

Patriarchale Projektionen – matriachale Gegenwelten. Betrachtungen zur Figur der Saligen

von
Johanna Dehler (Innsbruck)

Schon zu Ignaz Vinzenz Zingerles Lebzeiten haben die "Saligen" die zeitgenössischen Leser, Sagenforscher und Heimatkundler¹⁾ beschäftigt; als "Feen im Widerstand" haben sie heute wieder an Aktualität gewonnen und inspirieren zu neuen Leseweisen.²⁾ Bei dem nun folgenden Versuch einer feministischen Interpretation möchte ich mich dem Phänomen der Saligen von zwei Seiten her annähern. Zum einen interessiert mich die Frage, wie man(n) der Figur der Saligen begegnet, welche Phantasien, Projektionen, Erwartungen und Ängste sie auslöst. Einige der in den Sagen vorkommenden Motive, die auf den ersten Blick schwer verständlich erscheinen, möchte ich schließlich – wobei ich mir des bruchstückhaften Charakters meines Vorgehens bewußt bin – in den Kontext eines matriachalen Gesellschaftsmodells, wie es etwa von Heide Göttner-Abendroth entworfen wurde, stellen, um bisher nicht ausreichend erklärte Aspekte der Saligengeschichten zu erhellen.

1. Der patriarchale Blick

Aus dem Jahre 1857 stammt das dem Text vorangestellte Bild, das uns noch einmal das gängige 'Saligenstereotyp' vor Augen führt, wie es sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etabliert hat.³⁾ Demnach sind die Saligen elegische Wesen – auf dieser Darstellung schweben sie, gleichsam der Erdanziehung entrückt, schwerelos unterm Sternenzelt – gekleidet in weiße, wallende Gewänder, mit langem, blondem Haar. Es ist Nacht, der Vollmond strahlt. Wahrlich überwältigt von so viel Liebreiz, blickt ein Jüngling verzückt die drei feenhaften Gestalten an. Und in der Tat: Der verführerische, schöne Gesang der Saligen in Mondnächten hat schon so manchen Mann um den Verstand gebracht. So läßt sich in Ignaz Vinzenz Zingerles *Sagen aus Tirol* lesen:

[...] Oft saßen sie abends, weißgekleidet auf dem 'großen Stein' unter dem alten Lärchbaume und sangen allerlei Lieder. Als sie eines Abends wieder so sangen, gieng ein Hirt vorüber, der von dem schönen Gesange so bezaubert wurde, daß er stille stand, sich auf einen Stein setzte und tief in die Nacht hinein den Salgfräulein zuhorchte, bis sie mit dem untergehenden Monde verschwunden waren. Da kam er erst wieder zu sich, dachte an sein junges Weib und an seine Heerde und kehrte nach Hause zurück. Seitdem er aber die Salgfräulein gesehen hatte, blieb er einsilbig und schwermüthig, denn die schönen Fräulein giengen ihm stets im Kopfe um. [...]⁴⁾

-
- 1 Sagenforscherinnen und Heimatkundlerinnen waren in Tirol selten; Angelika Hörmann mit ihrem 1875 verfaßten Versepos "Die Saligen" stellt eine Ausnahme dar.
 - 2 Den Titel "Feen im Widerstand" hatte ein von Gabriele Mirhoff in der Akademie Hagia veranstaltetes Seminar im Juni und September 1992; denselben Arbeitstitel trägt ihre laufende Forschungsarbeit über matriachale Widerstandsformen.
 - 3 Die Abbildung stammt aus: Johann Nepomuk Ritter von Alpenburg: *Mythen und Sagen Tirols*. Zürich: Meyer und Zeller 1857, S. 2.
 - 4 Ignaz V[inzenz] Zingerle: *Sagen aus Tirol*. Innsbruck: Wagner 1891, S. 32f. Orthographie und Zeichensetzung wurden unverändert übernommen.

Die Figur der Saligen ist in ihrer Erscheinung widersprüchlich. So gilt sie als wild und heidnisch zugleich; sie ist doppelgesichtig, bringt Segen und Verderben. Dies trifft besonders auf ihre erotische Ausstrahlung zu, die in einer christlich-patriarchalen Welt zur Projektion verdrängter Wünsche mißbraucht wird und die Erfüllung verbotener Freuden verheißt; die erotische Anziehungskraft birgt andererseits jedoch die Gefahr in sich, daß ehemals brave Ehemänner, von Liebesqualen gemartert, als soziale Außenseiter enden.

In einem patriarchalen Kontext endet der Umgang mit dem 'Anderen', (hier: dem Weiblichen) nicht selten in einer Aufspaltung in 'gut' und 'böse', wie etwa in die Figur der Hure und der Heiligen, der guten (leiblichen) Mutter und der bösen (Stief-)Mutter. Wird das Fremde und Befremdende verdrängt, bleibt schließlich nur noch die erwünschte, den sozialen Normen angepaßte Seite übrig. Erst diese Verdrängung ermöglicht die Transmutation der Frau zur überhöhten Heiligenfigur. Gerade in der Sagenrezeption des späteren 19. Jahrhunderts läßt sich dieser Prozeß nachvollziehen, der – im Falle der Gestalt der Saligen – durch zunehmende Verniedlichung und Verkindlichung gekennzeichnet ist. 1874 erklärt etwa Ludwig Hörmann die Saligen zum Sinnbild der "reinsten, uneigennützigsten Menschenliebe, die nur im Glücke Anderer ihre eigene Befriedigung findet."⁵⁾ Kein Wort mehr von der dämonisch-unheilbringenden Sirene, die Männer um den Verstand bringt. Im Gegenteil: Die Salige wird zum Vorbild aufopferungsvoller Weiblichkeit, zur Bewahrerin häuslichen Glücks und gibt – ganz im Stil der blondhaarigen Paradehausfrauen der Waschmittelwerbung – Tips, wie die Wäsche schön sauber wird.

Gab es irgendwo im Thale ein haushälterisches Weib, das ihren Mann treu liebte und ihre Kinder in Zucht und Gottesfurcht erzog, da nahmen sicher die saligen Fräulein Einkehr, gaben ihr gute Rätze in der Wirthschaft und unterrichteten sie, wie man Flachs ziehe, damit er schön reistig werde, wie man beim Schwingen, Hecheln und Spinnen umgehen und welche Vortheile man beim Bleichen anwenden müsse, um recht weiße Schürzen und Hemden zu bekommen.⁶⁾

In der Figur der Saligen scheinen sich zudem zwei Frauentypen zu vereinen, welche die Kunst und Literatur um die Jahrhundertwende entscheidend prägen sollten und eben jene Aufspaltung in männermordende Hetäre und unschuldiges Mädchen verkörperten: die femme fatale und die femme fragile. Für Gudrun Brokoph-Mauch sind beide "Phantasiegebilde" und "Spiegelbild der seelischen Störung des Mannes, hervorgerufen durch den Konflikt zwischen einer repressiven offiziellen Moral, die der Frau keine eigene Erotik zugesteht, und dem Verlangen nach einer erotisch entfesselten oder inhibierten Partnerin [...]"⁷⁾ Im Falle der femme fragile wird die gefährlich-erotische Komponente schließlich völlig ausgeblendet; so entsteht der Typ der zarten, zerbrechlichen, oft religiös überhöhten Kindfrau. Brokoph-Mauch beschreibt die femme fragile wie folgt: "Sie schwebt anmutig, weiß gekleidet, müde und blaß, kindlich und vor allem sexuell ungefährlich in den Werken kleiner und großer Talente."⁸⁾ Das Stereotyp der femme fragile gleicht Hörmanns romantisch verbrämter Darstellung der Saligen auf frappierende Weise:

5 Ludwig Hörmann: Die Salig-Fräulein und Nörgelen. Zwei Sagenbilder aus Tirol. Bozen: Ferrari 1874, S. 5.

6 ebda, S. 9.

7 Gudrun Brokoph-Mauch: Salome und Ophelia: Die Frau in der österreichischen Literatur der Jahrhundertwende. In: *Modern Austrian Literature*, 22, Nr. 1, 1989, S. 242.

8 ebda, S. 243.

Die Sage schildert sie als wunderschöne Jungfrauen mit weißen, blendenden Gewändern, blauen Augen und flachsgelben Haaren von unbeschreiblicher Anmuth und Holdseligkeit des Ausdrucks. Diesem lieblichen Aeußern entspricht ganz ihr innerer Charakter.⁹⁾

Und weiter:

Jungfräuliche Sittenreinheit war überhaupt ein Charakterzug der saligen Fräulein.¹⁰⁾

2. Feen im Widerstand

Doch so ganz gelingt die Verwandlung der Saligen ins unschuldige Heimchen am Herd nicht. In den Sagentexten ist immer eine gewisse Unsicherheit spürbar, wie man(n) den Saligen Fräulein begegnen solle. Einerseits werden sie zu hilfsbereiten Feen verklärt, andererseits bleibt ein Rest von Unbehagen bestehen – die Angst vor dem 'Anderen', das sich der eigenen Kultur entzieht und sich nie ganz vereinnahmen läßt? Wird ein von den Saligen gesetztes Tabu gebrochen, etwa das Verbot der Anwendung von Gewalt, verläßt die Salige den ihr angetrauten Mann, um zu den 'Ihren' zurückzukehren. Die Verbindung zu ihrer eigenen Gemeinschaft bleibt bestehen, und so ist an den Saligen wohl auch unheimlich, daß sie als Braut und Ehefrau nie ganz ihrem Mann 'gehören'. Dies erfuhr auch ein Bauer, der sich nicht an die Abmachung hielt, seine Frau nie zu schlagen:

Aber eines Abends ging der Bauer etwas benebelt vom Wirtshaus heim und dachte darüber nach, was denn wohl geschehen würde, wenn er sein Weib schlüge. Und als er nach Hause kam, wollte er Streit mit ihr anfangen; und weil sie ihm auszuweichen suchte, wurde er zornig und gab ihr einen derben Schlag mit der Faust in den Rücken. Da hüllte sie ihr Gesicht in die Schürze und ging fort.¹¹⁾

Nicht einmal ihren Namen gibt die Salige preis, um ihn bei der Heirat durch den des Mannes zu ersetzen. Indem sie ihren Namen geheimhält, kann er auch nicht ausgelöscht werden. Um für die christliche Gesellschaft überhaupt *benennbar* zu sein, müssen die Saligen denn auch erst getauft werden, bevor sie 'einheiraten' dürfen. Und selbst dann bleiben sie noch immer Mitglieder einer anderen Gemeinschaft, in die sie zurückkehren können. Hierin bewahrt sich die Salige ihre Autonomie, sie gibt ihre Identität nicht auf. Das soziale Muster der streng patrilokalen Ehe, wo die Braut ohne Möglichkeit weiteren Kontakts ihre Familie verlassen muß, wird dabei durchbrochen.

3. Matriarchale Gegenwelten

So finden sich in den Sagen zahlreiche Motive, die den gängigen vordefinierten Frauenrollen nicht entsprechen. Bestimmte Eigenschaften und Kenntnisse der Saligen, etwa ihr Wissen um die Vegetationsvorgänge und das Wetter, ihr Verhalten bei Geburt und Tod, sowie ihr Zusammengehörigkeitsgefühl untereinander, scheinen auf ein Frauenbild zu verweisen, das von patriarchalen Phantasieprojektionen noch nicht ganz vereinnahmt worden ist.

9 Hörmann (Anm. 5), S. 5.

10 ebda, S. 11f.

11 Aus Leander Petzoldt (Hg.): Deutsche Volksagen. München: Beck 1978, S. 196.

So 'anders' erscheinen die Saligen, daß ich sie vor dem Hintergrund einer matriarchalen Gesellschaftstheorie betrachten möchte. Dabei gehe ich davon aus, daß sich Wertvorstellungen und Handlungsmuster in einem patriarchalen und einem matriarchalen Paradigma unterscheiden. Durch vergleichende Studien religionswissenschaftlicher und ethnologischer Quellen kommt Heide Göttner-Abendroth, auf deren Arbeiten ich mich im folgenden beziehen werde, zu dem Schluß, daß die Analyse matriarchaler Gesellschaften vier Ebenen betrifft:

1. Die ökonomische Ebene (Matriarchate sind in der Regel Hackbaukulturen),
2. die soziale Ebene (die Organisation in matrilinearen Clans),
3. die rituelle Ebene (der Jahreszeitenzyklus wird in Riten gefeiert) und
4. die religiöse Ebene (der Mythos der Erd- und Mondgöttin).¹²⁾

Diese Ebenen sind voneinander nicht losgelöst, wie etwa die uns bekannte Trennung von Wirtschaft, Religion und Wissenschaft annehmen lassen könnte, sondern durch analoge Beziehungen miteinander verbunden. So spiegelt sich die Bildersprache des Mythos in den Wirtschaftsformen: Der Mythos von Initiation, Hochzeit, Tod und Wiederkehr von Göttin und Heros entspricht der jahreszeitlich bestimmten Tätigkeit des Ackerbaus.¹³⁾ Heide Göttner-Abendroths These lautet nun, daß Märchen (und Sagen - so können wir hier ergänzend hinzufügen) wie die Mythen "Abbilder der komplexen Praxis archaischer Gesellschaften" sind.¹⁴⁾ Demzufolge sind in den Märchen und Sagen Handlungsmuster kodiert, die sich vor dem Hintergrund des matriarchalen Gesellschaftsmodells entsprechend lesen lassen.¹⁵⁾

Eine Lektüre, die versucht, einzig von den Sagen ausgehend, auf eine matriarchale Gesellschaft zurückzuschließen, die der oben angeführten Definition entspricht, hat freilich eine schwierige Ausgangsposition, da die Sagen bruchstückhaft sind; für eine stichhaltige historische und soziologische Untersuchung müßten noch andere Texte herangezogen werden – und Sagen sind zweifellos keine empirischen Fallstudien. Daher sollen die nun folgenden Betrachtungen nicht als Beweis für ein historisches Matriarchat – aber auch nicht als Mutmaßungen über das 'Wesen' der Frau – gelten, sondern als Lektürevorschlag verstanden werden, als Anregung, fragmentarische Motive auf der Basis eines matriarchalen Sinnmodells zu kombinieren und dadurch in einen neuen Bedeutungszusammenhang zu stellen.

3.1 Gyn/Ökologie - Gyn/Ökonomie¹⁶⁾

Zunächst fällt auf, daß die Saligen über ihr Lebensumfeld meist besser Bescheid wissen als die in den Tälern siedelnden Menschen: Sie besitzen Kenntnisse über eßbare, wildwachsende Pflanzen, können den günstigsten Zeitpunkt zur Saat oder Ernte angeben und das Wetter vor-

12 Heide Göttner-Abendroth: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. München: Frauenoffensive 1988 [1980], S. 13f.

13 Siehe Sibylle Moser und Johanna Dehler: Schrift und Mythos. Das höfische Epos zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Seminararbeit (Germanistik) Innsbruck 1990, S. 5.

14 Göttner-Abendroth (Anm. 12), S. 134.

15 Bei dieser 'Rückübersetzung' muß auch die Unterscheidung zwischen matriarchalen und patriarchalen Codes, die durch die Überlieferung in die Sagentexte eingangen sind, berücksichtigt werden.

16 Zwischentitel entlehnt aus: Mary Daly: Gyn/Ökologie. München: Frauenoffensive 1980.

aussagen. Sie verfügen über Wissen, das den Bauern und Hirten offensichtlich verloren gegangen ist.

In einer matriarchalen Hackbaukultur, die auf natürliche Ausgleichs- und Austauschsysteme angewiesen ist, spielt das Wissen um die Vegetation und die klimatischen Bedingungen eine wichtige Rolle. Hierin zeigt sich ein durchaus ökologisches Bewußtsein, das den Raubbau an natürlichen Ressourcen nicht nur aus wirtschaftlichen, sondern auch aus religiösen Gründen (das Land wird durch die Erdgöttin symbolisiert) undenkbar macht.

Einen 'ökologischen' Standpunkt vertreten auch die Saligen: Als wahre Tierschützerinnen stellen sie sich vor bedrohtes Wild; "die Kaiserfrau am Nachtberg", eine weitere "so schöne und so geisterhafte Frau"¹⁷⁾, tritt gar als Herrin der Tiere auf. Zu einem voreiligen Jäger sagt sie:

Einstmals waren hier die herrlichsten Jagdreviere, und Grafen und Fürsten jagten in diesen Wäldern nach edlem Wilde, doch jetzt haben die bösen Menschen bald die unschuldigen Thiere hier oben ausgetilgt [...] ¹⁸⁾

Wie es Heide Göttner-Abendroth einmal pointiert ausgedrückt hat, ist für eine patriarchale Ökonomie die Maxime "Nehmen und Gehen", für eine matriachale Ökonomie jedoch der Grundsatz von "Nehmen und Geben" wesentlich.¹⁹⁾ Das Durchbrechen dieses Zyklus' (der das vorhin angesprochene Austauschsystem widerspiegelt) zieht – einem matriarchalen Weltbild zufolge – unausweichlich schweres Unheil nach sich.

Andrea Egger betont,²⁰⁾ daß dem Motiv von Gabe und Gegengabe in den Saligengeschichten ein wichtiger Stellenwert zukommt. Ganz analog der oben skizzierten 'Moral' trifft auch diejenigen, die den Saligen die Gegengabe verweigern, eine ökonomische Katastrophe: Der Hof verarmt, generationenlang bleibt der materielle Wohlstand einer Familie aus:

Einmal kamen sie [die Saligen] wieder, als die neue Bäurin Krapfen buck. Da giengen sie in die Küche, baten um etwas und griffen hastig nach den Kuchen. Da ärgerte sich die Bäurin und sie schlug ihnen mit dem Bratspieße auf die Hände. Darüber wurden sie böse, und sangen:

'Auweh, auweh

Und nia koan reicher Locher me!

Dann zogen sie fort auf immer. Ihre Drohworte wurden auch haarklein erfüllt, denn es gab lange Zeit keinen reichen Locher mehr. Erst der jetzige Besitzer dieses Hofes ist wieder wohlhabend. (Tscheffelberg.)²¹⁾

3.2 Leben und Sterben

In einem matriarchalen Weltbild markieren die Pole Tod und Geburt Durchgangsstadien im Wiedergeburtkreislauf.²²⁾ Auch hier findet sich das zyklische Prinzip wieder, das wir vorher

17 Zingerle (Anm.4), S. 52.

18 ebda. Hier möchte ich auch auf die anlässlich des Zingerle-Symposiums ausgestellten Schülerinnen-Texte verweisen: In einer Neubearbeitung des Saligen-Stoffes läßt die Verfasserin die Salige als Beschützerin der bedrohten Wale auftreten, siehe S. 81 dieser Ausgabe.

19 Vortrag "Sozialcharaktere im Matriarchat," Universität Innsbruck, 19. November 1992.

20 Siehe Aufsatz in dieser Ausgabe.

21 Zingerle (Anm. 4), S. 40f.

22 Heide Göttner-Abendroth: Matriarchat II.1. Stuttgart: Kohlhammer 1991, S. 35f.

für die Ebenen des Mythos und der Wirtschaftsform festgestellt haben. In den Saligengeschichten lösen Tod und Geburt auch einen eigenartigen Kreislauf auf der Handlungsebene der Texte aus, der im Motiv des 'Zurückrufens/Zurückholens' seine Entsprechung hat. Stirbt ein Angehöriger oder eine Angehörige der Saligen, wird ihnen das von ihren Verwandten mitgeteilt: Diese Nachricht veranlaßt die Salige, wieder in ihre Gemeinschaft zurückzukehren. So beschließt der Tod in doppelter Hinsicht den Zyklus von Auszug und Wiederkehr: für die Verstorbenen ist er Schwelle zur 'Anderswelt', für die Angehörigen ist er Anlaß, ihre Gemeinschaft wieder aufzusuchen, sich ihres sozialen Netzes, dessen Teil sie sind, wieder bewußt zu werden.

Die Saligen werden aber nicht nur zurückgerufen, sie selbst vermögen auch andere, insbesondere Frauen, zu sich zu rufen. Dies tritt meist dann ein, wenn eine Frau soeben ein Kind zur Welt gebracht und sich noch nicht dem Akt der "Aussegnung" unterzogen hat. Damit ist jener Brauch gemeint, bei dem Wöchnerinnen sich zum Dorfpfarrer begeben mußten, um dort den Segen zu empfangen. Vor dem Akt der Aussegnung durften die Frauen das Haus nicht unbeaufsichtigt verlassen.²³⁾ Verließen sie es doch, konnte – so die Sage – folgendes passieren:

Im Tschetterloche, einer Höhle zwischen dem Rosengarten und dem Schlern, wohnen die Saligen Weiberleute, die verwunschen sind. Nach dem Ave Marialäuten gehen sie manchmal zu den Häusern heraus, um Milch zu holen. Als sie einmal zum Platzliner Bauern kamen, saß die Bäurin, die erst jüngst eines Kindes genesen und noch nicht ausgesegnet war, vor dem Haus. Da ward sie von den Saligen mitgenommen und konnte, obwohl man sie später oft in ihrer Gesellschaft sah, nimmer mehr erlöst werden.
(Tiers.)²⁴⁾

In einer matriarchalen Weltauffassung sind Tod und Geburt keine Einzelereignisse, die aus dem sozialen Leben ausgegrenzt werden – so wie wir es vom patriarchalen *hic et nunc* gewöhnt sind, wo Tod und Geburt den Spezialisten im Krankenhausghetto überantwortet werden. Die oben zitierte Sage deutet nun gerade jenen Prozeß an, wie der Akt der Geburt durch die Aussegnung und die ihr vorausgegangene Isolation immer mehr ins soziale Abseits gedrängt wurde, und wie allmählich Frauen(körper) der männlich dominierten Religion und Medizin überantwortet wurden. Außerfamiliäre soziale Kontakte (wohl vor allem jene zu anderen Frauen) vor und nach der Geburt sind kaum möglich, weibliche Solidarität – um einen Hauptbegriff der Frauenbewegung zu verwenden – wird unterbunden. Nun sind es gerade die Saligen, die hier wieder als Unruhestifterinnen auftreten. Sie nehmen den (untersagten) Kontakt zu den Frauen auf – was vom Standpunkt einer patriarchalen Religion auch als entsprechende Bedrohung aufgefaßt wird, vor der die Frauen durch eben diese Religion 'beschützt' werden müssen. Interessanterweise tauchen gerade die Saligen, in einigen Sagenversionen aus Südtirol beispielsweise,²⁵⁾ als Hebammen und Geburtshelferinnen auf, sie scheinen also über Wissen zu verfügen, das sie als 'weise Frauen' auszeichnet.

23 Zur Problematik der Aussegnung siehe Ingo Schneider: Zur Interdependenz von Volksfrömmigkeit, Volksglauben und Kirchenbrauch bei Geburt, Taufe und Aussegnung in Tirol. In: Fruchtbarkeit und Geburt in Tirol. Hrsg. v. Otto Dapunt. München: Nourypharma 1987, S. 43-67.

24 Zingerle (Anm. 4), S. 38f.

25 Siehe etwa Hugo von Rossi de S.ta Juliana: Märchen und Sagen aus dem Fassatale. Hrsg. v. Ulrike Kindl. Vigo di Fassa: Istitut Cultural Ladin 1984.

3.3 Triebökonomien

Die Gestalt der Saligen erscheint in den Sagen als massive Bedrohung sozialer Ordnung(en), sie lassen sich schwer in HERRschende Muster einfügen, stiften Verwirrung. Indem sie sich so schwer unterordnen lassen, stören sie – vor allem durch ihre 'unheilvolle' erotische Anziehungskraft –, was ich in Anlehnung an Hélène Cixous "patriarchale Triebökonomie" nennen möchte.²⁶⁾ Damit meine ich die Koppelung sexueller und wirtschaftlicher Sozialisation, welche die Institution der Ehe zur kleinsten ökonomischen Einheit macht. An diese "triebökonomischen Abmachungen" halten sich die Saligen nicht, ob jeman(n)d verheiratet ist oder nicht, kümmert sie wenig; ihr 'sozialer Charakter' scheint diesbezüglich wenige Tabus aufzuweisen. Ebenso wenig gelten solche triebökonomischen Arrangements in einem matriarchalen Kontext; dort wird der ökonomische Rückhalt der einzelnen Individuen durch die Zugehörigkeit zu einer (matrilokalen) Sippe gesichert und ist nicht von der launigen Libido eines Ehepartners abhängig.

* * *

Die Tabelle stellt noch einmal das patriarchale und das matriachale Paradigma einander gegenüber; zusammenfassend vermittelt sie einen Überblick, wobei ich mir der vergrößernden Vereinfachung, die eine solche "strukturalistische" Vorgangsweise mit sich bringt, im Klaren bin.

Frauenbild	Hure/Heilige	Trägerinnen zyklischen Weltwissens
Ökonomie	Anhäufen/Horten	Potlach/Ausgleich
Tod/Geburt	Tod als Endpunkt (linear)	Tod als Durch- gangsstadium (zyklisch)
	Tod/Geburt sozial isoliert	Tod/Geburt sozial integriert
Sexualität ("Triebökonomie")	Ehe als kleinste ökonomische Ein- heit	Ökonomischer Rückhalt durch Sippengemeinschaft

26 Hélène Cixous: Schreiben, Feminität, Veränderung. (Übers. Monika Bellan). In: Alternative 19, H. 108/109, 1976, S. 139ff. Cixous verwendet den Begriff "Triebökonomie" in einem vorwiegend psychoanalytischen Kontext, wenngleich sie betont, daß der Einfluß der politischen Ökonomie auf die libidinöse Ökonomie "heute unvorstellbar ist". (S. 143)

Die hier vorgestellte Lektüre wird nicht ohne Widerspruch bleiben. So könnte gefragt werden, warum hier überhaupt der Begriff Matriarchat verwendet wird, und warum ich mich nicht damit begnüge, einfach von Frauen zu sprechen, die – auf bestimmte Weise – 'anders' sind. Es geht also um die Frage des Benennens: Indem ich nun einer Existenzweise, einer Lebensform einen Namen gebe und sie nicht nur als 'anders' bezeichne, rückt das Phänomen des 'Andersartigen' in das *Zentrum* der Wahrnehmung und erscheint nicht mehr länger an der *Peripherie* des herrschenden patriarchalen Systems. Wie vor allem die Theoretikerinnen im Umfeld des Poststrukturalismus herausstreichen, drückt aber gerade in einer patriarchalen Welt der Akt des Benennens das Bestreben aus, die Welt zu organisieren, zu stabilisieren und zu unterwerfen. Indem ich durch das Verwenden des Begriffes Matriarchat eine Benennung vornehme, setze ich mich also dem Vorwurf aus, eben jenen autoritären, patriarchalen Diskurs wieder aufzunehmen. Dennoch glaube ich, daß wir nicht darauf verzichten können, Namen zu geben, auch wenn wir uns davor hüten müssen, sie zu Fetischen zu machen.²⁷⁾

Ein weiterer Grund für mögliche Widersprüche dürfte auch die Scheu sein, Märchen und Sagen soziale Muster zuzuordnen – nachdem die Folklore-'Dichtung' so lange ausschließlich als eine Art Sondergruppe kollektiver Phantasien definiert wurde. Heide Göttner-Abendroths Ansatz ist insofern radikal, als er eine sozialhistorische Leseweise postuliert, die – dazu noch – einem matriarchalen Gesellschaftsmodell verpflichtet ist. In einem akademischen Umfeld, das dem Begriff 'Matriarchat' bestenfalls exotische, schlimmstenfalls militante Konnotationen entgegenbringt, mag eine solche Lektüre mit Stirnrunzeln aufgenommen werden; dennoch glaube ich, daß sie das Potential hat, neue Wahrnehmungsweisen zu erschließen, die soziale Muster abseits der vordefinierten (Geschlechter-) Rollen möglich erscheinen lassen.

27 Siehe Toril Moi: *Sexus, Text, Herrschaft*. Bremen: Zeichen + Spuren Frauenliteraturverlag 1989, S. 186f.