: a.M.: Suhrkamp Verlag.

Apel, Friedmar (1991): „Schreiben, Trennen. Zur Poetik des eigensinnigen Blicks bei Herta Müller.“ In: Eke, Norbert Otto (Hrsg.): *Die erfundene Wahrnehmung. Annäherung an Herta Müller*. Paderborn: Igel Verlag Wissenschaft, S. 22-31.

Becker, Claudia (1991): „Serapionisches Prinzip in politischer Manier. - Wirklichkeits- und Sprachbilder in *Niederungen*.“ In: Eke Norbert Otto (Hrsg.): *Die erfundene Wahrnehmung. Annäherung an Herta Müller*. Paderborn: Igel Verlag Wissenschaft, S. 32-41.

Eke, Norbert Otto (Hrsg.) (1991): *Die erfundene Wahrnehmung. Annäherung an Herta Müller*. Paderborn: Igel Verlag Wissenschaft.

Ders.: „*Augen/Blicke oder: Die Wahrnehmung der Welt in den Bildern*.“ In: Eke, Norbert Otto (Hrsg.): *Die erfundene Wahrnehmung. Annäherung an Herta Müller*. Paderborn: Igel Verlag Wissenschaft. 1991, S. 7-21.

Janssen-Zimmermann, Anja (1991): „'Überall, wo man den Tod gesehen hat, ist man ein bißchen wie zuhaus.' Schreiben nach Auschwitz - Zu einer Erzählung Herta Müllers.“ In: *Literatur für Leser*, 4, S. 237-249.

Krauss, Hannes (1993): „Fremde Blicke - Zur Prosa von Herta Müller und Richard Wagner.“ In: *Neue Generation - Neues Erzählen*. Hrsg. Walter Delabar und Werner Jung. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 69-76.

Müller, Herta (1986): *Der Mensch ist ein großer Fasan auf der Welt*. Berlin: Rotbuch Verlag.

Ders. (1994): „Das Ticken der Zeit.“ In: *Die Zeit*, 21. Jan., S. 13-14.

Ders. (1991): *Der Teufel sitzt im Spiegel*. Berlin: Rotbuch Verlag.

Ders. (1992): „'So eisig, kalt und widerlich'.“ In: *Der Spiegel*, 46, S. 264-68.

Ders. (1990): „Heimat oder der Betrug der Dinge.“ In: *Dichtung und Heimat: sieben Autoren unterlaufen ein Thema*. Hrsg. Wilhelm Solms. Marburg: Hitzeroth, S. 69-83.

Weigel, Sigrid (1988): „Der schielende Blick. Thesen zur Geschichte weiblicher Schreibpraxis.“ In: *Die verborgene Frau: sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft, Argument-Sonderband*, S. 83-137.

**“Erwachsenwerden bedeutet: die Lüge werden.” - Weibliche Adoleszenz und Feminismus in Jutta Heinrichs
*Das Geschlecht der Gedanken***

Simone Drichel

Jahrelang bleibt ein Manuskript unveröffentlicht in der Schublade, weil kein Verlag ihm viele LeserInnen zutraut. Dann plötzlich, 1977, nimmt sich einer der soeben entstandenen Frauenbuchverlage seiner an und macht es quasi über Nacht zum “Glücksfall für die Frauenbewegung” (Doormann 1985, S. 26) - kein Urteil könnte die euphorische Rezeption, die sich in feministischen Kreisen der Erstveröffentlichung von Jutta Heinrichs *Das Geschlecht der Gedanken* im Jahre 1978 anschloß, treffender auf den Punkt bringen.

Meine Arbeit möchte sich dieser Rezeptionshaltung grundsätzlich anschließen. Doch wenn ich meinerseits diesen Roman als “Glücksfall für die Frauenbewegung” bezeichne, so doch aus anderen Motiven, mit einem anderen Begriff von “Frauenbewegung” oder “Feminismus”, als dies die Rezensentinnen der siebziger und frühen achtziger Jahre getan haben mögen. Aus meiner heutigen Perspektive - einer von de/konstruktivistischen Theorieansätzen infizierten Perspektive der neunziger Jahre - stellt sich dieser Roman dementsprechend nicht nur als Versuch dar, “auf einen Deformierungsprozeß [zu verweisen], dem Frauen in patriarchalen Lebensverhältnissen unterworfen sind” (Jüttner 1985, S. 18), sondern darüber hinausgehend auch als ein Versuch, auf das Aufbrechen der binären Kodierung der Geschlechterordnung als einer Möglichkeit zu verweisen, diesem Deformierungsprozeß Einhalt zu gebieten.

KritikerInnen mögen an dieser Stelle einwenden, daß es sich bei einer solchen Lesart doch bloß um einen weiteren Versuch handeln könne, postmoderne feministische Ideen über einen unschuldigen Text zu stützen. Doch hoffe ich, im Verlauf meiner Argumentation aufzeigen zu können, daß diese Lesart weder ein Akt “postmodernen Imperialismus”, noch ein Akt “postmoderner Willkür” ist, sondern im Gegenteil durch das spezifische Lebensalter der Protagonistin und die während dieser Zeit ablaufenden psychischen und sozialen Prozesse durchaus nahegelegt wird. Um die Plausibilität dieser Lesart deutlich zu machen, werden meiner Analyse des Romans zwei wesentliche Argumentationsschritte vorausgehen. In einem ersten Schritt soll ein knapper Abriss der weiblichen psycho-sozialen Identitätsentwicklung bis zum Lebensalter der Adoleszenz gegeben werden, und im zweiten Schritt soll in einem ebenso knappen Überblick über die feministische Theorieentwicklung unseres Jahrhunderts zum einen die generelle Nähe von weiblicher Adoleszenz und Feminismus und zum anderen die besondere Komplizen-

schaft von weiblicher Adoleszenz und postmodernem Feminismus aufgezeigt werden.¹

Auf dieser Grundlage schließlich soll der Roman analysiert und dabei herausgearbeitet werden, inwiefern die Beurteilung dieses Roman als "Glücksfall für die Frauenbewegung" in besonderem Maße auch aus postmoderner Perspektive zutrifft.

2. Weibliche Adoleszenz

2.1. Zweizeitigkeit der sexuellen Entwicklung

Die psychoanalytische Theorie seit Freud geht von einer Zweizeitigkeit der sexuellen Entwicklung als anthropologischer Konstante aus. Der erste Entwicklungsschritt erfolgt demzufolge mit dem Ödipuskonflikt, welcher infantilen Sexualtrieben ein Ende setzt. Die durch den Ödipuskonflikt gewonnenen Strukturen werden durch die Latenzzeit hindurch beibehalten und erst durch einen erneuten Trieb Schub in der Pubertät herausgefordert, der dem Individuum eine "zweite Chance" (Eißler 1958, S. 869) für die Neustrukturierung der Persönlichkeit gibt. - Um die außerordentliche Bedeutung dieser Herausforderung veranschaulichen zu können, erscheint es mir unumgänglich, zunächst in einigen Worten auf den ihr vorausgehenden ersten Entwicklungsschritt und die dadurch gewonnenen Strukturen einzugehen.

2.2. Der Ödipuskonflikt als Eintritt in die symbolische Ordnung

Der Ödipuskonflikt markiert als erster sexueller Entwicklungsschritt das Ende der symbiotischen Liebe zum primären Objekt, was in westlichen Gesellschaften in den allermeisten Fällen immer noch der Liebe zur Mutter gleichkommt. Vor diesem Umbruch begreift sich das Kind nicht als eigenständiges Wesen, sondern befindet sich in einem Stadium phantasierter Einheit mit der als allmächtig empfundenen Mutter. Diese Einheit ist von grenzenloser Harmonie gezeichnet. Da die Mutter alle Triebe und Bedürfnisse befriedigt, erfährt der kindliche Narzißmus keinerlei Kränkungen, sondern kann sich ungehindert aus Größen- und Allmachtsphantasien nähren. Dies jedoch ändert sich radikal mit dem Durchleben des ersten sexuellen Entwicklungsschrittes.

Während des Ödipuskonfliktes treten Kinder in die symbolische (Gesellschafts-) Ordnung und deren Gesetze ein.² Durch die Internalisierung geltender Gesetze

¹ Sachkundigen LeserInnen muß meine Darstellung der weiblichen psycho-sozialen Identitätsentwicklung und der feministischen Theorieentwicklung - wie ich hoffe nicht unnötig - verkürzt erscheinen. Da es mir in dem begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes jedoch nicht möglich ist, einen detaillierteren Überblick zu geben, habe ich mich bemüht, mich auf die wesentlichen Merkmale zu beschränken und anhand dieser die Parallelität von Adoleszenz und Feminismus herauszuarbeiten.

entwickelt sich das Über-Ich. Da es ein Grundcharakteristikum (fast) aller Gesellschaftsordnungen ist, Menschen in weibliche und männliche einzuteilen, kann die normative Zweigeschlechtlichkeit als ein Gesetz ganz prinzipieller Art betrachtet werden. Gesellschaftliche *Funktion* des Ödipuskonfliktes ist es dementsprechend, "die kulturelle Form der Zweigeschlechtlichkeit im Individuum zu verankern" (Düring 1993, S. 17).

Diese Erfahrung der Zweigeschlechtlichkeit bedeutet für Kinder beiderlei Geschlechts eine massive narzißtische Kränkung, da sie nun aufgefordert werden, ihre mit den Größen- und Allmachtsphantasien einhergehende Imagination undifferenzierter Einheit aufzugeben und sich statt dessen als geschlechtlich differenzierte - und damit auf *ein* Geschlecht beschränkte - Wesen zu begreifen (vgl. Fast 1991). Mit dieser Differenzierung werden sie gezwungen zu akzeptieren, daß sie selbst nie vollkommen, sondern immer nur ein *Teil* des Ganzen sein können.

Doch dieses Gesetz normativer Zweigeschlechtlichkeit ist nicht das einzige, das die kindlichen Allmachtsphantasien in dieser Lebensphase beschneidet. Um im Verlauf des Ödipuskonfliktes Kinder beiderlei Geschlechts dazu zu bringen, die Mutter als primäres Objekt des Begehrens aufzugeben, wirken weiterhin die Gesetze des Inzest- und des Homosexualitätstabus. So wird einerseits der Junge mithilfe des Inzesttabus dazu gebracht, sein Begehren der Mutter in eine Identifikation mit dem idealisierten Vater umzulenken, und das Mädchen andererseits mithilfe des Inzest- und besonders des Homosexualitätstabus dazu, ihr Objekt des Begehrens in ein Identifikationsobjekt zu verwandeln. Wo der Junge also hoffen kann, durch identifikatorische Aneignung der väterlichen Qualitäten die Mutter zu einem späteren Zeitpunkt doch noch als Liebesobjekt zu gewinnen, bleibt dem Mädchen diese Hoffnung per Homosexualitätstabu verwehrt.

Die gesellschaftliche Funktion des Ödipuskonfliktes ist somit zumindest eine zweifache: Einerseits wird die kulturelle Form der Zweigeschlechtlichkeit und andererseits "die Matrix der gleichgeschlechtlichen Identifikation und des gegengeschlechtlichen Begehrens" (Düring 1993, S. 20) im Individuum verankert. Durch diese doppelte Funktion ist es möglich, im Ödipuskonflikt

„[...] für die Fusion der polarisierten Geschlechterrollen und des biologischen Geschlechts zu sorgen und die patriarchale Geschlechterordnung, die auf der Polarisierung der Geschlechterordnung beruht, aufrecht zu erhalten.“ (Düring 1993: 20f)

Inwiefern es gerechtfertigt ist, die Polarisierung der Geschlechterordnung als Grundlage patriarchaler Strukturen zu bezeichnen, soll an späterer Stelle genauer erläutert werden. Im Moment soll es genügen zu betonen, daß die ans Über-Ich ge-

² Die psychoanalytische Theorie setzt den Ödipuskonflikt zeitgleich mit dem Spracherwerb an. Durch die Annahme dieser Parallelität erscheint es unmittelbar einleuchtend, warum Lacan die Gesellschaftsordnung "symbolische Ordnung" nennen konnte: Die Gesellschaftsordnung ist kein vordiskursiv existierendes, sondern ein an die Sprache gebundenes symbolisches System.

bundenen Strukturen, mit denen das Kind den Ödipuskonflikt hinter sich läßt und die Latenzzeit durchlebt, diejenigen einer patriarchalen symbolischen Ordnung sind.

2.3. Die Adoleszenz als Herausforderung der symbolischen Ordnung

Mit einem zweiten Triebsschub während der Pubertät werden diese internalisierten Strukturen noch einmal aufgebrochen oder "verflüssigt", wie Erdheim dies im Anschluß an Eißler nennt (Erdheim 1982/1988). Diese Verflüssigung verdankt sich den durch den Triebsschub freigesetzten Aggressionen und wiederbelebten Größen- und Allmachtsphantasien:

„Die Adoleszenzkrise erschüttert diese an die Familienstruktur gebundenen Haltungen, verunsichert das Individuum und stürzt es in eine Experimentierphase. Zwei mächtige Antriebe bestimmen sein Suchen: erstens die sich von den Eltern lösende Libido und die verinnerlichte Aggression und zweitens die während der Latenzzeit in den psychischen Strukturen eingefrorenen und nun freiwerdenden Größen- und Allmachtsphantasien.“ (Erdheim 1982, S. 284)

Dieses Zusammenspiel von freiwerdenden Aggressionen und Größen- und Allmachtsphantasien erlaubt es den Adoleszenten einerseits, die bestehenden Strukturen in Frage zu stellen und andererseits, ihnen eigene utopische Entwürfe entgegenzusetzen. Nichts wird mehr als selbstverständlich hingenommen und keine Idee scheint zu unmöglich, als daß sie nicht auch umgesetzt werden könnte. Auf diese Weise sind Adoleszente maßgeblich an gesellschaftlichen Veränderungen beteiligt.

Wo bereits Bernfeld 1923 auf das gesellschaftskritische und -verändernde Potential von Adoleszenten hingewiesen hatte: „Diese Jugend [...] wirkt in irgendeinem Sinne revolutionär, d. h. sie erhebt Forderungen, vertritt Inhalte, Anschauungen, die denen der jeweiligen Erwachsenen widersprechen, also relativ neu sind“ (Bernfeld 1970a, S. 756), da wird eben dieses Potential auch in neueren Theoretisierungen von Adoleszenz stets hervorgehoben: „[...] die Dynamik der Adoleszenz [leistet] einen entscheidenden Beitrag zur Möglichkeit des Kulturwandels [...]“ (Erdheim 1982, S. 276).

Doch so sehr dieser Zusammenhang von Adoleszenz und gesellschaftlicher Veränderung inzwischen auch ein Allgemeinplatz geworden sein mag, so wenig ist doch bisher über eine mögliche geschlechtsspezifische Ausrichtung dieses gesellschaftskritischen Potentials nachgedacht worden. Sonja Dürings Untersuchung über die weibliche Adoleszenz bildet hier eine erfreuliche Ausnahme. Meine nachfolgenden Überlegungen werden sich daher vornehmlich an ihren Erkenntnissen orientieren.

Wenn in den Augen Adoleszenter nichts in einer Gesellschaft mehr selbstverständlich und alles veränderbar erscheint, dann ist es nur natürlich, daß sie gegen ungeliebte Strukturen rebellieren. Aus diesem Grund sind Adoleszente die wahrscheinlichste Altersgruppe, um das sichtbar zu machen, was Bernfeld als "soziale

Wunden“ bezeichnet hatte: „Konflikte aus überkommenen Anschauungen, Wertungen und Einrichtungen summieren sich in der Gesellschaft unbewußt, nur von den einzelnen schmerzlich empfunden; erst wenn ein gewisses Maß überschritten wird, bemerkt die Gesellschaft eine soziale Wunde“ (Bernfeld 1970b, S. 798).

Wenn also angenommen werden kann, daß Adoleszente die ihnen von den Gesellschaftsstrukturen zugefügten Verletzungen nicht einfach protestlos hinnehmen, dann ist zu vermuten, daß von allen Altersstufen die Adoleszenz jene ist, die den deutlichsten Einblick in gesellschaftliche Problematiken - “soziale Wunden” - gibt.

In bezug auf diese “sozialen Wunden” nun läßt sich ein markanter geschlechtsspezifischer Unterschied ausmachen, der sich ergibt aus der nachdrücklichen Forderung der Gesellschaft nach einer gleichgeschlechtlichen Identifikation, die *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (diskursiv hergestelltes Geschlecht) miteinander in Einklang bringt. Da jede Identifikation positiver (Vor-)Bilder bedarf, ist es für die Identitätsentwicklung Adoleszenter von außerordentlicher Bedeutung, daß ihnen solche positiven gleichgeschlechtlichen (Vor-)Bilder zur Verfügung stehen.

Pauschal betrachtet ist es in unserer Gesellschaft nun sehr viel unkomplizierter für den Jungen als für das Mädchen, solche positiven Bilder von Männlichkeit bzw. Weiblichkeit zu finden, denen er bzw. sie nacheifern kann. Was für den Jungen überwiegend eine Identifikation mit der Machtposition heißt, bedeutet für das Mädchen nicht selten eine - ambivalente - Identifikation mit der ohnmächtigen Weiblichkeit. Diese Ambivalenz in bezug auf die gleichgeschlechtliche Identifikation äußert sich für das Mädchen bereits im Ödipuskonflikt, wenn es aufgefordert wird, ihr Liebesobjekt in ein Identifikationsobjekt zu verwandeln:

„Das Angebot zu einer identifikatorischen Liebesbeziehung, die das Mädchen mit der Zurückweisung als Liebesobjekt versöhnen könnte, muß unter heutigen Bedingungen von der Tochter als sehr ambivalent empfunden werden. Denn das Mädchen bringt die untergeordnete Position der Mutter in einen Zusammenhang mit ihrem Geschlecht, d. h. sie realisiert die symbolische und kulturelle Entwertung von Weiblichkeit.“ (Düring 1993, S. 22)

Doch während einem Mädchen eine sexuelle Ambivalenz (also eine Identifikation mit dem Vater und ein “jungenhaftes” Verhalten) während der Latenzzeit noch nachgesehen werden mag, so wird spätestens mit dem Erreichen der Adoleszenz “mit Nachdruck auf die Verschmelzung von Geschlechtsrolle und biologischem Geschlecht gedrängt” (Düring 1993, S. 25). Die sexuelle Ambivalenz während der Latenzzeit muß also jetzt gegen eine eindeutige - doch für das Mädchen äußerst ambivalente - gleichgeschlechtliche Identifikation eingetauscht werden. - Die “soziale Wunde” des Mädchens ist demnach eine intrinsisch geschlechtsspezifische: Wo Jungen soziale Verletzungen erfahren mögen, da wird es doch kaum wegen ihres Geschlechtes sein, sondern unabhängig davon; Mädchen hingegen leiden an ihrem Geschlecht selbst, bzw. an dessen gesellschaftlicher Entwertung. Die

Problematik der gleichgeschlechtlichen Identifikation adoleszenter Mädchen fungiert somit als Indikator für die "soziale Wunde", die Frauen aller Altersstufen in patriarchalen Gesellschaften zugefügt wird:

„The problems of adolescent women are those of all women writ large. The continuities and diversities [of] their patterns of conflict or despair [...] delineate vividly some crucial female dilemmas. [...] [T]he young woman's life and problems [represent] an intense microcosm of the adult woman's. The adolescent must struggle to preserve her narcissistic self-esteem in an environment that provides little to support her sense of worth. [...] The adolescent crisis in a woman's life foreshadows the continuing stresses of her existence [...].“ (Spacks 1975, S. 115; S. 133)

Aus diesem Zusammenhang nun ergibt sich ganz deutlich die natürliche Nähe von weiblicher Adoleszenz und Feminismus: Ebenso wie adoleszente Mädchen konstatieren feministische Theorien gerade diese "soziale Wunde", die Frauen einzig aufgrund ihres Geschlechts in patriarchalen Gesellschaften zugefügt wird, und ebenso wie diese haben sich feministische Theorien seit Anbeginn bemüht, Veränderungen zu bewirken, die es Frauen erlauben, ein Leben ohne diese "Wunde" zu führen. - Im folgenden möchte ich diese Parallele von weiblicher Adoleszenz und feministischen Theorien etwas genauer untersuchen. Ausgehend von der Beobachtung Spacks, daß das Leben adoleszenter Mädchen als konzentrierter Mikrokosmos des Lebens erwachsener Frauen zu betrachten sei, werde ich dabei die verschiedenen feministischen Ansätze, die "weibliche Wunde" zu heilen, im Hinblick auf ihre Plausibilität und konkrete Praktikabilität für Frauen im Lebensalter der Adoleszenz befragen. Der Grad an Plausibilität für den Mikrokosmos sollte entsprechende Rückschlüsse erlauben über die Chance der jeweiligen Theorie, wirklich produktive Veränderungen für Frauen aller Lebensphasen herbeizuführen.

3. Weibliche Adoleszenz und Feminismus

Die feministische Theorieentwicklung dieses Jahrhunderts hat im wesentlichen in 3 Schüben stattgefunden. Der erste Schub schloß sich der Publikation von Simone de Beauvoirs *Le Deuxième Sexe* im Jahre 1949 an und war vor allem geprägt von der Forderung nach Gleichheit. Hatten patriarchale Gesellschaften die Benachteiligung von Frauen bisher erfolgreich mit einer "Biologie ist Schicksal" - Ideologie zu legitimieren versucht, die Frauen ihre "natürliche" Position in der Gesellschaft (als Hausfrau und Mutter) zuwies, so löste de Beauvoirs Werk mit seinem zentralen Gedanken "Man wird nicht als Frau geboren, man wird es" eine wahre Revolution aus: Wenn *sex* nicht bestimmend für *gender* war, dann ließe sich die patriarchale Natürlichkeitsideologie nicht länger halten.

Hatte der französische Existenzialismus die Freiheit, sich selbst zu transzendieren und am Universellen teilzuhaben, als das bezeichnet, was das Wesen eines Subjektes ausmacht, da wurde de Beauvoir zufolge der Frau im patriarchalen Gesell-

schaftssystem eben diese Freiheit verwehrt. Durch ihr Geschlecht markiert als „das Andere“ bleibt die Frau zurückgeworfen auf ihre Körperlichkeit und ohne Chance, an der Universalität des (männlichen) Geistes zu partizipieren. Ziel ihres feministischen Ansatzes war es demnach vor allem, diesen Subjektstatus, der bisher Männern allein zukam, auch für Frauen zugänglich zu machen. Zu diesem Zweck mußten traditionell weibliche Attribute (Mütterlichkeit, Fürsorglichkeit etc.) radikal abgelehnt werden, da sie - als in-variable Re-Produktion alter Rollenmuster - der Erlangung von Transzendenz im Wege standen.

Für das adoleszente Mädchen, das vor die Problematik der gleichgeschlechtlichen Identifikation mit der entwerteten Weiblichkeit gestellt ist, würde eine solche Art von „Heilung“ bedeuten, daß es sich, um selbst gesellschaftlicher Entwertung zu entgehen, statt mit der Mutter mit dem Vater identifizieren müßte. All das, was bisher mit Weiblichkeit assoziiert wurde, müßte von ihm abgelehnt werden, weil es seiner Subjektwerdung hinderlich ist. - Das Fatale an dieser Art von „Heilung“ ist jedoch, daß dieses Mädchen, das die Weiblichkeit ablehnt um der Entwertung der eigenen Weiblichkeit zu entgehen, die gesellschaftlichen Strukturen in keinsten Weise verändert. Weiterhin wird das Weibliche entwertet und das Männliche idealisiert. Die patriarchalen Strukturen, in denen das Mädchen seine Adoleszenz begann und die es hätte herausfordern können, bleiben somit bestehen. Kaum verflüssigt, erstarren sie schon wieder in der alten Formation.

Genau dies war auch die Kritik des zweiten Schubes feministischer Theorie an dem Gleichheitsansatz. Angeführt von Luce Irigaray, beklagte diese in den 70er Jahren aufkommende „zweite Generation“ feministischer Theorie, daß die von der „ersten Generation“ propagierte Gleichheit lediglich eine Angleichung an die männliche Norm bedeute. Dieser „zweiten Generation“ zufolge waren Frauen *grundlegend anders*³ als Männer und demnach in einer von Männern geschaffenen und regierten symbolischen Ordnung immer schon von sich selbst entfremdet. Ziel feministischer Politik sollte deshalb nicht Gleichheit, sondern vielmehr eine positiv gewendete Differenz sein. Zur Erlangung dieser Positivität bedurfte es des Aufspürens einer ontologischen Weiblichkeit, die als solche nur außerhalb des patriarchalen Diskurses (u.a. durch Rekurs auf den weiblichen Körper) zu finden war. - Es war dies also die Suche nach positiven Bildern von Weiblichkeit, die Suche nach einer weiblichen Genealogie.

Für ein Mädchen inmitten der Wirren einer Adoleszenzkrise gestaltet sich dieser Lösungsversuch äußerst schwierig, da er keine unmittelbare Hilfe verspricht. Ebenso wie das adoleszente Mädchen sucht auch die Theorie nach positiven weiblichen Vorbildern, doch solange die nicht gefunden sind, bleibt dem Mädchen - will es sich, wie die Theorie es voraussetzt, seiner weiblichen Geschlechtsidentität

³ Und dies ist gerade nicht das Beauvoir'sche „Andere“, welches ein an der männlichen Norm gemessenes, *innerdiskursiv* konstruiertes „Anderes“ markiert. Irigaray geht es gerade darum, die Frau aus den Konstruktionen eines patriarchalen Diskurses herauszulösen. Die Frau ist für sie „anders“, weil sie innerhalb der symbolischen Ordnung nicht repräsentiert werden kann.

versichern - keine andere Möglichkeit, als sich zunächst mit den gegenwärtigen (entwerteten) Bildern von Weiblichkeit zu identifizieren. So ihrer weiblichen Identität versichert, kann sie versuchen, andere, positive Bilder von Weiblichkeit zu entwickeln, um zu einer "wahreren" (ontologischen) weiblichen Identität zu finden.

Nach These und Antithese folgt auch in der feministischen Theoriebildung die Synthese, wengleich dieser Begriff vielleicht zu harmonisierend für die Radikalität der geforderten Umbrüche erscheinen mag. Hatte die "zweite Generation" der vorangehenden Komplizenschaft mit den patriarchalen Strukturen vorgeworfen, so wirft nun die "dritte Generation" der zweiten Separatismus und eine Neuauflage des alten Biologismus vor. Dieser dritte Ansatz, der hauptsächlich mit dem Namen Judith Butler in Verbindung gebracht wird, fordert statt der Anerkennung der Gleichheit oder der Differenz nun die Anerkennung der Pluralität der Geschlechter. Diesem Konzept zufolge werden wir nicht nur nicht als Frau geboren, sondern "[w]ir werden nicht zweigeschlechtlich geboren" (Hagemann-White 1988).

Im Gegensatz zur "zweiten Generation" vertritt diese dritte nun die Auffassung, daß es kein "außerhalb des Diskurses" gibt und damit auch nicht so etwas wie eine "ontologische Weiblichkeit", die es in einem vordiskursiven Raum zu finden gälte: „Hinter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (*gender*) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (*gender identity*). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese "Äußerungen" konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind" (Butler 1991, S. 49).

Diesem Ansatz zufolge ist die Kategorie *sex* ebenso wie die Kategorie *gender* diskursiv hergestellt, um dem Konstrukt der normativen Zweigeschlechtlichkeit, auf dem die patriarchale symbolische Ordnung beruht, den Status von Natürlichkeit zu verleihen und damit zu stützen. Dieses Konstrukt gilt es nun zu dekonstruieren, da ihm - wie allen Konstruktionen binärer Oppositionen - eine Hierarchie inhärent ist, die Frauen, Schwarzen, Alten etc. die jeweils negative Position zuweist. Solange wir dieser Binarität erlauben unser Leben zu strukturieren, wird diese Hierarchie weiterleben. Am poetischsten und dadurch vielleicht eindrücklichsten hat wohl Hélène Cixous in ihrem Aufsatz "Sorties" auf dieses hierarchisierende patriarchale Gedankengebäude aufmerksam gemacht (Cixous 1981, S. 90f):

Where is she?

Activity/passivity,
Sun/Moon,
Culture/Nature,
Day/Night,

Father/Mother,
Head/heart,
Intelligible/sensitive,
Logos/Pathos.

Form, convex, step, advance, seed, progress.

Matter, concave, ground - which supports the step, receptacle.

Man

Woman

Always the same metaphor: we follow it, it transports us, in all of its forms, wherever a discourse is organized. The same thread, or double tress leads us, whether we are reading or speaking, through literature, philosophy, criticism, centuries of representation, of reflection.

Thought has always worked by opposition,

Speech/Writing

High/Low

By dual, *hierarchized* oppositions. Superior/Inferior.

Da also dieser in Oppositionen funktionierende patriarchale Diskurs von Hierarchien durchsetzt ist, gleichzeitig aber kein "außerhalb des Diskurses" möglich ist, liegt die einzige Chance, die Position von Frauen zu verbessern, darin, den Diskurs selbst aufzubrechen und zu verändern. Zu diesem Zweck müssen binäre Konstruktionen unterlaufen und ihrer gesellschaftlichen Überzeugungskraft als quasi naturalisierten Entitäten beraubt werden. Die Frauenbewegung muß also paradoxerweise ihr Subjekt, die "Frau", dekonstruieren, um die Stellung der "Frau" in der symbolischen Ordnung zu verbessern. Es ist dies also die erste feministische Theorie, die eine Strukturveränderung anstrebt: Hatte die "erste Generation" die Struktur selbst nicht in Frage gestellt, sondern einzig eine gleichberechtigte Position für Frauen darin gefordert, und hatte die "zweite Generation" nach einer eigenen weiblichen Kultur jenseits der patriarchalen gestrebt, so erfahren diese Strukturen mit der "dritten Generation" eine ernsthafte Herausforderung.

Konkret bedeutet diese feministische Theorie also eine Forderung nach neuen Lebensformen jenseits von Zweigeschlechtlichkeit und auch jenseits einer Zwangsheterosexualität, die das Fortbestehen dieser Zweigeschlechtlichkeit sichert:

„Die Instituierung einer naturalisierten Zwangsheterosexualität erfordert und reguliert die Geschlechtsidentität als binäre Beziehung, in der sich der männliche Term vom weiblichen unterscheidet. Diese Differenzierung vollendet sich durch die Praktiken des heterosexuellen Begehrens. Der Akt, die beiden entgegengesetzten Momente der Binarität zu differenzieren, führt dazu, daß sich jeder der Terme festigt bzw. jeweils eine innere Kohärenz von anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren gewinnt.“ (Butler 1991, S. 46).

Was bedeutet nun dieser dritte Versuch, die "soziale Wunde" von Frauen zu heilen, für adoleszente Mädchen? Wäre diese Lösung geeignet, um ihnen über die Krise dieser Lebensphase hinwegzuhelfen? - Meiner Meinung nach ist diese Lösung sowohl innerhalb des psychoanalytischen Modells plausibel, als auch eine echte "zweite Chance" für adoleszente Mädchen - und damit alle Frauen - , die überkommenen patriarchalen Strukturen aufzubrechen und dadurch andere Identifikationsangebote als die traditioneller Weiblichkeit (oder Männlichkeit) zu schaffen:

„Der Wunsch und die Notwendigkeit, aus der traditionellen weiblichen Rolle auszubrechen, und die Unmöglichkeit, den Platz des Vaters einnehmen zu können, führen in eine Sackgasse; der Ausweg daraus kann nur durch etwas Neues, durch die Veränderung der Strukturen gefunden werden. Ohne mit der kulturellen Form der Zweigeschlechtlichkeit [...] zu brechen, kann das nicht geschehen.“ (Düring 1993, S. 159)

Vergegenwärtigen wir uns die Plausibilität dieser Lösung zunächst noch einmal anhand des psychoanalytischen Modells. Wir haben gesehen, daß mit dem zweiten Triebdurchbruch in der Adoleszenz sowohl Aggressionen freigesetzt, als auch präödicale Größen- und Allmachtsphantasien wiederbelebt werden. Diese Phantasien nun gehen der narzißtischen Kränkung, nur *ein* Geschlecht zu besitzen, voraus und sind somit geprägt von geschlechtlicher Undifferenziertheit, der Imagination, beide Geschlechter in sich zu vereinen. Gerade in dem Moment, in dem die endgültige Fusion von *sex* und *gender* stattfinden soll, werden also bisexuelle Vollkommenheitsphantasien wach. - Was liegt da näher, als dieses System, das eine Identifikation als Mann *oder* Frau erzwingen will, zerstören und ein neues errichten zu wollen, das jenseits der Zweigeschlechtlichkeit liegt?

Für das Mädchen, das sich in der patriarchalen Gesellschaft mit den negativen Bildern entwerteter Weiblichkeit identifizieren soll, kann diese problematische Identifikation schon an der Schwelle zum Ödipuskonflikt, in dem das Mädchen aufgefordert ist, sein Begehren der (all-mächtigen) Mutter in eine Identifikation mit einer gesellschaftlich ohn-mächtigen Mutter zu verwandeln, allenfalls eine partielle sein. Die Mutter bleibt deshalb zu einem Teil auch als Liebesobjekt erhalten, wodurch einerseits das positive präödicale Bild der allmächtigen Mutter zumindest teilweise bestehen bleibt, und andererseits gegen das Homosexualitätstabu verstoßen wird. Letzteres hat kulturell die Funktion, für eine gleichgeschlechtliche Identifikation und damit für die Fusion von *sex* und *gender* zu sorgen, um so die Polarisierung der Geschlechterrollen fortzuschreiben, auf welcher patriarchale Herrschaft beruht.

Mit der Adoleszenz verschärft sich dann die Forderung der Gesellschaft, sich den binären Strukturen anzupassen und die Rolle (*gender*) zu übernehmen, die für das eigene Geschlecht (*sex*) vorgesehen ist. Doch die freigesetzten Aggressionen in Kombination mit den wiedererwachten Größen- und Allmachtsphantasien geben dem Mädchen machtvolle Werkzeuge an die Hand, um diese Forderungen zu zerbrechen und alternative Strukturen zu imaginieren. Der Weg dorthin führt über ei-

ne gebrochene Identifikation mit der kulturell entwerteten Weiblichkeit. Eine solch gebrochene Identifikation läßt sowohl homosexuelle Liebe als auch gegengeschlechtliche Identifikation zu und unterläuft somit die proklamierte Geschlechterbinarität. In der Tat schafft sich so - wie Sonja Düring ihr Schlußkapitel überschreibt - das Patriarchat seine Totengräberinnen.

In meiner sich nun nachfolgenden Betrachtung von Jutta Heinrichs *Das Geschlecht der Gedanken* werde ich aufzeigen, inwiefern die Aggressionen und narzißtischen Phantasien der Protagonistin Conni analog mit diesem dritten Versuch, die "soziale Wunde" zu heilen, verlaufen, inwiefern sie also ein Versuch sind, ein "Geschlecht der Gedanken", i.e. ein Geschlecht jenseits der biologisch konstatierten Zweigeschlechtlichkeit, zu finden.

4. Weibliche Adoleszenz und Feminismus in Jutta Heinrichs *Das Geschlecht der Gedanken* ⁴

*Erwachsenwerden bedeutet: die Lüge werden.*⁵

In Jutta Heinrichs Roman *Das Geschlecht der Gedanken* wird aus der Innenperspektive der Protagonistin die Sozialisation eines Mädchens in eine Gesellschaft mit den starren Strukturen normativer Zweigeschlechtlichkeit dargestellt. Beginn und Ende des Romans umrahmen dabei als Kindheit und Erwachsenenalter die im Zentrum stehende Lebensphase der Adoleszenz. Das Bild, das von den Gesellschaftsstrukturen entworfen wird, ist an keiner Stelle ein reflektiertes oder deskriptives, sondern vielmehr ein Bild, das durch das Erleben der Strukturen und durch die Spuren, welche sich durch dieses Erleben in die Psyche einschreiben, gezeichnet ist. Es ist ein Bild zusammengesetzt aus "Stimmungsnoten", wie Jutta Heinrich dies in der ersten Auflage voranstehenden und in späteren Auflagen wieder herausgenommenen Einleitung nennt. Die Protagonistin Conni wird selbst "zu einem verzerrten Spiegel der Macht-und-Ohnmacht-Strukturen" (Heinrich 1978, S. 3). Auf diese Weise wird der Leserin/dem Leser also nicht bloß ein Einblick in die "gesellschaftliche Realität" gewährt, sondern darüberhinaus auch ein tiefer Blick in die psychischen Prozesse - Aggressionen sowie Phantasien - die in der Auseinandersetzung der Protagonistin mit den Strukturen dieser "gesellschaftlichen Realität" ablaufen.

Bereits mit den ersten Sätzen des Romans wird die Leserin/der Leser in eine fiktive Welt eingeführt, deren wesentliches Merkmal das der grundsätzlichen Unver-

⁴ Meine nachfolgende Interpretation verstehe ich als Anregung, in eine bestimmte Richtung weiterzudenken. Keinesfalls erhebe ich den Anspruch, eine erschöpfende Analyse zu liefern. Ich werde mich also - wie sich aus der Themenstellung meines Aufsatzes ergibt - v.a. auf die Phasen der Kindheit und besonders auf die der Adoleszenz beziehen, das Erwachsenenalter dagegen weitestgehend vernachlässigen.

⁵ Dieser Satz durchzieht als Leitgedanke der adoleszenten Protagonistin Jutta Heinrichs 1991 veröffentlichte Erzählung "Doppelbett". (In: Heinrich 1991, S. 23-31)

einbarkeit zweier Geschlechter ist, oder, um es an dieser Stelle zunächst noch vorsichtiger auszudrücken, der grundsätzlichen Unvereinbarkeit einer grundverschiedenen Zweiheit: „Meine Mutter, eine wasserfarbene, zierliche Frau, nannte ich Ameislein, mein Vater war das Pferd. [...] So wie die Namen meiner Eltern in unvereinbarer Größenordnung zueinanderstanden, so war ihr gesamtes Verhältnis [...]“.⁶

In diese binär strukturierte Welt, die „Welt der Pferde und der Ameisen“ (7), wird die Protagonistin Conni hineingeboren, und in dieser Welt durchlebt sie ihre Kindheit.

Von Anfang an steht Conni - ihr Name signalisiert es - quer zu dieser Binarität. Sie stellt ein drittes, die Binarität verbindendes Element dar, wird sie doch auf den Namen Conni getauft, „weil er für sie [die Eltern; S.D.] eine Verbindung zwischen beiden Geschlechtern darstellte und mein Vater nicht fortwährend daran erinnert wurde, daß aus mir nichts wurde als ein Mädchen“ (8). Die Alternative, die hier gleich zu Beginn des Romans aufgeworfen wird, ist die zwischen einer patriarchal abgewerteten Weiblichkeit auf der einen Seite und einer Art „Zwischengeschlechtlichkeit“ auf der anderen Seite, die ein wenig mehr Ansehen erfährt - und sei es bloß dadurch, daß sie die Weiblichkeit weniger offensichtlich erscheinen läßt. Schon in ihrer allerersten Konfrontation mit ihrer eigenen Geschlechtlichkeit, als sie „das erste Mal bewußt von [ihrem] Geschlecht [hat] sagen hören“ (8), erfährt Conni also die kulturelle Entwertung desselben.

Doch „[t]rotz allem waren die ersten Lebensjahre noch die erträglichsten“ (8f): Conni durfte sich, da ihr das Leben des Vaters „begehrlicher erschien“ (9), zur „Verbündeten eines Mächtigen“ (9) machen, tagsüber, wenn der Vater zur Arbeit ging, „Vaterersatz“ (17) für die Mutter spielen und dabei relativ unbehelligt die unvereinbare Zweiheit ihrer Eltern immer wieder und in der immergleichen Rollenverteilung von großem starken Pferd und kleinen schwachen Ameislein aufeinanderprallen sehen.

Der Abschied von der Kindheit - und damit der Abschied von der noch relativ erträglichen Position der Zuschauerin - setzt mit einem Kapitel ein, das signifikanterweise mit „Die Tage“ überschrieben ist. Zu diesem Zeitpunkt soll Conni gezwungen werden, eine Mitspielerin in diesem bisher nur beobachteten Ohn/Macht-Spiel zu werden.

Die Szene, mit der diese Verwandlung eingeleitet wird, ist dabei von äußerster symbolischer Bedeutung: Der Mutter wird durch einen Schienbeintritt des Vaters eine „Wunde“ (19; Hervorhebung S.D.) zugefügt, und als die Tochter diese Wunde mit einem Kuß bedeckt und so für einen kurzen Moment zum Verschwinden bringt, schreit die Mutter auf und gibt ihrer Tochter eine Ohrfeige. Nicht die Verletzung durch die patriarchale Gewalt evoziert hier also eine Gegenreaktion, sondern erst der Versuch, dieses Leid für einen kurzen Augenblick durch eine Liebes-

⁶ Heinrich 1988, S. 7, Hervorhebung S. D. Zitate aus diesem Werk werden im folgenden durch nachgestellte Seitenzahlen direkt im laufenden Text nachgewiesen.

bezeugung zu beenden. Dieser Kuß stellt die Berechtigung⁷ des Vaters, die Mutter als passiv erleidendes Opfer zu behandeln in Frage und mit dieser Berechtigung auch die Machtstrukturen in der symbolischen Ordnung - eine Verunsicherung, welche die Mutter viel weniger ertragen kann als das Leid, das ihr in den vertrauten Strukturen zugefügt wird. In typisch sado-masochistischer Manier scheint die Mutter sogar in der Lage zu sein, ihre Rolle des gedemütigten und verachteten Opfers als glückliche zu erfahren:

„[...] ich [gab] mich derb, spielte Vaterersatz, und sie, als sei sie selig, wieder Anlässe zu haben, unter denen sie leiden könnte, begann von ihm zu sprechen. Sie konnte nicht aufhören von ihm zu sprechen, und mir war, als wolle sie mir vorführen, daß sie nicht nur einmal unter ihm litt, sondern erst in der Wiederholung des Leides das eigentliche Glück liege.“ (17)

Dieses “Glück” wird nun durch Connis Kuß bedroht. Um das einzige Glück, das sie kennt, zu schützen, macht sich die Mutter also - wie Jutta Heinrich selbst diese Szene in einem kürzlich veröffentlichten Interview kommentiert - mittels einer Ohrfeige zur Verbündeten der patriarchalen Strukturen:

„Ich glaube, daß für die Beschreibung der Szene in meinem Unterbewußten wichtig gewesen sein mag, daß mit dieser Hinnahme, mit diesem Ertragen eine Übereinkunft zum unerträglich Väterlichen signalisiert bleibt. Das ist es ja, was ich am allerschlimmsten finde, daß die Mütter - und im weiteren Sinne eben die Frauen - [...] eine Verbindung mit dem negativ Männlichen, dem enteignenden Mann, dem ihnen schadenenden Mann eingehen. Diese vertrackte Verschmelzung wollte ich zeigen.“ (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 89f)

Wo die Mutter also auf die Infragestellung ihres in der patriarchalen Struktur erfahrenen “Glücks” durch ihre Tochter mit der physischen Gewalt einer Ohrfeige reagiert, da reagiert der Vater auf die Infragestellung seiner Rechte in der seinen Gesetzen unterstehenden symbolischen Ordnung mit psychischer Gewalt: Im unmittelbaren Anschluß an diese Szene erhält die Mutter den väterlichen Auftrag, Conni “durch Kleider die Zweideutigkeit [ihres] Geschlechts zu nehmen” (20). An diesem Punkt wird also der patriarchale Auftrag erteilt, *sex* und *gender* miteinander in Einklang zu bringen.

Als Vorbild für die nun geforderte gleichgeschlechtliche Identifikation Connis bietet sich einzig die Mutter. Jutta Heinrich arbeitet diese Identifikationsszene mit dem Motiv des Spiegels, einem klassischen Identitätsmotiv, aus. War Lacan davon ausgegangen, daß die erste Identitätsentwicklung in der Konfrontation mit dem eigenen Spiegelbild, dem “Ideal-Ich” stattfindet, so geschieht in Connis adoleszen-

⁷ Vgl. die Formulierung auf S. 8: “Von Jahr zu Jahr wurde meine Mutter vernünftiger und stiller, wußte sie doch seit meiner Geburt doppelt, warum sie *zu Recht* herumgeschubst und mißachtet wurde.” (Hervorhebung S.D.)

tem "Spiegelstadium" das genau Entgegengesetzte: Da der Spiegel ihr kein positives Vorbild, kein "Ideal-Ich" zeigt, ist es für Conni unmöglich, sich mit diesem Bild zu identifizieren und durch diese Identifikation eine (weibliche) Identität aufzubauen. Statt einer ganzheitlichen Identität, bietet das Spiegelbild eine zerbrochene: So wie sich Connis Vorbild, die Mutter, im Spiegel "vielfach brach" (21), so soll auch Connis ganzheitliche, geschlechtlich undifferenzierte Identität zerbrochen werden.

Zu diesem Zweck fordert die Mutter, vor dem Spiegel stehend, Conni auf, sich neben sie zu stellen, um im Gesicht ihrer Tochter nach ihrem eigenen zu suchen und dort die eigene ursprüngliche, doch nun zerbrochene, (geschlechtliche) Ganzheit wiederzufinden. Conni, die dieser Gleichsetzung und damit ihrem Schicksal als "Ameislein" entfliehen will, wird gezwungen zu bleiben. Die Mutter handelt "im Auftrag eines Großen" (21), im Auftrag des patriarchalen Systems, zu dessen Mitträgerin Conni nun gemacht werden soll. Doch die Aufforderung, nun eine Geschlechtsidentität zu tragen, wird von Conni als eine Beraubung ihrer "natürlichen" Identität empfunden und das Kleid als entsprechendes äußerliches Attribut der künstlich konstruierten weiblichen Geschlechtsidentität somit als "jene Hülle, die [sie] für immer [ihrer] eigenen Haut berauben würde" (22). Sie realisiert, daß sie nun "gezwungen werden sollte, erwachsen zu sein, ein bestimmtes Geschlecht zu tragen" (21), dessen Bedeutung ausschließlich von patriarchalen Symbolen diktiert wurde:

„Mit Scham, aber die Verantwortlichkeit dafür an Vater weiterleitend, gab sie mir einige Erklärungen, die sie beide für notwendig hielten, wie Vater ihr gesagt hatte. Sie buchstabierte dabei ihren Körper ab, der mehr und mehr in einen Gegenstand übergang und von nichts andrem bewohnt schien als von dem Willen Vater.“ (23)

Dieser Zwang, die patriarchale symbolische Ordnung internalisieren zu müssen und dabei nur eine einzige Position, die Position der ergebenen Ameise, zur Wahl zu haben, versetzt Conni in Wut: „Mich packte eine unbändige Wut, daß sie, meine Mutter, mir keine andere Möglichkeit gab, als das zu werden, was sie war, und so stahl ich mir das Herrische von Vater, um sie dafür zu strafen.“ (23)

Conni zerbricht den Spiegel, das einzige Identifikationsmuster, das sich ihr bietet, und beginnt ihre Reise in ein geschlechtliches Niemandsland. Sie wußte, "daß sie keines der Geschlechter [ihrer] Eltern sein wollte, daß sie beide abstießen" (21) und "hatte nur den einen Wunsch, kein Geschlecht zu besitzen" (25). Hinübergestoßen in die Welt der Zweigeschlechtlichkeit, ergibt sie sich dieser zwar äußerlich durch das Tragen des Kleides, der fremden Hülle, nicht jedoch innerlich. Unter dieser weiblichen Hülle verbirgt sich als ihr "wahrer" Kern das "unberührbare Geschlecht der Gedanken" (27).

Dieses Geschlecht nun, das sie durch die Adoleszenz hindurch trägt, ist ein Geschlecht, daß sich jenseits der vorgegebenen Identitätsmuster als Mann *oder* Frau bewegt, es ist

„[d]as Geschlecht, das über den Zwang zur Eindimensionalität, zur Festlegung hinaus, lebendig geblieben ist. Das 'sowohl als auch' ist, das keine künstlichen Gegensätze, keine Identitäten erschaffen muß, die das Besondere zerstören. Das Geschlecht der Gedanken ist Mimesis, ist die Fähigkeit, sich in alle Geschlechter hineinzusetzen und sie auszu-drücken, ohne sich zu fixieren, zu identifizieren.“ (Jüttner 1985, S. 23)

Dieses Geschlecht der Gedanken ist auch der geschützte Raum, von dem aus eine Phantasie gelebt werden kann, die erlaubt, narzißtische Kränkungen abzuwehren: "Ohne annehmbare Vor-bilder wird ihre einzige Utopie die aktive Phantasie" (Heinrich 1978, S. 4f). Was auch im folgenden in diesem Roman geschieht, es ist von dieser Phantasie, der Größen- und Allmachtsphantasie eines adoleszenten Mädchens, ebenso gezeichnet, wie von den im zweiten Trieb Schub freigesetzten Aggressionen. Diese Kombination wird im weiteren Verlauf als Werkzeug eingesetzt, um das patriarchale System binär strukturierter Geschlechtlichkeit und Zwangsheterosexualität zu unterhöhlen.

Nun könnte man vermuten, daß Jutta Heinrich als (einfachen) Ausweg aus diesem System die lesbische Liebe idealisiert hätte, doch diese Vermutung bestätigt sich nicht: „Mit dem Kleid in der Hand setzte sie sich plötzlich neben mich, fragte ohne Umschweife, ob ich lesbisch sei. Das Wort sprach sie so aus, als sei es das Ekelergendste der Welt. Ohne weitere Erklärung sagte ich ihr, daß ich sie haßte und auch die Männer.“ (72).

Im Gegenteil wird sehr deutlich, daß lesbische Liebe erst dann eine Alternative bedeuten kann, wenn Frauen es geschafft haben, sich gegen das binär strukturierte hierarchische System aufzulehnen. Erst wenn das Mädchen den Jungen im Geschlechtsakt auslachen kann (vgl. S. 45), ist so etwas wie (herrschaftsfreie) Liebe möglich: "Und dann werde ich sie lieben mit der ganzen Kraft meines Hasses und versuchen, Berührungen zu erlernen, die Ausdruck von Liebe sind." (45)

Mit dem Ziel also, eine grundlegende Strukturänderung zu erreichen, werden die Aggressionen eingesetzt, um die heterosexuellen Träger der binär konstruierten Rollen - die Stützen dieses Systems - aufeinanderzuhetzen. Dieses Muster durchzieht den gesamten Verlauf der Adoleszenz. Ob es Conni selbst ist, die sich an einem Jungen rächt, weil er in ihr einzig eine Vertreterin des weiblichen Geschlechts sieht, oder ob sie andere zu dieser Rache anstiftet, wie die Eisenbahnerfrau, die sie dazu bringt, auf ihren Mann loszugehen. Es handelt sich immer um Racheszenen, die Conni inszeniert, um die Opfer dazu zu bringen, die Struktur, die sie gefangen hält, zu sprengen. Jutta Heinrich kommentiert:

!“Die Racheszenen sind ja keine simplen Racheszenen. Es geht dabei um die Opfer, die sich dadurch befreien sollen. Durch die Art der Zuspitzung, die Conni auf boshafte Weise einfädelt, sollen die Personen ihre Fesseln so stark spüren, daß sie zurückschlagen müssen, sozusagen eine Entfesselung aus ihrem drangsalierten Dasein erleben.“ (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 81)

In frühen Rezensionen des Romans ist immer wieder mit Verwunderung, Unverständnis oder auch Abscheu auf Connis Aggressionen, die sich ja gerade auch gegen Frauen richten, reagiert worden. Doch wenn man begreift, daß diese Aggressionen der Motor und die Frauen das Werkzeug sind, um Herrschaftsstrukturen zu zerschlagen, dann sind diese Aggressionen nur allzu verständlich. Da die Frauen diese Herrschaftsstrukturen Jutta Heinrich zufolge nicht freiwillig herausfordern: „Das ist ja meine Wut über Frauen, daß sie nicht einmal die Bravour besitzen, sich entgegenzustellen.“ (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 92), müssen sie durch einen Motor angetrieben werden.

Dieser Motor ist in dem Fall die adoleszente Protagonistin, die das, was für erwachsene Frauen längst zur Selbstverständlichkeit geworden ist, nicht für sich selber als Realität akzeptiert. Daß eigentlich alle diese RollenträgerInnen „das ganz alltägliche, ‘normale’ Verhalten von Durchschnittsmenschen [haben]“ (Schmidt 1985, S. 33), überrascht dabei gar nicht, geht es doch gerade darum, aus den ungetriebenen Augen einer noch nicht voll in die symbolischen Strukturen integrierten Adoleszenten die „sozialen Wunden“ darzustellen, die Erwachsene längst haben vernarben und unempfindsam werden lassen.⁸ Deshalb also sehen die LeserInnen in dem ‘normalen’ Verhalten der Durchschnittsmenschen durch Connis Augen „[...] immer wieder die Schrecklichkeit der Dressur der Geschlechter, immer wieder Macht und Ohnmacht, Gewalt und Unterwerfung, Sadismus und Masochismus.“ (Schmidt 1985, S. 33)

Durch Connis Augen sehen sie - sehen wir - immer wieder die Brutalität binärer Strukturen. An der Figur Conni wird also genau das Drama inszeniert, das ich in meinem ersten Teil als typische Problematik weiblicher Adoleszenter herausgestellt habe und das sich auch für Jutta Heinrich selbst abgespielt hatte: Die Gesellschaftsordnung fordert eine gleichgeschlechtliche Identifikation, um die auf Binariät beruhenden Herrschaftsstrukturen an die nächste Generation weitergeben zu können - sie liefert aber keine positiven weiblichen (Vor-)Bilder (*gender*), mit denen eine solche Identifikation für Mädchen (*sex*) möglich wäre:

„Der Schlüssel mag in etwas liegen, was mit meiner Mutter zu tun hat, die ich zwar abgöttisch liebte, anziehend, phantasievoll und toll fand, andererseits aber nur Mitleid mit ihrem Leben haben konnte, selbst mit ihrem Leben. Diese Ambivalenz erscheint selbstverständlich auch im Buch. Schon mit dreizehn Jahren dachte ich, daß ein einigermaßen wa-

⁸An dieser Stelle soll angemerkt, wenngleich nicht weiter ausgeführt werden, daß mit dem Kapitel „Jetzt“ die Ebene der adoleszenten Größen- und Allmachtsphantasien, die „Ebene des seelischen Untergrundes“ (Heinrich 1978, S. 5), verlassen wird. Aus der adoleszenten ist eine erwachsene Protagonistin geworden, die ihre Mutter zum ersten Mal in einem anderen Licht wahrnimmt. Die Sensibilität für die „soziale Wunde“, die Frauen (und Männern) durch die Struktur der normativen Zweigeschlechtlichkeit zugefügt wird, nimmt ab und läßt die binär strukturierte Welt nicht mehr in der gleichen Intensität als eine solch furchtbare erscheinen. So kann dann durch die veränderte Wahrnehmung aus dem alten Bild nun ein neues entstehen, aus dem alten Namen für die Mutter - Ameislein - nun ihr Vorname werden (vgl. 117).

ches Mädchen alles werden will, nur keine Frau. [...] Und in diesem Zwiespalt lebte ich: einerseits meine Mutter so zu lieben und sie doch restlos ablehnen zu müssen als Opfer. Sie war für mich in gar keiner Weise ein Vorbild.“ (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 87f)

Die symbolische Ordnung bietet nur zwei Identifikationsmuster an, Männer und Frauen. Durch die sich gegenseitig ausschließende Binarität konstituiert und stabilisiert sich die Identität jedes Teils. Auf diese Weise bleiben beide Teile gleichermaßen in derselben Struktur gefangen - nicht nur die Mutter, sondern auch der Vater⁹ illustrieren die Tragik dieser Gefangenschaft: Ein sich ständig veränderndes, lebendiges Leben wird in starren hierarchischen Strukturen zu sich unablässig perpetuierenden Vorgängen eingefroren.

“Erwachsenwerden bedeutet: die Lüge werden” - “Die Lüge werden” bedeutet hier also, sich in die Symbolwelt zu begeben - nur dort sind Lügen möglich - und Teil der patriarchalen Erzählung von “natürlicher” Zweigeschlechtlichkeit werden. Das eigene vielfältige, ganzheitliche Leben muß in einer Symbolwelt, die nur eine binäre Kodierung kennt, neu erfunden werden und verkümmert dabei zu einem “Schein” (62) des Originals. Es ist daher nur allzu verständlich, daß Conni sich diesem verkrüppelnden Zugriff entziehen und “keines der Geschlechter [ihrer] Eltern sein wollte” (21). Statt dessen entwirft sie in ihren Phantasien einerseits Szenarien, in denen sie die durchweg heterosexuellen Rollenträgerinnen aufstachelt, diesen “Schein” ihres Lebens zu zerstören und flüchtet selbst andererseits in einen geschützten Ort, in das “unberührbare Geschlecht der Gedanken”, welches ihr erlaubt, sich diesen Strukturen zu entziehen. Wie Jutta Heinrich, befragt nach der Bedeutung dieses besonderen Geschlechts, ausführt, ist dieser Ort nicht nur ein geschützter, sondern auch ein widerständiger:

„Im Laufe der Jahre wurde mir klar, daß ich da einen Satz entlassen habe, der nicht nur sehr viel mit mir zu tun hat und immer mehr mit mir zu tun bekam, sondern einen, der sich als sehr wahr und tragisch erwiesen hat, daß nämlich das Hirn der Sitz des Geschlechtlichen ist, auch des Sexuellen. Und dieser Satz erfährt noch eine Verkrassung dadurch, daß in dem Buch eine vollkommene Ablehnung der traditionellen Angebote von Weiblichkeit nicht nur gefordert, sondern alles Weibliche richtiggehend verabscheut wird. Dieser geschützte Ort des Hirnes, in den niemand hineinschauen kann, war für mich so wichtig, weil es ein Blindort ist, aber von allergrößter Auswirkung. Ein tückischer, ein unerkannter Ort [...] und deswegen unkorumpierbar, weil die (Un-)Sichtbarkeit der ge-

⁹ Vgl. Jutta Heinrichs Kommentar in: Meyer 1995, S. 79f: “Für mich ist der Vater ein sehr sprachloser, in sich eingeschlossener, täppischer, letztlich vollkommen unglückseliger und unausgeprägter Mensch, jemand, den Bergmann einen ‘Analphabeten der Gefühle’ nennen würde. Er ist schädlich aus der Sicht des Mädchens heraus und schädlich auch ganz besonders für sich selbst. Eine tragische, wie ich finde, sehr allgemeine Figur.”

schlechtlichen Zuordnung in einem versteckten Maße als widerständischer Ort fungiert.“ (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 79)

Von diesem widerständigen Ort eines vieldeutigen “Geschlechts der Gedanken” nun sollte es möglich sein, kleine Irritationen in ein ansonsten perfekt funktionierendes System von Zweigeschlechtlichkeit, gleichgeschlechtlicher Identifikation, gegengeschlechtlichem Begehren und Ohn/Macht einzustreuen. Denn wenn Menschen nicht mehr klar in weibliche und männliche eingeteilt werden können, dann kann auch die patriarchale Hierarchie, die auf dieser binären Aufteilung basiert, nicht länger aufrecht erhalten werden. Ist dieses zwischen den binären Kategorien schwebende “Geschlecht der Gedanken” damit ein Geschlecht, wie es postmoderne Feministinnen gerne verwirklicht sähen? Ist das “Geschlecht der Gedanken” ein Geschlecht der Postmoderne?

5. Das “Geschlecht der Gedanken” als Geschlecht der Postmoderne?

Und die Frauenbewegung hat den Schritt zu einem befreiten Selbst auch nicht geschafft, sondern nur bewiesen, daß die Opferbezeichnung mehr oder weniger zu Recht besteht. (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 87)

Jutta Heinrichs Roman *Das Geschlecht der Gedanken* deshalb als einen “Glücksfall für die Frauenbewegung” zu bezeichnen, weil es Frauen als Opfer des Patriarchats aufzeigt, würde bedeuten - wengleich nicht zwingend an der Intentionalität des Buches - so doch bestimmt an der mehrfach zitierten Intention der Autorin vorbeizulesen: Für Jutta Heinrich sind die Frauen, die durch ihr Opferverhalten die patriarchalen Ohn/Machtstrukturen stützen, selber für ihr Schicksal verantwortlich, und ein Feminismus, der sich damit begnügt, die Frau als Opfer patriarchaler Strukturen herauszustellen, hat demnach wenig Chancen, die “weibliche Wunde” zu heilen. Und doch muß Doormann ähnliches gemeint haben, da sie dem Roman, gerade weil er auch Männer als Opfer ihrer Rollenmuster darstellt, “feministische Züge” abspricht:

„[...] dieser Roman [trägt] trotz seiner provozierenden Radikalität keine ‘feministischen Züge’. Denn er ergreift keine Partei für ein Geschlecht. Er richtet sich vielmehr gegen die erbärmliche Zurichtung des Menschen nach Geschlecht, weitergereicht von zerstörten Müttern und Vätern an ihre Kinder in einem zerstörerischen Umfeld. [...] In diesem Abbild einer menschlichen Schreckgestalt ist auch der Mann Opfer, sein Gebaren verunstaltet und unwürdig [...]“ (Doormann 1985, S. 29)

Doormann kann trotz ihrer treffenden Analyse der Stoßrichtung des Romans diese nicht als feministische auffassen, weil sie klar aus der Sicht des Differenzfeminismus der 70er Jahre spricht, wo Feminismus gleichbedeutend ist mit einer “positive[n] Betonung weiblicher Lebenspraxis und weiblicher Lebensentwürfe” (Prokop 1994, S. 76).

Doch gerade daß der Roman keine Partei ergreift, sondern den Blick in aller Deutlichkeit auf die repressiven Strukturen lenkt, macht ihn für einen postmodernen Blickwinkel äußerst interessant. Geht doch der Feminismus postmoderner Prägung ganz grundsätzlich davon aus, daß die - binären - Strukturen Hierarchien enthalten, die beide Elemente (weiblich/männlich, schwarz/weiß etc.) fest an ihrem Platz halten. Erst ein Sprengen dieser starren Binarität kann die einzelnen Elemente daher aus der repressiven Struktur befreien - und eben dies ist es, was die adoleszente Protagonistin Conni versucht. In Gegenreaktion auf die narzißtische Kränkung, nun nicht nur “*ein* bestimmtes Geschlecht zu tragen” (21; Hervorhebung S. D.), sondern noch dazu das des bedauernswerten Ameisleins, flüchtet sie sich in adoleszente Größen- und Allmachtsphantasien, die den Stempel präadoleszenter undifferenzierter Ganzheitsvorstellungen tragen und greift diese Strukturen an, die ihr einen solchen subversiven Ort jenseits der normativen Zweigeschlecht-

lichkeit nicht zugestehen wollen, sondern die eine eindeutige Zuordnung verlangen, um die Struktur weitertragen zu können.

Nun geht Jutta Heinrich in diesem Roman zwar nicht - wie Butler - soweit, die Ebene anatomischer Zweigeschlechtlichkeit dekonstruieren zu wollen, aber sie zeigt sehr deutlich die Notwendigkeit auf, jenseits der Binarität zu leben, indem sie die adoleszente Protagonistin, die als solche durch ihr spezifisches Lebensalter prädestiniert ist, auf "soziale Wunden" aufmerksam zu machen, die verkrüppelnde Brutalität der binären Geschlechterordnung übersensibel wahrnehmen und das "Geschlecht der Gedanken" als eine Möglichkeit entwerfen läßt, jenseits dieser Zweigeschlechtlichkeit zu denken. - Und wenn diese Gedanken der eigentliche "Sitz des Geschlechtlichen" (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 79) sind, dann sollten wir uns - wie Jutta Heinrich selbst - immer leichter von dieser künstlichen Konstruktion von Binarität, der Existenz als "Frau" oder "Mann", verabschieden können:

„Mein Kleiderschrank war genauso zweigeteilt wie ich selbst. Und wenn ich heute scheinbar so leicht darüber reden kann, muß ich gleichzeitig sagen, daß es ein qualvolles Dasein war, daß ich mich niemals entscheiden konnte, was ich war, daß ich es niemals wußte und daß ich erst sehr viel später gelernt habe, die Zwischenräume zu leben. [...] [Heute bin ich] ein vielfältiges Zwiesgeschlecht.“ (Heinrich, Jelinek, Meyer 1995, S. 85; 79)

Literaturverzeichnis

- Bernfeld, Siegfried (1970a): "Über eine typische Form der männlichen Pubertät". In: *Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften*. Band 3. Darmstadt: März Verlag. S. 750-767. (Erstveröffentlichung 1923)
- Ders. (1970b): "Die Psychoanalyse in der Jugendbewegung". In: *Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften*. Band 3. Darmstadt: März Verlag. S. 794-801. (Erstveröffentlichung 1923)
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Cixous, Hélène (1981): "Sorties". In: Marks, Elaine, und Isabelle de Courtivron (Hrsg.): *New French Feminisms*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf. S. 90-98.
- Doormann, Lottermi (1985): "Die unwirkliche Wirklichkeit unwirklich werden lassen". Jutta Heinrichs Roman *Das Geschlecht der Gedanken*. In: *Schreiben. Frauen - Literatur - Forum*. 8. Jg. (1985), Nr. 27/28: *Jutta Heinrich: Texte, Analysen, Portraits*. Bremen. S. 18-26.
- Düring, Sonja (1993): *Wilde und andere Mädchen: die Pubertät*. Freiburg: Kore.
- Eißler, K.R. (1958): "Bemerkungen zur Technik der psychoanalytischen Behandlungen Pubertierender nebst einigen Überlegungen zum Problem der Perversion". In: *Psyche* 20 (1966). 837-72.

- Erdheim, Mario (1982): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ders. (1988): *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fast, Irene (1991): *Von der Einheit zur Geschlechterdifferenz. Psychoanalyse der Geschlechteridentität*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.
- Hagemann-White (1988): "Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren ...". In: *FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion*. (Forum Frauenforschung Bd. 2). S. 224-235.
- Heinrich, Jutta (1978): *Das Geschlecht der Gedanken*. München: Frauenoffensive.
- Dies. (1988): *Das Geschlecht der Gedanken*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Dies. (1991): *Alles ist Körper. Extreme Texte*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jüttner, Gisela (1985): "Über das innere Licht im *Geschlecht der Gedanken*". In: *Schreiben. Frauen - Literatur - Forum*. 8. Jg. (1985), Nr. 27/28: *Jutta Heinrich: Texte, Analysen, Portraits*. Bremen: Zeichen + Spuren Frauenliteraturverlag. S. 26-30.
- Heinrich, Jutta; Jelinek, Elfriede; Meyer, Adolf-Ernst (1995): *Sturm und Zwang. Schreiben als Geschlechterkampf*. Hamburg: Ingrid Klein Verlag.
- Prokop, Ulrike (1994): "Einige Überlegungen zum Thema Entwicklungstendenzen weiblicher Identität". In: Brückner, Margit, und Birgit Meyer (1994) (Hrsg.): *Die Sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume*. Freiburg: Kore.
- Schmidt, Ricarda (1985): "Jutta Heinrichs *Das Geschlecht der Gedanken*". In: *Schreiben. Frauen - Literatur - Forum*. 8. Jg. (1985), Nr. 27/28: *Jutta Heinrich: Texte, Analysen, Portraits*. Bremen. S. 31-48.
- Spacks, Patricia Ann Meyer (1975): *The Female Imagination*. New York: Alfred A. Knopf.

'Filthy Old Women' - Verwerfung und Aufwertung des Alters in Lesley Glaisters *Honour Thy Father*

Virginia Richter

Wie Judith Butler bereits in ihrem umstrittenen Buch *Gender Trouble* zu Protokoll gab, sind Körper nicht einfach *da* - sie werden fortlaufend performativ erzeugt. Butler präzisiert in ihrem Aufsatz „Für ein sorgfältiges Lesen“, daß jede Art von Wahrnehmung, Realitätssetzung und Bedeutungsstiftung durch das Rezitieren von historisch vorgegebenen sprachlichen Konventionen erfolgt, die im konkreten Sprechakt allerdings neu codiert werden können.¹ Mit anderen Worten, es gibt keine den Diskursen vorgängige Realität und damit auch keinen 'Naturkörper', der jenseits kultureller Relationen und Normen existiert.

Butler versucht, zahlreiche in *Gender Trouble* nur angerissene oder mißverständlich formulierte Fragen in ihrem nächsten Buch, *Bodies that Matter*, genauer auszuloten. Insbesondere stellt sie sich dem häufig erhobenen Vorwurf, die Materialität des Körpers zu leugnen.² Körper sind Materie und machen etwas aus; doch auch hier meint sie nicht 'anatomische Fakten', die vordiskursiv gegeben sind, d.h. die einen primären Realitätsstatus haben, während ihre Erfassung in kulturellen Repräsentationssystemen (z.B. Medien, Kunst, Alltagsritualen) einen sekundären Status hat. Die Materialität des Körpers entspricht vielmehr bei Butler der Materialität des Zeichens; sie ist immer an Diskurse und performative Akte gebunden: „what constitutes the fixity of the body, its contours, its movements, will be fully material, but materiality will be rethought as the effect of power, as power's most productive effect.“³ Damit löst sich die Dichotomie auf von *sex* als dem natürlich Gegebenen und *gender* als dem kulturellen Konstrukt, das quasi auf die Natur aufgepfropft wird: „Sex' is, thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the 'one' becomes viable at all, that which qualifies a body for life within the domain of cultural intelligibility.“ (*Bodies* 2) Die Vorstellungen eines Naturkörpers und eines natürlichen Geschlechts gehören zu einer Gruppe von normativen Konzepten, die als Ausschluß- und Einschlußmechanismen fungieren. Analog zu Foucaults Rekonstruktion des

¹ Butler 1994, S. 123f.

² In seiner schärfsten Form wurde dieser Vorwurf von Barbara Duden erhoben, in: „Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument“, *Feministische Studien* 11/2 (1993), 24-33; vgl. auch die Beiträge von Hilge Landweer und Gesa Lindemann im gleichen Heft.

³ Butler 1993, S. 2. Weitere Zitate aus diesem Buch werden im folgenden direkt im Text ausgewiesen (abgekürzt als *Bodies*).

Wahnsinns als dem Undenkbaren, Unsichtbaren, Unaussprechlichen, das dennoch für die Ratio unverzichtbar ist⁴, postuliert Butler eine Dichotomie zwischen 'guten' und 'verworfenen' (*abject*) Körpern.⁵ Durch als Ausschlußmechanismen fungierende Normen wie *sex*, Heterosexualität, aber auch Schlankheit und Jugend, werden kulturell abgewertete Identitäten geschaffen, denen der positive Status eines Subjekts verweigert wird: „those who are not yet 'subjects', but who form the constitutive outside to the domain of the subject“ (*Bodies* 3). Subjekte⁶ werden laut Butler durch Ausschluß und Verwerfung konstituiert, durch die Verbannung von 'schlechten Körpern' in eine „zone of uninhabitability“ (*Bodies* 3).

Butler postuliert also eine kontradiktorische Beziehung zwischen 'Subjekt' und 'verworfenem Körper': Ein Individuum kann nur das eine oder das andere sein. Anhand meiner anschließenden Textanalyse möchte ich aufzeigen, daß diese Beziehung wesentlich dynamischer sein kann als von Butler vorgesehen. Die Relation Subjekt/Anderer ist nicht festgezimmert, sondern fließend, in Abhängigkeit von der jeweils eingenommenen Perspektive. Die eindeutige Grenze in Butlers Konzept wird dadurch garantiert, daß der 'verworfenen Körper' immer von außen, als der 'andere' Körper/der Körper des Anderen wahrgenommen wird. Diese Grenze ist aber zugleich immer bedroht, da zum einen das Subjekt den anderen Körper braucht, um sich selbst zu definieren und abzugrenzen - die Verwerfung ist damit paradoxerweise eine Dependenzbeziehung. Zum anderen übt das Verworfenen einen Sog aus - der körperliche Ekel ist ein Ausdruck zu großer Nähe, einer Versuchung zur Identifikation mit dem Nicht-Subjekthaften. Das Verworfenen ist „that site of dreaded identification against which - and by virtue of which - the domain of the subject will circumscribe its own claim to autonomy and to life“ (*Bodies* 3).

Eines der Ausschlußparadigmen ist das Alter: Der alte Körper wird als ekelhaft und wertlos wahrgenommen und ausgestoßen. Im folgenden möchte ich skizzieren, wie die Dichotomien Jugend/Alter, Innen/Außen, Intaktheit/Zerfall, Reinheit/Korruption in Lesley Glaisters Roman *Honour Thy Father*⁷ aufgebaut und

⁴ Foucault 1973, vgl. insbesondere den dritten Teil, S. 349ff.

⁵ Das Konzept der 'Verwerfung' (*abjection*) geht auf Kristeva zurück: Das 'abject' ist ein 'Drittes' zwischen Subjekt und Objekt, ein ambivalentes Zwischending, das die separate, autonome Existenz des Subjekts zu subvertieren droht: „ce qui perturbe une identité, un système, un ordre. Ce qui ne respecte pas les limites, les places, les règles.“ Julia Kristeva (1980): *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris, S. 12. Diese Bedrohung muß durch Ausscheidung und Verwerfung abgewehrt werden - das Subjekt reagiert daher auf den Anblick des abject mit körperlichem Ekel.

⁶ Butler verzichtet auf eine Definition ihres Subjektbegriffs; die Teilnahme am kommunikativen Austausch scheint jedoch ein zentrales Merkmal zu sein: Ein Subjekt ist sichtbar und verschafft sich Gehör, ist 'kulturell intelligibel'. Das sprechende Subjekt hat Autorität: Seine Aussagen beanspruchen überindividuelle Geltung.

⁷ Glaister 1993. Zitate werden im folgenden durch nachgestellte Seitenangaben direkt im laufenden Text nachgewiesen.

wieder aufgelöst werden. Zunächst werden stabile Dichotomien gesetzt, indem die jeweils zweiten Pole - Außen/Zerfall/Alter etc. - miteinander korreliert werden. Diese scheinbar natürliche Polarisierung, die zu einer Entwertung des Alters führt, wird dann aber dekonstruiert, indem das einfache Schema durch ein komplexes Wertesystem ersetzt wird.

Die Geschichte von vier Schwestern - der weit über achtzig Jahre alten Agatha, der etwas jüngeren Ich-Erzählerin Millie und der ungefähr siebzig Jahre alten Zwillinge Ellen und Esther - setzt in der Gegenwart (ungefähr 1980) ein, die Schwestern werden also als alte Frauen eingeführt. Sie wohnen in völliger Isolation am Rand eines Moorgebiets, in dem Haus, in dem sie geboren und aufgewachsen sind und das sie nie verlassen haben. Seit der Vater vor sechzig Jahren gestorben ist und die finanzielle Versorgung der Schwestern von ihrem gemeinsamen Verbleib in ihrem Geburtshaus abhängig gemacht hat, haben sie, abgesehen von einer wöchentlichen Lebensmittellieferung und der Post, keinerlei Kontakt mehr zur Außenwelt. Durch diesen Anfang erscheint die Korrelation zwischen geographischer und sozialer Isolation, Alter und körperlichem Zerfall 'natürlich' - die alten Frauen sind dort, wo sie hingehören. Diese scheinbare Selbstverständlichkeit des Ausschlusses wird durch die Beschreibung des Hauses unterstrichen, dessen Zustand exakt dem der hinfalligen Körper, besonders der Ältesten, Agatha, entspricht:

„I look at Aggie for a long time. Just an old woman, really a quite filthy old woman. Her grey hair is flat against her head with grease and the pink of her scalp gleams through. The deep lines on her face are filled with grime; her finger ends are brownish, the nails curved over like yellow claws.“ (37)

Agatha ist 'abjekt' im wahrsten Kristeva'schen Sinne: Ihr Anblick löst Ekel aus. Sie verkörpert das Sich-Gehen-Lassen, den Kontrollverlust des Alters. Auch das Haus ist alt und ungepflegt:

„Rubbish is everywhere. Mother's old piano is open and its keys are clogged with food and dust. They stay down if you press them. Sometimes, when the stove is lit we burn things, but more often, nowadays, they just stay where they are dropped. There are biscuit wrappers and paperbags and gin bottles and saucers encrusted with cat meat and cups clogged up with mould.“ (39)

Das Haus entspricht durch Kontiguität und Ähnlichkeit dem alten Körper, während das Nachbardorf durch den jungen Lebensmittellieferanten Mark repräsentiert wird: auf der einen Seite also Zerfall, Isolation, Konsum und Tod; auf der anderen Vitalität, Gemeinschaft, Produktion und Leben. Diese Opposition wird jedoch auf dreierlei Weise aufgebrochen: durch die Rekonstruktion der Genese des jetzigen Zustands, durch ein Durchkreuzen der Dichotomien und durch die Erzählstimme

Millies, die das Zentrum der Erzählung vom Dorf auf das einsame Haus verlagert und damit die Beziehung von Innen und Außen umkehrt.

Im Laufe einer Nacht, während sintflutartige, das Haus gefährdende Regenfälle niedergehen, erinnert sich Millie an ihre Kindheit und Jugend: Der tyrannische, harte Vater quält und mißhandelt die Mutter, die bald nach der Geburt der Zwillinge Selbstmord begeht, indem sie sich im Stauwehr ertränkt. Der Vater, ein häufig abwesender Handlungsreisender, überläßt die Betreuung der Babies und des Hauses mitsamt kleiner Landwirtschaft seinen älteren Töchtern, die nur - heimlich - von ihrer Nachbarin Mrs. Howgego, einer Freundin der verstorbenen Mutter, unterstützt werden. Als Millie heranwächst, verliebt sie sich in Mrs. Howgegos Sohn Isaac; ihre Fluchtpläne werden vom Vater durchkreuzt, der, selbst nunmehr Kriegsfreiwilliger, die Konskription Isaacs in die Armee veranlaßt. Isaac fällt im Ersten Weltkrieg, der Vater kehrt verwundet heim. Seine pathologische Beziehung zu den Töchtern steigert sich nun und gipfelt in der Vergewaltigung der ältesten Tochter Agatha, die schwanger wird. Die Zwillinge, die quasi zu einer Person verschmolzen sind, ermorden den Vater, Millie verbrennt seine Leiche. Agatha gebiert einen mongoloiden Sohn, George, der als Heranwachsender autistisch und gewalttätig wird und daher zeitlebens im Keller gefangengehalten wird. Nach der Geburt von George kommt das Leben der vier Schwestern zum Stillstand. Erst in dieser Nacht der Erinnerung löst sich die innere und äußere Erstarrung, während das Haus allmählich über den Köpfen seiner Bewohnerinnen zusammenbricht. Die Zwillinge stellen Frieden her, indem sie George im überfluteten Keller ertränken. Das Schlußtableau ist ein fröhliches Picknick auf dem Fußboden in Mutters altem Zimmer, in Erwartung der tödlichen Flutwelle.

Durch die allmähliche Rekonstruktion der Vergangenheit in Millies Erinnerung wird die Korrelation Außen/Zerfall/Alter entnaturalisiert, d.h. sie wird als Ergebnis einer kontingenten Entwicklung präsentiert. Die Verbindung von Alter und Isolation etwa ist nicht zwingend, ein alternativer Lebensverlauf wäre vorstellbar: „I should have married Isaac. I would have been Mrs. Howgego, old Mrs. Howgego now, and my grandchildren would come to call.“ (90)

Darüber hinaus werden klare Oppositionen im Lauf der Erzählung aufgebrochen. Eine 'Meta-Dichotomie', die den Text strukturiert, ist der Gegensatz zwischen einem Denken in binären Oppositionen und der Auflösung dieser Oppositionen. Diese 'Meta-Dichotomie' ist *gender*-spezifisch semantisiert: Der Vater strukturiert die Welt binär und versucht, Grenzen zu zementieren; die Mutter dagegen und insbesondere Millie selbst überschreiten Grenzen. Dies sind zunächst soziale Trennlinien: Gegen das Verbot des Vaters verkehrt Phyllida, die Mutter, mit der bäuerlichen, auf der Stufenleiter der edwardianischen Gesellschaft unter ihr stehenden Mrs. Howgego. Phyllida ist selbst Produkt einer Grenzüberschreitung, das Kind einer Mesalliance zwischen einer „lady“ und einem „music-hall artist“ (7) und ist nicht auf den Nenner einer wohlgezogenen Dame reduzierbar:

„But that wasn't all there was to Mother. There was something bad and glamorous too, something that didn't fit with her lady voice. Something

that Father didn't like to be reminded of, and that was the music and the songs.“ (7)

Während die Mutter also jeder eindeutigen Einordnung widersteht und auch andere - wie Mrs. Howgego - nicht nach vorgegebenen Mustern beurteilt, nimmt der Vater ständig binäre Kategorisierungen vor. Dieser Gegensatz wird durch ihr jeweiliges Verhältnis zum Wasser, zum Kanalsystem, das die Marschlandschaft entwässert, symbolisiert:

„From the way Father talked, it was almost as if he was afraid of the water. No, not afraid quite, more as if he didn't approve of it. He admired the people who drained the land, controlled the flow of the water. [...] Yes, Father approved of the straight lines, the distinction between the wet and the dry.“ (6)

Die finale Grenzüberschreitung Phyllidas ist ihr Tod im Wasser, der zu einer Verschmelzung ihres Körpers mit dem Element führt: In der Vorstellung ihrer Töchter wird ihr Skelett ein Teil der Wasserwelt - „the water rinsing through the empty eye sockets, maybe an eel threaded round, maybe green weed flowing out like hair“ (6) - und selbst die Erinnerung an sie löst sich im Wasser auf: „Mother - the photograph on the mantelpiece; the unfocused flowing face in the dyke - was just an idea“ (7).

Der Vater versucht nach ihrem Tod, die Grenze zwischen naß und trocken, die für ihn die Grenze zwischen Reinheit und Ordnung einerseits, Sexualität und Korruption andererseits darstellt, zu verfestigen: Er läßt sein Haus reparieren und verbietet den Töchtern jeden Außenkontakt. Eine radikale Trennung zwischen Innen und Außen - Innen ist in diesem Kontext das Haus, die Familie⁸ - läßt sich jedoch nicht aufrechterhalten. Die Sexualität, die vor allem ausgeschlossen werden soll, ist nicht primär in der 'korrupten' Welt lokalisiert, sondern im nicht zu unterdrückenden Begehren der heranwachsenden Töchter, sodaß selbst die Handwerker, die das Haus, das Bollwerk der Moralität, instand setzen, zu deren erotischen Objekten werden. Obwohl der Vater die Töchter streng beaufsichtigt, kann er doch den Austausch von Blicken, die Entstehung von erotischen Phantasien nicht verhindern. Schließlich läßt der Vater, der ja als Handlungsreisender selbst ein Grenzgänger, ein Pendler zwischen den Welten ist, eine entscheidende Grenze kollabieren, indem er das Inzestverbot bricht. Die Gefahr der sexuellen Korruption ist somit nicht exogen, sondern im Heim lokalisiert - (un)heimlich.⁹

⁸ Hier zeigt sich sehr deutlich, wie stark die inhaltliche Füllung von binären Sinnsystemen kontextabhängig fluktuiert - je nach Perspektive ist entweder das Haus isoliert, heruntergekommen, 'außen' oder das Dorf/England/die Welt sind korrupt, bedrohlich, 'außen'.

⁹ Im Sinne Freuds. Vgl. Sigmund Freud (1982): „*Das Unheimliche*“. *Psychologische Schriften*. Studienausgabe Bd. IV. Frankfurt a. M., S. 241-274.

Das Verhältnis zwischen Innen und Außen, das zunächst als ein sehr einfaches erscheint, wird in Glaisters Text schrittweise als ein sehr komplexes und prekäres enthüllt. Mit diesem 'dekonstruktiven' Vorgehen wird die Organisation von Sinn durch binäre Oppositionen in Frage gestellt. Ein binäres Organisationsschema liegt jedoch den von Butler beschriebenen Ausschlußmechanismen zugrunde - implizit werden in *Honour Thy Father* also die Voraussetzungen einer Subjektkonstitution durch Verwerfung eines 'Anderen' unterlaufen. Dies hat auch Konsequenzen für die im Text hergestellte Bewertung von Alter und Weiblichkeit.

Die Grenze zwischen naß und trocken, die das binäre Denken symbolisiert, wird im wahrsten Sinne des Wortes aufgelöst - am Ende der Erzählung wird das Haus, mitsamt den vier alten Frauen, durch die starken Regenfälle überflutet:

„If Mother's Dyke does give way,' [Agatha] says dreamily, 'a twelve-foot wave will sweep the countryside destroying everything in its path. 'We sit and ponder this. Really, since the house is falling down around us; since we are old and mad; since we are murderers; I cannot think of anything fitter.“ (182)

Damit wird, auf der letzten Seite des Romans, die ursprüngliche Gleichung wieder bekräftigt: Die alten Frauen in ihrer Abgeschiedenheit sind dort, wo sie hingehören. Indem aber das Denken in Dichotomien an sich problematisiert worden ist, wurde die Korrelation Alter/Zerfall/Ausschluß umgewertet. Angesichts der bevorstehenden Sintflut gibt es kein Außen und Innen mehr; aus der Isolation wurde die *Autonomie der schwesterlichen Gemeinschaft*.

Diese Umwertung wird letztlich durch die Erzählstimme ermöglicht: Der Leser erfährt die Geschichte aus Millies Perspektive. Sie sieht Agathas Körper als den ekelhaften, alten, 'anderen' Körper, sich selbst dagegen nimmt sie als das 'Eigene' wahr. Dadurch wird der alte Körper völlig anders semantisiert, ist z.B. nicht asexuell:

„Oh yes, I am an old woman and my breasts are long and withered and whiskery as rats. I am old and broad and the skin on my body is crumpled and the hair on my head and my body is sparse and grey, and the veins writhe and knot on my thighs like eels. All this is true but there is still a part of me that cries out for Isaac. I lie. It need not be Isaac. It cries out for a man. Oh yes! That part of me is still alive and ticking.“ (100)

Diese Selbstbeschreibung ist zwar nicht weniger drastisch als die frühere Schilderung von Agatha; hier ist die alte Frau jedoch nicht ausgeschlossen, passiv, ungehört, desexualisiert und auf den Tod wartend. Allein durch den Raum, den ihre Stimme im Text einnimmt - *sie* selektiert, interpretiert und wertet die Vergangenheit, *sie* ist die alleinige Autorität - macht sich Millie kulturell intelligibel, d.h. sie ist ein Subjekt im Sinne Butlers. Im Fortschreiten der Erzählung fungiert das Alter also gerade nicht als ausschließende Norm. Vielmehr wird aus Sicht der Erzählerin

Millie die Jugend in der Person des Lieferanten Mark als der 'andere' Körper konstruiert, dessen sie sich in einer erotischen Machtphantasie bedient:

„And he would be mine. I could sit upon him and ride him, up and down, and fill myself with him so young and strong, fill myself to my heart's content. I could keep him a prisoner, feed him up, wash him, and use him whenever I wanted. He would be surprised at this old woman.“ (101)

Glaister beschreibt das Alter nicht als glückliches, würdiges Lebensstadium - es ist kein 'Happy End'. Indem sie jedoch die Lebensgeschichte ihrer Protagonistinnen rekonstruiert und diese von 'innen', durch das Bewußtsein der Hauptfigur Millie, präsentiert, erhält das Alter nicht die Bedeutung eines 'Anderen', das immer auf die positive Norm der Jugend bezogen wird. Parallel zur Umkehr der Pole Innen/Außen und Jugend/Alter wird in *Honour Thy Father* eine weitere Umwertung vorgenommen: Im Lauf der Erzählung werden die weiblichen Heldinnen als Handelnde, als Subjekte ihrer Lebensgeschichte etabliert, während die Männer - der Vater, George und Mark - die Position des Anderen einnehmen und sukzessive eliminiert werden¹⁰. Durch diese Verschiebungen demonstriert der Text, wie kulturelle Normen neu kodiert werden können. Die verkommenen alten Frauen sorgen in der Tat für eine Überraschung.

Literaturverzeichnis

Judith Butler (1993): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*. New York

Dies. (1994): „Für ein sorgfältiges Lesen“. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser (Hrsg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a. M., S. 122-132

Dies. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York.

Michel Foucault (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a. M.

Lesley Glaister (1993): *Honour Thy Father*. London. (Erstausgabe London 1990).

¹⁰ Keine Sorge: Mark wird nicht ermordet, nur weggeschickt - und ist damit, falls er der Flutwelle entkommt, der einzige überlebende Mann.

Weibliche Subjektivität und Zeit im korjakischen Diskurs

Petra Rethmann

In der gegenwärtigen Diskussion über Identität nimmt das 'Subjekt' eine zentrale Position ein. Es wird analysiert, dekonstruiert, demontiert, produziert, negiert, affirmiert, und relativiert. Besonders mit Einzug der Post-moderne in die Philosophie und feministische Theorie floriert der Streit um das Subjekt (vgl. hierzu zum Beispiel Benhabib, Butler, Cornell, und Fraser 1994; Flax 1990), und die feministische Aufmerksamkeit richtet sich auf die Konstruktion des - ewig - Weiblichen. Die Ethnologie, die in gewohnter Façon hinterher hinkt, bleibt bescheiden und ist vorsichtig gegenüber neuen Trends, besonders im deutschsprachigen Raum (vgl. Trickster 17, 1989). Sie nimmt die Konzeption des Subjekts gar nicht oder nur widerwillig auf. Die Ethnologie zieht es vor, vom 'Selbst' und vom 'Anderen' zu sprechen, die in dialektischer Manier aneinander gekettet sind und die Relativität des jeweiligen kulturellen Universums widerspiegeln.

Auch in der nord-amerikanischen Diskussion werden die Begriffe des 'Selbst' (self) und der des 'Subjekt' oft als einander ausschließend benutzt (vgl. Kondo 1990). Während das Selbst in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, werden Subjekte durch verschiedene Machtstrategien, Diskursformationen und Paradigmen des Wissens produziert (Foucault 1978, 1980). Subjekte werden durch verschiedene Strategien der Ausschließung und Marginalisierung produziert; das weibliche Subjekt wird dabei in der patriarchalen Ökonomie als Mangel konstituiert, wie es zum Beispiel in der Lacanschen Kombination von Strukturalismus und Psychoanalyse oder dem berühmt-berüchtigten Frauentausch in Lévi-Strauss' Theorisierungen geschieht. Die Thematisierung der Konstruktion von Geschlechtskategorien und deren Effektivität ist für die feministische Ethnologie besonders wichtig; aber Subjekte weisen nicht nur geschlechtliche, sondern auch kulturelle und materielle Identitäten auf (besonders interessant ist hier der Begriff der 'Rasse', der in der nord-amerikanischen Diskussion von schwarzen Feministinnen in die Diskussion eingeführt wurde, aber im deutschsprachigen Raum, aus offensichtlichen Gründen, eine zweifelhafte Bedeutung annimmt und daher nicht einfach transportiert werden kann). In diesem Artikel konzentriere ich mich daher auf das weibliche und das kulturelle 'Subjekt' und 'Selbst', anstatt in überkommener Manier entweder den einen oder anderen Begriff zu favorisieren. Ich denke, daß beide Konzepte synthetisch und in disziplinär unorthodoxer Art und Weise verwendet werden müssen, um dem subjekthaften Selbst in diversen Lebenswelten gerecht werden zu können (sofern Begriffe und theoretische Analyseverfahren Menschen überhaupt Recht tun können). Die Geschichte Katjas, einer ca. 60jährigen korjakischen Frau, die ich hier in komprimierter Art und Weise erzähle, zeigt, daß die Ausschließung des 'Selbst' aus dem Subjektbegriff weibliches Leben nicht in seiner Erfahrung erfassen kann und auf linguistische Paradigmen reduziert. Ob-

wohl neuere Ansätze wie die von Butler inspirierend wirken und kritisch die epistemologischen Grundlagen von 'Subjekt-Sein' hinterfragen, bleiben auch sie in einem spezifisch 'westlichen' und philosophischen Diskurs verhaftet und marginalisieren kulturell 'andere' Lebenswelten.

Ich gestehe allerdings schon jetzt, daß dieser Artikel sich wohl mehr auf das Kulturelle als auf das Weibliche konzentriert, und die konkrete Produktion und Erfahrung von Weiblichkeit in der korjakischen Lebenswelt nicht direkt ansprechen wird, da ich denke, daß Katja selbst, die Frau, deren Geschichte ich hier wiedergebe, ihre kulturelle Identität in einer intensiveren Art und Weise als ihre weibliche reflektiert. In all den Jahren, die ich Katja kenne und wir miteinander sprechen, rückt sie ihr Korjakisch-Sein in den Vordergrund, in dem sie durch die kulturelle Produktion von Heilungsritualen und dem Befolgen von kosmologischen Regeln partizipiert. Nun kann die Anthropologin natürlich beschuldigt werden, mit genau demjenigen 'männlichen Blick' wie des sexistischen und voreingenommenen Forschers ihre Studien zu betreiben und die Wichtigkeit des Femininen zu ignorieren. Ich denke aber, daß Katjas folgende Erzählung und meine Erfahrungen¹ auf etwas anderes hinweisen. In Anbetracht dessen, daß Weiblichkeit in verschiedenen politischen und kulturellen Zusammenhängen anders erfahren und daher verschieden ausgedrückt wird, mag in einem traditionellen korjakischen Diskurs 'Weiblichkeit' einfach nicht die Wertigkeit einnehmen, die es in einem westlichen Diskurs über Geschlechterbeziehungen besitzt (Schließlich ist es ja auch eine Frage wert, warum in den 70er und 80er Jahren Fragen nach der ökonomischen, politischen und spirituellen Positionen von Frauen in verschiedenen Kulturen eine sehr starke Popularität gewannen und in der heutigen Anthropologie einen wichtigen Stellenraum einnehmen. Dies hängt sicher nicht nur mit der Aufdeckung und Sichtbarmachung von sexistischen und kulturellen Voreingenommenheiten zusammen, sondern sicherlich auch mit dem Kampf westlicher Frauen gegen einem ideologischen und politischen System, das als sexuell und ökonomisch ausbeuterisch erfahren wird).

Die Korjaken² weisen die Theorien von einer egalitären und geschlechtssymmetrischen Gesellschaft zurück. Frauen und Männer nahmen und nehmen verschiedene ökonomische und machtpolitische Positionen ein, welches sich in den Erzählungen alter korjakischer Frauen ausdrückt. In den gleichen Erzählungen betonen

¹Die Verwendung des Begriffs der Erfahrung weist natürlich auf eine wissenschaftliche Autorität, die ich angeblich dank meines Da-Gewesen-Seins besitze. In den letzten Jahren ist genau diese 'ethnographische Autorität' stark kritisiert worden (vgl. hierzu Minh-ha 1989).

²Die Bezeichnung 'Korjake' ist irreführend. Dieser Kunstbegriff wurde im 17. Jahrhundert geprägt und faßt distinkte Gruppen unter einem Namensschild zusammen. Entgegen Vermutungen, die Wilde, Primitive, Autochthone und Indigene - welches Etikett auch immer benutzt wird - als homogene und harmonische Gruppen erscheinen lassen, die alle ein einziges kulturelles Paradigma zu befolgen scheinen, identifizieren sich die 'korjakischen' Gruppen, die im heutigen Ossora leben, durch verschiedene Sprachen und kulturelle Philosophien.

sie aber auch den Wunsch nach einer idiosynkratischen, kulturellen Identität, die ihnen wichtiger als Reflektionen über Weiblichkeit und Männlichkeit erscheinen. In diesem Artikel diskutiere ich die kulturelle Position Katjas, einer alten Frau, die sich der korjakischen Lebenswelt des Dorfes Anapka verpflichtet fühlt.

Ich treffe Katja wie üblich auf dem Hof, der zu den Latrinen und der Wasserpumpe führt, die auf der anderen Seite der löchrigen Kiesstraße plaziert ist. Sie schleppt zwei Eimer, bis zum Rand mit Wasser gefüllt, in das rechte der beiden Häuser, die etwas abseits und verloren am Wegrand stehen. In diesen Häusern leben Korjaken, die 1974 nach Ossora zwangsumgesiedelt wurden als das korjakische Dorf Anapka geschlossen wurde.³ Die benachbarten, zweistöckigen Holzhäuser, die beide kein fließendes Wasser, sanitäre Installationen und nur notdürftige Kälteisolationen aufweisen, säumen den unbefestigten Weg, der zu Ossoras kleinem Flugplatz führt. Ossora bildet den zentripetalen Mittelpunkt des *Karaginskij rajon* (Distrikt in Kamchatka). In der räumlichen Gliederung und politische Segmentierung des *Karaginskij rajon* stellt Ossora den verkehrstechnischen und administrativen Knotenpunkt des Distrikts dar. Eine lebensgroße Statue Lenins schmückt noch immer das hölzerne und grün angestrichene Partei- und Verwaltungsgebäude, das mit dem gegenüberliegenden Polizeigebäude ein visuelles Machtzentrum bildet. Ossora ist das größte Dorf im Distrikt; hier leben hauptsächlich Russen und Ukrainer und nur ein geringer Anteil der Bevölkerung ist korjakisch.⁴ Mit Einbruch der russischen Revolution und der Etablierung der Sowjetmacht im Norden Kamchatkas in der Mitte der zwanziger Jahre kamen Massen von Lehrern und politischen Kadern, die sich in Ossora niederließen, das zu der Zeit aufgebaut wurde. In den fünfziger Jahren erfuhr Kamchatka eine zweite Immigrationswelle, diesmal von Ukrainern, die sich ebenfalls in Ossora und nicht den anderen Dörfern des Distrikts niederließen. Zur gleichen Zeit beschloß der sowjetische Staat, einige der 'kleineren' Dörfer zu schließen, die bis zu 95% von einer korjakischen Bevölkerung bewohnt waren. Als das Dorf Anapka 1974 'geschlossen' wurde, erhielt der größte Teil der Dörfler eine Wohnung in Ossora. Die Eigenbezeichnung *Anapkinskie* (Leute von Anapka) nahmen sie mitsamt ihrem Hab und Gut mit sich, und die zwei Häuser, die sie bewohnen, sind als *Anapkinskie doma*

³Diverse korjakische Dörfer wurden zwischen 1950 und 1980 vom sowjetischen Staat gewaltsam 'geschlossen' ('geschlossen' ist die euphemistische Beschreibung der gewaltsamen Zerstörung korjakischer Dörfer, weil sie als ökonomisch 'nicht-existenzfähig' eingestuft wurden) und die Bevölkerung größtenteils in die Dörfer Ossora und Tylmat zwangsumgesiedelt. Verwandte und Freunde wurden auseinandergerissen und lebten nun in den ihnen zugewiesenen und oft erbärmlichen Quartieren.

⁴Offizielle Angaben zu der Größe der korjakischen Population in Ossora existieren. Ich möchte diese hier aber nicht wiedergeben, da sie dem Paßsystem folgen, daß von Stalin eingeführt wurde. Nach diesem System muß die 'Nationalität' im Paß vermerkt sein. Viele Kinder aus 'gemischten' (Korjaken - Russen) Verbindungen sind, sind in ihrem Paß als russische vermerkt, obwohl sie sich als korjakisch identifizieren.

(Häuser) in Ossora bekannt. Katja lebt nun bereits seit achtzehn Jahren mit ihrem 18-jährigem Sohn Vladik und ihrer 30-jährigen Tochter Ol'ja und deren zwei Töchtern in einer Ein-Zimmer-Wohnung, die gleichzeitig auch noch als Reparaturwerkstätte und Näh-Atelier dient. In den *Anapkinskie doma* wohnen heute Korjaken verschiedenen Alters und Geschlechts. Eine unsichtbare Division durchzieht die *Anapkinskie doma*; die Hausbewohner fühlen sich divergierenden Lebensauffassungen verpflichtet, die, je nach Generationszugehörigkeit, von einem Aufwachsen im Dorf, im sowjetischen System oder in der Tundra und somit mit einem 'traditionell' korjakischen Verständnis geprägt worden sind. Die gängige Repräsentation in der Ethnologie von Lebenswelten, die angeblich perpetuell tradiert werden und unberührt von Raum und Zeit ein Da-Sein in der Welt bestimmen, das unserer oft diametral entgegengesetzt ist und uns daher umso verführerischer erscheint, ist unzulänglich und setzt die Einschreibung des Rousseauschen Ideals vom 'Edlen Wilden' fort. Korjaken nehmen mannigfache und oft zu einander gegensätzliche politische und kulturelle Positionen, die zu Unverständlichkeiten, Rissen und Brüchen führen und eine Segmentierung der korjakischen Kultur in verschiedene Fraktionen mit sich bringen. Am Beispiel von Katjas Erzählungen und Selbst-Identifikation beleuchtet dieser Artikel verschiedene korjakische Subjektpositionen, die im heutigen Ossora eingenommen werden und Gültigkeit besitzen.

Die Henkel der Eimer furchen tiefe Riefen in Katjas Hand und an der Türschwelle schwappt das wertvolle Naß über den Rand und fließt auf den Boden. Sie ruft Anjuta, ihre zwei-jährige Enkelin, zu sich in das Haus:

„Mutter, komm, was hast Du Dich heute wieder dreckig gemacht. Oj, oj, wie soll ich das bloss saubermachen ... und was hast Du denn gegessen, was hast Du Dir da um den Mund geschmiert?“

Anjuta, die mit den anderen Kindern in der auf dem Hof liegenden Kohle spielt, tappt langsam und offensichtlich widerwillig auf ihre Großmutter zu. Die anderen Kinder lachen, denn sie wissen: Anjuta ist weder Katjas Mutter noch im Besitz einer anderen kulturellen Autorität, sondern ein Kind, das es wie sie genießt, in der Kohle zu spielen. Zina - Saschas Mutter - und gerade damit beschäftigt, Wäsche aufzuhängen, steckt den Kopf hinter einem Laken hervor und schilt ihren Sohn, so laut zu lachen. Auch wenn Katja es irrtümlich glaube, so erklärt Zina, daß Anjuta Katjas Mutter verkörpere und ihr daher mehr Aufmerksamkeit und Zärtlichkeit als Tanja, ihrer anderen Enkeltochter, schenke, und Sascha müsse doch lernen, Katjas Alter zu ehren.

Die alte Frau ignoriert beides, das Gelächter der Kinder und Zinas Ablehnung der für Katja unleugbaren Tatsache, daß Anjuta nicht nur sie selber, sondern eben auch Katjas Mutter sei. Mit abschätziger Gebärde nimmt sie Anjuta an die Hand, und führt sie in das Haus. Die zwei Eimer Wasser, die eigentlich als Toilettenwasser gedacht waren, werden nun für Anjutas Reinigung verwendet, was ihr einen ande-

ren mühevollen Gang zur Wasserpumpe einbringen wird. Katja verletzen diese Lebensumstände:

„Ich bin in der Tundra aufgewachsen, mit den Rentieren, den wilden Tieren, in einem Zelt aus gegerbter Rentierhaut, mit dem würzigen und herben Geruch der Tundra, der aus dem Boden steigt und deine Seele (*dušcha*) heilt...und einem Himmel, der weit ist, nicht klein wie hier im Dorf. Hier...siehst Du...(sie zeigt auf den Heizkörper), das macht Dich krank...mir tut der Kopf weh, Kopfschmerzen das ganze Jahr...früher wußte ich noch nicht einmal, was Kopfschmerzen sind.“⁵

Katjas Aufwachsen in der Tundra konnotiert mehr als nur die räumlichen Arrangements, die in der korjakischen Kultur Gültigkeit besaßen. Das Aufwachsen in der Tundra bedeutet auch, in einem bestimmten Diskurs situiert zu sein, in dem die heutigen Traditionen noch alltägliche und gelebte Erfahrungen designieren, und Subjektpositionen nicht durch die Ausgrenzung bestimmter korjakischer Werte und Rituale bestimmt waren. Das heißt nun nicht, daß die Korjaken bis zur Ankunft und Etablierung der Sowjetmacht in einem monotonen und statischen Seins-Zustand verhaftet waren, der erst mit dem Beginn der Kolonialgeschichte (siehe auch Zar) aufgebrochen wurde, sondern daß Geschichte schon vor Beginn der kolonialen Zeit existierte und durch idiosynkratische Positionen repräsentiert war.

In Katjas alltäglichem Leben in der Tundra bildeten Rentiere die Basis einer Ökonomie, die in einem kosmologischen Beziehungsgeflecht eingebunden war und nicht - wie die Ethnologie es mit Vorliebe tut - als separate und abtrennbare kulturelle Sphäre begriffen wurde. Katja wuchs in einer großen und weitverzweigten Familie auf, die in drei Zelten lebte und im Sommer durch den weiten Tundraraum mit der Herde nomadisierte. Signifikante und außergewöhnliche Ereignisse wurden festlich begangen: Die Ankunft des erstgeborenen Rentiers, der erste Fischfang im Frühjahr, die letzt-gepflückten Beeren, die Tötung eines Bären, Seehundes oder Rentieres wurden mit Singen, Trommeln und dem Verzehren von *muchamory* (Fliegenpilz) zelebriert. Die Verstorbenen wurden verbrannt; nie wurde, wie junge und alte Korjaken sagen, 'etwas weggeworfen.' Es war unmoralisch und gefährlich für Objekte des Alltags keine entsprechende Vorsorge zu treffen. Tierknochen, Nahrungsreste, verdorbene Felle, und Verstorbene wurden stets verbrannt, um jegliche menschliche Spur zu löschen und Tiere davon abzuhalten, menschlichen Fährten zu folgen.

Katja folgte ihrer Großmutter, die als 'Schamanin'⁶ weithin anerkannt und respektiert war, beim Wurzel- und Beerensammeln. Durch Riechen, Schmecken und

⁵Das Leben im Dorf generiert neue Diskurse von Krankheit und Schmerz, die Depression und Agonie wiederspiegeln. An dieser Stelle möchte ich aber nicht näher auf diese eingehen.

⁶Die Korjaken weisen den Begriff des Schamanismus größtenteils zurück. Schamanismus, so wurde mir erklärt, sei eine russische Erfindung, jeder Mensch besäße besonde-

Einnehmen lernte Katja die Vorzüge der einzelnen Pflanzen kennen und schätzen. Die Produktion und Tradierung von Wissen geschah nicht nur durch eine orale Tradition, die in der Ethnologie häufig als binäre Opposition zu einer literarischen konzipiert wird, sondern geschah durch das sinnliche Aufnehmen des Alltags in den eigenen Körper.

Durch die Kollektivisierung der korjakischen Dörfer seit Beginn der 30er Jahre reisten korjakische Rentierhüter öfter in das Dorf, dem ihre Brigade angehörte. Auch Katjas Ehemann reiste in das Dorf, wo er nach Erhalt seines Lohnes wie die meisten trank. Sie trennte sich von ihrem Mann, als er begann, sie zu schlagen.

„Oj, ich wollte nie heiraten. Ich mochte die Männer nicht. Meine Eltern wollten, daß ich früh heirate, aber ich bin doch keine Blume, die man einfach jemanden schenken kann. Ich habe alle abgewiesen. Ich liebte die Tundra, ich wollte nie in das Dorf ziehen. So einen Trunkenbold (*pjanniz*), wer braucht den schon? Später habe ich dann Maxim geheiratet.⁷ Maxim hatte schon eine Ehefrau, als wir geheiratet haben. Ich war seine zweite Frau...aber mit ihr lebte er dann nicht mehr, sie trank auch. Sie trank und trank und vernachlässigte ihre Kinder.“

Die Sowjetisierung und gewaltsame Kolonisierung im Norden Kamchatkas seit Mitte der zwanziger Jahre hat in dem korjakischen, kulturellen Diskurs zu Brüchen und Fissionen zwischen und innerhalb der Generationen geführt. Die Korjaken, die bislang mit Rentierherden durch einen weiten und schier unbegrenzten Tundra-raum nomadisierten oder sich an Kamchatkas westlicher Küste (Okhotsk sea) und östlicher Küste (Pazifik) als vom Fischfang lebendes Volk niederließen, wurden mit der eintretenden Sowjetisierung in 'moderne' Dörfer eingesperrt, die von den Sowjets geplant und errichtet wurden. 'Fortschritt' (*progress*) und 'Entwicklung' (*razvitie*) waren nicht nur auf die fliegenden Banner der Sowjetmacht geschrieben, sondern ihr semantischer Inhalt wurde beherzt und ohne Zögern in revolutionäre Taten umgesetzt (vgl. Slezkine 1993). Das Baumaterial für diese im revolutionären Tatendrang gebauten Häuser kam vom *materik*, dem russischen 'Mutterland' und hielt den harschen Wetterbedingungen in Kamchatka oft nicht stand. Wie Katja sagt: „Zuerst haben wir Häuser gebaut und dann wieder abgerissen.“

Zu Beginn der dreißiger Jahre wurden die Dörfer in Kollektivgemeinschaften transformiert. Die Rentierbesitzer wurden enteignet, die angeblichen Eigentümer großer Herden zu Staatsfeinden erklärt, verschleppt oder in Gefängnissen eingesperrt. Für die Frauen wurden Hygienekurse abgehalten; diejenige, die das sauberste Zelt oder die reinste Wohnung aufweisen konnte, wurde mit einem Kochkessel beschenkt. Kampagnen zur Alphabetisierung wurden durchgeführt. Kinder wuch-

re und spirituelle Kräfte. Ich bin mir bewußt, daß dies der gängigen Auffassung von Schamanismus bei den Korjaken widerspricht.

⁷Maxim, Katjas zweiter Mann, erfror in der Tundra. In den *Anapkinskie doma* kursieren verschiedene Versionen über die existente oder fehlende Harmonie in dieser Ehe.

sen nicht mehr bei ihren Eltern auf, die nun als Brigademitglieder und kollektivisierte Rentierzüchter in der Tundra arbeiteten, sondern in der physischen und emotionalen Enge der sowjetischen Internate. Verboten sei es, so sagten die Erzieher, korjakisch zu sprechen, denn dies sei nicht die Sprache der proletarischen Revolution, aber Proletarier seien sie ja, nur die 'richtige' Sprache müßten sie noch lernen. Es sei auch nicht gut, *jukola*⁸, Seehundsfett - und fleisch zu essen. Der penetrante Geruch passe nicht zu der angestrebten Erhöhung der korjakischen Kultur, die bislang ja noch buchstäblich im Dreck stecke, und Rind- und Schweinefleisch seien 'zivilisierter' und angemessener.

Als Katja im siebten Monat mit ihrer Tochter Ol'ja schwanger war, brachte Maxim sie nach Anapka. Beim Fischen war sie auf das harte Eis gefallen und hatte sich im rechten Oberarm einen Knochenbruch zugezogen, der niemals richtig ausheilte. Da ihr ältester Sohn schon im Internat war, beschloß Katja im Dorf zu bleiben, und im lokalen Hospital zu gebären. Sie war empört über die Ärzte und die Behandlung im Krankenhaus:

„Im Krankenhaus habe ich Ol'ja geboren. Dort mußte ich auf einen Sessel steigen [Sie zeigt mir, wie sie mit den Beinen in der Höhe auf dem Geburtsstuhl lag]. Die Ärzte glaubten nicht, daß in der Tundra Kinder geboren werden konnten. Nichts wußten sie. Sie meinten, daß ich oder das Kind uns erkälten könnten. Lächerlich! (*smeschno*) Wir waren nie erkältet. Es war schrecklich. Wir haben so keine Kinder geboren [Sie zeigt mir, wie korjakische Frauen gebären]. Wir haben viele Felle aufeinander geschichtet und unsere Ellbogen darauf gestützt. Wir haben gekniet, und von hinten haben die Frauen beobachtet, ob das Kind kam. Wenn nicht, dann haben sie nachgeholfen. Und es waren nur Frauen da, die halfen. Ein, zwei Frauen...kein Mann hat das gesehen. Aber in Anapka war der Arzt ein Mann. Der konnte doch nichts wissen. Er hat mir bei der Geburt assistiert. Wie schrecklich mir das war... wie peinlich (*stydno*) das alles war.“

Als Katja 1974 von Anapka nach Ossora zwangsumgesiedelt wurde, erhielt sie eine Wohnung, die keinen offenen Blick auf die Tundra bietet. War Anapka noch vorwiegend ein korjakisches Dorf gewesen, so waren Russen und Ukrainer in Ossora in der Mehrheit, und die neu angesiedelten *Anapkinskie* hatten sich einem noch radikaleren Unterschied in Lebensauffassung und - philosophie anzupassen.

„In der Tundra hat meine Großmutter immer gesungen, Tag und Nacht. Jetzt, seit ich in Ossora lebe, wache ich so oft in der Nacht auf und singe auch. Ich singe und singe, aber als ich noch in Anapka lebte, habe ich viel mehr gesungen. Das ist von meiner Großmutter. Als wir von Anapka

⁸ *Jukola* ist getrockneter Fisch, der im Sommer gefangen und an der Sonne und im Wind getrocknet wird. Das Fleisch ist faserig und hinterläßt beim Essen oft lange Fäden zwischen den Zähnen, die dann - meistens mit Streichhölzern - gesäubert werden.

nach Ossora mußten, haben die Alten nicht erlaubt, daß ich die Trommel mitnehme. Sie haben gesagt, daß dort zu viele Russen wohnen, und sie mich vor Gericht bringen könnten. In Ossora konnte ich nicht singen, das störte die Russen doch. Ich habe die Trommel in Anapka gelassen. Dort gibt es einen heiligen Platz, und ich habe sie dorthin gelegt.“

Seit Katja im Dorf Ossora lebt, hat sie auch in die 'andere Welt' gespäht, zu der sie zurückkehren wird, wenn sie stirbt. Katjas Geist, den sie von ihrer Großmutter geerbt hat, fragte sie im Traum, ob sie in die andere Welt sehen wolle:

„Im Traum war in der anderen Welt ein kleines Loch. Der Mensch (korjakische Geister sind nicht körperlos und können verschiedene Formen annehmen) hob mich hoch, und ich sah durch das Loch in die andere Welt. Ich habe gesehen, wie schön (*kracivo*) dort alles ist, wie alles wächst, und wieviele Rentiere es dort gibt. Es stimmt, was meine Mutter mir immer erzählt hat. In der anderen Welt sieht alles genauso aus wie in dieser. Dann sagte der Mensch: 'Du kannst jetzt noch nicht dorthin. Du mußt noch hier bleiben. Erst später, später wirst Du dort hin gehen. Dein Leben ist erst hier, und dann dort.'.,

Obwohl Jochelson (1908) angibt, daß der korjakische Kosmos in drei Welten unterteilt ist, die als Schichten aufeinanderliegen und diverse Lebensräume symbolisieren, kann ich diese Aufteilung nicht bestätigen. Was Katja mir erzählte, konnte ich in verschiedenen Erzählungen und Beerdigungsritualen wiederfinden, in denen die Zweiteilung der Welt eine besondere Bedeutung annimmt. Die Idee von den zwei Welten, die sich ineinander spiegeln, gegenseitig reflektieren und deren Permeabilität die immerwährende Zirkulation von Menschen, Tieren, Waren, Emotionen und Wissen garantiert, reflektiert die korjakische Philosophie in einer endlosen Mimesis. Die Grenzen der korjakischen Welten sind flüssig und permeabel. Zeitliche und materielle Beschränkungen werden durch die Spiegelung und ein Ineinander-verschränkt-sein aufgehoben; Zeit konnotiert nicht die lineare Progression von einem - mythischen - Ursprung in ständiger und eifriger Vorwärtsbewegung zu einem imaginären Ziel, einer erhofften Auflösung oder einem neuen sozialen, politischen oder kulturellen Zustand. Zeit konzentriert sich in zentripetalen Schwingungen auf den Menschen, schwingt mit gleich- und ebenmäßigen Wellen durch die Sphären und permutiert bar jeden Anspruchs auf jegliche soziale Entropie in einer nicht-teleologischen Bewegung durch den Raum.

Die materiellen Grenzen des Körpers sind bis zu ihrer Aufhebung erweitert, die Grenzen zwischen Realität und Imagination sind fragil und verwischt durch die Verzahnung der beiden Welten. Wenn eine Welt in einer mimetischen Bewegung die andere spiegelt und beide Welten miteinander identisch sind, dann sind auch die angeblich klaren und exakten Grenzen zwischen Wahrheit und Phantasie brüchig und aufgehoben. Lebewesen bewegen sich frei von jeglichem irdischen Ballast in einem Kosmos, der seine eigenen Resonanzen auffängt und wiedergibt. Menschen, die einmal von der Drehkraft der Zirkulation ergriffen werden, treten

endlose Migrationen zwischen dieser und jener Welt an. Teller und Schüsseln, gefüllt mit Seehundsfett und Rentierfleisch, Wassergläser und getrockneter Fisch liegen in fast jeder Küche griffbereit. Verstorbene werden erwartet; und da niemand weiß, wann Personen sich wieder auf den Weg machen, werden demgemäß aufmerksam und gedankenvoll Vorrichtungen getroffen, um die müden und hungrigen Reisenden zu empfangen. Menschliche Behausungen sind immer nur temporär, abhängig von den Wünschen und Launen derjenigen, die es genießen, längere Fahrten in andere und doch bekannte Gefilde zu unternehmen; es gibt keinen Raum, der in der korjakischen Philosophie als endlicher und ewiger Aufenthaltsort begriffen wird. Menschen haben die Möglichkeit, die Dauer des Aufenthalts in der einen oder anderen Welt selbst zu bestimmen. Träume repräsentieren Media für kürzere Aufenthalte; neue Identitätsformen für die längere Reise.

Diejenigen, die sich entschlossen haben, längere Zeit in 'dieser' (als materiell erfahrenen) Welt zu verbringen, die ich hier zur Einfachheit - wenn auch irreführend - 'real' nenne, müssen bei der Ankunft eines neuen Reisenden die Identität der oder des neu Eintreffenden herausfinden. Hierzu werden bestimmte Divinationstechniken verwendet, mit deren Hilfe die Identität einer Person festgestellt werden kann, aber auch körperliche Ausdrücke sowie Gesichtszüge, etwa eine bestimmte Art zu lachen, zu weinen, an der Brust zu saugen, sich im Bett zu wälzen und andere dringende Bedürfnisse einzufordern, teilen den anderen die Identität des 'Neugeborenen' mit. Anjuta, Katjas Enkelin und Mutter, teilte ihrer Großmutter und Tochter ihre Identität durch ihre Art und Weise des sich in der Welt-Umsehens und ihren zögernden Gesten mit. Katja erkannte ihre Mutter, die als stille und ruhige Person bekannt gewesen war.

Als ich am Abend zu Katja gehe, ist sie gerade damit beschäftigt, Plastiktüten, die jetzt anstelle von Graskörben zum Beeren-, Pilze-, und Wurzelsammeln verwendet werden, zu waschen. Die Tüten, zigfach gewendet, zerknittert und rissig vom vielen Waschen, hängen an einer rauh gefaserten Wäscheleine, die quergespannt durch die Küche verläuft, und tropfen eimerweise Wasser auf den mit Fischresten besudelten Boden. Ol'ja ist mit ihren beiden Töchtern Tanja und Anjuta in die Tundra zum Beeren sammeln gegangen. Katja liebt ihre Enkeltochter. Sie habe, so erklärt sie, Anjuta zur Ehre (*v chesti*) ihrer Mutter benannt. Ja, es sei ihre Mutter, die durch Anjuta wiedergeboren sei. Sie erkenne sie an den Gesichtszügen, und mit genau den gleichen Gesten wie ihre Mutter greife Anjuta nach den Beeren, schlürfe sie den Tee, und schüttele sie den Kopf.⁹ Die gleichen Augen und das gleiche Lächeln, nein, das sei keine Frage, die anderen sollten nur sagen, was sie wollten; sie weiß, daß durch Anjuta ihre Mutter zu ihr gereist sei.

Sie weiß, daß die anderen Kinder lachen, wenn sie Anjuta als „Mutter“ zu sich ruft. Sie weiß, daß die jüngeren Hausbewohner es komisch oder irritierend finden, wenn Anjuta wie alle anderen Kinder über den Hof läuft, in den Kohlen spielt und

⁹Korjaken trinken Tee nicht aus Tassen, sondern schütten ihn aus der Tasse in den Unterteller, aus dem der Tee dann genüßlich geschlürft wird.

sich mit rußigem Gesicht an ihre Großmutter wende, die sie dann mit ergebener Stimme und als Autorität anspricht. Aber Katja ist eine streibare Persönlichkeit.

„Vor allem die Jüngerer“, so erklärt sie, „was wissen die denn noch? Nichts wissen sie, nichts, nichts, erklärt sie mit fester Stimme, in den Internaten sind sie großgeworden, fern von der Tundra und ihren Eltern. Russisches Wissen haben sie geschluckt, Geld zählen, das können sie alle, aber wissen - wissen würden sie nichts mehr. Wie die Russen sind sie geworden, an keinen Gott glauben sie mehr, die Sprache haben sie verloren, aber, und das sei das schlimmste, die Bräuche (*obychie*) ehren sie nicht mehr.“

In den *Anapkinskie doma* bestimmt nun ein heftiger Disput die Hausordnung. Die Meinungen teilen sich in der Frage, ob Anjuta denn nun wirklich Katjas Mutter verkörpere oder ob diese Behauptung Katjas wieder einmal eine ihrer Erfindungen ist, mit der sie sich des öfteren und auf autoritäre Art und Weise hervortut. Jede und jeder, der in dem Haus lebt, weiß, daß Katja es manchmal nicht so genau mit der Wahrheit hält; sie erfindet Geschichten und Fabeln, weil ihr das Leben im Dorf einfach zu langweilig, trübe und farblos erscheint. Ihre lebhaften und anschaulichen Erzählungen über das frühere Leben in der Tundra sind durchsetzt mit schillernden Beschreibungen ausladender und fröhlicher Feste, einer sozialen, im Dorf unerreichbaren Harmonie, und einer Spiritualität, die in dem festen Wissen wurzelt, daß Geister und ein christliche Züge tragender Gott ihr den Schutz geben, dessen sie bei dem eintönigen und depressiv machendem Leben in Ossora so sehr bedarf. Andererseits wissen aber auch alle Hausbewohner, daß Katja in der Tundra mit ihrer Großmutter aufgewachsen ist, die weithin als mächtige Heilerin anerkannt gewesen ist, und Katja selbst über ein immenses und unglaublich reiches Wissen über Magie, Heilkräuter, Rituale, Lieder und Tänze verfügt, welches, wie die Alten fürchten, an Validität verliert und bald nicht mehr reproduzierbar sein wird.

Mit der Einführung der Sowjetmacht haben sich verschiedene korjakische Diskurse über Moral und Tradition herausgebildet, die quer durch die Generationen verlaufen und verschiedene Identitätskonfigurationen produzieren. Heute existieren divergierende und miteinander konkurrierende Modelle von Zeit, die Katjas und Zinas Welt trennen. Der korjakische, kulturelle Diskurs über Zeit ist nicht einheitlich, sondern fragmentiert durch die verschiedenen sozialen und politischen Erfahrungen, die in den Generationen gesammelt wurden und die eine zeitlich spezifische Wahrnehmung und Evaluierung von 'Kultur' geprägt haben. Diese konkurrierenden Wertesysteme bilden dann die epistemologische Matrix für die Ausbildung von kulturellen Subjektpositionen, die sich heute oft oppositionell zueinander verhalten.

Für Katja ist Zeit transparent und zirkulär, das heißt, sie fließt in kreis- und ebenmäßiger Bewegung durch mimetische Welten. Verstorbene sind nicht inaktiv und undynamisch oder schweben körper- und schwerelos durch andere Welten und Erfahrungen von Da-Sein, sondern bewahren ihre Körperlichkeit auch in einer an-

deren Welt, die als identische Spiegelung der hiesigen begriffen wird. *Rahnsche* ('rahnsche' ist das russische Wort für früher, das in der heutigen Verwendung bei den Korjaken die Zeit vor der sowjetischen Machtergreifung bezeichnet) ist die Zeit, in und mit der Katja aufwuchs, als Tote nicht einfach leblos und vergessen waren, sondern noch mühelos und ungehindert die dünne und brüchige Membran zwischen den zwei Welten durchbrachen.

Menschen als Subjekte waren niemals vollständig konstituiert, sondern besaßen das Potential sich immer wieder neu zu entwerfen und zu produzieren. So ist auch Katjas jetzige Da-Seinsform nicht der erste, letzte oder endgültige Entwurf eines Lebens, sondern die kurzweilige und temporäre Form einer Subjektivität, die sich stetig und unendlich im korjakischen und globalen Universum weiter fortschreiben wird.

Identität wird nicht wie in post-modernen Theoretisierungen (z.B. von Derrida und Lacan, aber auch von Kristeva und Butler) durch Sprache, sondern durch Zeit produziert; Katja begreift das, was heute als Tradition bezeichnet wird, noch als gelebten Alltag und verifizierbare Erfahrung. Dem stehen Zinas Stellungnahme und das Verständnis der meisten jüngeren Hausbewohner als 'modern' gegenüber, auf die ich in diesem Artikel nicht näher eingegangen bin.

Zina, die im Unterschied zu Katja mit einer sowjetischen und literarischen Tradition aufgewachsen ist, ist unsicher, ob sie das, was als korjakisch und somit überkommen und unzivilisiert verstanden wird, ad acta legen soll. Für sie ist Zeit nicht zirkulär, sondern linear. In einem sowjetischen Bildungs- und Erziehungssystem wurden literarische Formen von Wissen zu Ungunsten von oralen Epistemologien eingeführt und favorisiert. In einem sowjetischen Diskurs ist das Subjekt als Instanz in geschriebene Dokumente und Gesetze eingestanz und besitzt somit eine verifizierbare, beständige und gefestigte Identität. Subjektivität existiert als eine Tatsache, die dokumentierbar und somit überprüfbar ist (vgl. Clifford 1988, 340). Für Katja basiert das, was sie als relevant empfindet, als un-geschriebenes Wissen, das von Zina schon nicht mehr als Wissen anerkannt, sondern in das Reich der Phantasie verwiesen wird. Es wäre ignorant und kurzsichtig zu behaupten, daß 'Bräuche' und 'Traditionen' erst mit der Produktion von linearer Zeit entstanden seien, daß die Korjaken sich 'vorher' (vor dem düsteren Einbrechen sowjetischer Machtansprüche) in einem harmonischen, aber auch monotonen, gleichförmigen und ahistorischen Zustand von Zeit bewegt hätten. Die überkommene Vorstellung, daß Geschichte erst mit Ankunft gieriger russischer Pelzhändler oder utopische Visionen mit sich bringenden sowjetischer Aufklärer gemacht wurde, ist in einem immer noch kolonialen, mit Überlegenheit belasteten Denken verhaftet. Das der Terminus heute häufig von jüngeren Korjaken gebraucht wird, zeigt dennoch, daß *rahnsche* nun zeitlich und erfahrungsmäßig weit entfernt von ihrem jetzigen Leben ist. 'Bräuche', das ist wovon die Alten reden; 'Bräuche' bezeichnen ein Wissen, daß sich heute oft nur noch in Erzählungen findet, die ein Leben in seiner unvorstellbaren Fremdheit und Exotik beschreiben. Wenn Zina ihren Sohn schilt, er solle nicht über Katja und ihre 'krummen' (smeschno) Ideen lachen, dann geschieht dieses nicht, weil 'Tote' wiederkehren und Zina selber nur die Verkörperung eines tempo-

rären Selbst ist, sondern weil Katja alt ist, und Zina weiß, daß Katja mit anderen, aber auch 'falschen' und mit ihren eigenen Wertevorstellungen unvereinbaren kulturellen Axiomen aufgewachsen ist.

Katjas Politik des 'Subjekt-Sein' wird von Zina als unsicher, instabil und fragil empfunden. In Katjas Diskurs ist das Subjekt nicht in Sprache und Gesetz eingeschrieben, sondern permutiert als amöbenhaftes Wesen durch Welten, die jeglicher Linearität und sowjetischer, historischer Gesetzmäßigkeit widersprechen. So wie das post-moderne Subjekt oszilliert auch Katja; aber Katja konstituiert sich nicht durch Sprache, sondern durch einen kulturellen Diskurs von Zeit, in dem auch Sprache nur temporär ist und durch ihre Nicht-Niederschreibung keinen Anspruch auf Wahrheit, wie im sowjetischen Diskurs, erheben kann.

Literaturverzeichnis

Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla und Nancy Fraser (1994): *Der Streit um die Differenz: Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.

Clifford, James (1988): *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Flax, Jane (1990): *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel (1978): *The History of Sexuality. Introduction*. New York: Vintage Books.

Ders. (1980): *Power/Knowledge*. New York: Random House.

Jochelson, Waldemar (1908): *The Korjak*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol. 6, Parts 1-2. Leiden, New York.

Kondo, Dorinne (1990): *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.

Minh-ha, Trinh T. (1989): *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.

Trickster (1989): *Wüste und Blühendes Land? Zur deutschsprachigen Ethnologie*. Trickster 17. München: Trickster Verlag.

Diskurse der Unfruchtbarkeitsbehandlung Ein französisch-englischer Vergleich

Margaret Gibbon

In diesem Artikel soll der Diskurs über Unfruchtbarkeitsbehandlungen und das sich darin zeigende Verhältnis zwischen schriftlicher Sprache und sozialer Realität untersucht werden. Die Forschungsergebnisse, auf welchen er basiert, resultieren u.a. aus der Analyse ärztlicher Informationsschriften zur künstlichen Befruchtung, die für potentielle Patientinnen bestimmt sind.

Die Sprache dieser Dokumente reflektiert nicht nur das soziale Beziehungsgefüge zwischen ÄrztInnen und Patientinnen im hochtechnologisierten Bereich der Medizin, sondern verstärkt dieses auch, möglicherweise ist die Sprache für diese Beziehungen sogar konstitutiv.

Der Textkorpus setzt sich aus englischen und französischen Texten zusammen, die aus Irland, Frankreich, Belgien und Großbritannien stammen. Die Texte zeigen einerseits viele Übereinstimmungen, wie es bei Fachjargon zu erwarten ist (Kittredge 1982), andererseits aber auch einige inhaltliche wie stilistische Unterschiede. Ein weiteres Ziel dieser Arbeit ist also die Erklärung dieser Unterschiede, die aber aufgrund des beschränkten Umfangs nur überblicksartiger Natur sein kann.

Die inhaltlichen Differenzen zumindest scheinen bedingt durch die ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Verschiedenheiten der in diese Forschung einbezogenen Länder. Stilistische Differenzen könnten auf Unterschiede kultureller Art, insbesondere dem Status von Wissenschaft und Medizin, zurückgeführt werden, da sie nicht nur aus den Unterschieden der beiden Sprachsysteme erklärbar sind.

Kontext:

Eine Beurteilung der Sorgfältigkeit, Sachdienlichkeit und Ausgewogenheit der Informationsschriften setzt elementare Kenntnisse in der Vorgehensweise der künstlichen Befruchtung voraus. Diese Kenntnisse sind ebenfalls notwendig zur Aufdeckung von eventuellen Auslassungen, Verzerrungen, Unwahrheiten oder auch Widersprüchen in solchen Schriften.

Künstliche Befruchtung, die sogenannte 'In-Vitro Fertilisation', kurz IVF, wird von den Medien fälschlicherweise mit dem Begriff 'Retortenbaby' umschrieben; der Begriff meint jedoch eine Reihe von medizinischen und chirurgischen Eingriffen, die kinderlosen Paaren die Fortpflanzung ermöglichen. Aus mehreren Gründen muß hier herausgestellt werden, daß es sich um 'Ehepaare' handelt. Als wichtigster Grund erweist sich dabei die in den meisten Ländern geltende Konvention, künstliche Befruchtung ausschließlich verheirateten Paaren zur Verfügung zu stellen.

stimmt war, Unfruchtbarkeit bei Frauen mit geschädigten oder fehlenden Eileitern zu umgehen, heute allerdings auch routinemäßig bei männlich bedingter Unfruchtbarkeit angewandt wird. Anders ausgedrückt: In bis zu 40% der Fälle werden fruchtbare, gesunde Frauen 'behandelt', weil ihr Partner unfruchtbar ist.

Diese beiden Aspekte legen nahe, die im Korpus benützte Terminologie, wie z.B. „Heilung“, „Behandlung“ und „Therapie“ in Frage zu stellen. Wenn künstliche Befruchtung eine „Behandlung“ ist, warum können dann nicht ebenso alleinstehende Frauen „behandelt“ werden und wieso wird sie bei gesunden Frauen angewandt? Unfruchtbare Frauen werden auch nach der Behandlung unfruchtbar bleiben, da künstliche Befruchtung per definitionem keine Heilung bewirkt. Diese Frauen sind aber keineswegs krank, sondern sie sind Frauen ohne biologisch-eigene Kinder. In diesem Sinne ist künstliche Befruchtung also keine Behandlung.

Und wenn man diese Einwände vielleicht noch als Sophisterei abtun könnte, so kann man sich doch der Überzeugungskraft der Statistiken kaum entziehen: Im besten Fall konnte eine geschätzte Erfolgsquote von 23% veranschlagt werden (Irland), im Normalfall liegt die Erfolgsquote jedoch zwischen 5% und 14% (Mandelbaum und Plachot 1991, S. 103-108). Und sollten die Zahlen aus Irland zutreffen, würde ich dennoch einwenden, daß dieses Ergebnis viel trefflicher als 77%ige Mißerfolgsquote bezeichnet werden müßte. Die „Behandlung“ sollte also als gescheiterte Technologie beschrieben werden oder bestenfalls als noch im experimentellen Stadium befindlich.

Die Annahme, daß es sich bei der künstlichen Befruchtung um eine gefahrlos anzuwendende Behandlungsmethode handelt, ist weit verbreitet und in den entsprechenden Fach-texten wird verständlicherweise nur minimal auf Komplikationen oder Gefahren hingewiesen. Jedoch belegen Forschungsergebnisse, die in renommierten medizinischen Zeitschriften veröffentlicht wurden, daß bei den verabreichten Medikamenten, speziell bei den Medikamenten zur Hyperstimulation der Ovarien, ernste Nebenwirkungen auftreten können. So sind sogar einige Frauen bei dem Versuch verstorben, durch dieses Verfahren schwanger zu werden. Künstliche Befruchtung ist ein schwerwiegender und strapaziöser Eingriff mit einer nur geringen Erfolgsgarantie. Viele ÄrztInnen warnen vor langfristigen Nachwirkungen bei Patientinnen und Nachwuchs, da die Medikamente bislang nur unzureichend getestet wurden. Zudem werden sie häufig in höheren Dosen und über längere Zeiträume hinweg verabreicht als vom Hersteller empfohlen. Die Medikamente bleiben bis zu sechs Wochen im Blut und wirken, sollte sich eine Schwangerschaft einstellen, auf die Frühphase der Entwicklung des Foetus ein.

Hypothesen:

Da ÄrztInnen in Westeuropa immer noch ein hohes soziales Ansehen genießen und im Vergleich zu anderen Berufen relativ selten von ihren PatientInnen dazu angehalten werden, ihr Handeln zu erklären, könnte als Ergebnis der Analyse des ärztlichen Diskursmaterials ein definitiver Anspruch auf Wahrheit, Wissen und

Autorität erwartet werden, der gepaart ist mit einer Behauptung von Objektivität, Kompetenz und Erfolg.

Denkt man an die weniger erfreulichen Aspekte in Zusammenhang mit der künstlichen Befruchtung, so lassen sich in der textuellen Dokumentation derselben auch Widersprüche, Lügen, Verzerrungen oder Auslassungen erwarten und somit der Versuch Verantwortung zu umgehen. Ebenfalls zu erwarten sind gelegentliche Anzeichen von Ignoranz, wenngleich sie wahrscheinlich in abgemildeter Form - durch Ausweichungen oder Modellkonstruktionen - auftreten.

Eine sorgfältige, kritische Arbeit mit dem Textmaterial kann entsprechende Merkmale identifizieren und aufzeigen, in wieweit die genannten Erwartungen gerechtfertigt sind.

Ergebnisse

Einst als Kunst betrachtet, gilt die Medizin heute allgemein als Wissenschaft. Die Wissenschaftsauffassung der Aufklärung hat sich inzwischen so sehr durchgesetzt, daß Erkenntnisse, die nicht „wissenschaftlich“ abgesichert sind, nicht als Erkenntnisse akzeptiert werden. Auch die heutige high-tech Medizin hat sich den Fetischen Methode, Sicherheit und Objektivität verschrieben. Der betrachtete Textcorpus spiegelt diese Werte linguistisch wieder.

Ich fasse meine Ergebnisse unter den folgenden Stichpunkten zusammen:

- a.) Objektivität / Unpersönlichkeit
- b.) Autorität / Wahrheit / Kompetenz
- c.) Auslassungen / Verzerrungen / Widersprüche

Im folgenden nenne und diskutiere ich die relevanten linguistischen Merkmale mit Beispielen aus beiden Sprachen. Aus Platzmangel kann ich in diesem Artikel keine längeren Ausschnitte der Texte anführen. Obwohl der Grundton der Texte am besten bei der Betrachtung ganzer Absätze erkennbar ist, müssen kurze Beispiele an dieser Stelle genügen.

a.) Objektivität / Unpersönlichkeit

Um sich den Anschein der Objektivität zu geben, wählen Ärzte Formulierungen, die sie als Urheber völlig verbergen. So ist ein Großteil der Texte nicht oder nicht persönlich unterzeichnet, z.B. l'équipe FIV (das IVF-Team). Das weitaus häufigste Merkmal sind aber syntaktische Strukturen, die die Auslassung eines Agens erlauben. Bemerkenswert ist der (oft übermäßige) Gebrauch von Passivkonstruktionen. In den ersten hundertundfünfzig Zeilen der Broschüre einer französischen Klinik waren nur fünf Sätze im Aktiv. Die übrigen Sätze waren im Passiv oder ansonsten Sätze, die unter Zuhilfenahme einer metaphorischen Grammatik gebildet waren, wobei durch Nominalisierungen unbelebte Subjekte gewonnen waren. Kress und

Hodge (1979, S. 25) haben darauf hingewiesen, daß die Verursacher oder Träger von Handlungen in solcherlei Sätzen unmöglich zu bestimmen sind.

Wo im Englischen Substantive mit passiven Verbformen benutzt werden, finden sich im Französischen ähnliche Nominalisierungen in Verbindung mit reflexiven Verben. In beiden Fällen wird das Agens ausgelassen, wie die folgenden Beispiele zeigen:

A decision may have to be made ... (Eine Entscheidung kann erforderlich werden ...)

Ovocyte retrieval will be scheduled for mornings. (Die Ovozyten(Eizellen)-entnahme wird morgens vorgenommen werden.)

Le prélèvement se fait ... (Die Entnahme geschieht ...)

..à une heure qui sera déterminée d'avance (... zu einer Zeit, die im voraus bestimmt wird)

la surveillance s'effectue à des jours précis (die Überwachung wird an vorbestimmten Tagen ausgeführt)

Neben vollkommen unpersönlichen Konstruktionen wie:

It is anticipated that... (Es wird damit gerechnet, daß ...)

Il se pose le problème de savoir si... (Es stellt sich die Frage, ob ...)

wird sehr häufig eine metaphorische Grammatik verwendet:

Therapies have shown a poor response (Therapien haben zu sehr unbefriedigenden Ergebnissen geführt)

Une échographie apprécie le nombre et la taille des ovocytes. (Ein Echogramm berücksichtigt die Anzahl und Größe der Ovozyten.)

Zu weiteren gebräuchlichen Merkmalen zählen speziell im Französischen der Gebrauch von Platzhaltersubjekten:

On cherche à en obtenir plusieurs (Man versucht, mehrere zu erreichen),

sowie in beiden Sprachen der Gebrauch von Gerundien, Infinitiven und Partizipialkonstruktionen. In diesen Bereich fallen auch Merkmale wie passive Adjektive, die die generelle Tendenz zu Eliminierung der Handlungssubjekts weiter forcieren. Typische Beispiele dafür wären im Englischen:

To assess suitability ... (Um die Eignung zu untersuchen...)

Whether it is advisable or not (Ob es ratsam ist, oder nicht)

Suitable couples may be advised ... (Geeigneten Paaren wird geraten ...)

Postponement will be considered if ... (Ein Aufschub wird in Betracht gezogen, wenn ...)

Bei der Analyse dieser Merkmale müssen wir uns fragen, wer eigentlich von der Textoberfläche „verschwindet“ und warum. Was bewirken solche unpersönlichen Strukturen? Was verlangen sie von den AdressatInnen? Ein Effekt von Nominalisierungen ist sicherlich, daß sie die Thema-Position einnehmen, wodurch beliebige Aussagen, wie z.B. Meinungen den Status von Alltags- oder Allgemeinwissen bekommen. Das gleiche gilt für passive Adjektive. So können wir z.B. die Kriterien, die, darüber entscheiden, ob ein Paar „geeignet“ ist, nicht hinterfragen.

Darüber hinaus hat das linguistische Mittel der Passivbildung einen mystifizierenden Effekt, da die kausalen Bezüge lockerer oder sogar aufgehoben sind. Auch für Kress und Hodge (1979, S. 25-28) besteht eine Mystifizierungsabsicht.

b) Autorität / Wahrheit / Kompetenz

Ein Anspruch auf Autorität, Wahrheit und Kompetenz manifestiert sich linguistisch auf unterschiedliche Weise. Während sich Unpersönlichkeit in Texten weitgehend an der Syntax festmachen läßt, werden lexikalische Merkmale eingesetzt, um einen Anspruch auf Informiertheit zum Ausdruck zu bringen. Wir finden hier allerdings auch Merkmale, die den unter dem letzten Punkt genannten sehr ähnliche sind (z.B. Thema/Rema-Manipulation und ein Fehlen transaktionaler Verben. Durch das Verb to be/être/sein und andere Verben der Relation entsteht - oft in Verbindung mit passiven Adjektiven - der Eindruck einer feststehenden, nicht-verhandelbaren Bedeutung. Der Effekt ist dem der Substantivierung von Vorgängen vergleichbar. Darüberhinaus vermittelt die Verwendung der Gegenwart das Gefühl absoluter oder ewiger Wahrheit, wie die folgenden Beispiele belegen:

Ultrasound scanning is safe, simple and painless. (Eine Ultraschalluntersuchung ist risikolos, einfach und schmerzfrei.)

This uncommon condition is self-limiting. (Dieser seltene Zustand läßt nur begrenzte Behandlungsmöglichkeiten zu.)

After embryo transfer 20-30% of patients become pregnant. (Nach einer Embryonenübertragung werden 20-30% der Patientinnen schwanger.)

Il existe deux possibilités... (Es bestehen zwei Möglichkeiten...)

Cette étape est la plus simple. (Dieser Schritt ist der einfachste.)

Une grossesse FIV a le même devenir qu'une grossesse naturelle. (Eine IVF-Schwangerschaft hat den gleichen Ursprung, wie eine natürliche Schwangerschaft.)

Als letzter Punkt zu den syntaktischen **Merkmalen** sei noch genannt, daß Sicherheit der Methoden durch den wiederholten Gebrauch kausaler Verbindungen von Absicht und Ergebnis in Verbindung mit einer Futur-Verbform suggeriert werden kann. Im Englischen ist die „will + Infinitiv“ Form die häufigste. Diese Ausdrucksform bringt eine Absichtlichkeit zum Ausdruck und ist die eindeutigste und zuver-

sichtlichste der in dieser Sprache zur Verfügung stehenden syntaktischen Möglichkeiten.

Wenden wir uns nun den lexikalischen Möglichkeiten zu, durch welche Autorität, Wahrheit und Kompetenz vermittelt werden kann, so zeigt sich, daß sich eine Reihe von Merkmalen wiederholen. Als auffälligstes unter diesen erweist sich die Vorliebe für eine denotative Wortwahl, welche eine eins-zu-eins Korrespondenz zwischen dem Begriff und dem Objekt, der Handlung oder der Tatsache, auf welche dieser Begriff sich bezieht, herstellt. Diese Art von Wortwahl wird häufig innerhalb von Fachsprachen verwendet. Typische Beispiele sind hier Wörter und Ausdrücke wie „recombinant follicle stimulating hormone“¹ oder „une coelioscopie“², um nur zwei zu nennen. Werden unklare Begriffe oder Fremdwörter gebraucht, so sind Konnotationen noch unwahrscheinlicher. In der Medizin stammen diese Ausdrücke oft aus dem Lateinischen oder Griechischen. Das medizinische Spezialgebiet IVF allerdings, das vorwiegend in Australien und Großbritannien entwickelt wurde, bezieht sein Lexikon größtenteils aus dem Englischen, einschließlich dessen Akronyme und Abkürzungen. Französische Patientinnen finden sich daher mit Ausdrücken wie „le GIFT“ oder „le ZIFT“ (Gamete bzw. Zygote Intra-Fallopian Transfer)³ konfrontiert, während irische und britische Patientinnen Begriffen wie „zona pellucida“⁴, „corpus luteum“⁵ oder „down regulation“ entschlüsseln müssen, die in ihren Richtlinien häufig auftauchen ohne jedoch näher erläutert zu werden.

Dieses Gebiet - ein nicht erläutertes Lexikon - ist eines, das sich in französischen und englischen Texten deutlich unterscheidet. Französische Texte weisen hierbei in viel stärkerem Maße als englische die Tendenz auf, verwendete Begriffe nicht zu erklären. Ein englischer Text z. B. liefert eine innersprachliche Übersetzung des Fachausdruckes, wenngleich auch nur ganz am Anfang. Schon nach nur einem Absatz geben die AutorInnen diese Übersetzung wieder auf, vielleicht weil sie diese Vorgehensweise als zu mühsam betrachten und weil solcherlei Übersetzungen den Lesefluß bremsen? Bevor sie diese Vorgehensweise wieder aufgeben, dürfen sich die LeserInnen allerdings an folgendem Musterbeispiel erfreuen:

¹ Follikel stimulierendes Hormon

² Hysteroskopie

³ Intratubarer Gameten- bzw. Zygotentransfer

⁴ Eizellenhülle

⁵ Gelbkörper

IVF stands for in-vitro-fertilization, alternatively called „test-tube baby“. It involves the removal of mature ovocytes (ripe eggs) from the ovary and their fertilization in the laboratory by the husband's spermatozoa (seed).⁶

Eine kontrastive Stilistik des Englischen und Französischen legt eine Vorliebe des Französischen für wissenschaftliche gegenüber prosaischen Ausdrücken nahe; in einem Spezialgebiet wie der IVF allerdings bilden in beiden Sprachen wissenschaftliche Ausdrücke die Norm. Der Effekt dieser Vorliebe ist ein widersprüchlicher: Einerseits ist die Patientin oft verwirrt und eingeschüchtert von diesem Fachjargon, andererseits entwickelt sie aber gleichzeitig, und paradoxerweise gerade deshalb, Vertrauen in das medizinische Personal, das sich in diesen Jargon hüllt.

c) Auslassungen, Verzerrungen, Widersprüche

Da das, was in einem Text ungesagt bleibt, per definitionem nicht vorhanden ist, ist es unmöglich, Beispiele der Auslassungen in den Texten zu zitieren. Allerdings können diese Auslassungen durch Referenz auf ein aus anderen Quellen gewonnenes Wissen über IVF, sowie durch Vergleich der Texte untereinander aufgespürt werden. Was in einem erwähnt wird, mag in einem anderen nicht auftauchen. Z.B. geben irische und britische Texte detaillierte Informationen hinsichtlich der Kosten für IVF, wohingegen französische Texte nichts hierüber aussagen. Der Grund für diese Auslassung ist allerdings leicht einsehbar: In Frankreich, dem Land mit den meisten IVF- Zentren pro EinwohnerIn, ist die Finanzierung von IVF zentral organisiert und die Kosten für drei IVF-Zyklen werden von der staatlichen Krankenversicherung übernommen.

Eine weniger akzeptable Auslassung in den französischen Texten ist der fehlende nachhaltige Hinweis auf Risiken und Nebenwirkungen im Zusammenhang mit IVF. Ein belgischer Text geht sogar noch weiter und leugnet dergleiche Risiken schlichtweg:

Certaines patientes appréhendent des traitements hormonaux car des informations fantaisistes ont été publiées dans une certaine presse: risque de cancer de l'ovaire, de ménopause précoce par épuisement ovarien etc. etc. ... Ces données sont du domaine de la fantaisie absurde!⁷

⁶ IVF steht für In-Vitro Fertilisation, auch Retortenbaby genannt. Dabei werden reife Oozyten (Eier) aus dem Eierstock entfernt und im Labor von dem Sperma (Samen) des Ehemannes befruchtet.

⁷ Einige Patientinnen fürchten Hormonbehandlungen, da in gewissen Publikationen aus der Luft gegriffene Informationen veröffentlicht wurden: erhöhtes Eierstockkrebsrisiko, verfrühte Menopause wegen zu starker Beanspruchung der Eierstöcke, usw. Diese Angaben stammen aus dem Bereich der absurden Phantasie.

Im Gegensatz dazu nehmen britische und irische Texte vereinzelt Stellung zu Risiken, Komplikationen und Gegenanzeigen. Diese sind allerdings in verharmlosende Worte gehüllt. Modalverben sowie qualifizierende Ausdrücke schwächen den Effekt solcher Warnungen, sodaß z.B. Schmerzen dabei typischerweise nicht auftauchen. Stattdessen „können“ „leichte“ oder „geringfügige“ Beschwerden bei „manchen“ Patientinnen auftreten. Die etablierten medizinischen Fachzeitschriften sind da deutlicher und nennen eine lange Liste möglicher Folgeerscheinungen (vgl. Klein und Rowland 1988, S. 264-268). So führt diese Liste z.B. auch gerade jene Zustände an, die im belgischen Text geleugnet werden. Der Blick in Fachzeitschriften der Geburtshilfe oder der Gynäkologie zeigt, daß unter das, was Texte dieses Korpus als leichte und zu vernachlässigende Nebenwirkungen des Medikamentes Clomifen bezeichnen, durchaus auch schwerwiegende Schädigungen wie Eierstock- oder Brustkrebs, Lungenerkrankungen und sogar der Tod fallen können.

Ähnliche Vergleiche können im Hinblick auf Verzerrungen in den Texten gezogen werden. Wieder einmal sind es die belgischen und französischen Texte, welche mehr Verzerrungen aufweisen. Zudem widersprechen die irischen und britischen Texte einigen ihrer Behauptungen. In Bezug auf den Erfolg der Schwangerschaft lesen wir z. B.:

La qualité des grossesses obtenues et des enfants nés par ces techniques de pointe offrent des garanties absolues quant à leur innocuité.
(Belgischer Text)⁸

La grossesse a le même devenir que celui d'une grossesse naturelle
(Französischer Text)⁹

Zu diesem Optimismus jedoch stehen eine Anzahl britischer und irischer Texte im Widerspruch und weisen vielmehr auf ein erhöhtes Risiko von Mehrlingschwangerschaften hin, die ihrerseits zu Frühgeburten und unterentwickelten Babys führen können. Die Folgen solcher Frühgeburten reichen oft bis weit in das dritte Lebensjahr der Kinder hinein. Hinzu kommt auch eine stark erhöhte Rate an Fehlgeburten. Ein irischer Text behauptet, daß diese Rate bei ungefähr 26 % liegt und weist darauf hin, daß bis zu 5 % der IVF Schwangerschaften ektopisch (Eileiterschwangerschaften) sind. Ektopien sind sehr gefährlich und erfordern die Entfernung des Eileiters sowie auch die Entfernung des sich entwickelnden Foetus. Wenn man bedenkt, daß sich bis zu 40 % der Frauen einer IVF Behandlung unterziehen, um männlicher Zeugungsunfähigkeit entgegenzuwirken, zeichnet sich tatsächlich ein besonders großes Risiko von Ektopien ab. Es ist also durchaus möglich, daß durch die IVF Behandlung Unfruchtbarkeit bei fruchtbaren Frauen entsteht.

⁸ Die Qualität der durch diese Spitzentechniken erreichten Schwangerschaften und der geborenen Kinder wird als absolut sicher dargestellt, was ihre Ungefährlichkeit angeht.

⁹ Die Schwangerschaft verläuft wie eine natürliche Schwangerschaft.

In dem Abschnitt, der sich mit den Medikamenten, den Resultaten und den Erfolgsraten befasst, stoßen wir auf eine Lexis, die Unsicherheit suggeriert. Forciert wird dieser Eindruck der Unsicherheit überdies durch den häufigen Gebrauch von Modal Konstruktionen. Doch auch in Bezug auf diese Merkmale begegnen wir kulturellen Unterschieden.

Die französischen Texte sind im allgemeinen zuversichtlicher und machen ein weitaus geringeren Gebrauch von Modalverben, ausweichenden Äußerungen und qualifizierenden Ausdrücken, als ihre englischen Äquivalente. Modalverben sind meistens mit unpersönlichen Formen verknüpft, wie z. B.

It would appear that - Es scheint, daß

Il se peut que - Es kann sein

possibly - möglicherweise; maybe - vielleicht; a possible effect - eine mögliche Wirkung; a potential risk - ein potentielles Risiko.

Und im Französischen z.B.:

apparemment - anscheinend; theoriquement - theoretisch; le cas échéant - im Falle, daß

Die qualifizierenden Ausdrücke werden folgendermaßen eingesetzt:

minor discomfort - geringe Beschwerden;

certaines patientes - bei gewissen Patientinnen.

Zwei längere Zitate über die psychologischen Auswirkungen von IVF verdeutlichen die Unterschiede auf eine anschauliche Weise:

Couples embarking on IVF should be aware that although life, marriage and infertility may cause psychological trauma, Assisted Reproduction programmes can appear to make matters worse apparently giving rise to or accentuating underlying excessive stress reactions, marital problems, sexual problems and increase the difficulties in coming to terms with childlessness.¹⁰ (irischer Text)

¹⁰ Paare, die sich zu einer IVF-Behandlung entschliessen, sollten sich im klaren sein, daß zwar durch Lebensumstände, Ehe- und Kinderlosigkeit psychologische Traumata entstehen können, daß es aber andererseits durchaus denkbar ist, daß der Versuch einer künstlichen Befruchtung diese Probleme noch verschärft, weil hierdurch zusätzliche Streßreaktionen, Eheprobleme oder sexuelle Probleme hervorgerufen werden, bzw. schwebende Probleme akuter erscheinen lassen können. Zudem könnte ein solcher Versuch es schwieriger machen, sich mit Kinderlosigkeit abzufinden.

Nous ferons tout pour vould aider à vivre dans le calme at la bonne humeur ce qui a été qualifié d'un „parcours du combattant“.¹¹
(französischer Text)

Der irische Text zeigt deutlich eine mitfühlend-besorgte Haltung, während der französische Text völlig unbekümmert zu sein scheint im Hinblick auf die Schwierigkeiten, die mit dieser Behandlung verbunden sind.

Es sollte jedoch auch im irischen Text nicht übersehen werden, daß die Verantwortlichkeit der Mediziner dank vieler Formulierungen (wie z. Bsp: *may cause, can appear, excessive stress*) gemindert und so suggeriert wird, daß psychologische Probleme auch unabhängig von IVF-Behandlungen auftreten.

Auf ähnliche Weise wird diese Verantwortung zurückgewiesen, wenn der Versuch nicht anschlägt, wie es meistens der Fall ist.

In solchen Fällen heißt es dann, „die Therapie zeige nur mangelhafte Ergebnisse“, die Frau bzw. ihre Eierstöcke, würden „nur mangelhaft auf die Behandlung ansprechen“. Schlimmer ist noch, wenn beschrieben wird, daß die normal und gesund funktionierenden Fortpflanzungsorgane der Frau „der medikamentösen Behandlung entgegenwirken“, und somit die Dosis der Medikamente erhöht werden mußte. Ähnliche Formulierungen finden sich auch im Französischen, obwohl gesagt werden muß, daß dem Versagen der IVF-Methode dort im allgemeinen weniger Raum gewidmet ist.

Schlußfolgerung:

Diese Abhandlung hat gezeigt, daß Fachtexte eines Spezialgebietes, die eine einheitliche Aufgabe erfüllen (wie in diesem Fall die Aufgabe der Information) nur geringe lexikalische oder syntaktische Unterschiede aufweisen. Der divergierende Inhalt der Texte kann nur im Bezug auf kulturelle Faktoren erklärt werden. Meine allgemeine Folgerung, die von einem Europäischen Parlaments-Bericht (1992, S. 70-79) unterstützt wird, lautet, daß IVF und die IVF praktizierenden MedizinerInnen in Frankreich und Belgien ein größeres Ansehen und Prestige genießen als in England und Irland. Dies spiegelt sich im Textmaterial des von mir untersuchten Korpus wieder. Die Aufnahme von Abschnitten über Risiken, Gegenanzeigen und Nebenwirkungen in britischen und irischen Texten bedeutet effektiv, daß sie eine höhere Anzahl an Modalverben, qualifizierende Ausdrücke und eine Unsicherheit anzeigende Lexis aufweisen. Ich würde allerdings behaupten, daß dieses Phänomen nicht linguistisch, sondern eindeutig sozial und kulturell motiviert ist.

¹¹ Wir tun alles um ihnen zu helfen in einer ruhigen und guten Atmosphäre, zu leben die bisher gezeichnet war von einem Weg des Kampfes.

Literaturverzeichnis

European Parliament (1992): *Bioethics in Europe*. (STOA report PE 158, 453). Luxemburg: Directorate General for Research.

Kittredge, R. (1982): Variation and Homogeneity of Sublanguages. In: R. Kittredge / J. Lehrberger (ed.): *Sublanguage: Studies of Language in Restricted Semantic Domains*, S. 107-137. New York: De Gruyter.

Klein, R. / R. Rowland (1988): Women as Test-sites for Fertility Drugs: Clomiphene Citrate and Hormonal Coctails. In: *Reproductive and Genetic Engineering*, vol. 1, no. 3, S. 251-273.

Kress, G. / R. Hodge (1979): *Language as Ideology*. London: Routledge and Kegan.

Laborie, F. (1990): D'une Banalisation sans Evaluation et de ce qui peut s'ensuivre. In: *Le Magasin des Enfants*, ed. J. Testart, S. 107-113. Paris: François Bourin.

Mandelbaum, J. / M. Plachot (1991): *Génération Eprouvette*. Paris: Flammarion.

Die neuen Gen- und Reproduktionstechnologien: Der „Griff nach der Frau“

Stephanie Streif

Die Forderung nach Selbstbestimmung über Körper und Leben gehört zu den Grundforderungen der neuen Frauenbewegung und findet ihren Ursprung in dem Katalog der in den bürgerlichen Revolutionen erkämpften Menschenrechte. Besonders deutlich findet diese Zielsetzung im Zusammenhang mit der niemals enden wollenden Diskussion um den sogenannten Abtreibungsparagrafen 218 ihren Ausdruck. Aber auch die neuen Methoden der Gen- und Reproduktionsmedizin nehmen unweigerlich Einfluß auf die Gebäutonomie der Frau und werden von seiten vieler Frauengruppen als spezifischer Angriff auf die Menschenwürde und das persönliche Selbstbestimmungsrecht von Frauen gewertet.

Aus dieser Problematik hat sich seit Beginn der achtziger Jahre eine kontinuierliche Diskussion entwickelt, in der nicht nur eine thematische Auseinandersetzung stattfindet, sondern in der auch die gesamten gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge aufgegriffen und geklärt werden sollen: 1985 und 1988 fanden die ersten bundesweiten Kongresse zum Thema „Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien“ statt, die dazu beigetragen haben, den bereits bestehenden Widerstand gegen die moderne Fortpflanzungstechnik zu festigen und die Diskussion mit neuen Informationen inhaltlich voranzutreiben. Darüber hinaus kam es auch zu bundesweiten Zusammenschlüssen von autonomen Frauengruppen bis hin zu parteipolitischen Arbeitskreisen, die thematisch zu diesem Themenkomplex arbeiten und sich gemeinsam gegen die neuesten gentechnologischen Entwicklungen aussprechen.

Im folgenden werde ich die Problematik der Gen- und Reproduktionstechnologie aus feministischer Sicht erarbeiten, um dann anschließend der eigentlichen Fragestellung nachgehen zu können, inwieweit die neuen Reproduktionstechnologien in das gesellschaftliche Verständnis der Reproduktion eingreifen und somit die Frau als Reproduktionsmechanismus institutionalisieren.

1. Neueste Entwicklungen in der Gen- und Reproduktionstechnologie

Seit im Juli 1978 in England das erste Retortenbaby geboren wurde, entwickelte sich parallel zu dem eigentlichen technologischen Fortschritt und seinen Errungenschaften auf dem Gebiet der Reproduktion eine ständige Diskussion. Die Empörung über die Erfolge der Reproduktionstechniken reicht von feministischen Veröffentlichungen und linken Zeitungen über bürgerliche Blätter bis hin zu Schriften von konservativer Seite. Die Grundeinstellung unserer Gesellschaft gegenüber dieser Technologie enthält aber weniger Skepsis und Zweifel, als einen unverstärkt starkem Glauben in die moderne Medizin und Technik. Jana Halmner bringt dies treffend zum Ausdruck: „Vorherrschende Erkenntnistheorie, die zentralen

Glaubenssätze des Positivismus sind nach wie vor geprägt vom sogenannten objektiven Wissen, Wertneutralität und dem Glauben an den Fortschritt.¹ Diese Haltung gegenüber einer Technologie, deren negativen Folgen und Entwicklungen man aus heutiger Sicht nur begrenzt wahrnehmen kann, sind meiner Ansicht nach durch einen „Machbarkeitsfetischismus“ charakterisiert.

So gilt die IVF (In-Vitro-Fertilisation), die künstliche Befruchtung im Reagenzglas, als vollkommen alltägliche Routinebehandlung, der sich seit 1978 Hunderttausende von Frauen welt-weit unterziehen. Im Allgemeinen bleiben die „Nebenerscheinungen“ und Folgen einer solchen Prozedur vollkommen unerwähnt; man erhält lediglich Erfolgsmeldungen aus der Welt der modernen Medizin, die der Frau scheinbar unbegrenzte Möglichkeiten bietet, über das „Wie“ der eigenen Reproduktion selbst zu bestimmen. IVF ist nicht nur eine gesundheitsgefährdende und psychisch schädigende Technologie, sondern kann für Frauen auch lebensbedrohlich werden. So wurden bis 1988 elf Fälle bekannt, bei denen Frauen während oder in Folge einer solchen Behandlung ums Leben kamen.²

Des weiteren kann man im Hinblick auf eine solche Behandlung nicht davon ausgehen, daß sich der Kinderwunsch realisieren läßt. Die Erfolgsquote - sinnvoller wäre es in diesem Zusammenhang von einer Mißerfolgsquote zu sprechen - eines Retortenprogramms liegt zwischen maximal 10% und 15%.³ Die Tatsache, daß 80% aller Frauen, die sich einer IVF-Behandlung unterzogen haben, nach der ersten gescheiterten Behandlung wieder abspringen, kann man als Beweis dafür ansehen, wie groß die körperliche und psychische Belastung während einer solchen Therapie sein muß.

Besonders gefährlich ist die Superovulation, die im Rahmen des künstlichen Befruchtungsprozesses stattfindet und die Frau durch ein Östrogengemisch zur Reifung von mehr als einer Eizelle stimulieren soll. Das kann während der Behandlung zu Verwachsungen, Zystenbildung und anderen gesundheitlichen Schädigungen führen.⁴ Mögliche Gesundheitsrisiken werden bei solchen, seit über zwanzig Jahren konventionellen Unfruchtbarkeitsbehandlungen bewußt in Kauf genommen, indem Hormonpräparate, deren Folgewirkungen nicht abzusehen sind, in extrem hoher Dosis verabreicht werden. Doch hat sich damit das Angebot der modernen

¹ Jana Halmner 1989, S. 255.

² Klein 1989, S. 72.

³ Lyon 1988; S. 41.

⁴ So hat man beispielsweise auch in den Jahren zwischen 1940 und 1970 vermehrt das Hormonpräparat DES (Diethylstilböstrol) bei Millionen von Frauen eingesetzt, um Fehlgeburten zu vermeiden. Einige Jahre später hat man bei vielen Frauen und ihren Töchtern, denen DES während der Schwangerschaft verabreicht wurde, Muttermundkrebs und Fertilisationsprobleme diagnostiziert.

Technik noch lange nicht erschöpft: GIFT (gamete intrafallopian transfer)⁵, TEST (tubal embryo stage transfer)⁶, PROST (pronuclear stage tubal transfer)⁷ und SET (Surrogate Embryo Transfer)⁸ werden im Namen der Technik praktiziert, obwohl sie nur eine sehr geringe „Erfolgsquote“ aufweisen können und für die Patientin ein erhebliches Risiko mit sich bringen, da das Einspritzen von Embryos in den Eileiter oft eine Eileiterschwangerschaft herbeiführt, was lebensbedrohlich für die Frau sein und nur mit einer Entfernung des Eileiters behoben werden kann.

Eine weitere Methode der modernen Reproduktionsmedizin ist die Mikroinjektion, die für subfertile Männer entwickelt wurde und sehr häufig angewandt wird. Eines der wenigen Spermien des Mannes wird dabei „ausgewählt“ und direkt in die Eizelle injiziert.⁹ Bei dieser Vorgehensweise durchläuft die Frau das ganze IVF-Programm.

Die Gen- und Reproduktionsforschung liefert sich ein Wettlauf mit der Zeit: Wußte man vor 40 Jahren noch nicht einmal etwas von Chromosomen, Genen und Genomen so ist man heute schon dabei, spezielle DNA-Sonden zu entwickeln, mit deren Hilfe man in der Lage sein wird, auf den Chromosomen bestimmte Gene und ihre Qualität zu erkennen, d.h., daß es in absehbarer Zeit möglich sein wird, genetisch bedingte Krankheiten zu diagnostizieren (Prae-Implantations-Diagnostik oder Embryobiopsie)¹⁰.

2. „Bevölkerungspolitik“ oder die Politik des Lebendigen

Den neuen Errungenschaften von Medizin und Technik ist es leider gelungen, dem Wort „Bevölkerungspolitik“ eine vollkommen neue Dimension zu verleihen:

„Bevölkerungskontrolle heißt heute nicht mehr nur die Verringerung der Geburtenzahlen in einer Welt der Bevölkerungsexplosion, sondern auch die genetische Verbesserung der Bevölkerung.“¹¹ So werden bezeichnenderweise die neuen Fortpflanzungstechniken in Ländern mit sinkenden Geburtenraten, d.h. in westlichen

⁵ GIFT: Dabei werden Eizellen und Spermien getrennt in den Körper der Frau eingespritzt, damit die Verschmelzung auf „natürlichem Wege“ und nicht im Glas stattfindet.

⁶ TEST: Der im Reagenzglas hergestellte Embryo im 2.- 4.Zellstadium wird in den Eileiter statt in die Gebärmutter eingespritzt.

⁷ PROST: Eizellen und Spermien werden zusammen eingespritzt, aber bevor eine Kernverschmelzung stattfindet.

⁸ SET: Ein Embryo wird aus dem Körper einer Mietmutter ausgespült und in eine andere Gebärmutter eingepflanzt.

⁹ Klein 1989, S. 73.

¹⁰ Klein 1988, S. 69.

¹¹ Zitat von Dr. Jerome K. Sherman / Universität Arkansas entnommen aus: Corea 1986a; S. 26.

Industrieländern angewandt, während die 3. Welt eine ganz andere Bevölkerungspolitik betreiben muß. Die Verobjektivierung des Lebendigen hat zum einen zu einer Industrialisierung der Reproduktion geführt, zum anderen zu einer „Politik des Lebendigen im Lichte des genetisch normierten Gesundheitsideals, die scheinbar gewaltfrei im Labor, wo Menschen zu Codes, deren Zellen zu entschlüsselbaren Zeichen degradiert sind, verfährt.“¹² Die moderne Technik hat es möglich gemacht, Krankheiten oder besser gesagt ein von der Norm abweichendes Geistes- oder Körperzustand zu erkennen und sie schon im voraus zu eliminieren. Die neuen Technologien wurden zwar zur Behandlung von Fruchtbarkeitsproblemen entwickelt, eignen sich aber auch hervorragend für eugenische Manipulationen. So ist es beispielsweise möglich, mittels Embryooption, d.h. Ei und Sperma bzw. das gesamte Embryo wird gespendet, das Auftreten eines „Defekts“ (Erbschaden) zu verhindern. Professor Dr. Wood, Leiter des IVF-Teams an der Monash University in Melbourne, kommentiert diesen Vorgang mit folgenden Worten: „Wenn z.B. beide Partner rezessive Gene haben, deren Kombination zu größeren Erbfehlern führt, kann man statt dessen Eier und Samenzellen nehmen, die in Ordnung sind.“¹³ Samen- und Eispenden werden ebenfalls benutzt, um möglichen Genschäden vorzubeugen, oder etwa die Produktion von Kindern mit gewünschten Eigenschaften zu unterstützen. So gibt es beispielsweise in den USA sogenannte „Nobelpreisträger-Samenbanken“, diese Tatsache erklärt der deutsche Arzt Peter Propping gegenüber der Tageszeitung (taz) wie folgt: „Generell nehmen wir nur Akademiker oder Studenten, weil so am einfachsten der Intelligenzquotient festzustellen ist. (...) Wir würden z.B. keinen nehmen, der gerade Lehrling in einer Autowerkstatt ist.“¹⁴

Mittels ausgewählter Spendersamen kann man unter anderem eine Geschlechtsbestimmung vornehmen, wie es durch Embryomusterung, genannt Screening, möglich ist. Dabei werden undifferenzierte Zellen, die sich noch auf keine bestimmte Aufgabe spezialisiert haben, entnommen und nach bestimmten Eigenschaften aufgeschlüsselt. Man könnte also zum einen eine selektive Kinderproduktion fördern und zum anderen eine Geschlechtsausmusterung vornehmen. In den USA bieten Firmen schon eine reproduktive Dienstleistung an, wie z.B. die Gametics Inc., die Technologien zur Geschlechtsvorherbestimmung anbietet.¹⁵

Wahrscheinlich ist es nur eine Frage der Zeit bis es solche Firmen auch in Deutschland gibt, denn immerhin gilt die Gentechnologie und ihre Industrialisierung als äußerst vielversprechend und zukunftsfruchtig. In absehbarer Zeit wird man anhand der Prae-Implantations-Diagnostik die qualitative Selektion verfeinern, d.h. man wird wohl in der Lage sein, mit dieser Methode ca. 3000 genetisch

¹² Trallori 1993; S. 59.

¹³ Corea 1986a, S. 129.

¹⁴ Peters 1993; S. 228.

¹⁵ Corea 1989, S. 63.

bedingte Krankheiten zu diagnostizieren. Die damit verbundenen Folgen für die Frau sind abzusehen: So wie z.B. die Fruchtwasseranalyse für Frauen, die einer bestimmten Risikogruppe angehören, verpflichtend ist oder die Untersuchung mit Ultraschall schon Routine geworden ist, könnte auch die Prael-Implantations-Diagnose zu einem moralischen oder juristischen „Muß“ werden. Die amerikanische Frauen- und Bürgerrechtlerin Roz Richter nimmt kritisch dazu Stellung:

Ich denke, der Druck wird größer werden, und zwar so groß, daß es nicht mehr nur als unverantwortlich im ethischen Sinn gilt, wenn man der Gebärmutterspülung oder einem Ersatzei nicht zustimmt, sondern daß man vom Gesetz für inkompetent erklärt wird, eine solche Entscheidung überhaupt zu treffen.¹⁶

Eine Beratung über die eigenen Möglichkeiten kann auch eine Beeinflussung bzw. Einmischung des „medizinisch-ethischen Autoritätsapparates“¹⁷ beinhalten, d.h., daß an die Verantwortlichkeit der Eltern appelliert wird, die moderne Medizin in Anspruch zu nehmen. Unter diesem Aspekt wird auch die Debatte um die pränatale Diagnostik geführt, die diese in ein positives Licht rückt: „Die Eugenetik, die uns heute droht, hat sich das Gewand von Gesundheit, Produktivität und Gewinnverheißung angelegt.“¹⁸

3. Die rechtlichen Grundlagen der neuen Fortpflanzungstechniken in der BRD

Ein Bundesgesetz zur Fortpflanzungshilfe beim Menschen gibt es nicht. Der Umgang mit der Gen- und Fortpflanzungstechnologie wird bundesweit lediglich über das Embryonenschutzgesetz (ESchG), das als reines Strafgesetz konzipiert ist, festgeschrieben. Im Mittelpunkt dieses Gesetzes steht in Anlehnung an das Grundgesetz die „Schaffung von Leben“ und nicht deren „Vernichtung“, womit eine „Verletzung“ des Rechts auf Leben nach dem Gesetz nicht denkbar ist. Gerburg Treusch-Dieter weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, daß die Würde des Embryos höher bewertet wird als die Würde der Frau und ihre körperliche Integrität.¹⁹

Das einzige Schutzobjekt, das im ESchG genannt wird, ist der Embryo, nicht aber die schwangere Frau: „Die schwangere Frau wird nicht mehr als ganze Person gesehen, die Leben hervorbringt, sondern als fötales Umfeld, das eine potentielle Gefahr für den zu schützenden Embryo darstellt.“²⁰

¹⁶ Corea 1986a, S. 95.

¹⁷ Ebd., S. 96.

¹⁸ Treusch-Dieter 1990, S. 246.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 68-69.

²⁰ Waldschmidt 1993, S. 82.

Anne Waldschmidt zeigt auf, daß sich mit dem ESchG noch eine zusätzliche Ausdehnung des Embryonenschutzbereichs ergeben hat. Vergleicht man den §218 des Strafgesetzbuches, in dem der Embryo ab Einnistung in die Gebärmutter unter staatlichem Schutz steht, so gilt nach dem §8 Abs.1 des ESchG schon die befruchtete Keimzelle gleich nach der Kernverschmelzung als schützenswert.²¹

Der deutsche Gesetzgeber verbietet mit dem ESchG zwar eine „verbrauchende“ Embryonenforschung, läßt den ForscherInnen aber genügend Spielraum, sich den Strafmaßnahmen des ESchG zu entziehen. So verbietet zwar das ESchG die Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken, Experimente an überschüssigen und entwicklungsfähigen Embryonen, die Verwendung von Embryonen zu fremdnützigen Zwecken, die Prä-Implantations-Diagnostik, das Klonen und - wie Anne Waldschmidt hervorhebt - mit großen Lücken auch die Leihmutterchaft und die Geschlechtsvorbestimmung des Samens.²² Die IVF, die eugenische Selektion der Samenspende, sowie die Qualitätskontrolle des Samens, Samenbanken und das Tiefgefrieren von Keimzellen, Vorkernen und Embryonen sind hingegen erlaubt.²³

Eine Kontrollinstanz, die das Einhalten dieser Gesetzesbestimmungen garantiert, gibt es nicht und ist laut ESchG auch nicht vorgesehen. Offenbar hat der Gesetzgeber genug Vertrauen in das Verantwortungsbewußtsein von Ärzten und Wissenschaftlern. Im Juni 1990 kam es darüber hinaus noch zu einer weiteren Regelung, die durch eine Abänderung des Sozialgesetzbuches herbeigeführt wurde, und die künstliche Befruchtung, die IVF und die Anwendung von GIFT auf Ehepartner über eine Finanzierung der gesetzlichen Krankenkassen ermöglicht: „Unabhängig von künftigen Gesetzen sind mit den krankensicherungsrechtlichen Regelungen schon jetzt wichtige Hebel für Etablierung und Routinisierung der Fortpflanzungstechniken in Deutschland geschaffen worden.“²⁴

Somit ist der medizinische Zugriff auf die Gebärautonomie der Frau über den rechtlichen Weg legitimiert. Frau und Embryo bilden nicht mehr eine Einheit, sondern werden sich in der rechtlichen Bewertung gegenübergestellt, d.h. dem Embryo kommt ein höherer Stellenwert zu als der Frau und ihrer Reproduktionsfähigkeit. So lassen sich meiner Ansicht nach auch Parallelen zu der juristischen Argumentation bezüglich des §218 aufweisen, in welchem der Frau ebenfalls Selbstbestimmung und Menschenwürde abgesprochen werden.

²¹ Vgl. ebd., S. 82-84.

²² Vgl. ebd., S. 81-82.

²³ Vgl. ebd., S. 82.

²⁴ Ebd., S. 87.

4. Entscheidungsfreiheit oder Zwang

Im Zuge der Emanzipation und der Gleichberechtigung von Frauen hat sich zwar die individuelle Freiheit zu Gunsten der Frau verändert, zugleich haben sich aber neue Abhängigkeiten herausgebildet, was gerade im Zusammenhang mit der neuen Fortpflanzungstechnik deutlich wird.

Gena Corea beschreibt diese Tatsache wie folgt: „Ein Aspekt der Industrialisierung der Reproduktion ist die Anwendung des Fabrik-Fließband-Prinzips auf die Zeugung. Dies begann mit der Geburt. Ärzte und Ärztinnen verlegten die Geburt an ihren Arbeitsplatz - ins Krankenhaus.“²⁵

So wurden gerade in den Siebzigern und Anfang der achtziger Jahre Geburten künstlich eingeleitet, um die Arbeitszeiten der behandelnden MedizinerInnen zu regeln. Es wird nun aber nicht nur versucht, die Geburt selbst effizienter zu gestalten, sondern auch Empfängnis und Fortpflanzung. Im Zusammenhang mit einer IVF-Behandlung kamen ForscherInnen und MedizinerInnen des Baudelocque IVF-Centre in Paris darauf, die Frau durch eine spezielle hormonelle Stimulation von Montag bis Freitag ovulieren zu lassen.²⁶ So beansprucht das Wissensmonopol der Gynäkologie den Status einer Verwalterin der Fruchtbarkeit von Frauen. Das ESchG läßt, wie ich im vorangehenden Abschnitt versucht habe darzulegen, genügend Raum, um gewisse Forschungsprojekte an Frauen durchzuführen: 1. ermöglicht es die IVF und die damit verbundene Forschung zur Diagnose der Unfruchtbarkeit (einschließlich z.B. die Verwendung der Mikroinjektion, um männliche Unfruchtbarkeit zu behandeln); 2. Ist eine Erforschung über genetische „Störungen“ möglich. Während die Interessen des Embryos als vorrangig vor den Interessen der Frauen konstruiert werden, stehen die Interessen der Betreiber eindeutig höher als die der Embryonen. Die Ziele sind so breit definiert, daß sie fast jede Untersuchung zu den reproduktiven Vorgängen bei Frauen legitimieren könnten.

Die neuen Methoden der Reproduktionstechnologien werden mit der Begründung gerechtfertigt, daß sie die Möglichkeiten der reproduktiven Fähigkeiten der Frau erhöhen, indem sie ein breites Angebot an Fortpflanzungsalternativen zur Verfügung stellen.

Meiner Meinung nach entpuppt sich diese Wahlfreiheit nur als eine scheinbare Möglichkeit, da sie zum einen eine wesentliche Wahlmöglichkeit verschwinden läßt, „nämlich mit der Kinderlosigkeit leben zu können, ohne sich vorher jahrelang quälenden Prozeduren unterziehen zu müssen“,²⁷ auf der anderen Seite besteht die Gefahr, daß viele Entscheidungsmöglichkeiten sich in den Zwang verwandeln, sich für eine gesellschaftlich akzeptierte Version zu entscheiden, denn Selbstbestimmung bringt auch eine Fremdbestimmung mit sich. Die Gesellschaft spielt im

²⁵ Corea 1989, S. 63.

²⁶ Vgl. ebd., S. 64.

²⁷ Fleischer 1993, S. 12.

Hinblick darauf eine nicht zu unterschätzende Rolle. So geht es in erster Linie um die Definition der Frau als Mutter, die auch heute noch von einem großen Anteil der Gesellschaft vertreten wird. So bleibt Unfruchtbarkeit bzw. Kinderlosigkeit ein gesellschaftlicher Makel, der Schande und sogar eine von der katholischen Kirche legitimierte Scheidung mit sich bringen kann. Die neuen Fortpflanzungsmethoden schreiben den Kinderwunsch als naturgegeben vor und verschleiern dadurch auch den sozialpolitischen Einfluß auf die Entstehung dieses Wunsches.

Die Konsequenz für die Frau kann „zur Auferlegung einer neuen Last, nämlich der, sich immer noch mehr bemühen zu müssen,“²⁸ führen. „Das individuelle Pflichtgefühl wird geschürt, damit Frauen alle diese körperlich und seelisch belastenden Prozeduren klaglos ertragen.“²⁹

Dabei wird ihnen gleichzeitig die volle Verantwortung für das Kind übertragen, was für die Frau ebenfalls zum Zwang werden kann, bedingt durch einen gesellschaftlichen Zugriff auf die Entscheidungen der Frau. Bentley Glass beschreibt diesen Zwang in seiner Antrittsrede als Präsident der Amerikanischen Vereinigung zur Förderung der Wissenschaften schon 1971 am treffendsten: „Keine Eltern werden in Zukunft das Recht haben, die Gesellschaft mit verunstalteten oder schwachsinnigen Kindern zu belasten.“³⁰

Aussprüche solcher Art gibt es zur Genüge aus den Mündern von WissenschaftlerInnen, MedizinerInnen und PolitikerInnen. Auch am Beispiel des australischen Philosophen Peter Singer, der in seinem 1985 veröffentlichten Buch „Should that baby live“ eine ökonomische Rechnung aufstellt, ab wann ein Kind als lebenswert zu gelten hat, läßt sich erkennen, wie sich solche Ansichten und Tendenzen nach und nach in unserer Gesellschaft breitmachen.³¹

5. Die feministische Auseinandersetzung

In der neuen inhaltlichen Debatte zum Thema Gen- und Reproduktionstechnologie vertritt die „Frauenbewegung“ keine einheitliche Ansicht, sondern ist von inneren Widersprüchen geprägt: So sieht die eine Seite ihr Recht auf Selbstbestimmung nur dadurch verwirklicht, indem sie die reproduktive Freiheit, samt moderner technischer Methoden und die damit verbundene Selektion, d.h. eine auf Qualität abzielende Eugenetik, voll und ganz ausschöpfen kann. Die Gegenseite hingegen, der auch ich mich anschließen will, glaubt, daß die mit den neuen Fortpflanzungstechniken verbundene „reproduktive Autonomie“ nur ein scheinbares Selbstbe-

²⁸ Steinbach 1986, S. 112.

²⁹ Ebd., S. 112.

³⁰ Kayser 1985, S. 55.

³¹ Die Selektionskriterien bei Singer basieren auf „Selbstbewußtsein, distinkten Entitäten und Rationalität“; der soziale und kommunikative Charakter wird dabei außen vor gelassen.

stimmungsrecht für Frauen mit sich bringt, weil diese nicht die Kontrolle und Steuerung durch die Frau selbst garantieren.³²

Das für viele Feministinnen mit dieser Diskussion verbundene Dilemma möchte ich mit den Worten Maria Mies, einer überzeugten Ökofeministin kurz umreißen:

„Wenn wir ein Recht auf Abtreibung im Namen der Selbstbestimmung und reproduktiven Autonomie fordern, müssen wir der einzelnen Frau, die sich für irgendeine der neuen „Reproduktionsalternativen“ entscheidet, das gleiche Recht zugestehen.“³³

So sieht Mies Abtreibung, wie auch Anwendung der neuen Fortpflanzungstechniken, als unnatürlichen Eingriff in die „weibliche Natur“ und bezeichnet diese als „technische Schnelllösungen“³⁴, derer sich die Frau bedient. Meiner Ansicht nach kann man diese Problematik weder auf eine Gleichsetzung von Reproduktionstechnologie und Abtreibung noch auf die Phrase „Entfremdung von der weiblichen Natur“ reduzieren. So ist doch „die angebliche Natur der Frau ein reaktionäres Mythos, das aus derselben trüben Quelle stammt, die auch das moderne Patriarchat befruchtet.“³⁵ Vielmehr erkenne ich die eigentliche sozialpolitische Auswirkung darin, daß es durch Investitionen in die moderne Gen- und Reproduktionstechnologie und die dazu nötige rechtliche Absicherung durch gesetzliche Regelungen sowie der Einschränkung der legalen Abtreibung, immer schwerer wird, Kinder ohne Einmischung von Staat und Gesellschaft zu bekommen.

Ich gehe davon aus, daß die Rolle der Frau in diesem neuesten Kapitel der Wissenschaftsentwicklung zentral ist, da sie erstens „Rohstofflieferantin“ für mögliche medizinische Experimente und Versuche ist, und zweitens diejenige ist, auf der der gesamte gesellschaftliche Druck lastet, was sich in Zukunft durch perfektionierte vorgeburtliche Untersuchungen noch verstärken wird. Frauen, die Abtreibung fordern, gelten in unserer Gesellschaft als antisozial und egoistisch, weil sie sich einerseits nicht rollenangepaßt verhalten und andererseits ihr Recht auf Selbstbestimmung wahrnehmen. Genau die gleiche Situation ergibt sich für Frauen hinsichtlich der neuen Fortpflanzungsmethoden: Durch die neuen Methoden der Gen- und Reproduktionstechnologie werden gerade die Frauen, die ihr Selbstwertgefühl aufgrund des sozialpolitischen Einflusses von ihrer Rolle als Mutter abhängig machen, zunehmend über die eigenen Körperfunktionen verunsichert und geraten somit in die Abhängigkeit von MedizinerInnen und WissenschaftlerInnen. Aber auch die Methoden der vorgeburtlichen Untersuchung verlangen von der Frau die von der Gesellschaft geforderte Reaktion und machen somit die Chance zur Verpflichtung. Die Frage, ob Frauen mittels der neuen Reproduktionstechnologien in

³² Zimmermann 1988, S. 53.

³³ Mies 1989, S. 113.

³⁴ Ebd., S. 114.

³⁵ Stöbl 1989, S. 33.

die Lage versetzt werden, mehr Kontrolle über ihr reproduktives Leben auszuüben, ist somit eindeutig mit nein zu beantworten.

Literaturverzeichnis

Corea, Gena (1986): „Die Zukunft unserer Welt“. In: *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik - Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn*, hrsg. von: Die GRÜNEN im Bundestag, AK Frauenpolitik und Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln; S. 22-26.

Corea, Gena (1986a): *Mutter Maschine - Reproduktionstechnologien - Von der künstlichen Befruchtung zur künstlichen Gebärmutter*, Berlin.

Corea, Gena (1989): „Industrialisierung der Reproduktion“. In: *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien - Beiträge vom 2. bundesweiten Kongreß in Frankfurt, 28.-30.10.1988*, hrsg. von Bradish, P., Feyerabend, E., Winkler, U., München; S. 63-70.

Duden, Barbara (1993): „Gene im Kopf“. In: *GID - Informationen & Kritik zu Gen- und Fortpflanzungstechnologien*, Heft 90/91, S. 17-21.

Fleischer, Eva (1993): *Die Frau ohne Schatten - Gynäkologische Inszenierungen zur Unfruchtbarkeit*. Pfaffenweiler.

GID - Redaktion (1994): „Emma, jetzt reicht's“. In: *GID - Informationen & Kritik zu Gen- und Fortpflanzungstechnologien*, Heft 95, S. 19-21.

Halmner, Jana (1989): „Erkenntnistheorie, Wissenschaft und Feminismus“. In: *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien - Beiträge zum 2. bundesweiten Kongreß in Frankfurt, 28.-30.10.1988*, hrsg. von Bradish, P., Feyerabend, P., Winkler, U., München; S. 255-262.

Jonas, Hans J. (1991): „Ethik im Zeitalter menschlicher Reproduzierbarkeit“. In: *Lebensrecht und Menschenwürde - Behinderung, Eugenische Indikation und Gentechnologie*, hrsg. von Hermann, G., Lüpke, K. von, Essen; S. 125-131.

Kaupen-Haas, Heidrun / Schuller, Marianne (1986): „Alte und neue Eugenetik“. In: *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik - Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn*, hrsg. von: Die GRÜNEN im Bundestag, AK Frauenpolitik und Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln; S. 66-68.

Kayser, Gundula (1985): „Industrialisierung der Menschenproduktion - Zum faschistischen Charakter der Entwicklung neuer Technologien der Geburtenkontrolle“; in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Jg. 8, Heft 14, S. 55-67.

Klees, Bernd (1989): „Gentechnik - Fortschritt in die Barbarei“. In: *Basler Appell gegen Gentechnologie: Materialienband*, hrsg. von Keller, C., Koechlin F., Zürich; S. 41-87.

Klein, Renate (1986): „Internationale Reproduktionstechnologien - Internationaler Frauenwiderstand“. In: *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik - Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn*, hrsg. von: Die GRÜNEN im Bundestag, AK Frauenpolitik und Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln; S. 31-36.

Klein, Renate (1989): „Neuigkeiten aus der Retortenwelt: Widerstand der Frauen“. In: *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien - Beiträge vom 2. bundesweiten Kongreß in Frankfurt, 28.-30.10.1988*, hrsg. von Bradish, P., Feyerabend, E., Winkler, U., München; S. 71-77.

Klein, Renate (1988): „Segen oder Fluch? Reproduktions- und Gentechnologie aus feministischer Sicht“. In: *Kinder Machen - Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit - Grazer Projekt „Interdisziplinärer Frauenstudien“*, Bd.2, hrsg. von Pauritsch, G., Frakele, B., List, E., Wien; S. 56-81.

Koechlin, Florianne (1989): „Strategien des Widerstandes“. In: *Basler Appell gegen Gentechnologie: Materialienband*, hrsg. von Keller, C., Koechlin, F., Zürich; S. 143-157.

Kontos, Silvia (1986): „Wider die Dämonisierung medizinischer Technik“. In: *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik - Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn*, hrsg. von: Die GRÜNEN im Bundestag, AK Frauenpolitik und Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln; S. 137-148.

Liers, Dorothee (1986): „Familienpolitik, Gen- und Reproduktionstechnologie“. In: *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik - Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn*, hrsg. von: Die GRÜNEN im Bundestag, AK Frauenpolitik und Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln; S. 81-88.

Lyon, Nancy (1988): „Chancen und Gefahren der neuen Fortpflanzungstechniken oder die unbefleckte Empfängnis gibt es doch“. In: *Kinder Machen - Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit - Grazer Projekt „Interdisziplinärer Frauenstudien“*, Bd.2, hrsg. von Pauritsch, G., Frakele, B., List, E., Wien; 40-55.

Mascarin, Ruth(1989): „Gentechnik am Menschen“. In: *Basler Appell gegen Gentechnologie: Materialienband*, hrsg. von Keller, C., Koechlin F., Zürich; S. 29-38.

Mies, Maria (1989): „Selbstbestimmung - Das Ende einer Utopie?“. In: *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien - Beiträge vom 2. bundesweiten Kongreß in Frankfurt, 28.-30.10.1988*, hrsg. von Bradish, P., Feyerabend, E., Winkler, U., München; S. 111-124.

Mies, Maria (1989a): „Wissenschaft - Gewalt - Ethik. Feministische Wissenschaftskritik“. In: *Basler Appell gegen Gentechnologie: Materialienband*, hrsg. von Keller, C., Koechlin F., Zürich; S. 89-102.

Peters, Linde (1993): *Reprotopia: Die neuen Fortpflanzungstechnologien; Machbarkeitswahn und Frauenverachtung*, Köln.

Pollack-Petchesky, Rosalind (1989): „Reproduktive Freiheit: Jenseits des Rechts der Frau auf Selbstbestimmung“. In: *Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik*, hrsg. von List E., Studer H., Frankfurt a. M.; S. 164-201.

Steinbach, Marina (1986): „Der Mythos der Entscheidungsfreiheit“. In: *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik - Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn*, hrsg. von: Die GRÜNEN im Bundestag, AK Frauenpolitik und Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln; S. 111-113.

Strobl, Ingrid (1989): „Gentechnologie: Instrument der Auslese“. In: *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologie - Beiträge vom 2. bundesweiten Kongreß in Frankfurt, 28.-30.10 1988*, hrsg. von Bradish, P., Feyerabend, E., Winkler, U., München; S. 30-35.

Taylor-Allen, Ann (1991): „Feminismus und Eugenetik im historischen Kontext“. In: *Feministische Studien*, Heft 1, S. 46-68.

Tolmein, Oliver (1993): *Wann ist der Mensch ein Mensch? Ethik auf Abwegen*, München, Wien.

Trallori, Lisbeth N. (1993): „Politik des Lebendigen - Zur Logik des genetischen Codes“. In: *Die kontrollierte Fruchtbarkeit - neue Beiträge gegen die Reproduktionsmedizin*, hrsg. von Fleischer, E., Winkler, U., Wien; S. 49-64.

Treusch-Dieter, Gerburg (1990): *Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie*, Tübingen.

Waldschmidt, Anne (1993): „Halbherzige Verbote, große Regelungslücken - Deutsche Gesetze zur Fortpflanzungsmedizin und Embryonenforschung“. In: *Die kontrollierte Fruchtbarkeit - neue Beiträge gegen die Reproduktionsmedizin*, hrsg. von Fleischer, E., Winkler, U., Wien; S. 81-89.

Zimmermann, Susan (1988): „Weibliches Selbstbestimmungsrecht und auf „Qualität“ abzielende Bevölkerungspolitik - Ein unverarbeiteter Zusammenhang in den Konzepten der frühen Sexualreform“. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Jg. 11, Heft 21/22, S. 53-71.

Die *Novas Cartas Portuguesas* - Drei portugiesische Schriftstellerinnen sprengen Klostermauern

Katja Ambrosy

1972 rüttelten in Portugal die *Novas Cartas Portuguesas* (*Neue Portugiesische Briefe*)¹ eine im patriarchalen Dauerschlaf befindliche Gesellschaft wach. Die 'Cartas' sind das Werk von drei Autorinnen: Maria Teresa Horta, Maria Isabel Barreno und Maria Velho da Costa. Unter dem Kürzel 'Três Marias' (Drei Marias) stehen sie für eine - weibliche - Revolution innerhalb des portugiesischen Literaturkanons. In ihrem Buch stellten sie sämtliche in der portugiesischen Gesellschaft bis in die 70er Jahre gängigen Tabus und Idealvorstellungen über Frauen und Männer in Frage. Sie erheben die Forderung nach autonomen Lebensräumen für Frauen, die nicht der patriarchalen Kontrolle unterstellt sind.

Die *Novas Cartas Portuguesas* sind vor einem gesellschaftlichen Hintergrund entstanden, in dem sich Frauen trotz langanhaltender Bestrebungen zur Gleichberechtigung in desolaten gesellschaftlichen Rollen befangen sahen, die sie auf überaus beschränkte (Lebens-)Räume festlegten. Wie hat sich diese Situation historisch entwickelt?

Das Fundament der Klostermauern²

Die portugiesische Frauenbewegung setzte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit öffentlichen Initiativen für die Gleichstellung der Frau und die politische Thematisierung frauenspezifischer Inhalte ein.

Portugiesische Feministinnen gründeten 1868 die Zeitschrift *A Voz Feminina - a mulher livre ao lado do homem livre*³, die exklusiv von Frauen für Frauen erschien. Doch auch für Teile der Frauenbewegung blieb die traditionell von Kirche und Staat unterstützte Rollenaufteilung gültig, die den Mann grundsätzlich als höherstehendes Individuum betrachtete; der Machismo blieb ein Grundpfeiler des portugiesischen Denkens.

¹ Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa 1972. Die deutsche Übersetzung erschien 1977 unter dem Titel *Neue Portugiesische Briefe* im Ullstein-Verlag.

² Zur gesellschaftspolitischen und historischen Stellung der Frau in Portugal liegen einige detaillierte Studien vor, die größtenteils bei der 'Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres' (Stelle zur Gleichberechtigung der Frau) in Lissabon erschienen sind. Hier werden nur einige der wesentlichen Faktoren herausgegriffen, die das Entstehen des Umfeldes umreißen sollen, in dem die 'Três Marias' ihre Zusammenarbeit begannen.

³ Die Stimme der Frauen - eine freie Frau an der Seite eines freien Mannes.

Der Erfolg von feministischem Engagement zeigte sich an Einzelpersonen, die eine Position im öffentlichen Leben erkämpfen konnten; eine breite Unterstützung in der Bevölkerung fehlte. In den späten 90er Jahren forderten Frauen wie die Schriftstellerin Alice Pestana, die Universitätsprofessorin Carolina Michaelis de Vasconcellos (sie war 1910 die erste Frau, die einen Lehrstuhl an einer portugiesischen Universität inne hatte) oder die Sozialwissenschaftlerin Ana de Castro Osório gleiche Bildungschancen (um 1900 waren 93% der Portugiesinnen Analphabetinnen), Wahlrecht, bessere Arbeitsbedingungen und Einbindung der Frauen ins öffentliche Leben. Bis 1914, als der *Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas* ('Nationalrat der portugiesischen Frauen') von Adelaide Cabete ins Leben gerufen wurde, blieben die meisten Bemühungen der Frauenbewegung erfolglos. Der neue Frauenrat ermöglichte eine Verbindung zur internationalen Frauenbewegung und diente als Schirmorganisation für andere autonome Frauenverbände, erstmalig wurden alle sozialen Schichten integriert.⁴ Aber auch diese Organisation scheiterte in ihren Bemühungen für ein Wahlrecht der Frauen, erreichte allerdings wesentliche Veränderungen in der Bildungspolitik.

1926 wurde allen praktischen Bestrebungen zur Gleichberechtigung der Frau ein Riegel vorgeschoben - António Salazar setzte die Hebel der faschistischen Gleichschaltung in Gang, der 'Estado Novo' ('Neuer Staat') wurde auf einer faschistischen Ideologie gegründet und sollte die Menschen über fünfzig Jahre in Unfreiheit halten. Zwar verstand es der Diktator, Portugal während des 2. Weltkrieges neutral zu halten (mit einer offenen Sympathie für die faschistischen Regimes), doch herrschten innerhalb des Landes die gleichen Strukturen wie in den anderen faschistischen Ländern Europas. Die portugiesische Geheimpolizei PIDE verfügte über äußerst grausame Mittel, die Staatsraison durchzusetzen. Nicht nur in den Konzentrationslagern für politische Gefangene, sondern auch in den übrigen Haftanstalten war Folter an der Tagesordnung. Eine der Hitlerjugend und dem BdM vergleichbare Organisation, die 'Mocidade Portuguesa' (Portugiesische Jugend), sorgte für die ideologische, rollenspezifische Prägung des Nachwuchses.

Kinder - Küche - Kirche sollten die Bestimmung und der Raum der portugiesischen Frau sein. Salazar bescheinigte zwar 1931 Frauen mit höherer Schulbildung in einem scheidendemokratischen Verfahren das Wahlrecht, gleichzeitig allerdings verankerte er in der Verfassung 1933 neben der Gleichheit aller Bürger einen Passus, der Frauen aufgrund ihrer 'unterschiedlichen Natur und zu Gunsten des Familieninteresses' einen rechtlich beschränkten Platz zuwies.

Die katholische Kirche ließ sich ebenfalls zu diesem Zweck instrumentalisieren. 1940 wurde das zivile Scheidungsrecht von der Kirche als ungültig erklärt; nach einem darauf folgenden drastischen Anstieg der illegalen Trennungen verweigerte

⁴ Hier sei angemerkt, daß die Frauenbewegung in Portugal bei weitem nicht einheitlich war. Im wesentlichen läßt sie sich in zwei Lager unterteilen, wovon das eine die vollständige Gleichberechtigung der Frau forderte, das andere weiterhin das Schicksal der Frauen an der Seite ihrer Männer erfüllt sah. Beide Seiten traten für eine bessere Schulbildung der Frauen ein.

Salazar den Frauen das Recht auf einen eigenen Pass und stellte sie somit unter die Aufsicht ihrer Ehemänner - 'Desertieren' wurde mit Haftstrafe geahndet.

Andere Maßnahmen wurden von Kirche und Staat getroffen und dienten der radikalen Durchsetzung von Werten, die den Normen der faschistischen Ideologie entsprachen und diese festigten; zu diesen gehörte z.B. die protestlose Akzeptanz der Armut innerhalb der größten Bevölkerungsschicht und die Jungfräulichkeit unverheirateter Frauen. Ab 1950 teilte eine öffentliche Verlautbarung - 'casamento de Santo António' (Hochzeit des heiligen Antonius) mit, daß jungen Paaren am Tag des hl. Antonius Hochzeitsfeierlichkeiten und Aussteuer durch Kirche und Staat finanziert werden - unter der Bedingung, daß die Frauen ein Attest ihrer Jungfräulichkeit und die Männer eine Bescheinigung über ihr Minimaleinkommen vorweisen konnten. Bis 1973 fand dieses Ritual einer Massenzeremonie breite Annahme innerhalb der Bevölkerung; moralische Werte wurden so über ökonomische Maßnahmen im Bewußtsein der 'einfachen Leute' verankert.

In der Mittel- und Oberschicht der Gesellschaft war eine Ausbildung der Töchter in Klosterschulen üblich. Hier wurden sie auf ihre künftigen Aufgaben als Ehefrau, Mutter und unbezahlte Arbeitskraft im Haus vorbereitet. Handarbeiten, Pflege musischer Begabung und Religiosität waren Grundpfeiler des klösterlichen Lehrangebots. Allerdings ermöglichten einige dieser Institutionen manchen Frauen eine breitgefächerte Grundausbildung, die sie aus eigenem Antrieb fortführen konnten.

In den 60er Jahren brachten der Kolonialkrieg in Afrika (Portugal verlor in dessen Verlauf die Kolonialrechte über Angola, Mozambique, Guinea-Bissau und die Kapverdischen Inseln) und die Massenemigrationen portugiesischer Männer aus ökonomischen Gründen in Länder der sog. Ersten Welt zwei unterschiedliche Ergebnisse für die Frauen. Der größere Teil, die Landfrauen, wartete als 'Viúvas dos vivos' ('Witwen der Lebenden') in schwarzer Witwentracht, die Feldarbeit verrichtend, die Rückkehr ihrer Männer ab. In der Mittel- und Oberschicht hatten Frauen erstmals auf breiterer Ebene die Chance, Privilegien der Männer zu übernehmen. Eine im Vergleich zu den führenden Industrieländern große Anzahl von Frauen wurden Anwältinnen, Ärztinnen, Ingenieurinnen. Ab 1966 brauchten sie dafür auch rechtlich nicht mehr die Autorisation ihres Ehemannes, dem es bisher zustand, seiner Frau das Recht auf eigenen Erwerb zu gewähren oder zu verweigern. Auch wurde Frauen mit höherer Schulbildung endgültig und uneingeschränkt das Wahlrecht zuerkannt. Dafür wurde allerdings 1967 den Frauen das Mitspracherecht in der Kindererziehung abgesprochen. Ein neues Bürgerrecht bestimmte: 'Der Ehemann ist das Familienoberhaupt, als solches ist er berechtigt, alle Entscheidungen über das eheliche Leben zu treffen. Dem Vater als Familienvorstand obliegt das Recht, die Erziehung der Kinder ihrem Geschlecht entsprechend zu bestimmen und sie schon vor ihrer Geburt zu vertreten und zu verteidigen'. Dieser Passus sollte die hohe Anzahl illegaler Ab-

treibungen reduzieren, indem nun allein dem Ehemann die Kontrolle über den Körper der Frau zugeschrieben wurde.⁵

Die Zeit für einen gesellschaftspolitischen Umbruch war Anfang der 70er Jahre reif. Die Opposition MFA (Movimento das Forças Armadas - 'Bewegung der bewaffneten Truppen') innerhalb der portugiesischen Streitkräfte gewann an Einfluß. Aber erst 1974 stürzte die MFA in einem unblutigen Putsch die Regierung. Die Aktion erfuhr eine überwältigende, gewaltlose Beteiligung der Bevölkerung. Das Ereignis ging als 'Nelkenrevolution' in die portugiesische Geschichte ein. Viele Frauen aus allen gesellschaftlichen Schichten übernahmen in ihrem Verlauf wichtige Rollen.

Die Verschwörung der 'Três Marias'⁶

1972, also noch während der Diktatur, beschlossen die 'Três Marias', ihren Unmut über die desolote Situation von Frauen nicht länger schweigend zu ertragen, sondern aus ihrem begrenzten Umfeld auszubrechen und einen öffentlichen Protest anzustimmen. Alle drei waren politisch engagiert; Maria Isabel Barreno und Maria Velho da Costa hatte ihre Arbeit beim Nationalen Institut für Industrieforschung Studien zur Situation der Frauen in diesem Bereich ermöglicht. Maria Teresa Horta hatte als erste auf literarischer Ebene Tabus gebrochen.

Horta thematisiert in ihren Texten den weiblichen Körper auf für portugiesische Augen skandalöse Weise. Die sinnliche Semantik ihrer Gedichte trägt stark subjektive Züge. In dem Gedichtband *Minha Senhora de Mim* (Frau meiner selbst) gibt Horta eine Anleitung zum selbstbewußten Umgang mit dem Körper und der weiblichen Identität. In den Kurzgeschichten *Ambas as Mãos Sobre o Corpo* (Beide Hände über dem Körper) beschreibt sie filmartig in langsamen beobachtenden Kamerafahrten Frauenportraits, die mit unerwarteten Introspektiven dieser Frauen abwechseln. Über die sinnliche Eigen- und Fremdwahrnehmung gewinnen sie an Leben. Der filmische Blick von außen besitzt dabei voyeuristische Züge, er bannt die Frauen in einen regungslos gespannten Zustand.

Barreno dagegen schildert in ihren ersten Romanen *De Noite as Árvores São Negras* (Nachts sind die Bäume schwarz) und *Os Outros Legítimos Superiores* (Die anderen legitimen Oberen) verschiedene Formen der Diskriminierung, der Frauen im privaten und öffentlichen Leben ausgesetzt sind. Beeindruckend zeigt sie die beengte Realität von Frauen und stellt sie ironisch-distanziert bloß. Barreno entwirft dazu Frauenfiguren, die sich ihrer Situation bewußt werden und versuchen, aus ihr auszubrechen.

⁵ Maria Isabel Barreno führte in einer Studie (*O Direito ao Nosso Corpo*, Lisboa 1976) eindrücklich in zahlreichen Interviews die katastrophalen Folgen der illegalen Abtreibungen vor Augen.

⁶ Über die Entstehungsgeschichte der *Novas Cartas Portuguesas* und ihren gesellschaftspolitischen Hintergrund informieren eingehend Sadler 1989; Maria Lurdes de Pintasilgo 1993, S. 16 ff.

Velho da Costa gelang mit *Maina Mendes* (Maina Mendes) die vielschichtige Charakterstudie einer Frau, die sich entscheidet, aus Unwillen ihrer Umwelt gegenüber zu verstummen. Durch die Verweigerung der Kommunikation manifestiert sie die Trennung zwischen 'Innenwelt' und 'Außenwelt'. Als Frau ist es ihr untersagt, die gesellschaftlichen Privilegien der Machtinstanzen in Anspruch zu nehmen. Deshalb entschließt sie sich zum vollständigen Verzicht auf das gesellschaftliche 'Spiel', zur Sprachlosigkeit.

Vor diesem Hintergrund individueller literarischer Ansätze zur Darstellung der spezifischen Situation von Frauen und gemeinsamer sozialpolitischer Forderungen schlossen sich die drei Frauen 1971 auf Initiative Maria Isabel Barrenos zusammen, um im Laufe ihrer Zusammenarbeit die *Novas Cartas Portuguesas* zu erstellen. Sie entwickelten einen Plan, der ihnen einerseits ein Forum für ihre eigenen Ansichten öffnen sollte, sie aber andererseits vor möglichen Repressalien durch die faschistische Regierung schützen sollte. Sie beschlossen, sich über den Zeitraum eines halben Jahres Briefe zu schicken, diese mit fiktiven Texten zu erweitern und zu einem Buch zusammenzufassen. Die gemeinsame Autorinnenschaft sollte der staatlichen Zensurbehörde die Zuordnung der verschiedenen, kritischen Textpassagen und den Zugriff auf die drei Schriftstellerinnen erschweren.

Den roten Faden für das Projekt lieferte als Vorlage ein Klassiker der Literatur, die *Lettres Portugaises*⁷ (Portugiesische Briefe) aus dem 17. Jahrhundert. Sie schildern das Schicksal der portugiesischen Nonne Mariana Alcoforado, die auf Wunsch der eigenen Familie als 'überflüssige' Tochter (sie bedeutete eine teure Aussteuer mehr) in das Kloster von Beja abgeschoben wurde, womit ihr Schicksal auf Lebzeit besiegelt schien. Während des Krieges der Spanier gegen die Portugiesen verbirgt sich ein französischer Kavallerist, der für Portugal streitet, in dem Kloster. Mariana wird seine Geliebte. Der Franzose verläßt sie, was Mariana zu einer Flut von leidenschaftlichen Briefen an ihn veranlaßt, aus denen ihre Liebe, ihre Hingabe und gleichfalls der Wunsch nach Revolte gegen ihre unfreiwillige Klausur sprechen.

Die Authentizität der *Lettres Portugaises* ist umstritten, aber was für die 'Três Marias' zählte, waren deren Motive. Auch sie lernten während ihrer Schulzeit das Kloster von innen kennen. Es wird in den *Novas Cartas Portuguesas* zum Sinnbild des geschlossenen Raumes, in dem sich die Frau bewegen muß, beaufsichtigt von den unbarmherzigen Augen der Kirche und der Familie - Exekutiven des patriarchalen Systems:

In Gemächern möchten sie uns drei halten, aufmerksam, damit wir die Tage mit großem Schweigen, mit zärtlicher Sprache und Haltung ausschmücken, wie es Brauch ist. Aber es ist gleich, ob die Klausur hier ist oder in Beja, wir weigern uns, wir gehen fort, zahm oder ungestüm, zer-

⁷ Über die Authentizität der *Lettres Portugaises* streitet sich die Forschung. Wahrscheinlicher zeichnet sich ein französischer Autor verantwortlich, inwieweit die Briefe auf historische Begebenheiten zurückgreifen, läßt sich in verschiedenen Studien verfolgen.

reißen jäh unsere Gewänder und besteigen das Leben, als wären wir Männer - sagt man. (23)⁸

Barreno, Horta und Velho da Costa experimentieren mit dieser Thematik, verwenden sie, um einerseits die Gefangenschaft und den Zustand der Frau als 'Kolonie des Mannes' zu kritisieren und andererseits Gegenmodelle zu entwerfen, in denen die Frauen den ihnen zugewiesenen Raum verlassen und als Bewohnerinnen ihres eigenen Körpers ein neues Verhältnis zu sich selbst erfahren. Der Körper wird zur Festung gegen Übergriffe jeglicher Art und bietet den Frauen die ungeahnte Möglichkeit, ihre Sexualität kennenzulernen. Mit diesem neuen Bewußtsein sind Frauen dazu bereit, sich gegen die männliche Dominanz bis hin zum Mord zu verteidigen:

Mein Geliebter: jetzt fliehe ich, nehme Besitz von mir selbst. Die auf deine Brust gerichtete Waffe scheint nicht einmal drohend zu sein, nur kalt, gleichgültig, wachsam. Maria hält den Revolver, sicher zielend, in ihrer festen Hand; unerbittlich vor ihrer süßen, zarten, verletzlichen Zielscheibe. (205)⁹

Vergeblich ist der Versuch, die *Novas Cartas Portuguesas* einer bestimmten Form zuzuordnen. Sie entziehen sich herkömmlichen Leseweisen und Interpretations-schemata.

Die formale Zusammenstellung von authentischen und fiktiven Briefen erdichteter Frauen und anderer Textsorten wie Gedichte, Reportagen und Zitate aus Gesetzestexten und historischen Quellen lassen ein unbegrenztes Repertoire von Möglichkeiten zur sprachlichen Äußerung entstehen, das die Normen des traditionellen Gattungskanons sprengt. Fiktion, Utopie und Wirklichkeit verschwören sich zu einer Einheit, die auf verschiedenen zeitlichen und räumlichen Ebenen die unterschiedlichen Lebenssituationen von Frauen plastisch werden läßt.¹⁰

⁸ 'Em salas nos queriam às três, atentas, a bordamos os dias com muitos silêncios de hábito, muito meigas falas e atitudes. Mas tanto faz aqui ou em Beja a clausura, que a ela nos negamos, nos vamos de manso ou de arremesso súbito rasgando as vestes e montando a vida como se macho fôramos - dizem.' (S. 27)

⁹ 'Meu amor: e eis que fujo, me apodero de mim. A arma apontada ao teu peito nem sequer parece ameaçadora, mas apenas fria, indiferente, vigilante [...] Maria tem o revólver apontado, seguro na mão firme; inexorável para o seu alvo macio, terno, vulnerável.' (S. 216)

¹⁰ Darin finden z.B. Auszüge aus den Akten von als Hexen verurteilten Frauen genauso Beachtung (S. 61-65), wie das portugiesische Strafgesetzbuch (S. 256, 257), der Brief der jungen Studentin an den Verlobten (S. 196-198), der Brief der Frau des Emigranten, das psychiatrische Gutachten einer 'Verrückten' (S. 154-156) oder die experimentellen Gedichte der konkreten Poesie, in denen die Namen Maria, Mariana und Maina wie ein Kinderreim auf immer neue Weise kombiniert werden (S. 243, 244).

Die 'Três Marias' greifen dabei auch auf die eigene Literatur und die anderer gegenwärtiger und vergangener portugiesischer AutorInnen zurück. Sie verweisen in intertextuellen Bezügen auf Gesinnung, literarische Vorbilder und historische Kontinuität der Frauenthematik.

Frauen werden in den *Novas Cartas Portuguesas* innerhalb der portugiesischen Literatur erstmals explizit als Opfer von Inzest, Vergewaltigung innerhalb und außerhalb der Ehe, als unbezahlte Arbeitsklaven und Reproduktionsmaschinen geschildert. In drastischen Bildern führen die Autorinnen das Schreckensszenarium vor Augen, das den Frauen ihren von Männern abhängigen Platz zuordnet; trotz der Unterordnung auf diesen beschränkten Platz ist längst nicht immer das Überleben der Frauen gesichert. Beispiel dafür ist die Beschreibung einer Frau, die inhaftiert wurde und in den Gefängnismauern nicht mehr zwischen der Folter durch die Wärter und ihren Erlebnissen in der Ehe unterscheiden kann (S. 176-178). Paradoxiertweise repräsentieren die unfreiwilligen Klostermauern nicht nur den Kerker, sondern auch Schutz; in dem Bannkreis der ihnen zugewiesenen Räume können Frauen existieren, schweigend ihre Unterdrückung ertragen und um Gnade beten.

Mit Leidenschaft sprengen die drei Marias diese (Schutz-) Haftmauern und geben sich damit den Angriffen ihrer Umwelt preis. Nicht immer scheint ihnen die Kraft sicher, diesem selbst angezettelten Sturm standzuhalten - einige Protagonistinnen scheitern in ihrem Fluchtversuch, bezahlen ihn mit ihrem Leben:

Liebe Mutter, ich muß dir heute den Tod Marias mitteilen: sie ist gestorben, wenige Stunden, nachdem ich sie hierher zurückgebracht habe, nach Hause, damit sie den ihr zustehenden Platz einnehme.(241)¹¹

Angst steht in und zwischen den Zeilen und immer wieder lassen die Autorinnen ihre Zweifel laut werden an dem Vorhaben, an seinem Ziel und seiner Umsetzung; zu groß, zu waghalsig und unerreichbar scheinen ihnen ihre eigenen Forderungen:

Zu welcher Gewißheit wollen wir gelangen, zu welchem größeren Schamgefühl, zu welchem verzweifelten Konzert zu dritt, einem Instrument mit drei Saiten, Ankertau welchen neuen Bootes - warum neigen wir zu aufgeblasenen Metaphern? Welche Metapher ist Mariana für uns, wenn wir uns fast umbringen, um sie draußen zu lassen? (29)¹²

Die Autorinnen legen in den *Novas Cartas Portuguesas* Wert darauf, auch Männer als funktionale Figuren in dem Spiel um die Macht zu erkennen. Deren Rollen beleuchten sie in fiktiven, von Männern geschriebenen Briefen. Z.B. entwerfen sie

¹¹ 'Querida mãe, venho comunicar-te a morte de Maria: morreu horas depois de a ter trazido cá para casa a ocupar o lugar que lhe era devido.'(S. 302)

¹² 'A que certeza queremos chegar, a que pudor maior, a que desolado concerto de três, instrumento de três cordas, amarra de que nova barca - porque inflectimos para a inflação da metáfora? Que metáfora nos é Mariana se nos quase matamos para a deixar de fora?' (S. 35)

Anwortbriefe des französischen Geliebten Mariana Alcoforados, in denen er ihr Zügellosigkeit und Egoismus vorwirft, denn sie hätte seine Liebe nur benutzt, um sich selbst zu befreien. Hilflös wirkt der Brief des Emigranten an seine Frau, in dem er ihr alle ihre Wünsche abschlägt, Verständnis fordert und mit Geldanweisungen zu beschwichtigen versucht.

Euphemismen sind fehl am Platz, utopische Wunschphantasien einer ganzheitlichen weiblichen Freiheit scheinen nicht weit zu tragen: Obwohl in den *Novas Cartas Portuguesas* auch mögliche Gegenmodelle und Wunschvorstellungen von Frauen dargestellt werden, bleiben sie in ihrem Ende verhalten. Zu drückend ist die reale Situation, als daß ein Happy-End möglich wäre:

Dritter allerletzter Brief: Und heute gestehe ich Euch (wie schon so oft) meine Verblüffung angesichts der Welt, meine Angst, meine Wut, meine Gier nach allem. Meine nimmermüde, aber unnütze Liebe. Meine Unsicherheit, was Dinge und Menschen angeht...Und in aller Offenheit sage ich Euch: wir bleiben weiter allein, aber weniger schutzlos.(309)

Das Ergebnis der Zusammenarbeit Barrenos, Hortas und Velho da Costas wurde zu einer explosiven Mischung von höchster politischer Brisanz. Nachdem mehrere Verlage sich weigerten, die *Novas Cartas Portuguesas* zu veröffentlichen, unternahm Natália Correia¹³ im Frühjahr 1972 als Verantwortliche des Verlags Estúdios Cor das Risiko, das Buch mit einer Auflage von 1380 Exemplaren herauszubringen. 1200 Exemplare waren innerhalb von drei Wochen verkauft, bevor das Buch konfisziert wurde. Die 'Três Marias' wurden vorübergehend verhaftet; ein Prozeß schloß sich an, der von Juli 1973 bis Mai 1974 andauerte und erst durch die Veränderung des politischen Klimas und die Nelkenrevolution zu Gunsten der drei Autorinnen entschieden wurde. Die internationale Frauenbewegung verfolgte den Prozeß mit regem Interesse, die *Novas Cartas Portuguesas* wurden in mehrere Sprachen übersetzt.

Das Gemeinschaftsprojekt Barrenos, Hortas und Velho da Costas blieb die einzige Zusammenarbeit der drei Schriftstellerinnen. Auf ganz unterschiedliche Weise gewannen sie aus der Zusammenarbeit Impulse für ihr individuelles Folgewerk, das sie in verschiedene Richtungen führt. Die Autorinnen knüpfen darin an die in den *Novas Cartas Portuguesas* zum Tragen kommenden, vehementen gesellschaftlichen Forderung aus den 70er Jahren an.¹⁴ In seiner Radikalität und Konsequenz bleibt das Buch einer der wenigen Meilensteine feministischer Literatur in Portugal.

¹³ Natalia Correia war eine der herausragenden Persönlichkeiten im literarischen Leben Portugals. Sie betrieb zahlreiche literaturwissenschaftliche Studien, setzte sich als politische Abgeordnete aktiv für Frauenrechte ein und befaßte sich in ihrer Lyrik und Prosa intensiv mit frauenspezifischen Inhalten und Tabuthemen.

¹⁴ Zur weiteren Literaturproduktion der drei Autorinnen siehe: Ambrosy 1994.

Literaturverzeichnis

Primärtexte

Maria Teresa Horta, Maria Isabel Barreno, Maria Velho da Costa (1972): *Novas Cartas Portuguesas*. Lisboa, 1. ed.

Dies. (1977): *Neue Portugiesische Briefe*. Frankfurt a. M.

Maria Isabel Barreno (1993): *Os Outros Legítimos Superiores*. Lisboa, 2. ed.

Dies. (1968): *De Noite As Árvores São Negras*. Lisboa.

Maria Teresa Horta (1970): *Ambas as Mãos Sobre o Corpo*. Lisboa.

Dies. (1983): „Minha Senhora de Mim.“ In: *Poesía Completa*. Lisboa.

Maria Velho da Costa (1969): *Maina Mendes*. Lisboa.

Sekundärliteratur

Ambrosy, Katja (1994): *Die schriftstellerische Weiterentwicklung der sogenannten Três Marias - Weiblichkeitsmuster im Werk von Maria Teresa Horta, Maria Isabel Barreno und Maria Velho da Costa nach den Novas Cartas Portuguesas*. Magisterarbeit, Freiburg.

Pintasilgo, Maria Lurdes de (1993): „Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa, Neue Portugiesische Briefe.“ In: Elfriede Engelmayer/Renate Hess (Hrsg.): *Die Schwestern der Mariana Alcoforado. Portugiesische Schriftstellerinnen der Gegenwart*. Berlin, S. 16 ff.

Sadlier, Darlene (1989): *The Question of How - Women Writers and New Portuguese Literature*. New York.

Ort(s)Politik.

Über die frauenbewegte Rede vom Ort und vom Raum

Andrea Günter

„Frauen haben keinen Ort“ und „Frauen brauchen einen Ort“ sind in der Frauenbewegung häufig zu hörende Aussagen. Die Aussage „Frauen haben keinen Ort“ scheint ein Lebensgefühl von vielen Frauen zum Ausdruck zu bringen. Allerdings lassen sich nur wenige Denkerinnen finden, die dem nachzugehen versuchen, was es für Frauen heißen könnte, „einen Ort zu haben“, bzw. die als Vorstufe danach fragen, was es heißt, den „Ort“ zu denken. Welche Bedeutungsebenen die Aussage „eine Ort haben“ haben kann, dem will ich daher nun im folgenden nachgehen. In der abendländischen Philosophietradition haben Aristoteles und Immanuel Kant den Ort zu einer grundlegenden Kategorie des Denkens erklärt, Luce Irigaray und Eva Meyer haben darüber nachgedacht, was es gegenwärtig bedeuten könnte, den „Ort“ -bzw. als Variation einer OrtsPhilosophie- den „Raum“ zu denken. Hannah Arendt wiederum macht den (öffentlichen) Raum zu einem zentralen Element der politischen Philosophie. Adrienne Rich hat regelrecht eine Politik des Ortes (a Politics of Location) der Frauen entworfen.¹ Diese Denkerinnen und Denker werden mich im folgenden dabei leiten, verschiedene Bedeutungsgehalte einer frauenbewegten OrtsPhilosophie zu erarbeiteten.²

Ortslos: entwurzelt, identitätslos, ruhmlos und tot

Wenn vom „Ort“ die Rede ist, dann denken wir zuerst an geographische Räume, an Ortschaften, Landstriche, Städte und fremde Länder. Als nächstes, wenn wir beispielsweise an einen öffentlichen Ort denken, dann bezieht sich „Ort“ auf funktionale Orte wie Parlamente und Stadträte, Betriebe, Universitäten sowie andere Institutionen. Geographisch scheinen Frauen und Männer in gleicher Weise über die Welt verteilt zu sein. Frauenbewegte Ortspolitik zielt vor allem auf die Präsenz von Frauen an funktionalen Orten und deren wichtige Ämter, eine Präsenz, die in

¹ Aristoteles 1974 und 1979; Kant 1979; Irigaray 1980 und 1991; Meyer: „Der Satz vom Raum“. In: dies.: 1995, S. 61-77; Arendt 1993; 1981; 1994; Rich: „Notes towards a Politics of Location“. In: dies 1986, S. 210-231.

² Als weitere Vertreterin einer Ortspolitik möchte ich Simone Weil nennen, die mit ihrer Schrift „L'Enracinement“ die Einwurzelung als Bedingung des menschlichen Lebens beschreibt. (Simone Weil: *L'Enracinement*. dt.: *Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Leben gegenüber*. München 1956) Auf Weil werde ich im folgenden allerdings nicht eingehen.

Einen Versuch, Ortsphilosophie als eine Alternative zum Identitätsdenken zu entwickeln, stellt mein Vortrag dar: Günter 1996.

Zahlen feststellbar zu sein scheint. Fleißig erstellen und studieren wir Statistiken, die uns vor Augen führen, ob Frauen und wie viele Frauen an einem bestimmten Ort anzutreffen sind. Und meistens sind wir mit den Zahlen mehr als unzufrieden - Quotierung heißt das magische Stichwort der Frauenpolitik gegen diesen Mißstand.

Allerdings gibt es noch ein anderes frauenbewegtes Verständnis von Ortspolitik: *der Ort der Frau* wird als *Bedingung* eines vom Mann unabhängigen Frau-seins betrachtet. Den *Ort* der Frau zu denken, gilt in der feministischen Theoriebildung als Möglichkeit, Frau-sein unabhängig von essentiellen Identitätsvorstellungen zu denken.³ Die Anwesenheit einer Frau am Ort meint in diesem Sinne kein *quantitatives* Erscheinen - meßbar in Zahlen und überprüfbar in Statistiken -, sondern ist *qualitativer Ausdruck der Beziehung zur Welt*.

Was bedeutet nun in diesem qualitativen Sinne die Rede davon, daß Frauen keinen Ort haben? In dem Roman mit dem sprechenden Titel *Kein Ort. Nirgends* hat Christa Wolf die Ortslosigkeit der Schriftstellerin Karoline Günderode verarbeitet.⁴ Wolfs Roman kann als Schlüsselroman für wichtige Vor- und Nachteile von Ortslosigkeit verstanden werden. Wolfs *Kein Ort. Nirgends* drückt einerseits die Erleichterung darüber aus, nicht länger eine gesellschaftlich passende Existenz suchen zu müssen, die einem irgendwie entspricht. In diesem Sinne enthält *Kein Ort. Nirgends* eine *Verheißung*, nämlich die, sich nicht an gesellschaftliche Verhältnisse anpassen zu müssen. (S. 108) Andererseits wissen wir jedoch, daß eine gesellschaftliche Verortung für Menschen unumgebar und sogar lebensnotwendig ist, denn Menschen sind soziale Wesen.

Allerdings fällt die Suche nach einem Ort in der Gesellschaft, so zeigt uns Wolf beispielhaft an den beiden Figuren Kleist und Günderode, für beide Geschlechter unterschiedlich aus. Wolf inszeniert in ihrem Roman eine Begegnung der Günderode mit Kleist, eine Begegnung, deren Erfindung es der Autorin ermöglicht, die Differenz der Geschlechter in bezug darauf, einen Ort zu haben, zur Sprache zu bringen. Während Kleist beispielsweise trotz seines Außenseitertums und trotz allen Schwierigkeiten irgendwie an einem Werk arbeitet und anerkannt und berühmt wird, begeht Günderode werklos und ruhmlos Selbstmord. Der Tod der Günderode: exemplarischer Tod einer Frau, die zuviel weiß und zuviel will? *Kein Ort. Nirgends*: Ausdruck für die Ortlosigkeit weiblichen Begehrens und Wissens in der Welt, was für Frauen Tod-Mord-Selbstmord bedeuten kann? Solche Befürchtungen und Erfahrungen berechtigen zu der Aussage, Frauen haben keinen Ort in dieser Welt.

Daß die Suche nach einem Ort in der Gesellschaft für beide Geschlechter unterschiedlich ausfällt, dies hängt damit zusammen, daß die Geschlechter in der herkömmlichen symbolischen Ordnung jeweils unterschiedlich in bezug auf „den Ort“ positioniert sind. So analysiert Irigaray die aristotelische Zuordnung von Ort und

³ So bei Irigaray, Rich und Meyer.

⁴ Wolf 1981. Die Seitenzahlen werden jeweils im Text angegeben.

den Geschlechtern und stellt fest, daß bei Aristoteles der Ort als Gefäß verstanden und als solches weiblich konnotiert wird.⁵ Die Metaphorisationen der Frau als Gefäß sind in männlichen Denkwelten häufig und vielfältig. Hier erscheint die Frau als Umschließung des männlichen Penis, als Gefäß für den Samen des Mannes, als schützende und nährnde Hülle und Höhle für das Kind. Die Vorstellung einer Frau als „Gefäß für“ bzw. als „Ort für“ bedeutet für Frauen, daß sie nichts eigenes, sondern Umschließung und Hülle für andere(s) sind. Frauen sollen Umschließung und Hülle sein, eine Hülle, mit der und von der aus der Mann seine Dinge begrenzt.⁶ So funktionieren Frauen als *Bildraum* für männliche Selbstwürfe, als Projektionsfläche für männliches Begehren und für männliche Sexualität, als *Opferstätte* für männliche Todesbegegnungen, als *Wohnung* und *Haus* für männliche Reproduktion, als *Zeugungsraum* Seiner Schöpferkraft und Kreativität. Für die Frau gilt in dieser Bilderlogik, daß sie zur Bedingung der männlichen Existenz wird. Es gilt, „daß sie, da ihr Status als Umschließung oder als Ding uninterpretiert bleibt, nie von dem Werk oder dem Akt des Mannes ablösbar ist, vor allem solange er sie definiert und seine Identität ausgehend von ihr oder korrelativ zu dieser Bestimmung von ihr setzt.“⁷

Aufgrund der symbolischen Zuordnung von Ort und den Geschlechtern läßt sich sagen, die Frau hat keinen Ort, die Frau ist der Ort. Ohne die Vorstellung eines Ortes der Frau sind reale Frauen bloße Materie, kann Irigaray daher konstatieren. Frauen können nicht einmal als leibhaftige Personen betrachtet werden, denn Leib und Person sind schon geformte und müssen an einem Ort angesiedelt sein.⁸

Frauenorte

Was bedeutet es nun in der abendländischen philosophischen Tradition, den Ort zu denken? Der Ort ist eine der Grundkategorien des Denkens und beantwortet zunächst die Frage: „Wo ist etwas?“ Die Aussage „Etwas ist da/etwas ist dort“ gibt die Position dieses etwas an und situiert es damit in einem Raum. Allerdings beinhaltet die Rede vom Ort nicht nur die Möglichkeit einer -formalen- Ortsangabe, sondern sie beinhaltet auch eine philosophische Denkrichtung, die wir heute kontextuelles Denken nennen. Kontextuelles Orts-Denken bildet eine Alternative zu

⁵ Eine genaue Analyse des Verhältnisses der Geschlechter zum Ort und zur Zeit findet sich bei Irigaray im dritten Teil von „Spekulum“.

⁶ Irigaray 1991, S. 17.

⁷ Ebd.

⁸ Luce Irigaray zieht eine Verbindung von diesen Ort-Materie-Konstruktionen zur Mutter. Die Tatsache, daß Frauen in ihrem Leib empfangen und austragen, wurde nicht nur von Aristoteles dafür benutzt, Frauen als Gefäß männlichen Samens zu interpretieren. Irigaray behält die Erfahrung und Vorstellung von der Mutter als erster Umschließung bei. Sie versucht allerdings, Frau-sein von Mutter-sein und damit von dieser Funktionalisierung zu trennen und diese Reduzierung aufzuheben.

Ontologie, Idealismus und Essentialismus und löst damit einige Probleme, die wir haben, wenn wir von „Frau“ sprechen wollen, ohne „Frau“ ontologisch als Substanz bzw. essentialistisch als Wesen bestimmen zu wollen.

Adrienne Rich formuliert die Bedeutung, die kontextuelles Denken für ihre eigene Positionierung in der Welt hat, folgendermaßen: Geboren zu werden, bedeutet, einen Platz auf der Landkarte einzunehmen, einen Platz, der zugleich immer ein Platz in der Geschichte ist, einen Platz, der bestimmt, daß sie eine Frau ist, der bestimmt, zu welchen bestimmten ethnischen, kulturellen und religiösen Traditionen sie gehört, also daß sie weiß ist, und nicht schwarz oder indianisch, asiatisch bzw. hispanisch. Ihren Platz in der Welt einzunehmen, beinhaltet für Rich des weiteren, daß sie lesbisch ist und nicht heterosexuell, und daß sie Feministin ist. Und Rich sagt, daß kontextuelles Denken sie für den Platz, an dem sie ist, verantwortlich macht.⁹

In einen bestimmten Kontext, an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit geboren zu sein und somit auf der Landkarte der Welt einen bestimmten Platz einnehmen zu können, macht eine Person zu etwas einzigartigem. Es macht eine Person zu etwas eigenem und läßt sie von anderen Personen oder einer abstrakten Vorstellung von Mensch-sein und/oder Frau-sein unterscheidbar werden. Eine Person ist diese bestimmte Person, weil sie irgendwo ist, weil sie an einem Ort irgendwo angesiedelt ist. Sie ist dort, wo eben genau sie ist und wo eine andere Person nie sein kann. Sie ist, weil sie dort ist und damit anwesend, anschaulich und faßbar, und als solches unterscheidbar und real. Einen Ort zu haben, an einem Ort zu sein, gibt einer Person oder einem Ding folglich die Möglichkeit, etwas bestimmtes zu sein.

Da Ort und Raum selbst immer bestimmt sind und eine Position angeben, bestimmen und geben sie die Position dessen an, was in ihnen ist. An einem Ort zu sein, bedeutet daher, in etwas (anderem) zu sein, das man nicht selbst ist. Der Ort ist demnach eine Art Platzhalter, er ist auch leer, leer für das, was in ihm ist und in ihm wird. In dieser Leerstelle konkretisiert sich etwas, an einem Ort „vermählen sich Stoff und Form“¹⁰, zum Beispiel zu dem Körper und zu dem Leben einer bestimmten Person.

Infolge der momentanen und ortsgebundenen Konkretisierung von Stoff und Form zu einem bestimmten Körper, ermöglicht eine Ortsphilosophie, das Dritte zwischen einer abstrakten Vorstellung von Mensch-sein/Frau-sein und dem ständigem Wandel sowie der beliebigen Vieldeutigkeit des Mensch-seins/Frau-seins zu denken: Die (augenblickliche) Konkretisierung und Positionierung einer Sache, die momentane Erscheinungsform einer Person oder eines Dinges, sowie die Geschichte einer Person oder eines Dinges, die von einem bestimmten Ort ausgeht und an

⁹ Rich 1986, v.a. S. 212ff.

¹⁰ Irigaray 1991, S. 49.

einem Ort stattfindet, stellt dieses Dritte dar. Im Denken der sexuellen Differenz ermöglicht der Ort daher, das konkret-historische Frau-Körper-sein einer Frau und das Mann-Körper-sein eines Mannes zu denken.

Der Ort, ein Deutungszusammenhang

Bislang haben wir gesehen, daß die Möglichkeit, an einem Ort zu sein, eine Herkunft, einen Ausgangspunkt markiert. Diese Herkunft ist das Zentrum, von dem aus eine Person sich bewegt. Eine Person kommt immer von irgendwo her und eine Person ist immer irgendwo angesiedelt und anwesend und sie bezieht sich in all dem, was sie tut, immer irgendwie auf diesen Ausgangspunkt. Sie deutet ihn mit dem, was sie wünscht, sagt, denkt und tut. So haben wir einen Zusammenhang zwischen dem Ort, an dem eine Person ist, und der Deutung, die sie ihm durch ihr Begehren, Denken, Sprechen und Handeln gibt. Eine Deutung, die im Wechselspiel mit den Bewegungen steht, die sie macht.

Für das Denken von „Frau-sein“ läßt sich ein solches Wechselspiel zum Beispiel folgendermaßen konkretisieren: Frau-sein ist durch die körperliche Situiertheit eines (jeden) bestimmten Frauenkörpers bestimmt. Dabei deuten wir immer Frau-sein, wenn wir von ihm sprechen oder uns auf irgend eine andere Weise auf es beziehen. Bei dieser situationsbestimmten Deutung beziehen wir uns auch immer auf die historisch und kulturelle Bedeutungsgeschichte, die wir von Frau-sein kennengelernt haben. Die Bedeutung des Frau-seins verändert sich dabei ständig. Deshalb kann immer nur *in der Momentaufnahme an einem bestimmten Ort die jeweilige Erscheinungsform des Frau-seins* wahrgenommen werden. Dieser Moment hat eine bestimmte Erfahrung zum Inhalt. Infolgedessen läßt sich sagen, die jeweilige Erscheinungsform des Frau-seins konkretisiert sich in einen Kreislauf zwischen dem Körper einer Frau, einer bestimmten Erfahrung, die sie macht, und deren Deutung und Beurteilung.¹¹ Da die jeweilige Erscheinungsform zugleich schon mit einer bestimmten Idee des Frau-sein(-Wollens) quasi als Bedeutungshorizont und Horizont des Werdens verknüpft ist, ist das augenblicklich positionierte Frau-sein zugleich immer auch ideell-zukünftig. In diesem einen bestimmten Moment findet also die augenblickliche Inkarnation und Vermittlung einer Erfahrung statt, die zugleich schon Bewegung hin auf etwas neues ist und derart einen neuen Entwurf des Frau-seins bedeutet.

Die unterschiedliche Positionierung der Geschlechterkörper begründet sich laut Muraro in ihrer geschlechtsdifferenzen Beziehung zum Mutterkörper und der *Deutung* dieser Beziehung: Der Körper der Frau hat das gleiche Geschlecht wie der der Mutter. Eine solch vergleichende Positionsbestimmung bekommt Bedeutung für das Leben von Frauen. Ebenso wird es für Männer bedeutsam, den eigenen Körper -sowie andere Männerkörper- im Vergleich mit dem Körper der Mutter

¹¹ Vgl. dazu Muraro 1993, insbesondere das Kapitel „Der fleischliche Kreis“.

als vom mütterlichen Körper differierende Körper zu erkennen, die Körper anderer Frauen wiederum aber als „mutterähnliche“ Körper einzuordnen.¹²

Nicht an der Stelle von sein...

Ich werde nie an der Stelle von sein... Ein grenzenloses Gebilde ist kein Körper. Da jeder Körper eine Grenze hat, beinhaltet der Körper-Begriff, Grenzen zu denken. Es ist also notwendig, Grenzen wahrzunehmen, die Grenze des eigenen Körpers und die Grenze des Körpers des anderen sowie die zweifache Grenze zwischen dem einen Körper und dem anderen. Mein Körper und ihr Körper oder sein Körper, jeweils begrenzt, je für sich eingehüllt und so zugleich als jeweils mein Körper, ihr Körper oder eben sein Körper erfahrbar. Erst diese Grenze zwischen sich und der/dem anderen wahrzunehmen, ermöglicht, der/dem anderen zu begegnen, ohne sie oder ihn zur Bedingung der eigenen Existenz zu machen. „Welche Identifikationen es auch geben mag, niemals wird der eine genau die Stelle des anderen einnehmen - sie sind nicht aufeinander reduzierbar. Ich werde nie an der Stelle von sein...“¹³

Grenzen machen indessen etwas drittes sichtbar: Zwischen der Grenze des einen und der des anderen Körpers gibt es einen Zwischenraum. Dieser Zwischenraum bietet wiederum die Möglichkeit zur Bewegung. So bildet er eine Begegnungsstätte für Verschiedene, einen Raum für Aufmerksamkeit, Anteilnahme und Liebe, die Voraussetzung für die Begegnung mit der/dem je anderen sind.

Die Bewegung zwischen zweien wird Irigaray zufolge wiederum durch das Begehren möglich: Was ich begehre, erfahre ich durch und in der Anwesenheit der anderen Person. Meinem Begehren zu folgen, beinhaltet daher immer auch, mich der anderen Person zu nähern. Die Bewegung hin zu der/dem anderen und die Reduzierung des Zwischenraums zwischen beiden sind also Bewegungen, die durch das Begehren ausgelöst werden können.¹⁴ Ohne Ort, und das heißt ohne Positionierung sind eine bestimmte Person, ihr Begehren, die Herkunft und die Bewegung des Begehrens sowie das Objekt des Begehrens ein und dasselbe. Wenn diese Momente nicht unterschieden werden, gibt es weder die Person, noch das Begehren, noch das Objekt als etwas eigenes. Dieser Zusammenhang läßt beispielsweise erkennen, warum Männer Frauen als Objekte ihres Begehrens funktionalisieren können. Sie können es deshalb, weil sie nicht zwischen sich selbst, ihrem Begehren und dem, was sie anstreben als etwas drittes, anderes unterscheiden. So werden Frauen mit männlichen Begehren identifiziert und identisch. Diese Momente zu unterscheiden sowie ihren Zusammenhang zu erkennen, macht verständlich, warum es für Frauen und für ihr Begehren gefährlich ist, Ort für andere zu sein, ohne

¹² ebd., S. 65.

¹³ Irigaray 1991, S. 14.

¹⁴ Ebd., S. 62.

selbst einen Ort zu haben. So sind Begehren und Wollen damit verbunden, einen eigenen Ort und mit diesem eine körperliche Umhüllung und Positionierung zu haben, denn ein solcher Ort erlaubt, sich als etwas eigenes wahrzunehmen. Als etwas eigenes, das in Beziehung zu anderen anderen steht und das wollen und begehren und sich deshalb bewegen und verändern, größer werden kann.

BewegungsART I: Bewegung im orientierenden Kontinuum als Voraussetzung weiblichen Seins und weiblichen Sprechens

Ein bestimmter Körper ist immer an einem Ort. Er ist aber nicht mit dem Ort identisch, weil er sich zum einen von ihm weg und wieder zu ihm hin bewegen kann, weil er sich zum anderen verändern kann und manchmal trotzdem an demselben Ort bleibt. Der augenblickliche Ort bleibt als Ausgangspunkt dabei immer richtungsbestimmend. Denn er gibt an, von wo wir kommen und wohin wir uns bewegen. Auf diese Weise werden die einzelnen Ortspunkte durch unsere Bewegung verbunden und wir stellen Verbindungen her, die wiederum einen Bewegungsraum formen. So bewegen wir uns in einem Kontinuum von einem Ort zum anderen. Das Da-Sein an einem bestimmten Ort erweist sich somit als räumlich und zeitlich punktuell.

Wir werden immer nur vorübergehend an einem bestimmten Ort sein. DER „Ort“ besteht also aus einem Kontinuum von Orten. Insofern gibt es beispielsweise keinen für immer fixierbaren Ort, es gibt nicht „DEN Ort der Frau“, an dem eine Frau sein wird und von dem aus sie sprechen kann, wie er langezeit im frauenbewegten Denken gesucht wurde.¹⁵ Mit dieser Suche war die Hoffnung verbunden, daß ein fester und bestimmbarer Ort, den wir analysieren können und suchen müssen, *das Sein der Frauen und Frauen zum Sprechen autorisiert*. Stattdessen gehört es zum Da-sein des Körpers, daß er immer an einem Ort ist, daß er sich zugleich aber verwandeln und sich bewegen kann. Deswegen kann sich DER Ort DES sprechenden Körpers einer Frau nicht finden lassen.

Wenn wir die Bewegung eines Körpers stattdessen als Bewegung in einem Kontinuum von einem bestimmten Ort zu einem anderen bestimmten Ort in den Blick nehmen, dann verschiebt sich also die Fragestellung bezüglich des Ortes von Frauen. Die Suche gilt nicht länger dem Wo: „Wo ist DER Ort der Frau?“ oder, was das Sprechen von Frauen betrifft, auch nicht dem ein für alle Mal bestimmbaren Von-wo-aus: „Von welchem Ort aus können Frauen sprechen?“¹⁶ Stattdessen gilt die Suche dem Woher und Wohin: „Woher kommt eine Frau (dann, wenn sie spricht)?“ „In welche Richtung bewegt sie sich (dann, wenn sie spricht)?“ „Welche Orientierung schlägt sie vor?“ „Welche Orientierung schlägt sie ein?“ „In welches Kontinuum ordnet sie sich ein?“ „Wie also positioniert sich eine Frau mit gerade der Aussage -der Rede/dem Text-, die sie gerade gemacht hat?“

¹⁵ Vgl. Weigel 1990, S. 16.

¹⁶ Vgl. ebd.

Im Sinne einer Ortsphilosophie kann die Rede vom Ort der Frau daher den Ort des Seins oder Sprechens von einer Frau meinen, an dem sie in einen bestimmten Moment ihres Seins ist und an dem sie sich in und mit einer bestimmten Aussage situiert. Denn jedes Sein und Sprechen von Frauen, gerade weil es an einen Ort gebunden ist, konkretisiert sich an diesem Ort und durch diese eine, bestimmte sprechende Frau. *Der Ort dieser Frau ist immer der, an dem sie in dem Augenblick ist, in dem sie spricht, und der immer durch ihre Herkunft und die Richtung ihres Weitergehens bestimmt ist.*

Zugleich wird das Sein und Sprechen durch dessen Kontextualisierung zu einem bestimmten Sein und zu einem bestimmten Sprechen an eben diesem einen, bestimmten Ort. Nicht also „die Suche nach einem Ort, von dem aus gesprochen werden könnte, [scheint sich] stets weiter zu verschieben“¹⁷ und somit das Streben von Frauen danach, zu sein und zu sprechen, zu einem aussichtslosen Unterfangen zu machen. Sondern das, nach dem gesucht wird, ist zu verschieben: Die Bewegungspunkte des Woher und des Wohin einer bestimmten Aussage sowie die Bewegung selbst ist zu thematisieren. Sein sowie Sprechen ist von der Bewegung nicht ablösbar. Bewegung gibt es immer als Bewegung in einem Raum. Sprechen heißt orientiertes Sprechen, Sein heißt orientiert-(es)-Sein.

Orientiertes Sprechen jedoch ist immer urteilendes Sprechen, denn orientiertes Sprechen macht Positionen sichtbar und bezieht Position. Deshalb ist es das Urteil bzw. die Urteilskraft von Frauen, das Frauen und ihr Sprechen autorisiert und ihrem Sein Orientierung gibt.¹⁸ Infolgedessen haben die beurteilenden Worte eine besondere Bedeutung für die Verortung einer Frau, denn in einem Urteil tut eine Frau ihre Position kund und ordnet sich darin ein. Auf der sprachlichen Ebene ist der Ort der Frau also das urteilende Wort, in dem und durch das sie ihren Standpunkt bezieht. Vor allem in einem (urteilenden) Wort zeigt sich, woher eine Frau kommt und wohin sie will. Und woher sie kommt und wohin sie will, kann sie im Wort aussprechen und durch das Wort vermitteln und deuten. So ist das Wort selbst ein Ort: Ein Ort der Herkunft, der Anwesenheit und der Ausrichtung - ein Ort der Gegenwart, *zwischen* Vergangenheit und der Zukunft. Ein Ort, in dem sich die Wahrnehmung, die Deutung und das Urteil einer Frau in die Gegenwart einschreiben: Das Wort ist Markierung, Einordnung und Verortung. So ist das (urteilende) Wort wohl die deutlichste Verortung von Frauen, so ist das Wort ihr erster Ort.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. dazu ausführlicher: Andrea Günter: „Differenza sessuale. Eine Einführung in das Denken der Geschlechterdifferenz der Mailänderinnen und von den Frauen der Philosophinnengemeinschaft DIOTIMA“, Verona, unveröffentlichtes Manuskript.

Der Raum als Erfahrungs- und Anschauungsraum

In einem Raum gibt es verschiedene Orte. Die Verortung markiert und bestimmt die Position in einem Raum. Eine Positionsbestimmung stellt eine Einordnung dar, folglich ist eine Verortung immer relativ. Eine Position bestimmt sich in bezug auf etwas anderes: Die *Topographie der Geschlechter*¹⁹ thematisiert die Anordnung der Geschlechter in einem Raum. In einem Raum bewegt und verändert sich ein Ding immer auch in Relation zu anderem. Die Relation zu anderem verdeutlicht wiederum Bewegungen, Veränderungen, Wachsen eines Dinges. So stellt sich der Zusammenhang aller Ereignisse im Raum dar. Wachstum, Veränderung, Bewegungen verlangen nach Frei-Räumen: partielle Veränderungen von Einzelnen gibt es nicht, Veränderungen eines Einzelnen finden in Beziehungs- und Konstellationsgeflechten statt und bewegen andere mit. „Jeder durch Handeln gestiftete Bezug nämlich fällt, weil er handelnde Menschen verbindet, in ein Netz von Bezügen und Beziehungen, in welchem er neue Bezüge auslöst, die Konstellation schon bestehender Beziehungen entscheidend verändert und so immer weiter greift und mehr in Verbindung und Bewegung bringt, als der Handelnde je hat vorhersehen können.“²⁰ Und das gilt auch umgekehrt: Die Veränderung von Konstellationen und Beziehungsstrukturen verändert auch die einzelnen und ihr Tun.

Auch in einem zweiten Sinne sind alle Raum-Verhältnisse relativ. Raum-Verhältnisse sind auch deshalb relativ, weil sie von der Betrachterin abhängig sind. Eine Betrachterin hat in einem Raum immer eine bestimmte Position inne, von der aus sie die Dinge im Raum beobachtet und beurteilt. Diese Position prägt ihre Sichtweise und ihr Urteil. Von ihrem individuellen Standpunkt aus erfährt sie die Unterschiedlichkeit der „Gegenden“. Wie ihr die Dinge im Raum erscheinen, ist durch ihre subjektive, leibliche Perspektive und die damit verbundene räumliche und zeitliche Anschauung bedingt. D.h., der Raum prägt und strukturiert Erfahrungen, er ist immer auch ein Erfahrungsraum. Und als Raum, der Erfahrungen strukturiert, prägt er auch die Form des Anschauens. Der Raum gibt eine räumliche Anschauungsweise vor, die wiederum dadurch zum Tragen kommt, daß wir uns und wie wir uns bei unseren Beobachtungen und bei unserem Urteil in Bezug auf die Dinge positionieren.

Die räumlich-urteilende Anschauungsform beinhaltet damit wiederum eine Aussage, die die Frage nach dem Wo der Frau betrifft. Die Antworten, die wir zu den Orten von Frauen finden, hängen von der Position ab, die wir in bezug auf Frauen einnehmen - das Wo der Frau ist geprägt durch die Anschauungsform. Schon die Renaissance-Schriftstellerin Christine de Pizan hat dies erkannt. De Pizan schrieb *Das Buch von der Stadt der Frauen*, eine Art Frauen-Geschichtsbuch und Frauen-

¹⁹ Vgl. den gleichlautenden Titel bei Sigrid Weigel.

²⁰ Arendt 1993, S. 118.

Biographiesammlung.²¹ De Pizans Geschichtsschreibung verfolgt in erster Linie nicht eine Aufreihung von Frauen in bestimmten Positionen. Sondern ihre „Stadt der Frauen“ ist ein Zeugnis und *Gedenkort* dafür, daß es gute, kluge, fromme, machtvolle Frauen in der Geschichte gegeben hat, gibt und immer geben wird. Wie Frauen -und Männer- andere Frauen und ihr Handeln interpretieren: frauenfeindlich als geschwätzig, zänkerisch, einfältig und unzuverlässig oder aber als klug, weise, durchsetzungsfähig und willensstark, erscheint als Grund dafür, ob sie sie an einem Ort wahrnehmen oder nicht. De Pizan erstrebt deshalb an, üble Nachrede Frauen gegenüber zu entlarven, die Verhältnisse zu klären und so Orientierung zu geben: Die Stadt der Frauen, ein „Bauwerk ganz besonderer Art [...], wird der Umfriedung einer solide gemauerten und gebauten Stadt gleichen... Bewohnen sollen es ausschließlich berühmte und vornehme Frauen, ferner solche, die es verdienen, gepriesen zu werden...“²² Ob Frauen „anwesend“ sind und das heißt sichtbar sind und zur Orientierungsgröße werden, hängt also davon ab, ob Frauen Frauen angemessen beurteilen und die Größe und Fähigkeiten von Frauen erkennen, davon Zeugnis geben und ihrer gedenken. Dann und auf diese Weise sind Frauen am Ort, dann bilden sie die Bausteine und Mauern einer Stadt und sind damit die Stadt selbst.

Der öffentliche Raum

Einen Ort haben und sich im Raum bewegen und verändern, haben wir als *grundlegende Kennzeichen des Person-seins kennengelernt. Im Raum stehen wir in Beziehung mit anderen Körpern, der Raum ist immer ein gemeinsamer Raum. Insofern verbindet die räumliche Orientierung des Da-seins Identität und Innerlichkeit mit der Beziehung zu anderen, die immer außen sind, an anderen Orten im Raum positioniert, wie wir es in Eva Meyers Satz vom Raum schon gelesen haben: „... der Körper [ist] der physische Bereich, in dem die Privatheit der Innerlichkeit mit der öffentlichen Seite der menschlichen Existenz in Berührung kommt. Das heißt: innere Identität mit sich selbst und zugleich auch äußere (physische) Identität gegenüber dem Anderen.“²³*

Zusammen mit den anderen gibt es einen gemeinsamen Raum, einen Raum, in dem sämtliche Körper sind. Dieser gemeinsame Raum, in dem alle Körper sind, ist die *Welt*. Die Welt, vorstellbar als ein Tisch, als ein Tisch, um den herum sich alle Körper gruppieren (können). Die Welt, der öffentliche Raum: eine Tischgesellschaft (Hannah Arendt/Eva Meyer) - die Welt als gemeinsames Sein, Sprechen und Handeln wie an einem Tisch. Um an der gemeinsamen Welt teilhaben zu können, muß man also einerseits einen Platz in der Welt zu eigen haben. Andererseits bedarf es der anderen (Körper), damit es eine gemeinsame Welt gibt.

²¹ de Pizan 1990.

²² Ebd., S. 42.

²³ Meyer 1995, S. 63

Wie der imaginierte Tisch zeigt, ist zwischen den Körpern immer etwas. Zwischen den Körpern sind Dinge, die die Körper im Raum trennen und die die Körper zugleich versammeln, positionieren und miteinander verbinden. Und zwischen den Körpern können Worte sein, die gleichfalls versammeln, positionieren und verbinden oder aber trennen. Die Beziehung zu den anderen erweist sich somit als sprachlich-gegenständliche. Als eine Beziehung, die durch die Sprache und die gemeinsame Dingwelt vermittelt ist, auf die Bezug genommen wird und um die es geht. So kann Hannah Arendt über das Zusammenleben in der Welt sagen: „In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herumsitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist. Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen. Die Welt braucht die Kraft, zu versammeln und zu verbinden.“²⁴

Den Ort zu denken, verändert folglich unsere Vorstellung vom Politischen und vom Personalen. Das Öffentliche ist die Welt selbst, insofern sie das uns gemeinsame ist und als solches sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist. Politik hat nicht so sehr mit den Menschen als mit der zwischen ihnen entstehenden und überdauernden Welt zu tun. (Politische) Freiheit ist deshalb an einen Ort/Standpunkt gebunden und räumlich begrenzt: Wenn es Freiheit gibt, dann gibt es Freiheit nur in dem Zwischenraum, der dort entsteht, wo mehrere Personen zusammenkommen, gemeinsam einen Raum bilden und handeln.²⁵

Bei Hannah Arendt haben wir gelesen, daß es die Vielen sind, die diesen Raum sprechend und handelnd bilden. Daß es die Vielen sind, die wiederum mit vielen anderen reden und von vielen anderen etwas erfahren. Durch die Bezugnahmen auf andere entsteht ein Kontinuum, das insofern real ist, als eine bestimmte Person mit bestimmten anderen und mit genau diesen und nicht mit irgendwelchen anderen anderen in einen sprachlichen Austausch eintritt. Dadurch wird das Sprechen dieser bestimmten anderen richtungsweisend für das, was diese Person spricht und was sie tut.

Durch die Frauenbewegung wiederum haben wir gelernt, daß diese vielen Anderen nie neutral, geschlechtsneutral sind, wenn sie sprechen. Bei Sprechenden handelt es sich immer um Frauen und um Männer; und es kann eine nicht unwesentliche Bedeutung haben, ob eine Frau spricht oder ob ein Mann spricht, ob eine Frau mit Frauen spricht oder mit Männern, ob ein Mann mit Frauen spricht oder mit Männern, ob eine Frau ihre Erfahrungen erzählt oder ob ein Mann seine Erfahrungen erzählt. Deshalb hat es eine Bedeutung, in welchen Konstellationen sich eine Frau bewegt und in welchem Kontinuum von Personen sie sich ansiedelt, woher

²⁴ Arendt 1981, S. 52.

²⁵ Vgl. ebd., S. 99.

sie auch in Bezug auf Frauen oder Männer kommt und an wen sie sich wendet, wenn sie weitergeht.

BewegungsART II: Der öffentliche Raum als Handlungsqualität

Sich in einem Raum als öffentlichen Raum zu bewegen, beinhaltet eine bestimmte Handlungsqualität: Ein Körper kann sich fortbewegen und etwas Neues und Un-erhörtes beginnen. Er kann mit Vielen redend verkehren und so das Viele erfahren. Er kann an einem anderen Ort einen Anfang setzen und etwas beginnen, es durchführen und die begonnene Sache zu Ende führen. Und wenn er sich auf diese Weise beginnend und durchführend bewegt, dann ist er schon an einem anderen Ort, und jedes Mal ist er an seinem Ort. Diese Bewegungsarten beschreiben die Qualität der politischen Bewegung.²⁶ Für Frauen gibt es -wie bei der Beziehung von Frauen zum Ort- die Schwierigkeit, welche Position sie bislang bezüglich des Politisch-Öffentlichen eingenommen hatten. Und für diese Schwierigkeit findet sich eine „Lösung“, die wiederum in der Verschiebung der Fragestellung liegt: Es bestimmt also nicht allein der Ort, wo etwas angesiedelt ist -im Haus, in der „Innerlichkeit“ oder auf dem Platz, im Parlament, in den Medien-, ob etwas politisch-öffentlich ist oder nicht, sondern die Art und Weise, wie es getan wird, die Geste, mit der ein Tun vollzogen und zur Handlung wird. Zur Präsenz an einem Ort zählt also vor allem die politische und symbolische Fähigkeit, genau diesen einen und bestimmten Platz auszufüllen. Diese Verschiebung ist nicht eine einfache Aufwertung bislang weiblicher Räume (die Küche und die Kinderstube als öffentliche Tat und wahres Heldentum der Frau) und damit eine Stabilisierung der Verhältnisse, wie es von frauenbewegter Seite so schnell und oft befürchtet wird. Denn das Wo mit dem Wie zu verbinden, macht es ebenfalls notwendig, die bislang als öffentlich-politisch autorisierten Räume zu hinterfragen. Eine solche Verschiebung beinhaltet also das Hinterfragen des tradierten Männlich-Öffentlich-Politischen: Inwiefern war und ist dieses bezüglich der Handlungsqualität tatsächlich öffentlich-politisch und inwiefern war und ist es durch die Handlungsqualität in Wirklichkeit privat? D.h. eine solche Verschiebung bricht etablierte Konstellationen des Geschlechterverhältnisses auf und eröffnet so einen Raum dafür, neue Fragen stellen zu können und neue politische Strukturen zu entwickeln.

Die BewegungsART legt infolgedessen eine weitere Bedeutungsebene des Begriffes „Topographie“ frei. Wie wir eingangs gesehen haben, ist Topographie die Anordnung von Personen und von Dingen. Und diese Anordnung ist immer gekennzeichnet, geschwächt oder gestärkt durch die räumliche Manifestation des (politischen) Verhaltens.

Wie ließe sich nun frauenbewegte Ortspolitik abschließend zusammenfassen? Wie zuletzt bei „Topographie“ deutlich wurde, ist frauenbewegte Ortspolitik durch die räumliche Manifestation einer bestimmten, nämlich politischen Handlungsqualität in einem bestimmten Kontext bestimmt. Politisch sind Handlungen wie-

²⁶ Vgl. ebd., S. 52.

derum dann, wenn Handlungen die gemeinsame Gestaltung der Welt darstellen. Handlungen -oder auch Worte-, die, wie wir gesehen haben, von dem individuellen, räumlich definierten und durch den Raum strukturierten Standpunkt eines Körpers ausgehen, von dessen geschichtlicher, subjektiver, leiblicher und geschlechtlicher Perspektive. Einer Perspektive, die sich dabei immer auf andere bezieht und die dabei die Position sichtbar macht, auch die Position, die eine Frau in einer bestimmten Situation auch im Hinblick auf andere Frauen einnimmt. Wie Rich uns gezeigt hat, ist eine Frau dabei dann etwas eigenes, wenn sie von dem Ort aus spricht, an dem sie sich (gerade) befindet. Wenn sie von sich selbst ausgehend spricht und dabei ihre Position deutlich macht und Position bezieht. So hat eine Frau die spannungsvolle Möglichkeit, da zu sein, wo sie gerade ist, und dabei von anderen getrennt und zugleich mit ihnen verbunden zu sein, bewirkt durch ihr individuelles Begehren und durch die davon ausgehende Gestaltung einer gemeinsamen Dingwelt.

Literaturverzeichnis:

Hannah Arendt (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München.

Dies. (1981): *Vita Activa, oder Vom tätigen Leben*. München.

Dies. (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*. München.

Aristoteles (1974): *Kategorien. Lehre vom Satz*. Hamburg.

Ders. (1979): *Metaphysik*. Stuttgart.

Heidi Bernhard Filli, Andrea Günter u.a. (1994): *Weiberwirtschaft. Frauen - Ökonomie - Ethik*. Luzern.

G. Deleuze/ F. Guattari (1974): *Anti-Ödipus*. Frankfurt a.M.

Andrea Günter (1986): „Der Ort Gottes. Oder: Wie eine strukturelle Rede von „Frau“ und „Weiblichkeit“ Frauen von ontologischen Zuschreibungen befreit und Gott in den Beziehungen unter Frauen ansiedelt“. (in dies.: *Begehrende Frauen. Werdender Gott. Post-moderne, Geschlechterdifferenz und Theologie*. Kohlhammer Stuttgart, erscheint Frühjahr 1996)

Luce Irigaray (1980): *Spekulum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt a.M.

Dies. (1991): *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt a.M.

Immanuel Kant (1979): *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart.

Christine de Pizan (1990): *Das Buch von der Stadt der Frauen*. München.

Maurice Merleau-Ponty (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin.

Eva Meyer (1995): *Tischgesellschaft*. Basel, Frankfurt a.M.

Luisa Muraro (1993): *Die symbolische Ordnung der Mutter*. Frankfurt a.M.

Adrienne Rich (1986): „Notes towards a Politics of Location“. In: dies.: *Blood, bread, and poetry. Selected prose 1979-1985*. London/New York.

Sigrid Weigel (1990): *Topographie der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*. Reinbek/Hamburg.

Christa Wolf (1981): *Kein Ort. Nirgends*. Darmstadt.

Rezensionen

DUODA. *Revista de estudios feministas*. Zeitschrift des spanisch-katalanischen Zentrums für historische Frauenforschung in Barcelona

DUODA ist die Zeitschrift des spanisch-katalanischen Zentrums für historische Frauenforschung in Barcelona, die seit 1990 in katalanischer und spanischer Sprache erscheint. Namenspatin sowohl für das Forschungszentrum als auch für die Zeitschrift ist DUODA, Contesse von Barcelona im 9. Jahrhundert, die ein Handbuch über Kindererziehung geschrieben hat.

Über die inhaltlichen Ausrichtung von DUODA können wir etwas erfahren, wenn wir den Blick auf die Geschichte und die Arbeit des Zentrums für historische Frauenforschung werfen. Gegründet wurde das Zentrum 1982 von einigen Historikerinnen der Universität von Barcelona. Ein Meilenstein in der Entwicklung des Zentrum für die dort arbeitenden Wissenschaftlerinnen war, das Zentrum zum Frauenort zu erklären. Zwar haben in diesem Zentrum von Anfang an Frauen mit all ihrem Wissen und Können organisiert, gearbeitet und geforscht; die Tatsache: Frauen machen Frauenforschung und sie machen diese Forschung mit Frauen jedoch explizit zu benennen, bedeutet für die Duoda-Wissenschaftlerinnen, das Zentrum sowie das Handeln und die Forschungsarbeit einer jeden einzelnen als öffentlich-politisch zu verstehen. Es bedeutet desweiteren für sie, sich selbst und die eigene Arbeit klar und deutlich zu definieren und die politischen und symbolischen Konsequenzen zu tragen. Ein schwieriger und oft schmerzlicher Prozeß, der dafür notwendig ist, eine gute, d.h. profilierte Arbeit machen zu können. Dafür ist Klarheit im Wollen und es sind klare Maßstäbe erforderlich. Einen Frauenraum in der Universität zu etablieren, machte es für die DUODA-Wissenschaftlerinnen infolgedessen unerlässlich, sich folgenden Fragen zu stellen: Welche politischen und wissenschaftlichen Konsequenzen hat ein solcher Akt? Welche Position nehmen sie als weibliche Wissenschaftlerinnen in der Welt der Wissenschaft und der (politischen) Handlung ein? Da es grundsätzlich keinen neutralen und objektiven Sprecher gibt, findet sich weibliche (wissenschaftliche) Autorität nicht in der bislang üblichen sozialen Ordnung, sondern sie entsteht in dem, was unter Frauen geschieht.

Zugleich begannen die spanischen Wissenschaftlerinnen nach Möglichkeiten für eine historische Frauenforschung zu suchen, die jenseits der Ansiedelung von Frauen in intersexuell-heterosexuellen Bezügen liegt und die infolgedessen darauf beschränkt ist, die Unterdrückung von Frauen zu untersuchen. Der andere Maßstab, den sie fanden, ist, die Geschichte als Projekt des Strebens von Frauen nach Freiheit zu betrachten. Die Entscheidung für diese Fragestellung beruht auf der Erkenntnis, daß eine jede Entscheidung für eine bestimmte Interpretationslinie im Ermessen des jeweiligen weiblichen forschenden politischen Subjekts liegt. Denn es ist immer das jeweils forschende Subjekt, das der Quelle aus der Vergangenheit ih-

re Stimme verleiht und das auch immer durch ihr eigenes Bedürfnis motiviert ist, selbst in der Geschichte existieren zu wollen. Die Erfahrungen von Frauen in der Geschichte haben keine Existenz für sich allein, die nur darauf wartet, von uns als betrachtenswert und wertvoll erkannt zu werden. Wenn wir Frauengeschichte betreiben, dann tun das wir. Wir tun es heute und wir tun es, weil wir es wünschen und wollen. Also macht historische Frauenforschung für uns heute einen Sinn, einen Sinn, der wiederum unsere Suche und damit die Stimmen vergangener Frauen autorisiert.

Andrea Günter



Donna Haraway (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt a. M.: Campus.

Seit seinem Erscheinen im Jahre 1991 hat Judith Butlers *Unbehagen der Geschlechter* die feministischen Gemüter hierzulande erhitzt - und nun ist mit der deutschen Veröffentlichung von Donna Haraways *Die Neuerfindung der Natur* ein weiteres wichtiges Buch aus der amerikanischen feministischen Theoriedebatte zu uns gedrungen, das dieser Diskussion neues Material und neue Argumente liefern wird. War Butler immer wieder eine idealistische Verklärung und Auflösung des Körpers im allmächtigen Diskurs vorgeworfen worden, so holt die Naturwissenschaftlerin und Wissenschaftshistorikerin Haraway den Körper auf den Boden und in seine Materialität zurück: Ihr geht es gerade nicht um die Aufgabe der Natur zugunsten der kulturellen Konstruktion, sondern vielmehr um die Konstruktion der Natur selbst bzw. um deren *Neuerfindung* im Zeitalter der Hochtechnisierung. Wie Butler fordert auch Haraway ein grundsätzliches Überdenken der Beziehung der beiden Kategorien *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (kulturell geprägtes Geschlecht, Geschlechtsidentität), doch statt *sex* auf dem Altar seiner kulturellen Konstruktion zu opfern, plädiert Haraway für die Aufrechterhaltung von *sex* als wichtiger Analysekategorie.

Die Neuerfindung der Natur versammelt vier wichtige Essays der Autorin, die, wengleich sie aus den 80er Jahren stammen, nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben.

Der erste und sicherlich bekannteste Text *Ein Manifest für Cyborgs* lädt die Leserin/den Leser zu einer Besichtigung des hochtechnisierten Cyborg-Universums ein. Der Cyborg-Mythos markiert für Haraway das postmoderne Gegenstück zum Mythos vom autonomen Subjekt cartesianistischer Prägung. Als Grenzwesen irgendwo zwischen Tier, Mensch und Maschine stehen die Cyborgs - stehen *wir* - quer zu allen (hierarchisierenden!) Dualismen, die innerhalb der abendländischen Philosophie Garanten der Identität bilde(te)n. Wo es bisher stets eines spiegelnden

'Anderen' bedurfte, um das 'Ich' zu konstituieren, da gibt es im Cyborg-Universum weder klar erkennbares 'Ich' noch 'Andere'. Die postmoderne 'Identität' der Cyborgs bildet sich jenseits aller Essentialismen durch immer neue Affinitäten und bewußte (politische) Koalitionen. Mit der Cyborg-Metaphorik verbindet sich für Haraway die Hoffnung darauf, daß im Zuge fortschreitender Technisierung festgefügte Grenzen (z. B. zwischen Mensch und Maschine) verschwimmen und so „einen Weg aus dem Labyrinth der Dualismen weisen“ mögen (S. 72).

Im zweiten Essay *Situiertes Wissen* skizziert Haraway ihre Vorstellung von wissenschaftlicher Objektivität. Ähnlich wie Sandra Harding plädiert auch Haraway für eine feministische Standpunkttheorie, die dafür Rechnung trägt, daß der Irrglauben an universales objektives Wissen aufgegeben und Wissen an das konkrete, standpunktgebundene erkennende 'Subjekt' angebunden wird. Wissen ist damit immer verkörpert und in konkreten Kontexten situiert. Im Unterschied zu Harding ergibt sich Objektivität für Haraway allerdings nicht aus der schließlichen Zentrierung aller partialen Perspektiven, sondern aus der Übersetzung zwischen heterogenen Standpunkten.

Ein wichtiges Element dieser Theorie situierten Wissens ist die Vorstellung von der Eigenaktivität des Wissensobjekts. Ebenso wenig wie das Erkenntnissubjekt ganzheitlich, autonom, mit sich selbst identisch ist, so ist auch das Erkenntnisobjekt nicht einfach 'objektive' Materie, die passiv darauf wartet, vom 'Subjekt' entdeckt zu werden, sondern trägt aktiv zum Wissensprozeß bei. Nur durch diese Dekonstruktion des Dualismus „passive Natur“ als zu erkennendes 'Objekt' und „aktive Kultur“ als erkennendes 'Subjekt', ist es möglich, die Beziehung zwischen *sex* und *gender* wirklich neu zu denken, ohne dabei in einen alten biologischen Determinismus einerseits oder eine Preisgabe des Körpers andererseits zu verfallen.

Im dritten Essay *Im Streit um die Natur der Primaten* beleuchtet Haraway die wissenschaftliche Produktion von anerkannten „Fakten“ über Lebensformen und Familienstrukturen der Primaten zwischen 1960 und 1980. Die im zweiten Essay aufgeworfene These von der Situietheit von Wissen wird durch diesen dritten Essay überzeugend illustriert. Haraway dokumentiert, wie sich das 'objektive' Wissen über Primaten analog mit der Perspektive der jeweiligen Forscherin oder des jeweiligen Forschers veränderte. So beherrschte die Forschung anfänglich der (patriarchale) Mythos vom Männchen als Jäger und verteidigendes Oberhaupt der Herde, dessen (männlicher) Aktivität allein es zu verdanken sei, daß die Evolution ihren Fortgang genommen hat. Nachfolgende Untersuchungen von Wissenschaftlerinnen demaskierten diesen Mythos jedoch als patriarchale Größenphantasie und ersetzten ihn durch Berichte über die Signifikanz der weiblichen Aktivität für die Herdenstruktur. Es ist wichtig zu sehen, daß es Haraway hier nicht darum geht, die einen oder die anderen Versionen der Evolutionsgeschichte als die „wahren“ herauszustellen, sondern im Gegenteil gerade darum, die „Erzählungen“ der Naturwissenschaften als eine kulturelle Praktik zur Erzeugung von Bedeutungen unter vielen anderen herauszustellen. Naturwissenschaftliche „Fakten“ erweisen sich somit

als ebenso kontingente wie sozialwissenschaftliche und werden ihrem Anspruch auf *universale* Objektivität keinesfalls gerecht. Bedeutungen sind demnach nie einfach „von Natur aus“ gegeben, sondern: „Es sind Menschen, die innerhalb eines bestimmten historischen Rahmens die Bedeutungen herstellen.“ (S. 159)

Ein weiterer - für die aktuelle feministische Theoriediskussion vielleicht noch wichtigerer - Aspekt dieses Essays ist die Beleuchtung des Zusammenhangs von *sex* und *gender*. Haraway arbeitet heraus, daß die Ergebnisse der Primatologie einen großen Einfluß nicht nur auf wissenschaftsinterner, sondern auch auf gesellschaftspolitischer Ebene besaßen. So wurde in Diskussionen über Elemente, welche die gesellschaftliche Stellung der Frau entscheidend prägten (Abtreibung, häusliche Gewalt, reproduktive Freiheit u. ä.) auf die jeweils aktuellen 'Wahrheiten' über die 'Natur' unserer unmittelbaren Verwandten, der Primaten, zurückgegriffen. Die jeweilige Konstruktion der "natürlichen Ordnung" der Primatengesellschaften diene dabei als regulatives Vorbild für die 'natürliche Ordnung' der Menschengesellschaft. Das Aufbrechen traditioneller Vorstellungen von Geschlechtlichkeit (*sex*) in den Primatengesellschaften (als männlicher kulturschaffender Aktivität einerseits und weiblicher Passivität andererseits) wirkte so als Modell für Rekonzeptualisierungen biologisch-deterministischer Vorstellungen in den Menschengesellschaften - und gab damit der Frauenbewegung neue Argumente an die Hand: Wenn es gar nicht in der 'Natur' (*sex*) der Frau lag, passiv zu sein, brauchte sie schließlich auch nicht länger auf eine passive gesellschaftliche Position (*gender*) festgelegt werden! Haraway zeigt in diesem Essay also beispielhaft, wie sich *sex* als äußerst nützliche Kategorie für die Analyse kultureller Konstruktionen von *gender* erweisen kann und deshalb nicht gänzlich aufgegeben werden sollte.

Der letzte Essay in diesem Band beleuchtet, wie Körper und Individuen im post-modernen, biotechnischen und biomedizinischen Diskurs konstituiert werden. Am Beispiel der Immunbiologie illustriert Haraway, daß der ehemals organisch ganzheitliche Körper im gegenwärtigen Diskurs als Schnittstelle von Textuellem, Technischem und Biotischem konstituiert wird. Der Körper avanciert damit zu einem organisch-technologischen Konstrukt und hört auf, unsere 'natürliche' Ontologie zu sein. Haraway sieht diese Entwicklung durchaus ambivalent. So bietet sie ihr zufolge zwar einerseits die Chance den Dualismus Natur - Kultur zu unterlaufen (und damit die Chance, uns von der Zwangsvorstellung zu befreien, daß die Körperlichkeit - das Andere des geistigen Selbst - zur Erlangung unserer (kulturellen) 'Identität' überwunden werden müsse); da sich diese Entwicklung jedoch in dem äußerst machtbeladenen Feld der Hochtechnisierung vollzieht, besteht andererseits auch die Gefahr, daß diese Dualismen nicht dekonstruiert, sondern sogar verstärkt werden. Ein Beispiel für den letzteren Fall sieht Haraway in der diskursiven Konstituierung eines "Krieg-der-Sterne-Szenarios" im Diskurs der Immunbiologie: In zahlreichen Medien wird das Immunsystem als Schlachtfeld imaginiert, auf dem das 'Ich' die Invasion des 'Anderen' bekämpfen muß, um zu überleben.

So disparat die Untersuchungsfelder der verschiedenen Essays - Cyborgs, Objektivität, Primaten, Immunbiologie - auf den ersten Blick auch scheinen mögen, das theoretische Konzept, das dahintersteckt, ist durchaus einheitlich. Als roter Faden zieht sich durch alle vier Texte die Vorstellung, daß sich unter dem Einfluß der Hochtechnisierung unsere gewohnten Grenzen und Dualismen verwischen und sich daraus in einem Feld diskursiv hergestellter Materialität neue Identitäten jenseits von Essentialismen ergeben. Die vier Essays bilden eine Einladung, diese Grenzverwirrungen als Befreiung zu genießen und gleichzeitig Verantwortung für die vielfältigen Neukonstruktionen zu übernehmen.

Neben diesen vier Essays versammelt *Die Neuerfindung der Natur* eine hervorragende Einleitung der HerausgeberInnen, sowie ein ausführliches Interview mit Donna Haraway, in welchem diese sich erstmals einem deutschsprachigem Publikum vorstellt und zu ihren Äußerungen in den Essays Stellung nimmt. Alles in allem ist *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen* also ein äußerst gelungenes und wichtiges Buch, das der feministischen Diskussion um *sex* und *gender* neue Impulse geben wird.

Bei allem Lob für die gute Auswahl und überzeugende Gesamtkonzeption des Buches sei jedoch auch eine kritische Bemerkung erlaubt: Warum mußten die HerausgeberInnen ausgerechnet den amerikanischen Originaltitel *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* wählen, obwohl es sich doch gar nicht um eine Übersetzung des Originals - das immerhin sechs Essays mehr enthält - handelt? Auch die deutsche Verkehrung von Titel und Untertitel legt keineswegs umiberstndlich klar, daß es sich lediglich um eine Auswahl aus dem Original und eine Ergänzung um ein Interview sowie einer deutschen Einleitung, kurz, um eine ziemlich anderes Buch handelt. Und wenn schon die Titelwahl die Unterschiedlichkeit nicht eindeutig zu kennzeichnen vermag, so wäre doch zumindest ein expliziter Hinweis im Vorwort wünschenswert gewesen.

Simone Drichel

