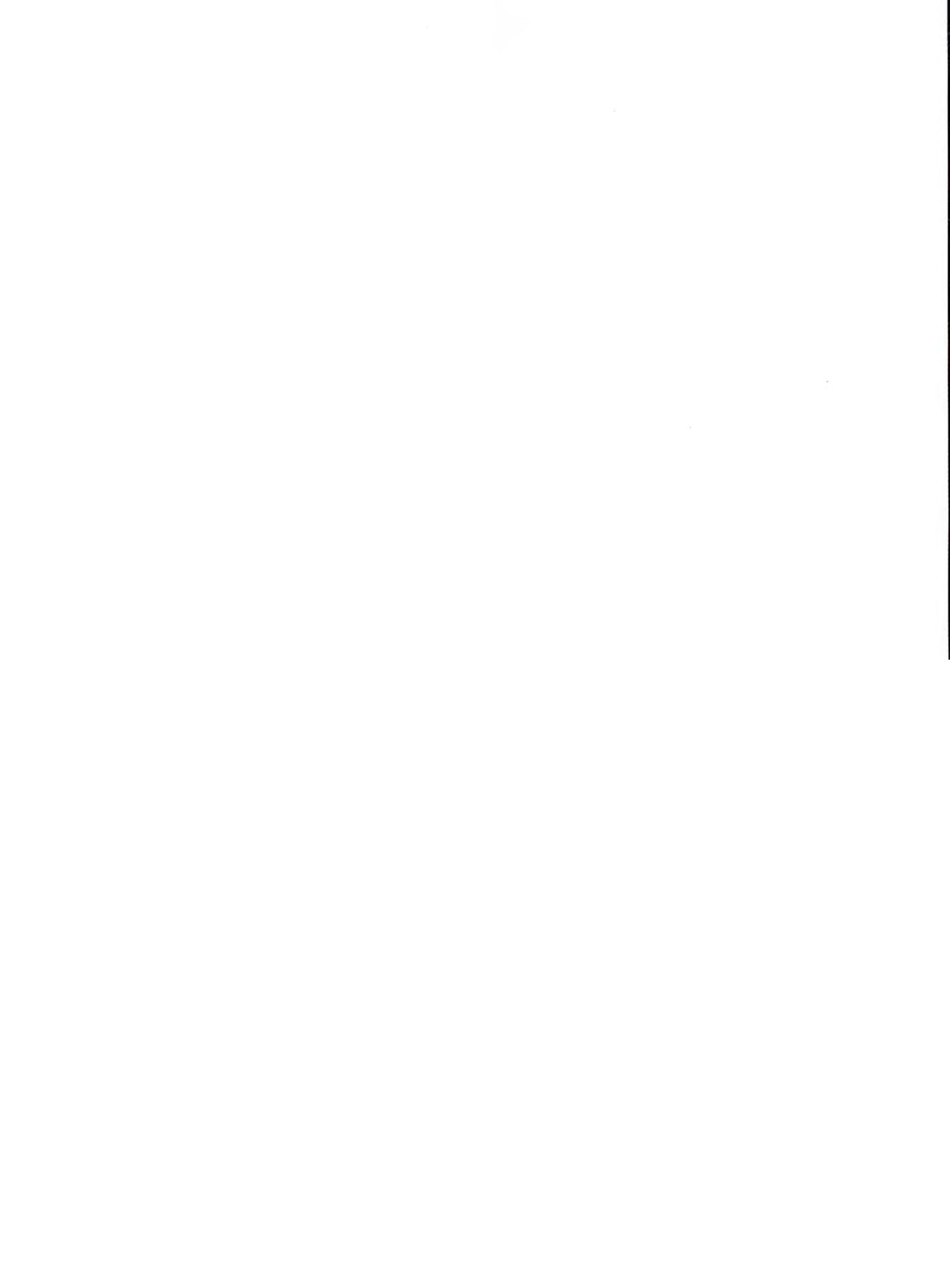


NATUR BIN ICH,
ERINNERE DAHER OFT
AN KUNST



NATUR BIN ICH,
ERINNERE DAHER OFT
AN KUNST

KÖRPER, SEXUALITÄT, EROTIK
VERSUCH EINER DEKONSTRUKTION



mit Beiträgen von:

Celestina Avanzini

Michela Zucca

Brunamaria Dal Lago Veneri

Siglinde Clementi

Anna Stecher

Margareth Lanzinger

Maria Heidegger

Annemarie Schweighofer

Astrid Schönweger

Margit von Elzenbaum

Waltraud Krainz

Michaela Grüner

Silvia Eiblmayr

Sabine Gruber

Sieglinde Klettenhammer

Michaela Ralser

Rosemarie Lederer

Roberta Dapunt

Brigitte Boothe

Regina Ammicht Quinn

Ulrike Kindl

ARUNDA Kulturzeitschrift

I-39028 Schlanders, Hauptstraße 10,

Tel+Fax: 0473 730 103 - vom Ausland 0039 0473 730 103

S.I.A.P. GR. IV/70% Trib. Bozen Nr. 7/76 R. St. vom 10.03.1976

Arbeitskreis Vinschgau St.Nr. 0045 8730215

Redaktion

Dr. Hans Wielander, Gianni Bodini, Roland Kristanell †

Gerhard Mumelter, Paul Preims, verantwortlich: Dr. Volker Oberegger

Redaktion dieser Nummer

Idee und Konzept

Gertrud Veider

Layout

Wil-ma Kammerer

Druck

dipdruck Bruneck

Post - Kontokorrent Nr. 12413399 Arunda Schlanders

Bankverbindungen:

Raiffeisenkasse Schlanders, Arunda Konto 20568/1 - ABI 08244 CAB 58920

Südtiroler Sparkasse Schlanders, Arunda Konto 100100 - ABI 06045 CAB 58920

Südtiroler Volksbank Schlanders, Arunda Konto 1200/B - ABI 05856 CAB 58920

Lieferbare Titel der ARUNDA:

Aubet Cubet Quere • Anton Frühauf, Meran • • Brot im südlichen Tirol • • Das Kreuz mit der Identität •
Franz Tumler • • Musik in Südtirol • • Elemente • Kinder • • Begegnung Engelsburg • Verknüpfungen • •
Peter Fellin • • Die Arche • Das Unterdach des Abendlandes • Alois Kuperion • • Dauerbrenner Südtirol • •
Unter Schwarzbrauner Diktatur • Heu und Stroh • • Farben in Tirol • • Sand und Schnee • Menschen in den
Alpen • • Gottfried Marsoner • • Kastanien im südlichen Tirol • • Et in arcadia ego • • Riviselsechu • Post • •
Feuer und Kunst • La Befana - Frau Holle • Stillstand • Die Alpen - nach - Gebrauch wegwerfen • aussi •
Obst • • Aus der Norm • • Am oberen Weg • • Ill oder der Engel • • Musica Alpina III / IV • • • Reitia • •
Der Schweif des Kometen • Milch • • Natur bin ich • •

Mit einem (•) gekennzeichnete Titel sind Einfachnummern, je nach Umfang bis zu 25.000 Lire = 13 €; zwei Punkte (• •) kennzeichnen
Doppelnummern und kosten bis zu 35.000 Lire = 16 €; Sonderanfertigungen werden höher berechnet.

Vergiffene Titel sind mit einem Sternchen (*) gekennzeichnet.

Die Portokosten sind im Preis einbegriffen. Probeexemplare werden für 20.000 Lire = 10 € geliefert.

Jahresbeitrag für die Publikationen der ARUNDA: 80.000 Lire = 40 €

Förderer:

Südtiroler Landesregierung, Bozen, Abteilung Kultur • Bundesministerium für Unterricht und Kunst, Wien • Investitionsbank Trentino-Südtirol

Inhalt

- 9 **Vorwort**
Gertrud Veider
- 12 **La Grande Madre della Montagna**
Michela Zucca
- 18 **Fiori d'acacia**
Brunamaria Dal Lago Veneri
- 19 **Gaia**
Celestina Avanzini
- 19 **Abstract – La Grande Madre della Montagna**
Gertrud Veider
- 26 **Befleckte Geburt**
Siglinde Clementi
- 40 **passio(n)**
Anna Stecher
- 43 **„... weil derselbe sich mit seinem Weib allzufrüzeitig
fleischlich vergriffen ...“**
Margareth Lanzinger
- 50 **Ehekonsensdokument**
aus dem Diözesanarchiv Brixen
- 54 **Wissbegier und verborgen-verbotene Leidenschaft im Dorf**
Maria Heidegger
- 67 **Wo bleibt die Erotik?**
Annemarie Schweighofer
- 84 **Assimilation**
Christine von Braun
- 86 **Präambel des futuristischen Manifests, Paris 1909**
F.T. Marinetti
≍
≍
- 87 **Die Vergangenheit arbeitet leidenschaftlich in den Dingen**
Walter Benjamin §33
- 88 **Von Heiligen und Huren ...**
Astrid Schönweger
- 100 **Finis Terrae**
Raoul Schrott §32
- 101 **„Ich bin ein eher zerbrechlicher Mensch ...“**
Waltraud Krainz
- 110 **Toscana**
Michaela Grüner
- 116 **Die verletzte Diva**
Silvia Eiblmayr

- 132 **Genaugenommen**
Sabine Gruber
- 133 **Körperschriften**
Sieglinde Klettenhammer
- 144 **Dort, wo Sexualität und Gewalt zusammenkommen, realisiert sich immer wieder von neuem ein patriarchales Projekt**
Michaela Ralser
- ∨
∨
- 154 **Ein Mann ist ein Mann! – ist ein Mann? – ist ein Mann ...**
Rosemarie Lederer
- 166 **I sensi di Andreina**
Roberta Dapunt
- 171 **Mädchenleib und Mädchenliebe in der Dramaturgie des Märchens**
Brigitte Boothe
- 181 **Körper – Religion – Sexualität**
Regina Ammicht Quinn
- 188 Glossar
- 192 Biographien
- 197 Nachweis der Motti
- 198 Bildnachweis

Vorwort

Eine Frauennummer sollte entstehen, so lautete die Vorgabe der Arunda-Redaktion, später fiel noch das Wort vom „Kosmos der Frauen“, den es zu präsentieren galt.

Meine erste Freude über den Auftrag wich bald einem diffusen Missbehagen, die Zweideutigkeit der Bezeichnung fiel mir auf, eine „Frauennummer“, war das nicht eigentlich ein künstlerischer Strip? Es kam mir vor, als würde da so etwas wie die Inszenierung eines erotischen Spektakels erwartet, wenn auch auf sublimierter Ebene. Dabei schien es ebenso natürlich, von Frauen eine Frauennummer, wie abwegig, von Männern eine Männernummer zu erwarten (in den rund 50 „Männer-Arundas“ war die Geschlechterperspektive kein einziges Mal ausdrücklich thematisiert worden, man schrieb sozusagen von neutraler Warte aus).

Solche Vorüberlegungen bestimmten Themenwahl und Untersuchungsziel dieser Arbeit. Ich wollte am Ende etwas mehr verstehen von dieser meiner „weiblichen“ Reaktion, die - angeregt durch zwei Wörter - wie automatisiert in mir abzulaufen schien. Was zu bedeuten hatte, dass diese Nummer zwar von Frauen gemacht, aber auch für Männer gedacht sein sollte, insofern die Aufmerksamkeit auf den „Kosmos“ beider Geschlechter gerichtet ist.

Es soll also um Blicke gehen, um männliche Blicke auf das Weibliche und umgekehrt, um Blicktabus und Voyeurismus, um Rückblicke und Blickverweigerung, vor allem aber um neue Blicke auf alte Blickmuster, wie sie sich durch die etablierten Codes (vgl. M. Foucault, *Archéologie du savoir* 1969), durchs Bildrepertoire der Sprache und Ikonographie im kollektiven Gedächtnis verankert haben und bis heute die geschlechterdifferente Wahrnehmung prägen, wie sie im Verhalten somatisiert und durchs Handeln weitergegeben werden.

Um diese Entwicklung zu verdeutlichen, schien es mir notwendig, einen historischen Bogen zu spannen, der vom Beginn des modernen Denkens vor 500 Jahren bis in die Gegenwart reicht. Wie nie zuvor rückten nämlich am Ende des Trienter Konzils 1563 Körper und Sexualität ins Zentrum geistlicher und weltlicher Gesetzgeber. Die drei mikrogeschichtlichen Untersuchungen von Siglinde Clementi, Margareth Lanzinger und Maria Heidegger geben einen Eindruck vom reglementierenden und kontrollierenden Zugriff der moral community auf das private Leben und von der Härte der Sanktionen, die zunehmend Frauen zu treffen schien.

Das Bild des Bogens steht zugleich als Metapher für die Beziehung zwischen den Geschlechtern, die Spannweite des Bogens symbolisiert deren Polarisierung; paradoxerweise ist sie dann am größten, wenn das spätbürgerliche Modell der Liebesehe engste Nähe zwischen den Partnern suggeriert. Die Beiträge von Annemarie Schweighofer und Astrid Schönweger entlarven dieses Ideal als phantasmatische Konstruktion (erstere, indem sie die Erwartungen von Frauen am Beginn der Ehe an deren realer Beziehungsgeschichte im Rückblick misst, letztere, indem sie die Bauprinzipien dieser Konstruktion am Beispiel der Mode aufzeigt) im Dienste anderer Interessen.

Die zunehmende Polarisierung der Geschlechter zu Beginn der Neuzeit - ikonographisch als Geschlechterkampf (der „Kampf um die Hosen“ war ein populäres Bildmotiv der Literatur und Kunst) manifest, real als Hexenverfolgung - repräsentiert aber im Grunde eine andere, nämlich die zwischen Natur und Kultur bzw. zivilisatorischem Fortschritt. Das Bestreben, Natur in Kultur umzuwandeln (also in eine „bessere Natur“), spiegelt sich in den politischen und wissenschaftlichen Utopien der Zeit. Francis Bacon hat in „Nova Atlantis“ (1624) als Kopfgeburt bereits jene Phasen der Cyborgisierung des Körpers vorweggedacht,

die im Taylorismus am Ende des 19., in der Dekodierung des Genoms am Ende des 20. Jahrhunderts Wirklichkeit geworden sind. Ist die Biotechnologie (als Utopie damals, als Realität heute) eine Metapher für den Wunsch, die natürliche Regeneration des Lebens aus dem weiblichen Körper überflüssig zu machen und das vergängliche Fleisch durch haltbareres Material zu ersetzen?

Der weibliche Körper spielt in dieser Entwicklung eine zentrale und ambivalente Rolle: Als Inbegriff der Natur, der Sinnlichkeit und Mütterlichkeit wird er verehrt (und instrumentalisiert), als Ort des Animalischen und Triebhaften dämonisiert. Es ist bezeichnend, dass gerade um 1900 das alte Geschlechterkampfmotiv in Kunst, Literatur und Wissenschaft erneut virulent wurde. Ebenso aufschlussreich ist auch die Feminisierung technischer Erfolge dieser Zeit: Etwa wenn die Elektrizität dargestellt wird als triumphale, verführerische Lichtgestalt in der ikonographischen Tradition einer Himmelfahrt Marias.

Es waren vor allem weibliche Künstler der Avantgarde in den 20er Jahren und im letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts, welche mit ihren Performances diesen Verwandlungsprozess (von Natur in Kunst, von Weiblichkeit zum Bild) auch körperlich als Gewalterfahrung erlebbar machten, wie die Kunstwissenschaftlerin Sylvia Eiblmayr in ihrem Beitrag zeigt. Er steht exemplarisch für den Reflexionsgrad der aktuellen Körperforschung und der kunstwissenschaftlichen Geschlechterforschung. Ergänzt wird er durch Sieglinde Klettenhammers Analyse von Texten zeitgenössischer österreichischer Autorinnen, die auch in der Literatur eine nie dagewesene Sensibilität für den Aspekt struktureller Gewalt feststellt (den übrigens Michaela Ralser aus anderer Sicht beleuchtet).

Umgekehrt demonstriert Rosemarie Lederer in ihrem humorvollen Essay anhand von Texten zweier österreichischer Autoren, wie auch im männlichen Selbsterleben der Gegensatz zwischen geist- und autonomiebesessener Identität und verdrängtem (weil als „weiblich, d.h. schwach“ diffamiertem) Begehren auseinanderzuklaffen beginnt und als sexuelle Obsession zurückgespiegelt wird.

Waltraud Krainz nimmt in ihrem ironischen Text Reinhold Messners postmoderne „Feminisierung“ aufs Korn, weil sie ihrer Meinung nach das alte Muster von der Überwindung des Weiblichen durch das Männliche wiederholt, nur dass diesmal der Berg zur sexuellen Kampfzone wird (aber der Berg ist ja ohnehin ein uraltes Weiblichkeitssymbol, wie Michela Zucca gezeigt hat).

Der dritte Teil sollte ausschließlich kreativen Neuansätzen und Auswegen aus bewussten und unbewussten Wiederholungszwängen gewidmet sein. Er ist aber weitgehend Leerstelle geblieben – abgesehen von Roberta Dapunts und Rebecca Horns poetischer Aufforderung zum ‚transgendering‘, von Brigitte Boothes psychodynamischer Interpretation ausgewählter Märchen (welche die moralischen Geschlechterzuschreibungen weder als Naturphänomene noch als historische Wahrheit begreifen, sondern als ein Element in der Dramaturgie von Liebe und Hass, als eine Figur im Kampf der Geschlechter) und von Regina Ammicht Quinns Anregung zur Relektüre einer verschütteten christlichen Tradition.

Vielleicht wird diese Leerstelle von den Arunda-Redakteuren als Impuls aufgegriffen, um tatsächlich eine „Männernummer“ in Auftrag zu geben.

Gertrud Veider

Michela Zucca

La Grande Madre della Montagna

LE MADRI NERE DELLE MONTAGNE

Il termine „grande madre“ come aspetto parziale dell'archetipo femminile indica una concezione recente, un'astrazione che presuppone una coscienza speculativa già sviluppata: la „Magna Mater“ appare solo relativamente tardi nella storia dell'umanità. Ma il culto e la rappresentazione della Dea precedono di molti millenni l'uso del suo nome.

Il suo nome - mater, materies, matrix - significa materia, e dal suo corpo è stato creato il mondo. Da qui, la tendenza ad apparire come un ammasso di terra: o meglio, una montagna. Oppure una foresta selvaggia: niente più della selva originaria, scura, caotica, umida, piena di cadaveri di bestie e di piante che putrefacendosi fanno nascere nuove vite, può rappresentare la forza generatrice e orrorifica insieme della madre. Forse proprio per questo, sulle Alpi e in generale in ambienti molto legati alla terra e al bosco, la religione della Madre è riuscita a resistere per tanti secoli, assieme all'importantissimo ruolo di chi amministrava il suo culto: le donne, e non solo le sacerdotesse e le veggenti di cui si conserva il ricordo. I poteri femminili risiedevano nella terra, nei monti, nelle colline, nelle rocce e - insieme coi morti e con coloro che non sono ancora nati - nel mondo sotterraneo. La commistione degli elementi dell'acqua e della terra è un'essenza femminile: palude e fango, fonti di fertilità, sono immediatamente associabili all'utero. Tra i germani la signora dell'acqua non è soltanto la madre primordiale: in tedesco il nesso linguistico fra Mutter, Mod(d)er, Moor (fanghilia, fango) è ancora evidente. Luoghi sacri di vita preorganica, che vengono creati in partecipazioni mistiche con la Grande Madre Terra, sono il monte, la caverna, i pilastri di pietra e la roccia generatrice¹.

L'archetipo primordiale possiede una prerogativa essenziale: racchiude e fonde in sé attributi e gruppi di attributi positivi e negativi che considerati la nostra mentalità urbana, razionale e cristiana, sono inconciliabili fra loro. Sotto il regno della Dea non esisteva opposizione tra la terra e il cielo, la vita e la morte, l'animale e l'umano, il maschio e la femmina, l'animato e l'inanimato, la materia e la forma. Queste distinzioni radicali che, guarda caso, descrivono la selva come il terrorizzante trionfo del caos della natura, sono alla base della civiltà, in contrasto con la cultura. In origine, al posto del trono stava la montagna, che fonde i simboli della terra, della caverna e dell'altezza, divinità immobile e sedentaria, dominante e visibile da grande distanza. Madre e montagna sono l'una espressione dell'altra. Le Signore non hanno un compagno: ognuna di queste figure, sia stilizzata sia potentemente realistica, esprime con grande forza la stessa interiorità e autosufficienza. Le leggi promulgate dagli uomini non hanno mai coinciso con le aspirazioni naturali delle donne. Gli ideali maschili, la loro concezione separata del bene e del male che riguardano l'armonica coesistenza degli individui in gruppi più ampi della famiglia, del clan o del villaggio, sono tipici di una civiltà urbana. La Dea invece regna su spazi ampi, non circoscrit-



ti dalle mura: è la montagna, la terra, l'universo: deve creare e procreare. Non ha tempo né voglia di occuparsi di meschine rivalità politiche. Al riparo delle grandi foreste alpine, fuori dall'influenza di preti e di città, all'ombra protettiva delle alte cime, la cultura delle matriarche riuscì a sopravvivere per lunghi secoli.

Con l'avvento della religione di Cristo le divinità degli antichi popoli vengono duramente attaccate. Nel 391 l'imperatore Teodosio elevò il Cristianesimo a religione di stato, proibì tutti gli altri culti e confiscò i tesori dei templi. Nel concilio di Arles nel 442 fu condannato il culto delle sorgenti, degli alberi e delle pietre. Nel 758 il concilio di Nicea ordinò di distruggere le statue pagane e di costruire chiese e santuari sulle fondamenta degli antichi templi. Immagini cristiane furono collocate sugli alberi sacri, sulle pietre divinizzate, nelle grotte, sulle alture ed alpeggi dedicati alla madre. Così gli arcaici luoghi magici rimasero sacri anche per i cristiani di fresca nomina.

MADRI NERE, MADRI VERGINI?

Con l'imposizione di una religione diversa, la devozione popolare si rivolse a chi era più simile alle antiche divinità: la Dea che per millenni aveva protetto nascite e armenti, si trasformò in Madonna, e continuò a esercitare indisturbata le proprie arcaiche funzioni. Ma l'adorazione della Vergine non incontrava i favori di una chiesa che vedeva nella donna l'origine di ogni male possibile. Tanto che nel 431 dopo Cristo, i prelati cristiani si riunirono ad Efeso, città da tempo immemorabile consacrata ad Artemide, Dea della caccia e delle partorienti, Grande Madre amorevole e terribile, che fece sbranare dai cani l'incosciente che osò alzare gli occhi su di lei. I vescovi discutevano dell'inquietante diffusione del culto reso alla Vergine Maria. A quell'epoca la Chiesa, misogina e maschilista, era fermamente ostile a Maria, perché la sua adorazione risentiva gli arcaici riti pagani. Però i vescovi di Efeso decisero che il suo culto era così popolare, che la Chiesa avrebbe fatto meglio a canonizzarlo. Maria fu dichiarata ufficialmente Madre di Dio e si scelse (naturalmente!) il giorno dedicato ad Artemide, il 15 di agosto, per festeggiarla e per celebrare la sua assunzione in cielo. Così la Dea Vergine fu recuperata da un nuovo ordine religioso. Nel quinto secolo si cominciò a designare col nome di Madonna (*Mea Domina*) la madre di Gesù. Il primo documento di culto mariano si trova negli scritti di Sant'Epifanio, nel 403.

Dopo la definizione ad Efeso come Madre di Dio inizia il lento processo di riconoscimento tematico e culturale della vergine; sarà poi verso la fine del VII e agli inizi dell'VIII secolo che la figura di Maria di Nazareth verrà a presentarsi come espressione sostitutiva delle precedenti divinità assumendo l'identità di divina protettrice delle funzioni materne. I preti non sapevano come spiegare alla gente il mistero della Vergine: l'abate Bernardo di Chiaravalle, per rendere intellegibile al volgo il legame che unisce Cristo e Maria, usò il paragone in cui la Madonna viene chiamata „Celeste mortaio" dove fu amalgamato Gesù mediante il pestello dello Spirito Santo. La verginità di Maria rimase comunque un fatto su cui non si discuteva tanto. Ma per la devozione popolare il particolare della rottura o meno dell'imene non aveva molta importanza: anzi.



Die drei Bethen um 1470. St. Nikolaus in Klerant bei Brixen

Die Sitzhaltung der drei Bethen ähnelt der romanischer Madonnen vom Typ ‚Sedes sapientiae‘, die Segens- und Redegebärde von Gewer und Bruen erinnert an die des Christus Pantokrator.

Alle Attribute: Kugel, Kette, Schale; die kreisrunden Heiligenscheine sowie die Farben Schwarz – Weiß – Rot sind Variationen des ‚Großen Runden‘, Symbol der zyklischen Erneuerung des Lebens, des Kosmos ohne Anfang und Ende.

Ernie Kutter

Per secoli Maria rimane la taumaturga (θαυματουργά,) la buona madre, la dispensatrice di grazie impossibili. Le sue apparizioni fra le bisognose genti della montagna si fanno frequenti specie in epoche di grandi difficoltà. Le visioni miracolose avvengono quasi sempre vicino a sorgenti, grotte, alberi (quercie, faggi) e spesso sopra le loro chiome in luoghi dove precedenti divinità protettive avevano lasciato la loro impronta. Lourdes e le innumerevoli fonti e sorgenti consacrate alla Vergine Madre sono testimoni di una resistenza fantastica alle pressioni del dogma e della storia. D'altra parte, i vocaboli che l'ortodossia cristiana attribuisce a Maria, sono molto vicini a quelli attribuiti un tempo alla Grande Dea Luna-oppure la grande dea celtica, rappresentata da tre Madri, una per ogni luna (luna rossa = vita e sangue; luna bianca = morte; luna nera = terra e profezia²). Le corrispondenze fra la Grande Madre e la Madonna sono troppe per essere casuali: al serpente e al drago, simbolo della Dea³, corrisponde il serpente che la Madonna schiaccia sotto il piede; al posto dell'albero e della foresta di cui la Dea è espressione, troviamo il boschetto, l'albero su cui si rinviene l'immagine della Vergine (la Madonna dell'Olmo, la madonna del Larice...); alle corna di consacrazione, simbolo di regalità fra i popoli antichi, fanno pendant la mezzaluna sopra il capo della Vergine, quando non addirittura le corna vere e proprie: un bellissimo esempio di Madonna con le corna si trova a Milano, nella Chiesa di San'Eustorgio, nell'omonima piazza, dipinto dal Foppa. La montagna si è conservata inalterata come simbolo delle due donne divine, tanto che sulle Alpi il culto mariano è particolarmente sentito: Ai seni esagerati della Venere paleolitica fa riscontro la Madonna del Latte (celeberrima quella di Re in Val Vigizzo di Piemonte vicino a Domodossola, a cui è appena stato consacrato il parco nazionale della Val Grande). Alle scene funerarie e alla funzione di accompagnatrice dei defunti della Magna Mater corrispondono le deposizioni; alle bestie feroci con cui spesso è ritratta la Dea Madre degli animali, il drago vinto; alle collane che ornano le madri dal paleolitico in poi, i monili e i gioielli con cui viene abbigliata la statua della madonna, e le collane delle apparizioni.

Le gerarchie ecclesiastiche avevano ben ragione di preoccuparsi: ancora oggi, uno dei più grandi santuari mariani delle Alpi, quello di Oropa (ma la Vergine è nera!), è famoso fra le donne per la glissade o friction, come gli studiosi avevano denominato le due principali manifestazioni della litolatria femminile in rapporto con l'amore e la fecondità che si pratica sul maccigno che sta dentro al perimetro del santuario. Lo sfregamento non era efficace soltanto nelle questioni amorose o di fecondità: si usava anche per riottenere forza fisica e salute. Molte di queste rocce, se non riuscirono ad essere cristianizzate con una cappella dedicata alla Vergine o con una croce incisa, in seguito divennero „sedie del diavolo“.

Le Vergini cristiane dei secoli XI e XII ritrovano i segni del codice magico simbolico proto-storico. Compaiono, come obbedendo a modelli precisi e rigorosi, le Madonne nere, con il volto bruno che allude alla tradizione della Dea Terra, della grande Diana di Efeso (nigra sed formosa). Riaffiorano rinegabili messaggi sopranaturali. Le leggende di imprevedibili rinvenimenti di Madonne nere e della loro caparbia, sopranaturale scelta di una sede definitiva, non nascono certo all'interno di una gerarchia ecclesiastica, ma dal substrato popolare

preoccupato di sottrarre, sul fine del Medio Evo, alla repressione ereticale e al fuoco del falò queste icone femminili che rappresentano la Dea ancestrale⁴.

Le statue sono generalmente di legno, con impostazione piramidale, delle dimensioni di cm 30x30x70. Il viso è volutamente nero: colore aggressivo, di straordinaria forza timbrica; unica tinta capace di assorbire tutte le radiazioni ottiche che riceve, e di evocare le misteriose potentissime forze della natura nascosta, divine e demoniache assieme, sentimenti di inquietudine, vertigine, severità e potere. Le policromie, dove si sono salvate, mostrano per gli abiti il bianco, il rosso, il blu, con risvolti qualche volta dorati.

La Madonna siede su una cattedra – assai modesta, senza schienale – perfettamente frontale, e tiene il Bambino seduto in grembo. Il suo sguardo, fisso e imbarazzante, domina inequivocabilmente la figura del figlio, che psicologicamente passa in secondo piano.

Mentre la Vergine identifica le affinità coi precedenti culti esoterici, il Bambino sorride estraneo tenendo in mano il Libro della Rivelazione (o dell'occulto?); un chiodo in ferro o una caviglia di legno spesso attraversa il suo corpo per fissarlo a quello della madre. Guarda fissamente davanti a sé, con occhi imbambolati a filo d'orbita, allucinanti, in assomiglianza a cerchi magici. È solo al termine del XV secolo che il bambino comincia ad apparire nudo, protetto in parte dal manto della madre, umanizzato nelle espressioni di tenerezza verso di lei.⁵ Il modello della Madonna nera ricalca nelle aree occidentali quello delle statuette votive celtiche che raffigurano la maternità; e nelle regioni mediterranee quello della Mater Matuta. In questo modo si manifesta la continuità del simbolismo druidico elaborato ed indirizzato ad un alto senso di sacralità e devozione dai grandi ordini benedettini e cisterciensi e dell'ordine monastico-militare dei templari.

La Madonna nera è messa in rapporto diretto con gli itinerari di San Giacomo di Compostella, da qui passava il più imponente flusso di pellegrini dell'Europa medievale. Queste madri di implacabile solitudine, quasi segnali seminali, sacralizzavano tappe e transiti importanti e vegliavano su passi, gole e ponti, come l'Addolorata detta „Madonna del Ponte“ di Susa.

Lo spazio sul quale le austere Madonne estesero la loro influenza, non è limitabile ad un unico alveo ideografico.

Dopo il XIII secolo il loro culto venne proibito; e le Madonne furono interpretate in chiave ereticale. Poi, visto che non si poteva cancellare la devozione popolare, la Chiesa si fece più tollerante. Ma molte di loro furono ridipinte di bianco.

1 Erich Neumann, *La grande madre*, Roma, Astrolabio, 1981, p.22-23,260.

2 Vittorio Dini, *Le madri del parto, delle acque, della terra. Continuità protettiva e santuari terapeutici*, in AA.VV., a cura di Tilde Giano Gallino, *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 85-88.

3 Michela Zucca, *I draghi delle Alpi*, in AA.VV., *Frammenti di civiltà alpina: (R) esistere in quota*, report del Centro di ecologia alpina, Trento, Centro di ecologia alpina, 1999.

4 Piercarlo Jorio, Giorgio Burzio, *Fra stregherie possibili, santi improbabili, montagne vere*, Priuli e Verlucca, Ivrea (To), 1988, p. 50-53.

Piercarlo Jorio, Laura Borello, *Santuari mariani nell'arco alpino italiano*, Priuli e Verlucca, Ivrea (TO), 1993, p.18, 21, 31-32.

5 Michela Zucca, *Milano magica*, La Spiga, Milano, 1995, p.13.

Brunamaria Dal Lago Veneri

Fiori d'acacia

FIORI D'ACACIA, PROFUMO ACUTO, QUASI INDECENTE: UN ODORE DI SEME UMANO.

L'avrei capito dopo, molto dopo.

Roma, maggio del '43. Un balcone violentato da un grande albero d'acacia, le tre di pomeriggio. Per me, fino ad oggi, questa è un'ora dolorosa, dove tutto fa male e la vita si presenta come un paese sconfitto. Un paese sconfitto nonostante i trionfalistici comunicati alla radio. La paura rimaneva, ma sorda, sopita. I bombardamenti erano lontani. Roma, città aperta, si diceva, e gli aerei passavano alti, gravidi di bombe.

Ma lì, sotto nel giardino, le macchie delle rose si fanno più aggressive, il verde sfuma e si spalanca in boschi lontani ed inaccessibili. Boschi dove pensavo sarei stata felice, dove il mio corpo avrebbe potuto mettere radici e fondersi con la terra. Una sensazione calda e tenera come una pagnotta, con quel profumo lì, liscio e fragrante, che scendeva fino al fondo della pancia. Una sensazione come quella che provavo giocando a mosca cieca, quando le ciglia del mio compagno di giochi mi solleticavano la mano che premevo contro il suo viso. Una lieve umidità bianca copriva il giardino frastornato dal profumo dell'acacia. L'aria era calda, il silenzio profondo, rotto ad un tratto dal suono delle campane.

Perché si dice che il Cristo sia morto alle tre del pomeriggio? Il Cristo e le sue "castissime spose", le suore, mi avevano molto turbata in palpiti sconosciuti.

Allora abitavamo a Roma, in viale Carso n. 38. "Chi ha otto gambe, un occhio e due mani? Odino che cavalca Sleipnir". Così mi insegnava mia madre. Sleipnir, Sighel, la luna degli elfi della luce, gli elfi bianchi che vivono nel regno beato Alfheimr. Azzurre e lontane le mie montagne incantate. Lì, persistente, l'odore dell'acacia, stordente, afrodisiaco, terreno. Ecco nel giardino appare un elfo bianco: bianco l'elfo, ma il corpetto è scarlatto come le rose e le brache verdi come l'erba. Brache che lasciano scoperte due gambe forti, da camminatori di boschi - sulla gamba destra una ferita che si perde su, oltre l'orlo della braca.

Mi sarebbe piaciuto essere il cane di San Rocco e leccare quella ferita. Mi sarebbe piaciuto essere una santa, come quelle del catechismo che molcivano i languori celesti. Mi sarebbe piaciuto essere una missionaria al servizio dei poveri e derelitti, o un'infermiera a curare i feriti della guerra o una ninfa che cammina sull'acqua. Flusso e riflusso, suoni, odori, misteri del profondo.

Un passo avanti - e sono caduta. Sette metri di volo giù dal balcone. Un volo infinito, felice. Senza peso, così fluttuante tra i fiori d'acacia - mani non mani, piede non piede, corpo non corpo. Una vertigine di piacere, un rigurgito di sensi, un enorme languore. Mi ha riportata un grido. La morte, ho pensato, è un attimo di estrema disattenzione.

Bolzano, 09.09.1999

Gaia non è la terra che l'odio travolge dolore di madre

gioia di creazione infinito tu mi sei accanto

mentre mi allontanano madre mia l'abito blu

ti sta bene sfumato a pieghe così ti ricordo

Celestina Avanzini (giugno 1999)

Michela Zucca

La Grande Madre della Montagna

LE MADRI NERE DELLE MONTAGNE - ABSTRACT

Die Welt sei aus ihrem Körper gebildet worden, so berichten die alten Ursprungsmythen und bestätigen damit den – etymologisch gegebenen – Zusammenhang zwischen materia und mater. Einleuchtend daher die Tendenz, das Mütterliche als Masse darstellen zu wollen, als Wald zum Beispiel oder als Berg (Zeugnisse matriarchaler Religion haben sich nicht zufällig solange erhalten in den bewaldeten alpinen Regionen).

Berge, Felsen und Felsgrotten hat man sich als beseelt mit weiblichen Kräften zu denken, die Kultstätten präorganischer Materie wurden im Beisein der Großen Mutter bestimmt. Der Berg und das Göttliche erklärten sich gegenseitig in einem dynamischen Verweisungszusammenhang: der Berg, durch seine weithin sichtbare Größe, durch seine Unverrückbarkeit in Raum und Zeit, die Göttin durch ihre in sich ruhende Selbstbestimmtheit.

Auch Verbindungen von Erde und Wasser galten als weiblich, bei den Germanen war die Urmutter eine Wasserfrau – die gemeinsame Wurzel von Mutter und mod(d)er (Schlamm, Schlick, Moor) ist noch sichtbar.

Ein Grundzug archaischen Denkens – im Gegensatz zum christlichen und rationalistischen – ist der fließende Übergang zwischen ‚positiven‘ und ‚negativen‘ Kategorien: Himmel und Erde, Leben und Tod, Materie und Form, das Dämonische und das Heilige, Beseeltes und Unbeseeltes werden erst im Laufe des Zivilisationsprozesses zu Gegensätzen. Auch entspricht es eher der patriarchalen und urbanen Mentalität, Individuen in geschlossene Gruppierungen (Familie, Sippe, Clan) einzubinden; die Göttin herrscht über weite Räume, ihre Sorge gilt dem Überleben der Arten, nicht kleinlichen politischen Rivalitäten.

Im Jahr 391 hatte Kaiser Theodosius das Christentum zur Staatsreligion erklärt und die alten Kulte verboten. In der Folge wurde auch die Kirche intoleranter, das Konzil von Nicäa (658) verordnete die Zerstörung der alten Kultstätten und den Bau christlicher Kirchen an ihrer Stelle. Christliche Heilige verdrängten die archaischen Göttinnen von den Anhöhen und aus den Felsgrotten.

Die Volksfrömmigkeit wandte sich den Leitbildern der neuen Religion zu, welche den alten am nächsten kamen, und die Göttin, welche durch Jahrtausende Herden und Geburten beschützt hatte, übernahm als Mutter Gottes die alten Zuständigkeiten – trotz der Missbilligung der Kurie, welche in der Marienverehrung das Wiederaufleben einer alten Kultpraxis befürchtete.

Und doch wurde der Marienkult kanonisiert: Das Konzil, welches 431 in Ephesos tagte, der Stadt der jungfräulichen Artemis, erklärte Maria zur theotokos (Gottesgebäerin) und den 15. August (Artemistag!) zum Fest Maria Himmelfahrt.

Danach begann der Akkulturationsprozeß der jungfräulichen Göttin; bereits um 700 hatte Maria von Nazareth die Nachfolge der Muttergöttin übernommen, über Jahrhunderte blieb sie die Thaumaturga (die wunderbare Gnadenspenderin), in der Nähe von Quellen und Bäumen häuften sich ihre Erscheinungen (Lourdes mit seinen zahlreichen Marienquellen und -brunnen ist ein lebendiger Beweis für die Widerstandskraft des durch Geschichte und Dogmatik Verdrängten).

Auffallend sind die Parallelen zwischen Maria und der Mondgöttin bzw. der keltischen dreigestaltigen Göttin (eine Gestalt für jede Mondphase: Rotmond = Leben und Blut, Schwarzmond = Erde, Weißmond = Tod); die Schlange bzw. der Drache – Symbol der $\pi\acute{o}\tau\upsilon\iota\alpha \theta\eta\rho\acute{\omega}\nu$ (Herrin der Tiere) – findet sich wieder zu Füßen Marias. Die Mondsichel auf ihrem Kopf lässt an die kultischen Weihehörner denken (die Muttergottes von Eustorgio in der gleichnamigen Mailänder Kirche trägt sie wirklich!).

In den Alpen ist der Marienkult besonders verbreitet (auch darin hat sich die symbolische Kontinuität erhalten): Die Gestalt der Maria lactans erinnert an die prähistorische Venus mit den ausladenden Brüsten, die Pietà an die Magna Mater als Begleiterin der Toten.

Eine der größten Marien-Wallfahrtsstätten, Oropa in Piemont (mit einer schwarzen Madonna), ist berühmt wegen der sogenannten "glissade" oder "friction" (ein weiblicher Kultbrauch in Zusammenhang mit Liebe und Fruchtbarkeit), welcher auf dem Felsblock im Inneren des Heiligtums praktiziert wird. Viele solcher Fruchtbarkeitssteine sind im Laufe der Christianisierung mit Marienkapellen oder Kreuzen versehen – oder zu Teufelssitzen erklärt worden.

Im 11. und 12. Jahrhundert erscheinen die christlichen Marien oft in der Signatur einer prähistorischen Symbolik: Die Schwarzen Madonnen wollen eindeutig geheimnisvolle Botschaften vermitteln. Legenden über ungewöhnliche Funde, über die wiederholte Rückkehr von Statuen an ein und denselben Ort sind sicherlich nicht von der Kirche ausgegangen, sondern vom Volk, welches diese Ikonen vor der Vernichtung bewahren wollte (ab dem 13. Jahrhundert war ihr Kult nämlich zur Häresie erklärt und verboten worden).

Später gab sich die Kirche toleranter. Viele Statuen wurden aber in der Folge weiß übermalt.



Eva und Schlange um 1470. St. Nikolaus in Klerant

Eva und die gekrönte Schlange, die Evas Gesichtszüge trägt und sich um den Lebensbaum windet, sind ein und dieselbe.

Die Botschaft ist alt. Doch anders als in der Theologie und Verkündigung der Kirche verkörpert die Schlange Weisheit, Erkenntniskraft und unerschöpfliche Wandlungsfähigkeit.

Ernie Kutter

Schwarze Madonna

Die Statuen sind meist aus Holz, mit pyramidalem Aufbau in den Maßen 30 x 30 x 70. Das Gesicht in monochromem Schwarz (eine ‚Farbe‘ von großer Suggestivität, welche als einzige alle auftreffenden Strahlen und Blicke zu absorbieren und die Vorstellung vom geheimnisvollen Wirken der mächtigen Natur zu evozieren vermag). Die Polychromie der Kleidung (wo sie erhalten ist): Blau, Rot, Weiß und gelegentlich Gold für die Säume.

Die Madonna sitzt auf einer Kathedra ohne Rücklehne in vollkommen aufrechter Haltung, mit dem Kind auf dem Schoß. Ihr bannender, einschüchternder Blick geht über das Kind hinweg, das dadurch psychologisch zweitrangig erscheint. Es ist durch einen Holzdübel oder Eisennagel mit der Mutter verbunden und hält das Buch der Offenbarung (oder des Okkulten?) in der Hand. Mit einem abwesenden Lächeln blickt es geradeaus, die Augen wirken halluzinierend wie magische Kreise.

Erst im Lauf des 15. Jahrhunderts erhält es menschliche Züge, es ist nackt oder halb bedeckt vom Mantel der Mutter und blickt mit einem zärtlichen Ausdruck zu ihr empor.



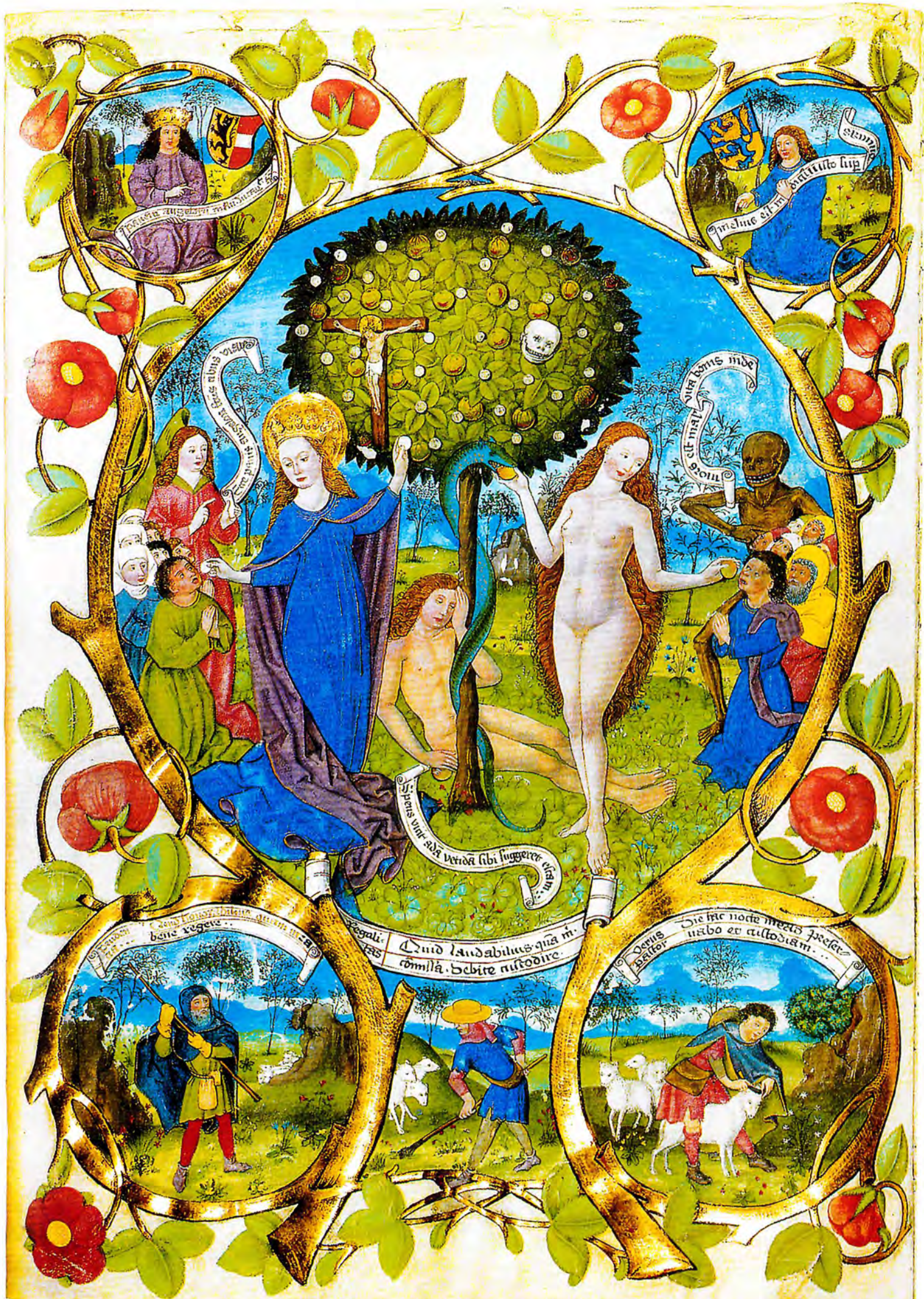
Schwarze Madonna von Saalen bei St. Lorenzen

Einer Legende nach wünschte sich die Gottesmutter in wiederholten Erscheinungen ein Gotteshaus nach dem Bilde von Loreto. Ein Bauer soll unten an der Gader eine schwarze Madonnenstatue aus dem Acker gepflügt haben. Auch in Maria Saalen gibt es das Motiv des andernorts begonnenen Kirchenbaues, von dem Vögel blutige Holzspäne auf den Rinderbühel gebracht haben sollen, um den richtigen Platz für die Loreto-kirche anzuzeigen.

Baum des Lebens und des Todes von Berthold Furtmeyr (nachweisbar 1470 – 1501)

Dieses Dokument einer bildhaften Theologie am Ende des 15. Jahrhunderts straft in seiner Antithetik den Synkretismus der Volkskirche Lügen und lässt keinen Zweifel daran, welche der beiden weiblichen Leitfiguren die "richtige" Vorstellung symbolisiert: Eva auf der (vom Bild aus gesehen) linken Seite des Lebensbaumes verkörpert die alte sarkische (fleischliche) Prokreation, Maria steht als die "Neue Eva" für die rein geistige Lebenskontinuität.

Heute ist dieser theologische Traum durch Genmedizin und Gentechnik (IVF, Gendiagnostik, Genschere, Cloning) weitgehend Wirklichkeit geworden; und im Rückblick scheint es kein Zufall, dass das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias vor rund 150 Jahren zusammenfällt mit den ersten großen Forschungserfolgen der genetischen Wissenschaft.



Quis dicitis
quod scitis
quod dicitis
quod scitis
quod dicitis
quod scitis

Vita bonis inde
est malis
et malis
est bonis

Sciens vir
ada veridā
libi suggerere
dixit

domi honoratam
bene regere...

regali...
Quid laudabilis
quia m...
comilla debite
custodire

Die hie nocte
meas prelat
uabo et custodiam...
Veris
hator



Siglinde Clementi

Befleckte Geburt

DAS RITUAL DER AUSSEGUNG DER WÖCHNERIN IM HISTORISCH-ANTHROPOLOGISCHEN KONTEXT

„Ich war immer froh, wenn das vorbei war. Man mußte das halt tun. Man hat geschaut, daß wenig Leute dabei sind. (...) Das war so ein Schamgefühl, man hat gemeint, es wäre Sünde.“ Die aus der Gegend von Sterzing stammende, heute 70jährige Rosina G.¹ wird nicht gern an ihre zahlreichen Aussegnungen erinnert. Sie gibt ihrem Gefühl der Scham und Sündhaftigkeit unverhohlenen Ausdruck. Nicht alle von mir zur Praxis der Aussegnung interviewten Frauen haben das Ritual auf diese Weise empfunden. Maria S., eine heute über achtzigjährige Bäuerin aus dem Sarntal, die neun Kinder zur Welt gebracht hat: „Man ist ganz gern gegangen, man war froh, daß alles vorbei war, man mußte danken, daß es wieder einmal gutgegangen ist.“

Diese aus heutiger Sicht beschriebene, historische Dialektik der Gefühle legt den Blick frei für die Ambivalenz einer Praxis, die über Jahrhunderte das Geburtserleben von Frauen wesentlich geprägt hat. Im Ritus der Aussegnung der Wöchnerin, in der „benedictio“ oder „purificatio mulieris post partum“, wie der christliche Ritus offiziell genannt wurde, verdichtet sich diese Ambivalenz der Bedeutungen zu einer sozialen Praxis, die wie kaum eine andere den weiblichen Körper in ein Netz von widersprüchlichen Anforderungen und Zuschreibungen verstrickt hat. Bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurde die Aussegnung als ritueller Abschluß des Geburtsgeschehens durchgeführt; das der Sakramentalie und der Brauchhandlung zugrundeliegende komplexe Glaubenskonstrukt hat tiefe Wurzeln.

Ausgehend von den Erzählungen der letzten Zeuginnen dieser Praxis, den Frauen aus ländlichen Gebieten, die in den vierziger und fünfziger Jahren ausgesegnet wurden, wird durch Ausflüge in historisch-religiöse Denkräume² den die Grenzerfahrung Geburt und ihren rituellen Abschluß prägenden Bedeutungen, ihrer Vielseitigkeit und Widersprüchlichkeit nachgespürt.

DER RITUS

Jahrhundertlang gehörte die „benedictio mulieris post partum“ zum Segnungsrepertoire der christlichen Kirche. Erst im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) wurde der Ritus aus den katholischen Ritualbüchern gestrichen, die Segnung mit dem Taufritus zusammengelegt. Mit der Streichung brachte die katholische Kirche eine in der Praxis bereits vollzogene Entwicklung zu Papier: Die Bedeutung des Ritus war fremd geworden; eine meiner Interviewpartnerinnen: „Ich weiß nicht, warum das war“. Danach verschwand diese vormals fest in der christlichen Tradition verankerte Segnung spurlos aus dem kollektiven Gedächtnis.

Dabei war die kirchliche Segnung der Wöchnerin nach der Geburt ein integraler Bestand-

teil des traditionellen Geburtssettings. Drei bis sechs Wochen nach der Geburt ging die Wöchnerin - begleitet von einer Nachbarin, der Mutter oder Schwiegermutter - zum ersten Mal wieder in die Kirche.³ Zugleich war es auch der erste Ausgang der Wöchnerin nach Geburt und Wochenbett überhaupt.

DAS VERBOT

Mit der Streichung der Segnung, die von einigen Frauen ohnehin als bedeutungsschwaches Ritual interpretiert wurde („Das hat man gemacht und gut. Das war wie Kirchengehen, (...) das war nicht so, daß man sich etwas gedacht hätte dabei“), erlosch auch das Verständnis für die der Segnungspraxis immanenten religiösen Bedeutung. Die Frauen konnten sich das am eigenen Körper vollzogene Ritual nicht schlüssig erklären. Einzelne Frauen erinnerten sich an von anderen gelieferte Erklärungen, die sie selbst aber nicht teilten: Der Pfarrer erklärte Maria W. die Wirkungsweise der Aussegnung mit der Befreiung von der Macht des Teufels über die Mutter, und Anna E. wurde von ihrer Mutter belehrt, daß der Körper der Frau nach der Geburt entweiht sei und deshalb neu geweiht werden müsse. Zwar lehnten die Frauen diese Erklärungen entschieden ab, der diffusen Einschätzung aber, daß mit der Geburt irgendwie ein unrechtmäßiges Verhalten verbunden werde, konnten sie sich nicht entledigen: „Ich weiß auch nicht warum, was haben wir derstellt?“ (angestellt); „als hätte man etwas verbrochen, könnte man meinen“; „wie wenn man etwas Unrechtes getan hätte.“ Dieser eher emotional als rational vollzogene Schluß, daß über die Aussegnung den betroffenen Müttern ein unrechtmäßiges Verhalten zugeschrieben wurde, hat einen konkreten Auslöser. Ein irritierendes Verbot, hatte sich in der Erinnerung der Frauen festgesetzt, das Verbot, ohne kirchlichen, nachgeburtlichen Segen die Kirche zu betreten. „Das war ein Gschpaß damals, das war doch nichts Schlechtes, hätte man schon gedacht, man dürfe in die Kirche gehen, das war ja die Pflicht. (...) Nein, da durfte man vorher nicht rein.“ Das absolute Verbot, vor der Aussegnung die Kirche zu betreten, hat sich in die Gefühlswelt der Frauen eingeschrieben, wie ein Tabu, das ohne ersichtlichen Grund Abschreckung erzielte: „Das hätte ich nie gemacht“, „das hätte ich mich nicht getraut“. Selbst Ausnahmesituationen taten dieser Vorschrift keinen Abbruch. Als die Mutter von Maria S. während ihres Wochenbettes starb, war die Wöchnerin zwar bei der Beisetzung im Friedhof anwesend, vor dem anschließenden Gottesdienst aber bat sie um die Aussegnung: „(...) wie die anderen Leute in die Kirche sind, bin ich hinüber in die Sakristei und habe geschaut, daß der Pfarrer herauskommt.

I (Interviewerin): Das ist von Ihnen ausgegangen...

S: Ja, ja das hat sich der Pfarrer auch bsonnen (erinnert).

I: Und wenn Sie...

S: Wenn ich Kirchengegangen wäre? Nein, das hätte ich nicht gewagt, das hätte ich mich nicht getraut. Das war einfach so der Brauch. Ich weiß nicht, hätte man sich da schwer versündigt, das weiß ich nicht. Es war halt einfach so streng damals."

E uqli
qu e
herm



Aussegnung der Wöchnerin in der Kirche. Lambacher Ritualbuch. Eine Handschrift aus dem zwölften Jahrhundert

In principio. & Incarnatus pat. Grasy
in aqua benedicta. Admu
necelam inducendam.



Dieses Verbot mit Absolutheitsanspruch wurde von allen Frauen respektiert und hinterließ gerade aufgrund seines Tabucharakters ein dumpfes Gefühl der Unrechtmäßigkeit. Maria S. drückt es am klarsten aus: „Das ist mir immer komisch vorgekommen. Nur der Segen, das wäre wurscht, aber daß man nicht in die Kirche hinein durfte, wie wenn man etwas Unrechtes getan hätte.“

DER ÜBERGANG

In Anlehnung an anthropologische Theorien ist die Aussegnung die christliche Ausprägung eines „Übergangsritus“⁴. Übergangsriten begleiten Menschen von einem lebensgeschichtlichen, physiologischen und sozialen Zustand in einen anderen, wobei die Grenzsituation von Ambiguität gekennzeichnet ist. Mit dem ersten Kirchgang wird ein klarer und öffentlicher Abschluß der Grenzerfahrung Geburt gesetzt und die ambivalente und gefährliche, da die Ordnung sprengende Geburtssituation wieder in geordnete Bahnen gelenkt. Pfarrer P., der bis zu Beginn der sechziger Jahre Aussegnungen durchgeführt hat: „Bei der Geburt und bei der Empfängnis ist nicht alles ganz in Ordnung, und deshalb muß die Macht des Bösen gebannt und beschworen werden.“

Neben dem Verbot die Kirche, also den heiligen Raum zu betreten, war diese Übergangszeit von der Geburt bis zur Aussegnung mit zahlreichen anderen Verboten, Geboten und Tabus bestückt. Volkskundliche Quellen füllen die von der Anthropologie beschriebenen Charakteristiken einer Übergangszeit – Trennung/Seklusion, Umwandlung und Tabus – mit konkreten Inhalten.⁵ Bis zur Aussegnung durfte die Wöchnerin das Haus (manchmal selbst das Zimmer, in dem sie geboren hat) nicht verlassen; sie darf nicht vor die Dachtraufe treten, das heißt die Schwelle der Haustüre, die Grenze zwischen privatem, dem Hausverband unterstehenden und öffentlichem Bereich nicht überschreiten.⁶ Die Wöchnerin befindet sich in einem undefinierten Zustand, der sie großen Gefahren aussetzt und sie gleichzeitig selbst zu einer Gefahr für ihre Umwelt macht. Ihr Handlungsspielraum und ihre Bewegungsfreiheit wurden aus diesem Grund stark eingeschränkt.⁷ Sie durfte nicht kochen und nichts einmachen, kein Wasser holen, Keller und Vorratskammer nicht betreten, da bei Nichtbeachtung das Essen verderben und das Wasser versiegen würde. Die unausgesegnete Wöchnerin sei mit besonderen, unheilvollen Kräften ausgestattet, so die Vorstellung; sie durfte keine heiligen Gegenstände im Haus (Weihwasser, Kreuz) berühren, und der Kontakt mit ihr war strikt reglementiert.⁸

Die örtliche und soziale Seklusion hatte zweifache Schutzfunktion: Sie schützte einerseits die Außenwelt vor der verheerenden und kontaminierenden Kraft der Wöchnerin, andererseits schirmte sie die Wöchnerin ab, der aufgrund der Affinität zum Bösen bei jeder Nichtbeachtung der strengen Regeln Unheil drohte. Daher mußten die Fenster der Wochenstube verschlossen bleiben, kein unbekannter Besucher durfte ins Haus gelassen und die Nachtruhe nicht gestört werden. Besondere Vorsicht war auf dem Weg zur Aussegnung als Moment der Zustandsüberschreitung, der „Schwellenphase“⁹ geboten, den die

Wöchnerin auf keinen Fall allein antreten durfte, ein Gebot mit Tabu Charakter, das die Mütter in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts noch respektierten, ohne die zugrundeliegenden Gefährdungsvorstellungen zu teilen. Unzählige Legenden kreisen um die Geschichte einer beim ersten Kirchgang alleingelassenen Wöchnerin, die spurlos verschwindet.¹⁰

Die lokalen Varianten der Reglementierungen und Tabus sind zwar zahlreich, beruhen aber auf demselben Denkschema: Die Wöchnerin befindet sich aufgrund der Ausnahmesituation Geburt, in der Leben und Tod sich die Hände reichen, in einer entgrenzten, entstrukturierten Lebenslage und steht daher in einem Nahverhältnis zum Bösen, das sie gleichzeitig gefährdet und für andere gefährlich macht. Seklusion, reglementierter Umgang, Einhaltung der Tabus sind die Mittel, um das präkäre Gleichgewicht der Entgrenzung, den Zustand der Liminalität aufrechtzuerhalten, ohne ins Chaos, ins unwiderrufliche Unheil zu stürzen; Legenden, Sprichwörter und ähnliche Überlieferungen erinnerten ständig an die Folgen einer Übertretung von Tabus.

Die Aussegnung der Wöchnerin, ihr erster Kirchgang beendet die Liminalphase und ist somit ein Reintegrations- und Reinigungsritus. Die rituelle Reinigung hebt den ambivalenten Zustand auf, stellt die gesellschaftlich-religiöse Ordnung wieder her und reintegriert die Wöchnerin in die kirchliche und soziale Gemeinschaft.

DIE UNREINHEIT

„Der Zustand der Wöchnerin ist ein objectiv unreiner (...), in welchem die Folgen der in die geschlechtliche Region eingedrungenen Sünde recht augenscheinlich sich zeigen, und der daher sehr geeignet ist, den Menschen die Verderbtheit seiner Natur und die Macht der Sünde zum Bewußtsein zu bringen. (...) Wenn sie sich in diesem Zustande mit dem absolut Heiligen, dem Vollkommenen, mit Christus dem jungfräulichen, glorifizierten Gottmenschen (...) vergleicht, so fühlt sie sich recht armselig, und es ist ihr klar, daß sie, wie sie jetzt noch ist, mit diesem corrupten, mit den Sündenfolgen behafteten Todesleibe, mit ihrer noch unter der Concupiscenz schmachtenden Natur in den Himmel (ohne vorausgehende Verwandlung) nicht gehen könnte.“¹¹

Die Theologen der katholischen Restauration um die Mitte des 19. Jahrhunderts haben die christliche, kultisch-sittliche Reinheitsidee, die mit dem Protestantismus unter Beschuß geraten war,¹² rationalisiert. Ohne Umschweife wird auf den Zusammenhang von Geburt und Sünde hingewiesen, die theologisch auf die 418 n. Ch. dogmatisierte Erbsündenlehre des Kirchenvaters Augustinus zurückgeht.¹³ Zusammenfassend: Durch die Erbsündenlehre wird der Glaube an die Vollkommenheit der Schöpfung und die Willensfreiheit des Menschen dahingehend revidiert, daß die durch Eva induzierte Sünde Adams in die ursprünglich vollkommene Natur das Unheil in Form von Sterblichkeit und fleischlicher Begierde, sprich, Tod, Fortpflanzung und Sexualität gebracht hat. Die *concupiscentia carnalis* ist jedem Menschen unabhängig von seinem Willen körperlich eingeschrieben, da sie bei der

Empfängnis mit dem Samen übertragen wird. Die Taufe reinigt nach kirchlicher Lehre zwar von der Erbsünde, doch die Versuchung in Form von Sexualtrieb bleibe im Menschen wirksam und verleite ihn zur Sünde.

Mit der Erbsündenlehre wurde eine vormals vornehmlich kultisch definierte christliche Reinheitsidee, die auf die alttestamentarischen Reinheitsgesetze zurückgeht,¹⁴ mit dem moralisch-sittlichen Imperativ der christlichen Sexualethik verbunden. Das „Objective“ an dem unreinen Zustand der Wöchnerin, wie sich der Theologe des 19. Jahrhunderts ausdrückt, verweist auf diese Idee der kultischen Reinheit, genauso wie der Hinweis auf die Distanz zum Himmel, sprich der heiligen Sphäre. Unreinheit und Heiligkeit sind fundamentale religiöse Kategorien, entlang derer sich die religiöse und gesellschaftliche Ordnung konstituiert.¹⁵ Der kultischen Unreinheit liegt die Vorstellung einer stofflichen, materiellen Beschaffenheit zugrunde, die im Kontakt mit der heiligen Sphäre die Ordnung aus den Angeln hebt. Aufgrund der kontaminierenden Wirkung des Wochenblutes (wie aller geschlechtlichen Ausflüsse einschließlich des männlichen Samens, – aber auch der Verzehr von gewissen Tieren machte unrein – sowie Blut, Krankheiten und alles, was mit Tod in Verbindung steht) mußte sich die Wöchnerin laut jüdischen Reinheitsgesetzen 40 Tage nach der Geburt eines Jungen und 80 Tage nach der Geburt eines Mädchens vom Kult fernhalten und ging nach einem Reinigungsbad in der Mikwe zur Opferbringung in den Tempel.¹⁶

Die christliche Religion kennt zwar kein reinigendes Bad mehr, das die materielle Unreinheit beseitigt, die Theorie vom kontaminierenden Wochenblut aber wurde über das medizinische Wissen ins christliche Gedankengebäude kolportiert. Die auf die Zeugungstheorien von Aristoteles, Hippokrates und Galen zurückgehende Vorstellung vom unreinen, gesundheitsgefährdenden Wochenblut fußt auf der antiken Humoralpathologie: Aufgrund ihrer kalten und feuchten Konstitution leide die Frau an einem Blutüberschuß, der durch pathogene Eigenschaften gekennzeichnet ist. Als Regulativ für dieses Ungleichgewicht im Kochungsvorgang der Körpersäfte fungiere die Menstruation, die die Frau vor der inneren Vergiftung schützt. Das zurückgehaltene Menstruationsblut war nach den antiken Zeugungstheorien die Nahrung für den Fötus. Der Fötus ziehe die nahrhaften Anteile des Menstruationsblutes ab, während sich der Rest um den Uterus sammle und nach der Geburt abgestoßen werde. Plazenta und Wochenblut galten daher als giftige, kontaminierende Substanzen.¹⁷

Bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts war die Theorie vom pathogenen Wochenblut ein genuiner Bestandteil des medizinischen Wissens. Sie zeichnet zusammen mit den religiösen Aspekten der kultischen und sittlichen Reinheitsidee ein komplexes und keineswegs homogenes Bild von weiblicher Unreinheit: Die Geburt ist das sichtbare Zeichen erfolgter Begierlichkeit, durch Zeugung und Geburt wird die Erbsünde übertragen, das Wochenblut ist krankheitserregend und die Wöchnerin steht in einem besonderen Nahverhältnis zum Bösen (Hildegard von Bingen: „...die Zunge der alten Schlange lächzt nach der Feuchtigkeit des Kindes, das den Mutterleib verläßt und stellt daher in dieser Zeit dem Kind und der Mutter nach“).¹⁸



Darstellung Christi im Tempel um 1430. Szene aus dem rechten Seitenflügel des Marienaltars von St. Sigmund. Die Darstellung Christi ist gleichzeitig die Reinigung Marias, beide Feste werden am 2. Februar zu Lichtmeß gefeiert.

DIE SYMBOLIK

Die beschriebene kultische, sittliche und medizinische Idee der weiblichen Unreinheit liegt der christlichen Aussegnungspraxis zugrunde. Die *benedictio mulieris post partum* oder der *ordo purificandam mulierem*¹⁹ ist die christliche Antwort auf die kultische Reinigungsbedürftigkeit der Frau, die im kollektiven Wissen, sei es im theologischen und naturwissenschaftlichen/medizinischen Gelehrten Diskurs als auch im „Volks glauben“ bis ins 18. Jahrhundert fest verankert war.

Stehen die „expressiven und symbolischen Funktionen der rituellen Elemente“²⁰ im Mittelpunkt des Interesses, so kommt der apotropäische Charakter des im *Rituale Romanum* für die katholischen Länder festgeschriebenen nachgeburtlichen Segens klar zum Ausdruck.²¹ Der erste Teil des Segens an der Kirchentüre, bei dem die Wöchnerin kniet und eine bren-

nende Kerze trägt, ist eine Reinigungszeremonie. Der Priester tritt vom Inneren der Kirche, dem heiligen Raum, zur knienden Wöchnerin, die eine brennende Kerze trägt. Nach dem Sprechen von Antiphon und Psalm wird die Wöchnerin mit Weihwasser besprengt. Daraufhin reicht der Pfarrer ihr das linke Ende der umgehängten Stola, das die Wöchnerin mit ihrer rechten Hand ergreift, ohne den Pfarrer zu berühren. Auf diese Weise wird die Frau ins Innere der Kirche geführt und vor dem Marienaltar noch einmal gesegnet.

Daß weniger die gesprochenen Worte, also die rationale Ebene, als vielmehr die symbolischen Elemente der rituellen Handlung bedeutungstiftend waren, zeigt die Tatsache, daß sich keine der von mir interviewten Frauen an die Inhalte der Gebete erinnerte, die rituelle Abfolge (vor der Kirche warten) aber, die Körperhaltung (am nackten Boden knien) und die Utensilien (Kerze, Stola) waren allen Frauen unabhängig von den lokalen Ausprägungen der Brauchhandlung und selbst unabhängig vom eigenen Erleben²² im Gedächtnis eingeschrieben. Meine These lautet daher, daß das Ritual als solches in Wechselwirkung mit der kollektiv tradierten Bedeutungsebene, aber auch relativ unabhängig davon das Bewußtsein des Makels und der Befleckung schafft: „Man hat gemeint, es wäre Sünde“. Die expressiven und symbolischen Funktionen des Aussegnungsrituals bauen auf eine breite Tradition des rituellen Umgangs mit weiblicher „Unreinheit“ im weitesten, christlichen Sinne, also auch als konkretes moralisch-sittliches Fehlverhalten (voheliche Sexualität, Ehebruch, Prostitution), die bisher im Vergleich zum Reinheitsdiskurs kaum erforscht ist.²³ Dabei bietet sich meines Erachtens ein Vergleich von kirchlichen Riten (Aussegnung, Taufe, Ehe u.a.) und Kirchenstrafen (zum Beispiel für illegitime Mutterschaft) mit der Symbolik von frühneuzeitlichen Strafpraktiken für „gefallene“ Frauen an: Die der „fleischlichen Vermischung“ mit 16 verheirateten Männern und einem Witwer für schuldig befundene Sarnerin Ursula Mittelberger wurde 1664 vom Bozner Stadtrichter dazu verurteilt, an drei Sonntagen mit einer brennenden Kerze vor der Kirchentür zu stehen.²⁴

Die rituelle Symbolik könnte systematisch unter dem Gesichtspunkt ihrer expressiven, öffentlichkeitswirksamen und verinnerlichenden Funktion analysiert werden, wodurch über die intellektuelle Debatte zu weiblicher Sittlichkeit und Reinheit hinaus und in Ergänzung dazu, ein Gesamtbild von sozialer Funktion und Wirkungsweise weiblicher Unreinheit gezeichnet werden könnte.

DIE BEDEUTUNG

Auf dem Hintergrund der christlich-katholischen Reinheitsidee läßt sich die Aussegnung als Reintegrations- und Reinigungsritual interpretieren, das es erlaubte, gegensätzliche Ansprüche an Frauen in Einklang zu bringen: Keuschheitsgebot und die Zeugungspflicht in der Ehe. Das aus Unbehagen und Erklärungsnot bestehende Unverständnis der interviewten Frauen basiert auf diesem Widerspruch: „Ja, wenn man verheiratet ist, wenn es schon Pflicht ist Kinder zu haben, dann wird das wohl nichts Schlechtes sein.“ „Die Mutter hat halt gesagt, die Wöchnerin ist entweiht durch das Kinderkriegen. Aber wenn du schon Kinder haben mußt, dann wirst du

nicht entweiht sein, oder?" „Es war sicher nichts Unrechtes ein Kind zu haben, es war sogar Pflicht, ja, das war ja eher eine Pflicht, ja aber das ist halt so gewesen.“

Dieser grundlegende Widerspruch zwischen Zeugungspflicht und Keuschheitsgebot wurde von der christlich-katholischen Lehre aufrechterhalten und jahrhundertlang an und von den Körpern der Frauen ausgetragen. Die christlich-katholische Lehre hat mittels der Reinheitsidee ein Modell von Weiblichkeit geschaffen, an das sich Frauen ohne jegliche Erfolgsaussichten abarbeiteten. Jungfräuliche Mutter zu sein, also rein auch nach der Geburt,²⁵ war nur einer einzigen Frau beschieden: Maria, die Reine, die Mutter Gottes. Das Dogma der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens wurde in Begrifflichkeiten von körperlicher Reinheit gekleidet: „Die heilige und immer jungfräuliche und unbefleckte Maria hat ohne Samen vom Heiligen Geist empfangen und unversehrt geboren, indem unverletzt blieb ihre Jungfrauschaft auch nach der Geburt.“

Die Aussegnung war im Lichte dieser Definition von marianischer Jungfräulichkeit (als nicht stattgefundener, körperlicher Geburtsbefleckung: kein Samen, keine Schmerzen, kein Blut) auf einer symbolischen Ebene und gleichzeitig in rituell-sozialer Hinsicht ein Wiedergutmachungsritual. Rituell drückt sich dieser Aspekt der Wiedergutmachung und Läuterung in der zweiten Segnung in der Kirche aus, bei der der Priester dem Rituale Romanum zufolge ein Dankgebet spricht und um die Fürbitte der Jungfrau Maria bittet, die „die Schmerzen der Geburt in Freuden verwandelt hat.“²⁶ Die Reformation hat sich auf diesen Danksagungsaspekt berufen, um den Segen der Wöchnerin, in protestantischen Ritualen meist „Erster Kirchgang“ genannt, beizubehalten, während der Reinigungsgedanke als „gegen das Evangelium ausgerichtet“²⁷ abgelehnt wurde.

Neben den beiden Interpretationslinien, die das katholische Ritual auf der Grundlage seiner Reinheitsidee anbietet – Reinigung von Geburtsbefleckung und teuflischer Bedrohung und Danksagung, gibt es in Anbetracht der vielseitigen Aspekte des Ritus und der Brauchhandlung noch eine Reihe weitere Bedeutungsstränge, die je nach Perspektive Wirksamkeit erlangten.

Traditionell war der Erste Kirchgang der Wöchnerin mit einem Frauenfest verbunden. In Begleitung von weiblichen Familienangehörigen, Nachbarinnen und Freundinnen wurde im Anschluß an der Segnung in der Kirche im Gasthaus oder im Haus der jungen Mutter gefeiert.²⁸ Immer wieder versuchte die weltliche Obrigkeit diese Feierlichkeiten einzuschränken oder zu verbieten.²⁹

Der englische Historiker Adrian Wilson hat das anglikanische „churching“ als Frauenfest mit Öffentlichkeitscharakter beschrieben, und interpretiert es in Anlehnung an Natalie Zemon Davis' Deutung von Geburt als Moment von zeitlich beschränkter Machtumverteilung („women on top“), als von Frauen bewußt und aktiv genutztes Ritual gegen die Dominanz der Männer. Die weibliche Unterstützung bei der Geburt und im Wochenbett, die Segregation, die gleichzeitig Ruhe und Erholung gewährte (in dieser Zeit war die Ehefrau sowohl ihrer Arbeits- als auch ihrer sexuellen Pflichten enthoben), sind Anzeichen dafür, daß Frauen in dieser Zeit aus dem Machtbereich ihrer sozial dominanten Männer herausgelöst waren. Die weiblichen, um die Hebamme gescharten Vertrauten wachten über die Einhaltung der Tabus, begleiteten die Wöchnerin zur Aussegnung und feierten mit ihr. Über

diese immer wiederkehrenden Feste habe sich die Frauengemeinschaft im dörflichen oder nachbarschaftlichen Gefüge selbst über soziale Unterschiede hinweggesetzt, so Wilsons These, und ihren Machtbereich, die Frauengemeinschaft, erfolgreich in der „Männergesellschaft“ behauptet.³⁰

So faszinierend diese These ist – Wilson will damit weibliche Widerständigkeit gegen die patriarchale Machtverteilung vor Frauenbewegung und Feminismus geortet haben –, sie birgt trotz kohärenter Beschreibung der Geburt als weibliches Ritual, eine Reihe von Widersprüchlichkeiten, die meines Erachtens die vielschichtigen Bedeutungen des Ritus kanalisieren und daher verfälschen.³¹ Es kann zumal im katholischen Kontext nicht davon ausgegangen werden, daß die Reinheitsidee von Frauen nicht mitgetragen wurde, bzw. keinen Einfluß auf das weibliche Erleben hatte. Die Ambivalenz des Ritus und der Glaubensdisposition, die sich sowohl am theologischen Diskurs, als an der Brauchhandlung und an Volksglaubensvorstellungen zeigt, bietet neben der Möglichkeit unterschiedlicher Interpretation auch jene unterschiedlichen Erlebens nicht nur von Frauen im Vergleich zu Männern, sondern auch von Frauen untereinander („man hat das nicht gern getan“, „man ist ganz gern gegangen“).

Der nachgeburtliche Segen, seine Einsetzung und entschiedene Aufrechterhaltung kann aus der Perspektive der katholischen Kirche als Versuch interpretiert werden, sich in einer Phase der Nähe zwischen Leben und Tod, des weiblichen Ausnahmezustandes als richtungsweisende, ordnende, segenspendende Instanz zu verorten. Der Pfarrer ist in diesem Sinne bedeutender und mächtiger Teil der von Wilson beschriebenen männerdominierten Öffentlichkeit und nimmt als solcher entscheidenden Einfluß auf die Frauensphäre. In Ausnahmesituationen bekommt seine Kontrollfunktion unmittelbaren Ausdruck: Der Pfarrer hat sich daran erinnert, daß Maria S. vor der Teilnahme an der Totenmesse für ihre verstorbene Mutter zur Aussegnung mußte und als Rosina G. nach ihrer fünften Geburt im Krankenhaus ausgesegnet wurde, erkundigte sich der Pfarrer nach der Sonntagsmesse bei ihrem Mann, warum sie unausgesegnet zur Kirche ging. Der Pfarrer hatte im Ort, in seiner Pfarrgemeinde den Überblick über erfolgte Geburten, da alle Kinder von ihm getauft wurden. Der nachgeburtliche Segen gehörte aus der Perspektive des Pfarrers zur seelsorglichen Geburtsbegleitung, für die Frauen gehörte er zur vom Pfarrer überwachten Christenpflicht. Neben dem Pfarrer übten auch weibliche Verwandte, vor allem im Haus lebende Mütter und Schwiegermütter Kontrollfunktionen über die Einhaltung von Tabus und der rituellen Abfolge aus. „Die Schwiegermutter hat beim ersten Mal gesagt, zuerst gehst Du nicht aus und dann gehst Du hinunter“, berichtet Magdalena P.. Claudia Töngi interpretiert das Bestehen der Schwiegermütter auf Respektierung der Tradition und Einhaltung der Bräuche als Strategie zur Aufrechterhaltung der hierarchischen Familienstruktur, in der die zugeheiratete Schwiegertochter eine untergeordnete Stellung einnimmt.³²

Aus der Perspektive der betroffenen Frauen vertritt Wilson die These, sie hätten jenseits jeglicher Befleckungsängste am Ersten Kirchgang festgehalten, um die Frauengemeinschaft und damit den dissidenten Machtbereich zu pflegen. Genauso aber kann in bewährter ambivalenter Form postuliert werden, die Frauen haben am Ritual festgehalten, weil sie sich Reinigung vor Geburtsbefleckung, Befreiung vor der Macht des Teufels, soziale Rein-

tegration oder einfach, wie es meine Interviewpartnerinnen ausdrücken, den Segen Gottes erhofften, bzw. nicht entgehen lassen wollten.

ABSCHLIESSEND

In der christlich-katholischen Religion treten die vielschichtigen Bedeutungen des Aussegnungsrituals nur im Kontext der komplexen, kultischen, sittlichen und anatomischen Idee der weiblichen Unreinheit zutage. Diese Idee ist keine statische, sie verändert sich kontinuierlich mit der Veränderung des religiös-theologischen Denkens (z.B. die reformatorische Kritik oder die Aufklärung), des naturwissenschaftlichen (die modernen Zeugungstheorien und der Blutkreislauf), des politischen (Gebären als bevölkerungspolitischer Faktor) und sozialen Denkens (Reinheit als Hygiene). Der gern auf ahistorische Weise als traditionell beschriebene Volksglaube steht in einer engen Wechselbeziehung mit dem Gelehrten Diskurs – die Koordinaten dieser Beziehung wären für die Frühe Neuzeit am Beispiel des Aussegnungsrituals, aber auch ganz allgemein noch zu fassen.³³ Die Aussegnung ist als kirchlicher und sozialer Ritus in den breiten Rahmen einer im hohen Grade ritualisierten, vor-modernen Lebenswelt eingebettet, in der weibliche Reinheit in ihrer Ambivalenz eine zentrale Stellung einnimmt. Die vielschichtigen Bedeutungen der Aussegnung können von welcher Perspektive aus auch immer betrachtet,³⁴ ohne die Rekonstruktion dieser Leitthemen bloß erahnt werden.

Ausgehend vom Erleben der Frauen wurde hier versucht, anhand der Beschäftigung mit dem theologischen und medizinischen Reinheitsdiskurs, den „Volksglaubensvorstellungen“ und einer anthropologischen Analyse des Rituals und seiner Symbolik das Bedeutungsspektrum der „befleckten Geburt“ samt ritueller Reinigung abzustecken. Von einer historischen Rekonstruktion des obenbeschriebenen Reinheitsparadigmas als Norm und rituelle Praxis³⁵ sind wir noch weit entfernt.

- 1 Rosina G. ist eine von fünf Südtiroler Frauen, mit der ich im Zuge der Recherche für meine Diplomarbeit (Siglinde Clementi, Die Aussegnung und die Unreinheit der Wöchnerin. Zur Geschichte eines Kirchenbrauchs und seiner Idee, Dipl., Wien 1994) ein themenzentriertes Interview zur Praxis der Aussegnung geführt habe. Außerdem habe ich einen pensionierten Pfarrer interviewt, der bis zur Streichung des katholischen Ritus Aussegnungen durchgeführt hat. Die Interviews wurden auf Tonband aufgenommen und transkribiert, wobei das Tirolische zur besseren Verständlichkeit ins Hochdeutsch umgewandelt wurde, ohne lokale Färbungen vor allem in der Satzkonstruktion und fallweise auch in der Wortwahl ganz zu streichen. Falls nicht anders angegeben, bilden diese Transkripte die Textgrundlage aus der im Folgenden zitiert wird.
- 2 Wobei ich mich vor allem auf normative Quellen, Ritual- und Gebetbücher, Kirchenlexika, pastoraltheologische Literatur und volkskundliche Sammlungen stütze.
- 3 Der Ritus kennt zahlreiche lokale Ausprägungen bis hin zur Aussegnung im Haus der Wöchnerin. Hier wird er so beschrieben, wie er in den katholischen Ritualbüchern vorgesehen war, vgl. *Rituale Romanum Pauli V Pont. Max., Venetiis 1634* und *Manuale Administrandi Sacramenta, Brixinae 1729*. An diese Form der Aussegnung lehnen sich alle anderen lokalen und brauchumsbedingten Ausprägungen des katholischen Ritus an.
- 4 Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt a.M. 1986 (Orig. *Les Rites de passage*, Paris 1909).

- 5 Vgl. insbesondere Gerda Grober-Glück, Der Erste Kirchgang der Wöchnerin, in: Atlas für Deutsche Volkskunde. Neue Folge, M. Zender (Hg.), Bd. 2, Marburg 1966-82, S. 457-521; dies., Der Erste Kirchgang der Wöchnerin um 1930. Ein Kirchenbrauch in Verbreitung und Wandel, in: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 23. Jg., 1977, S. 22-86.
- 6 Vgl. auch Claudia Töngi, Im Zeichen der Geburt. Der Ort des weiblichen Körpers in Gefährdungsvorstellungen am Beispiel eines Urner Bergdorfes, in: Historische Anthropologie, 1 (1993), Heft 2, S. 250-272.
- 7 Vgl. zur Vorstellungswelt in Tirol Friedrich Haider, Tiroler Brauch im Jahreslauf, Innsbruck/Wien/Bozen 1985, S. 191 ff., Ignaz Vincenz Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol, Innsbruck 1859, S. 18 ff., Hans Fink, verzaubertes Land. Volkskultur und Ahnenbrauchtum in Südtirol, Innsbruck/Wien/München 1969, S. 236 ff. Überblicksmäßig: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Art. Wöchnerin, Bd. IX, Berlin 1938/41, Sp. 692-716.
- 8 Auch im Sinne von Sexualkontakt: Geschlechtsverkehr mit einer Wöchnerin war strikt verboten. Die immer wieder beklagte Tatsache, daß sich Ehemänner an dieses Verbot nicht hielten, bedeutet nicht, daß es im Bewußtsein nicht verankert war. Die Empörung, mit der die Übertretung signalisiert wird, verweist vielmehr auf den Tabucharacter des temporären Sexualverbots.
Ein weiteres Tabu bezog sich auf die Ernährung. Die Gsieser Hebamme Maria Enz, die in den vierziger und fünfziger Jahren praktizierte, erzählte von ihrer Mühe, die Wöchnerinnen davon zu überzeugen, daß ihnen feste Nahrung keineswegs Schaden zufügen würde. Die Ernährung der Frauen im Wochenbett hatte sich auf flüssige Suppen beschränkt.
- 9 Van Gennep, Übergangsriten, S. 28 ff.
- 10 Vgl. wie Anm. 7.
- 11 Thalhofer, Die Hervorsegnung der Wöchnerin, in: Augsburgs Pastoralblatt, 1857, S. 4 ff.
- 12 Vgl. Susan C. Karant-Nunn, The reformation of ritual. An interpretation of early modern Germany, London/New York 1998, S. 72 ff.
- 13 Zur Erbsündenlehre Augustinus vgl. im Überblick: Artikel Augustinus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1957 und Elaine Pagels, Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde, Reinbeck 1994.
- 14 Leviticus 12 "Reinigung der Wöchnerin" und Leviticus 15 "Die geschlechtlichen Unreinheiten". Vgl. zur Rezeption der jüdischen Reinheitsgesetze in der frühchristlichen Kirche Dorothea Wendebourg, Die alttestamentarischen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 95(1984), Heft 2, S. 149-170.
- 15 Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a.M. 1988; Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 1994; Roger Caillois, Der Mensch und das Heilige, München/Wien 1988.
- 16 Leviticus 12.
- 17 Ian Maclean, The Renaissance Notion of Woman. A study in the fortunes of scholasticism and medical science in European intellectual life, Cambridge 1995, S. 28 ff.; Claudia Thomasset, Von der Natur der Frau, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.), Die Geschichte der Frauen Bd. 2, Mittelalter, Frankfurt a.M./New York 1993, S. 55-83; Erna Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken, Mainz 1951; Joan Cadden, Meanings of sex difference in the Middle Age. Medicine, science and culture, Cambridge o.J.; Esther Fischer-Homberger, Krankheit Frau. Aus der Geschichte der Menstruation in ihrem Aspekt als Zeichen eines Fehlers, in: dies., Krankheit Frau. Zur Geschichte der Einbildungen, Frankfurt a.M. 1988, S. 34-70.
- 18 zit. nach Peter Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. XXIII), Breslau 1932 S. 15. Vgl. zum Thema auch Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexualität und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, Berlin 1991.
- 19 Formeln für die Aussegnung der Wöchnerin in der Kirche sind ab dem 11. Jahrhundert in allen kirchlichen Rituensammlungen zu finden, vgl. Adolph Franz, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters, Bd. 2, Graz 1960. Für die Diözese Brixen vgl. auch Ordo administrandi sacramenta iuxta ritum Diocesis Brixenensis, Brixinae 1610, S. 288 ff.
- 20 Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a.M./New York 1989, S. 21.
- 21 Wie Anm. 3. Das Rituale Romanum ist die katholische Rituensammlung, die im Anschluß an das Konzil von Trient von Papst Paul V zur Vereinheitlichung des katholischen Ritus herausgegeben wurde. Die Aussegnung kommt darin als Sakramentalie mit dem Titel "De benedic-

- tione mulieris post partum" vor und wird als "pia et laudabilis consuetudo", als frommer und löblicher Brauch in Anlehnung an das Vorbild Mariens bezeichnet, die sich – obgleich "reine Magd" – aus Demut und Bescheidenheit dem jüdischen Reinigungsritus unterzogen hat.
- 22 Anna E. ist zu Hause ausgesegnet worden, erinnert sich aber daran, daß sie als Kind eine Frau bei der Aussegnung vor der Kirchentür kniend beobachtet hat und sich daraufhin bei ihrer Mutter zur Bedeutung der Aussegnung kundig gemacht hat.
- 23 Susanna Burghartz, *Zeiten der Reinheit - Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1999.
- 24 Vgl. Heinz Moser, *Die Scharfrichter von Tirol*, Innsbruck 1982, S. 74 f.
- 25 Die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens wurde auf der Lateransynode von 649 dogmatisiert, hier zitiert nach Heinrich Petri (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, S. 232-314, S. 270. Die Theologin Uta Ranke-Heinemann faßt die traditionelle christliche Lehre von der Jungfräulichkeit Marias in ihrem Buch *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, München 1990 folgendermaßen zusammen: „1. Das Hymen Marias blieb unbeschädigt, 2. Die Geburt war schmerzfrei, 3. Es gab keine Nachgeburt“, S. 356.
- 26 zit. nach Joseph Braun, *Sakramente und Sakramentalien. Eine Einführung in das römische Rituale*, Regensburg 1922, S. 53 f.
- 27 Zit. nach K.E. Förstemann (Hg.), *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530*, Bd. I, Halle 1833, S. 103. Vgl. zur Umdeutung der Aussegnung im reformatorischen Kontext auch Susan C. Karant-Nunn, *The reformation of ritual. An interpretation of early modern Germany*, London/New York 1998, S. 72 ff.
- 28 Vgl. Eva Labouvie, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Wien 1998.
- 29 Vgl. Browe 1932, S. 27 f., der Ratsbeschlüsse deutscher Städte aus dem 15. Jahrhundert anführt, die die Anzahl der Begleiterinnen zu beschränken suchten (in Riga, Lübeck, Lüneburg auf sechs, in Kiel auf acht, in Gera auf zehn). Joseph II verbot 1784 per Hofdekret "alle Gastereien anläßlich der Einsegnung der Kindbeterinnen", *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph II. für die k.k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer systematischen Verbindung*, Bd. 6, S. 557.
- 30 Adrian Wilson, *The ceremony of childbirth and its interpretation*, in: Valerie Fildes (ed.), *Women as mothers in pre-industrial England. Essays in memory of Dorothy McLaren*, London/New York 1990, S. 68-107. Natalie Zemon Davis, *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, Frankreich a.M. 1987.
- 31 Es sei an dieser Stelle auf eine wissenschaftliche Inkohärenz der folgenden Analyse hingewiesen: Während sich Wilsons Thesen auf Quellenmaterial des 17. und 18. Jahrhunderts, vornehmlich Berichte von Männern über Geburten und Aussegnungen ihrer Ehefrauen, stützt, wird meine Interpretation mit Aussagen von betroffenen Frauen der jüngsten Vergangenheit untermauert. Die den beiden Quellengruppen zugrundeliegende historische Situation ist natürlich eine ganz andere – eine Entwicklung, die bezüglich des Frauenkörpers noch weitgehend nachzuzeichnen ist. Mir ging es hier aber zunächst und vorläufig jenseits des genauen historischen Kontextes um das Aufspüren der grundlegenden "anthropologischen" Bedeutungen.
- 32 Vgl. Töngi 1993, S. 270 ff.
- 33 Vgl. grundlegend Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11)*, Göttingen 1986 und Carlo Ginzburg, *Premessa Giustificativa*, in: *Quaderni Storici "Religioni delle classi popolari"*, 41 (1979).
- 34 Vgl. David Cressy, *Purification, thanksgiving and the churching of women in post-reformation England*, in: *Past & Present* 141 (1993), S. 106-146, der die Bedeutung je nach Perspektive – des Priesters, der Frauen – anders definiert. Der Erste Kirchgang sei im frühneuzeitlichen England aus der Perspektive der Frauen vor allem ein Ritual des Dankes und der Anerkennung für ihre Geburtsarbeit und ihr Überleben gewesen, ob es von den Frauen als Reinigungsritual interpretiert wurde, sei davon abgehängt, ob die Frauen an die Verunreinigung und die Gefahr glaubten. Vgl. auch grundlegend zum puritanischen "churching" der Frühen Neuzeit William Coster, *Purity, profanity, and puritanism. The churching of women, 1500-1700*, in: W.J. Sheils, Diana Wood, *Women in the Church (Studies in church history 27)*, 1990, Oxford, S. 377-387.
- 35 Vgl. zum Zusammenhang zwischen normativer Veränderung und symbolischem Raum bzw. ritueller Praxis Luisa Accati, *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti*, Milano 1998, die mit ihrem theoretischen Zugang – Anthropologie, Psychoanalyse, historische Forschung – vielleicht auch wegweisend für das Verständnis des komplexen Phänomens der Aussegnung sein könnte.

Anna Stecher

passio(n)

Nachdem das Hormon freigesetzt worden war, hatte sie den furchtbaren Schmerz vergessen, sie wollte ihn ertragen, immer wieder, im Wunsch, Leben zu schenken, es zu gebären für die Ewigkeit, das schönste Kind der Liebe.

Sie brauchte nicht an ihn zu glauben, denn er war da, in ihr, um sie herum, trug sie, küsste sie, wohin sie auch sah, berührte sanft ihre Brust, ihr Blut reinigt die Hand der Henker.

Sie wohnt nicht unter ihnen, im Stolz der Helden, der Freude der Sieger, der ungezügelter Lust am Schmerz, alle Hüllen gefallen, die Hemmungen gelöst, legalisiert vom König selbst, der sie besitzen will, die schönste aller weißen Brüste, zerstört ihre Sinnlichkeit, er ruft sie zu sich, die erste der königlichen Geliebten soll sie werden, er weiß, sie ist eine jungfräuliche Braut, dies reizt ihn noch mehr, fallen soll sie durch ihn und zur Frau werden. Ungeahnter Hass, niemals hat er gelernt, ihn zu zügeln, er war der Stärkste, ihren Ring will er brechen, versucht ihn fortzuzerren vom schönen Finger, der Knochen zerbrach, der Ring rollte in die Gosse, er war nur ein Zeichen gewesen, kein Name, kein Versprechen von Treue, Liebe selbst.

Dido

Wie schön sie gewesen sein muss, wunderbar, dass sie wert war zu sterben, geopfert vom König, sich selbst überlassen, er verzehrt vom Hass und der Verzweiflung, sie widersetzt sich, weigert sich, zum Biest ist sie geworden, welches das Spiel lenken könnte, der unbesiegbare Rivale, er flieht, Blut auf ihrer Brust, um ihren Körper, verletzt durch geschmiedetes Metall von rauher Hand über reiner Haut. Hässliche Frauen erregen Mitleid, erwecken den Instinkt des Beschützers, gönnerhaft, stark, sie braucht ihn nicht, Schönheit dominiert auch im Tod, die Hülle bleibt zurück als leerer Sarg, er kann sie vergraben, denn sie gehorcht ihm wie ein Hund.

Die Hexe ist besiegt, sie hat nichts zu tun mit Gott, nur überirdische Schönheit. Als ob sie sich schon erhoben hätte über die Erde, zu ihrem Gott, und die Sünder bleiben schuldig in alle Ewigkeit, Farbe auf Holz, und sie heilig, sagen sie, durfte es werden durch seinen Übermut, Macht, nicht für immer, für ihn bleibt sie eine Frau, ein herrlich weißer weicher Körper, gezeichnet durch die Wunde, aber er leidet nicht und wird noch stolzer, aufgefangen das Blut in Gold, ein Opfertier für ihn, dargebracht von den Menschen, soll sie ihnen danken dafür? Mit dem Rauch steigt sie auf in den Wald, die Kronen der Bäume, wo der alte Geliebte wartet auf sie, der letzte Trost, denn der Mann hat sie verschmäht, er wollte nur den Körper, besitzen, die letzte Möglichkeit, vorbei, die Äste des Traumes, der Krankheit, des Leides, des Schlafes, ihre Flammen steigen über sie hinweg, er blickt herab auf sie, bald wird sie bei ihm sein.



Hochaltarbild mit Martyrium der Hl. Agatha von Paul Honecker 1635. St. Agatha auf der Wiese. Lana

Bilder sind Zeichensysteme, sie spiegeln den Zeitgeist und prägen ihn auch. Je nach dem wie man sie anfängt, ordnen sie sich dem Auge neu: Wenn Leo Andergassen (*St. Agatha auf der Wiese*, in: *Lana Sakral* S. 182, Tappeiner Verlag, 1997) findet, die ruinöse Hintergrundarchitektur auf dem Bild sei „ein Symbol für das zusammenbrechende Heidentum“, dann wird die Heilige zur Siegesallegorie: Die Agatha der Legende – sie war im 3. Jahrhundert nach Chr. gemartert und lebendig verbrannt worden, weil sie den Zudringlichkeiten eines römischen Statthalters Widerstand geleistet hatte – stünde für den moralischen Sieg des Christentums über den römischen Glauben; die aktualisierte Agatha – und der Maler wollte aktualisieren, hätte er sonst den „Schergen“ und sich selbst (vorne rechts) in modisch-zeitgenössischer Kleidung dargestellt – stünde dann wohl für den Sieg der gegenreformatorischen Kirche über den „heidnischen Aberglauben“, wie der Klerus die magisch-animistische Tradition nannte, die in der bäuerlichen Kultur durch Riten und Bräuche bis dahin verwurzelt gewesen und v. a. von Frauen weitergegeben worden waren.

Durch die Wahl des dramatischen Moments aber hat der Maler noch eine andere Spur gelegt: Hier wird gerade ein schöner (entsprechend den Vorstellungen des 17. Jahrhunderts) weiblicher Körper vor den Blicken des Betrachters entblößt und gequält (nach Peter Dinzelbacher war die Darstellung von Märtyrerinnen und anderer Heiligen ein Vorwand für Maler und Auftraggeber, um Erotik auch in der Kirche darzustellen¹) als voyeuristisches Objekt des Begehrens und des Strafens.

Der exstatische Blick der Schmerzensfrau, suggeriert er nicht geradezu Einverständnis mit einem Peiniger, der sie von ihrem verführerischen Körper befreit und ihr zur Siegeskrone verhilft?

Die ritualisierten Strafexzesse gegen die „dämonischen“ Hexen (im 17. Jahrhundert fand die letzte große Verfolgungswelle statt) finden ihre ikonographische Entsprechung und Kompensation im sanften Dulden der Heiligen, im schönen Schein des Martyriums.

Gertrud Veider

¹ Peter Dinzelbacher, Sexualität im Mittelalter: die Quellen, in: Daniela Erlach / Markus Reisenleitner / Karl Vocelka (Hrsg.), *Privatisierung der Triebe? Sexualität in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1994, S. 77.

Margareth Lanzinger

„... weil derselbe sich mit seinem Weib allzuvrüzeitig fleischlich vergriffen ...“

VOREHELICHE SEXUALITÄT UND IHRE KONSEQUENZEN

Im Jahr 1702 wurde im Gericht Innichen folgender Fall protokolliert: „wider Melchior Mayr, Bildhauer, weil derselbe sich mit seinem Weib allzu früzeitig fleischlich vergriffen per 2 fl abgestraft worden, nebenbei deme angedeut, das einhellig beschlossen worden, dass derselbe sich mit sambt sein Weib von dato an raitend inwendig eines Monats den Markt raumben solle, damit man nit Ursach hab ander ihm gebührende Mittl vor die Hand zu nemben.“¹

Voreheliche sexuelle Kontakte stellten den Tatbestand dar, der hier verhandelt wurde. Daß solche stattgefunden hatten, lag auf der Hand: Denn bereits drei Monate nach der Eheschließung war ein Sohn des Ehepaares zur Welt gekommen.

Zwei Aspekte sind an diesem Fall in Zusammenhang mit der Frage nach Geschlechterbeziehungen interessant und sollen einer näheren Betrachtung unterzogen werden: der Umgang mit vorehelicher Sexualität von ‚offizieller‘ Seite, der im Lauf der Neuzeit durchaus unterschiedliche Ausprägungen aufweist, und die Konsequenzen einer strikter werdenden Sexualmoral.

Interessanterweise ist im Innichner Taufbuch vom "filius legitimus honesti et artificios Melchioris Mayr, sculptoris"², vom legitimen Sohn des achtbaren und kunstfertigen Bildhauers Melchior Mayr, die Rede ohne erkennbaren Hinweis auf eine Beanstandung der bald nach der Heirat erfolgten Geburt von seiten der Geistlichkeit. Demgegenüber verfügte der Gerichtsausschuß – die ‚weltliche‘ Moralinstanz –, der sich aus etlichen Männern der lokalen Elite zusammensetzte, für den "achtbaren" und "kunstfertigen" Mann eine Geldstrafe und das Verlassen des Ortes. Melchior Mayr stammte aus Gröden und hatte zu diesem Zeitpunkt nicht das Bürgerrecht des Marktes erworben. Dies war damals Voraussetzung, um ein rechtlich ‚vollwertiges‘ Mitglied einer Stadt- oder Marktgemeinde zu sein.³ Auch unterlag er als Bildhauer und damit als Künstler nicht den strengen Prinzipien zünftischen Handwerks, worunter insbesondere auch die Ächtung von unehelicher Geburt fiel. Das vergleichsweise hohe Strafausmaß könnte mit diesen Aspekten in Zusammenhang stehen. Die handwerklich-gewerblich dominierte ständische Bürgergesellschaft verstand sich ganz offensichtlich als moral community und trat in diesem Fall als solche gegenüber vorehelicher sexueller Beziehungen offenbar vehementer auf den Plan als die Kirche. Das läßt darauf schließen, daß diese Normen nicht nur von staatlich-kirchlichen Obrigkeiten vertreten wurden, sondern daß auch bäuerliche und ständisch-bürgerliche Kreise sie sehr bald mittrugen: Hier „verbanden sich ‚herrschaftliche Norm‘ und bäuerliche Interessen in der Etablierung eines gesitteten und christlichen Lebenswandels“⁴. Anders lassen sich auch die

Das Titelblatt von Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651) illustriert dessen These, dass der kriegerische Naturzustand nur durch die Gewalt des absoluten Staates überwunden werden kann. Die Religionskriege des 17. Jahrhunderts sowie die krisenhafte Geburt unserer modernen Welt der Gleichheit - auch zwischen den Geschlechtern - bilden den zeitgeschichtlichen Hintergrund.

Gemäß dem Bibelves am oberen Bildrand muss die Macht des Staates dem auf Erden unübertroffenen biblischen Meeresungeheuer *Leviathan* gleichen. Hobbes nennt seinen Staat einen „sterblichen Gott“, der - wie der Untertitel des Werkes zeigt - sowohl die kirchliche als auch die staatliche Macht innehat. Ein aus vielen kleinen Menschen zusammengesetzter großer Mensch symbolisiert den Souverän, der in seiner Rechten das Schwert der staatlichen Gewalt und in seiner Linken den Bischofsstab der kirchlichen Gewalt hält. Das Schwert setzt sich bildlich in einer Burg, einer Krone, einer Kanone, Gewehren, Lanzen, Fahnen und schließlich einer Schlacht fort, während dem Bischofsstab eine Kirche, eine Bischofsmütze, Bannstrahlen, Syllogismen, Dilemmata, Distinktionen und eine theologische Disputation entsprechen.

Hinter der scheinbar banalen Illustration staatlich-kirchlicher Herrschaft verbirgt sich ein Geheimnis. Hobbes' Bild vom „sterblichen Gott“ ahmt den aus vielen Gliedern bestehenden Leib Christi nach. Doch diese äußerliche Parallele verschleiert seine tatsächliche Gegnerschaft gegen Christus, der jene Freiheit und Gleichheit in die Welt gebracht hat, die für die moderne Welt Chance und Gefahr zugleich geworden sind. Wie der Großinquisitor Dostojewskis versucht Hobbes' *Leviathan* den befreienden Geist Christi politisch einzudämmen. Christi Unterscheidung zwischen Gott und dem Kaiser beraubte den Staat seiner Göttlichkeit und erlaubte es der Kirche, eine Gemeinschaft zu bilden, die nicht zuerst auf Zwang und Gewalt vertraute. Schwert und Bischofsstab symbolisierten die Teilung der Gewalten. Erst als die Kirche selbst weltliche Herrschaft auszuüben begann und auch das Schwert für sich beanspruchte, drängte sie den befreienden Impuls Christi wieder in den Hintergrund. Hobbes ahmt die herrschaftliche Kirche nach, wenn auch er beide Gewalten vereint und sich nur dadurch unterscheidet, dass er der weltlichen Gewalt den Vorzug gibt und das Schwert der rechten Hand zuordnet.

Hobbes' Distanz zum biblischen Christentum zeigt sich auch im Vergleich mit dem von Paulus beschriebenen neuen Gemeinschaftsleben des Leibes Christi (1 Kor 12). Während nach Paulus den geringsten Gliedern die meiste Ehre zukommt, alle einträchtig füreinander sorgen und alle Glieder untereinander ihre Leiden und Freuden miteinander teilen, herrschen bei Hobbes wie im Heidentum wieder die Mächtigen und die einzelnen Mitglieder haben - ganz modern - untereinander keinen Kontakt mehr, sondern blicken wie gebannt auf den staatlichen Götzen, von dem sie ganz abhängig geworden sind.

Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei Iob. 41. 24.



LEVIATHAN
 Or
 THE MATTER, FORME
 and POWER of A COMMON-
 WEALTH ECCLESIASTICALL
 and CIVIL
 By THOMAS HOBBS
 of MALMESBVRY

London
 Printed for Andrew Crooke
 1651

non est potestas super...



Mächtig steigt er auf am Horizont, der moderne Staat, ein monströses Zwitterwesen, oben bereits materialisierte Form (ein aus vielen lebendigen Menschen gebildeter Automat, den ER von seinem Kopf aus steuert), unten noch weitgehend formlose Materie.

Das Bild knüpft – strategisch geschickt – an die alte abendländische Zweiteilung an vom geistbestimmten – und deshalb leicht lenkbaren – Oberkörper und triebabhängigen Unterleib, Ort des „Unreinen“ – und des Weiblichen.

Bereits John Lockes Traktat über die Regierung (1689) greift diese Logik auf und führt sie weiter, wenn er in seiner Definition der Familie (eines Staates im Kleinen) die Mutter explizit als Person nicht mehr erwähnt, sie also symbolisch in die Zone des Körperlichen verweist, dessen Kopf der Vater ist.

Praktisch spiegelt sich dieser Hierarchismus im neuzeitlichen Phänomen der Geschlechtervormundschaft wider und im Prinzip der Patrilinearität; in Deutschland etwa wird der Name des Mannes (wie Margareth Lanzinger sagt) ab 1900 obligatorisch für die „legitime“ Familie.

Anders als bei der Frau werden die verbotenen Geschlechtsbeziehungen des Mannes durch das Perspektiv der doppelten Moral ausgeblendet und derealisiert.

Gertrud Veider

späteren vergleichsweise sehr niedrigen Zahlen von unehelichen Geburten⁵ und vorehelicher Empfängnis in Gebieten Tirols, wie auch in Innichen, schwer erklären.⁶

Um 1700 finden sich in den Innichner Verfachbüchern zwischen Übergaben oder Verkäufen von Häusern und Höfen und sonstigen Verträgen einige weitere gerichtliche Strafverfahren dieser Art: 1698 kam das zweite uneheliche Kind der Elisabeth Jünglingin zur Welt. Sie wurde vor die Wahl gestellt, „aintweders innerhalb drei Wochen das Gericht und Markt Inniching samt ihrem Kind zu raumben“ oder aber, daß sie „an einem Sonntag mit einem prinnenden Licht in der Hand ain Zeit lang vor der Kirchthür stehen solle“. Der Vater des Kindes, Hanns Paur, mußte „zwei Tag und Nacht die Keichenstraf [Kerker] ausstehen“⁷ Geheiratet haben die beiden erst vier Jahre später, nachdem ein drittes Kind geboren worden war. Dem Andrä Forstlechner und der schwangeren Maria Schneiderin hingegen erlegte das Gericht im Jahr 1703 Geldstrafen auf: Er hatte 3 fl zu zahlen, sie 1 fl; falls sie nicht heiraten sollten, wurde eine Erhöhung der Strafe ins Auge gefaßt.⁸ Festzuhalten ist, daß das Gericht im Normalfall Männer wie Frauen belangte. Form und/oder Ausmaß der Bestrafung sahen allerdings für beide Geschlechter unterschiedlich aus. Die Bandbreite reichte dabei von Geld- über Schandstrafen bis zu Gefängnisstrafen und Verweisungen aus dem Ort⁹ und erhöhten sich für ‚WiederholungstäterInnen‘.

DIE MORALISIERUNG DER GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN

Es ist dies eine Phase in einer längeren Entwicklungslinie: Maria Heidegger zeigt etwa, daß im 16. Jahrhundert zwar die „weibliche Ehre“ lediger Frauen, die verlorene Jungfräulichkeit ein Gut darstellte, für das Entschädigungszahlungen eingefordert wurden. Die sexuelle Beziehung selbst war dabei jedoch nicht Gegenstand einer Verurteilung.¹⁰ Uneheliche Kinder kamen, wie es scheint selbstverständlich, in das Haus des Vaters und wurden dort weiter versorgt und aufgezogen.

Ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert setzte dann die gerichtliche Ahndung und damit die Kriminalisierung sexueller Beziehungen zwischen Ledigen ein. Die zunehmende Verfolgung von sogenannten „Fleischesverbrechen“ – auch als „Leichtfertigkeit“ oder „Unzucht“ bezeichnet – ist im Kontext eines allgemeineren Prozesses der „Moralisierung der Geschlechterbeziehungen“¹¹ im Zuge der Institutionalisierung der Ehe in nachtridentinischer Zeit, seit dem Ende des 16. Jahrhunderts und verschärft im Kontext von Reformation und Gegenreformation zu sehen.¹² Noch im 16. Jahrhundert hatte eine Verlobung vor Zeugen als ehestiftender Akt gegolten. Im Anschluß daran setzte sich nach und nach die Trauung vor dem Altar als Voraussetzung für die Rechtsgültigkeit der Ehe und damit die Unterwerfung der Heirat unter kirchliche Kontrolle durch. An die Stelle eines eher fließenden Übergangs vom Ledigen- in den Verheiratetenstatus trat ein punktuell und in Kirchenbüchern registriertes Ereignis.¹³ Verurteilung und Verbot von vorehelicher und außerehelicher Sexualität verliefen parallel zu diesem Prozeß, der – allgemein spätestens im 18. Jahrhundert – erst Sexualität sanktionierte und damit die Monopolstellung der Ehe für

Sexualität und Fortpflanzung festschrieb. Das ist auch der Kontext für die zuvor angeführten Fallbeispiele in der Zeit um 1700: Strafe betraf zu dieser Zeit, das ist noch einmal festzuhalten, nicht nur Mütter und Väter lediger Kinder, sondern auch Paare, bei denen die Frau vor der Hochzeit bereits schwanger war.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ging der Trend in Richtung einer Abnahme der Bestrafungsfälle und auch weg von den Schandstrafen bis hin zur gänzlichen Abschaffung der entsprechenden Gesetze - regional unterschiedlich - gegen Ende des 18. oder Anfang des 19. Jahrhunderts.¹⁴

Gleichzeitig läßt sich die Entwicklung von einem Paternalitätsprinzip hin zu einem Maternalitätsprinzip ausmachen.¹⁵ Das bedeutet, daß die Väter unehelicher Kinder nach und nach immer mehr aus dem Blickfeld des Gesetzes und aus der einklagbaren Verantwortung verschwanden, wenn auch lange nicht immer aus dem Lebenszusammenhang¹⁶, und die Mütter in der Folge allein aufschienen. Im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert war der Höhepunkt der Gesetzgebung in diesem Zusammenhang erreicht. Die Nachwirkungen dieser Geschlechterpolitik sind zweifellos bis ins 20. Jahrhundert hinein spürbar.

Die extremste Ausformung stellte dabei der französische Code civil von 1804 dar, mit dem Artikel 340, der die Ausforschung des Vaters ausdrücklich verbot: „La recherche de la paternité est interdite.“¹⁷ Josef II. hatte bereits 1784 mit einem Patent für die Führung der Taufbücher festgelegt, daß Väter unehelicher Kinder nur mehr dann eingetragen werden durften, wenn sie es selbst verlangten. Der Zweck dieser Regelung war es - so Peter Becker - , eine "ungerechtfertigte gesellschaftliche Diskriminierung von Männern zu verhindern"¹⁸, die zu befürchten stand, wenn der Eintrag „bloß nach der Aussage der Mutter, nach einem ungefähren Rufe oder der Vermuthung des Seelsorgers ..." erfolgte.¹⁹ Die Registrierungspraxis in den Innichner Taufbüchern spiegelt diese Änderung der Vorschrift wider: Vor 1784 stand bei unehelich geborenen Kindern durchwegs der Name des Vaters dabei, mit Einschüben wie: „ut mater ait", „ut dicit", „ut mater asserit", „asserente matre" oder „matre sic testante" und dergleichen, die die Mütter als Auskunftspersonen über die Identität der Väter auswiesen.²⁰ Ab dann sind, bis auf sehr seltene Ausnahmen, nur mehr die Mütter angegeben.

RESTRIKTIVE HEIRATSPOLITIK

Erst Jahrzehnte später, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, tauchen ledige Väter vereinzelt im Taufbuch wieder auf. Möglicherweise steht dies in Zusammenhang mit dem spezifischen Kontext des 19. Jahrhunderts. Studien belegen, daß die Mehrzahl der unehelich gezeugten oder geborenen Kinder der frühen Neuzeit aus Verhältnissen stammten, die in eine spätere Eheschließung münden sollten.²¹ Die Umsetzung dieses Musters dürfte nun deutlich schwieriger geworden sein, vor allem für jene, die nicht über Besitzstände verfügten und deren Verehelichung durch eine restriktive lokale Heiratspolitik höchst unwahrscheinlich oder unmöglich gemacht wurde.

Vor allem für die deutschsprachigen Tiroler Gebiete galt, daß nur Paare, die über Besitz oder ein ‚familienfähiges‘ Einkommen verfügten, heiraten durften. Reguliert und kontrolliert wurde das über den sogenannten Politischen Ehekonsens, den die Gemeindevertreter erteilen oder verweigern konnten. Es war dies ein bevölkerungspolitisches Instrument, das eigentlich zur Bekämpfung des Anwachsens der Unterschichten in großen Städten und der damit verbundenen Folgeerscheinungen gedacht war. Offenbar paßte es aber auch jenen Regionen und Gemeinden recht gut ins Konzept, die - vielfach fernab von Protoindustrialisierung und Industrialisierung - massives Interesse am Fortbestehen der herrschenden lokalen Besitz- und Sozialstrukturen hatten. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang neben einer weit rigideren Anwendung, als sie vom Gesetz her vorgesehen war auch, daß Tirol - als einziges Kronland neben Salzburg - 1868 vehement gegen die Abschaffung des Ehekonsenses auf Monarchieebene eintrat, und zwar erfolgreich: Bis 1921 blieb hier die Koppelung einer Heirats-erlaubnis an Besitz in Kraft!²² Im Falle der Nichterfüllung der Kriterien wendeten Heiratswillige oftmals auch mehr oder weniger wirksame betrügerische Taktiken an, um den begehrten Konsens zu erhalten. Denkbar wäre in diesem Zusammenhang auch, daß eine Schwangerschaft oder ein uneheliches Kind als Druckmittel hätte fungieren können. So einfach im Sinne einer Strategie ließ sich Schwangerschaft oder ein uneheliches Kind aber nicht einsetzen, zumindest nicht als eine, die schnelle Wirkung zeigte, denn es ‚bedurfte‘ in den recherchierten Fällen mindestens zweier unehelicher Kinder, um die Heirats-erlaubnis zu erlangen.²³ Der Innichner Dekan berichtet beispielsweise 1863 ans fürstbischöfliche Konsistorium in Brixen: „In der Gemeinde Innichen leben schon seit längerer Zeit Michael Hackhofer und Margareth Gasparina in sehr verdächtigem Umgange; auch jetzt noch versieht Michael Hackhofer bei der Margareth Gasparina den Dienst eines Pferdeknechtes, aber ohne mit ihr unter einem Dache zu wohnen. Um das Ärgerniß zu heben, hat die Gemeinde endlich die Verhelichung dieser Personen gestattet.“²⁴

Was „auch jetzt noch“ heißt, das wurde in dem Schreiben nicht explizit angeführt: Margareth Gasparina war schwanger, und zwar bereits zum dritten Mal ...²⁵ Vor diesem Hintergrund scheint es plausibel, wenn sich ledige Väter, denen eine Legitimierung - der Norm dieser Zeit entsprechend - ihrer Beziehung und ihrer Kinder obrigkeitlich verweigert wurde, in das Taufbuch eintragen ließen. Es ist vielleicht interpretierbar als ein Signal der Präsenz, deren Dokumentation für wichtig erachtet wurde, nicht nur gegenüber der ledigen Mutter, die die ‚Schande‘ auszubaden hatte, sondern auch gegenüber einer - beharrlich gegen die Zeichen der Zeit - weiterhin sozial diskriminierenden Gesellschaft.²⁶

Es war in erster Linie finanzielles Kalkül, nach dem sich die Entscheidungen der Gemeindevertreter richteten: Die Belastung gemeindeeigener Institutionen, vor allem des Armenfonds, sollte vermieden bzw. möglichst gering gehalten werden.²⁷ Ein bezeichnendes Licht auf die Denkweise der lokalen Machthaber wirft die Geschichte von der Magd Franziska Fürhapter, die in Innichen, bei der für sie zuständigen Gemeinde, im Jahr 1901 um die Erstattung der Kosten für Hebamme, Arzt, Taufe und kurz darauf folgender Begräbnis ihres Kindes ansuchte, da der Vater des Kindes nicht bereit war, diese zu übernehmen. In der

"Dem Herrn Michael Mayr, Sohn des Herrn Josef Andrä Mayr Handelsmann und Bürgermeister dahier, wird von den gefertigten Repräsentanten der Marktgemeinde Innichen, die politische Bewilligung ertheilt, sich mit seiner Base Fräulein Karolina v. Stainer, einer Tochter des Herrn Josef von Stainer, und der Frau Genofeva Forcher von Silz, verehelichen zu mögen, und denselben wird zugleich bezeugt, daß gegen diese vorhabende Ehe, hier Orts, ausser der Verwandtschaft, in politischer Hinsicht kein Hinderniß obwaltet, und daß sich beide Theile, sowohl Michael Mayr, als Karolina v. Stainer, eines untadelhaften, sittlichen, und moralischen Lebenswandel zu erfreuen haben."

Ausschußsitzung hielt man bezüglich dieser Angelegenheit fest, daß sie „vertagt, oder richtiger ausgedrückt ignoriert“²⁸ werden sollte.

Manchen Frauen lag deshalb wohl auch der Weg in eine Gebäranstalt, wie es sie am Ende des Jahrhunderts in Wilten bei Innsbruck oder in Alle Laste bei Trient gab,²⁹ nahe. Es genügte, wenn die Gemeinde ein sogenanntes „Armutszeugnis“ ausstellte, damit auch Frauen, die nicht zahlen konnten, die Möglichkeit erhielten, ihr Kind dort zur Welt zu bringen. Mit Anonymität konnten sie in diesen Fällen allerdings nicht rechnen.³⁰

- 1 Bezirksheimatmuseum (BHM) Lienz, Oberforcher Regesten (OR) III 6, Verfachbuch Innichen (VBI) 1702 VIII 30, fol. 120.
- 2 Stiftsarchiv (STA) Innichen, Taufbuch Tomus II, fol. 739.
- 3 Vgl. Näheres dazu bei Margareth Lanzinger, Heirat in lokalen und familialen Kontexten. Innichen 1700-1900, (Diss) Wien 1999, [Druckfassung 2001].
- 4 Rainer Beck, Illegitimität und voreheliche Sexualität auf dem Land. Unterfinning 1671-1770, in: Richard van Dülmen (Hg.), Kultur der einfachen Leute. Bayrisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, München 1983, S 112-150, 149.
- 5 Innerhalb Tirols gibt es ein deutliches Gefälle illegitimer Geburten vom Unterinntal nach Westen und im Vergleich zum italienischsprachigen Süden. Vgl. Michael Mitterauer, Familienformen und Illegitimität in ländlichen Gebieten Österreichs. In: Archiv für Sozialgeschichte 19, 1979, 123-188, 124. Vgl. auch: Casimira Grandi, Una storia, mille storie. Le madri nubili del Tirolo-Vorarlberg nel XIX-XX secolo, in: Siglinde Clementi u. Alessandra Spada (Hg.), Der ledige Un-wille. Zur Geschichte lediger Frauen in der Neuzeit / Norma e contrarietà. Una storia del nubilato in età moderna e contemporanea, Wien/Bozen 1998, 141-165.
- 6 Zu bedenken ist dabei immer: Illegitimitätsraten geben „nur über eines Auskunft: über den jeweiligen Widerstand in einer Gesellschaft, weniger gegen die Entwicklung nichtehelichen Sexualverkehrs als gegen uneheliche Geburten.“ Jean-Louis Flandrin, Späte Heirat und Sexualleben, in: Claudia Honegger (Hg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt a. M. 1977, 272-310, 275f.
- 7 BHM Lienz, OR III 7, VBI 1698 IV 15, fol. 81.
- 8 Vgl. BHM Lienz, OR III 6, VBI 1703 V 20, fol. 137.
- 9 Vgl. Stefan Breit „Leichtfertigkeit“ und ländliche Gesellschaft. Voreheliche Sexualität in der frühen Neuzeit, München 1991 (= Ancien Régime. Aufklärung und Revolution Bd. 23), 132ff.
- 10 Maria Heidegger, Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Gericht Laudegg in der frühen Neuzeit - eine historische Ethnographie, Innsbruck/Wien 1999, 265.
- 11 Rolf Sprandel, Erfahrungen mit der Mentalitätengeschichte, in: Ulrich Raulff (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1989, 97-113, 111. vgl. auch: Susanna Barghartz, Zeiten der Reinheit-Orte der Sehnsucht; Ehe und Sexualität

- in Basel während der Frühen Neuzeit, Paderborn 1999; Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert, München 1990, 134; Heide Wunder, „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992, 65ff.
- 12 Vgl. auch Günther Pallaver, Das Ende der schamlosen Zeit. Die Verdrängung der Sexualität in der frühen Neuzeit am Beispiel Tirols, Wien 1987 (=Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik Bd. 32).
- 13 Vgl. Breit, "Leichtfertigkeit", S 76.
- 14 Vgl. Ulrike Gleixner, „Das Mensch“ und „der Kerl“. Die Konstruktion von Geschlecht in Unzuchtverfahren der Frühen Neuzeit, (1700-1760), Frankfurt/New York 1994 (= Geschichte und Geschlechter Bd. 8), 59 und 73f.
- 15 Vgl. Christa Hämmerle, „La recherche de la paternité est interdite.“ Ledige Väter um 1900 im Spannungsverhältnis von Recht und populärer Autobiographik, in: Josef Ehmer, Tamara K. Harven, Richard Wall (Hg.), Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen, Frankfurt/New York 1997, 197-227, 199ff.
- 16 Vgl. ebd. Christa Hämmerle arbeitet für die Zeit um 1900 eine überraschende Vielfalt an Arrangements mit Vätern und Vaterfamilien heraus.
- 17 Vgl. ebd., 200f, Zitat 201.
- 18 Peter Becker, Leben, Lieben, Sterben. Die Analyse von Kirchenbüchern, St.Katharinen 1989 (= Halbgraue Reihe zur Historischen Fachinformatik Bd. 5), 29.
- 19 Zitat nach ebd.
- 20 STA Innichen, Taufbuch Tomus II, Anhang, 957ff und Taufbuch Tomus III, Anhang: Liber Baptizatorum Illegitimum, 4267ff. Diese Seiten sind z.T. sehr chaotisch geführt; vermutlich fehlen auch Einträge.
- 21 Vgl. Beck, Illegitimität, S 116 ff oder auch Ulinka Rublack, Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten, Frankfurt a. M. 1998, S 200ff.
- 22 Vgl. allgemein dazu: Elisabeth Mantl, Heirat als Privileg. Obrigkeitliche Heiratsbeschränkungen in Tirol und Vorarlberg 1820-1920, München 1997 (= Sozial- und Wirtschaftshistorische Studien Bd. 23).
- 23 Zur Schwierigkeit von Täuschungsversuchen vgl. ebd., 196ff; auf Ehekonsensfälschungen im Wiener Raum verweist Edith Saurer, Reglementierte Liebe. Staatliche Ehehindernisse in der vormärzlichen Habsburgermonarchie, in: Sozialwissenschaftliche Information 24, 1995, 245-252, 251.
- 24 Diözesanarchiv Brixen, Konsistorialakten 1863, Fasz. 22 A Römische Ehedispensen.
- 25 Vgl.: STA Innichen, Familienbuch angefangen vom Jahre 1700, fol. 332.
- 26 Bei der im Dezember 1870 unehelich geborenen Katharina Aichner ist z.B. neben dem eingetragenen Namen des Vaters etwa vermerkt: „verlangte als Vater des Kindes eingetragen zu werden“. STA Innichen, Taufbuch Tomus IV unter dem 13.12.1870.
- 27 Der Zusammenhang zwischen Armenversorgung und Politischem Ehekonsens ist breit diskutiert bei: Eva Sutter, „Ein Act des Leichtsinns und der Sünde“. Illegitimität im Kanton Zürich: Recht, Moral und Lebensrealität (1800-1860), Zürich 1995, insbes. im Teil C. Für das städtische Milieu vgl. Karin Gröwer, Wilde Ehen im 19. Jahrhundert. Die Unterschichten zwischen städtischer Bevölkerungspolitik und polizeilicher Repression. Hamburg - Bremen - Lübeck, Berlin/Hamburg 1999 (= Lebensformen Bd. 13).
- 28 Gemeindearchiv Innichen, Sitzungsprotokolle, Ansuchen aus Anras vom 19.5.1901, Präs. am 21.5.1901, Exh. Nr. 526.
- 29 Vgl. Jolanda Anderle, Die Gebä- und Findelanstalt Alle Lasten bei Trient, in: Otto Dapunt (Hg.), Fruchtbarkeit und Geburt in Tirol, München 1987, S 123-142.
- 30 Damit die Gebäranstalt von der Gemeinde ein Armutzeugnis einholen konnte, mußten die zahlungsunfähigen Frauen - im Unterschied zu jenen, die über ausreichend Geld verfügten - nämlich ihre Identität offen legen. Vgl. Verena Pawlowsky, Die Mütter der Wiener Findelkinder. Zur rechtlichen Situation ledig gebärender Frauen im 18. und 19. Jahrhundert, in: Ute Gerhard (Hg.), Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München 1997, S 367-381, hier S 375.

Maria Heidegger

Wissbegier und verborgen-verbotene Leidenschaft im Dorf

DAS FALLBEISPIEL EINES „UNZÜCHTIGEN VERHÄLTNISSSES“ IM FRÜHNEUZEITLICHEN SERFAUS

Mein Beitrag bewegt zu einem Blick in eine gleichermaßen fremd und vertraut anmutende Vergangenheit. Dieser Blick richtet sich auf die Geschichte eines Konflikts im Dorf Serfaus vor mehr als 400 Jahren. Der Konflikt entzündete sich an einem „unzüchtigen“ Verhältnis der verheirateten Kunigunde Grinin mit dem ebenfalls verheirateten Geörg Krismer. Letzterer bestritt aber, jemals Kunigundes Liebhaber gewesen zu sein. Vor Gericht (meine Protokolle überliefern die freiwillige Gerichtsbarkeit) zählte das Streitmotiv Ehre: Die Ehre des von Kunigunde beleidigten Ex-Liebhhabers Krismer und die Ehre des betrogenen Ehemannes Geörg Grin. Kunigundes Ehre wurde dabei nicht verhandelt.¹ Meine Beitrag rückt einzelne Aspekte des dörflichen Dramas in den Vordergrund, nämlich die sozialen Räume und Inszenierungen eines verbotenen Verhältnisses. Es geht um beobachtende Blicke, Blicke auf das Liebes-Paar, Kontrollblicke und um eine kontrollieren wollende Wissbegier. Es geht um die Frage, wo in der kleinen face-to-face-Gesellschaft des Dorfes der Ort eines heimlichen Verhältnisses war und überhaupt sein konnte und welche Anstalten Kunigunde und Krismer trafen, um die „*Werke der unnatürlichen Liebe*“ miteinander zu vollbringen. Um es gleich vorweg zu verraten: die überlieferten Zeugenaussagen bringen ans Tageslicht, dass das heimliche Verhältnis gar nicht so „heimlich“ war. Das Liebespaar stand nicht nur unter genauer Beobachtung von seiten der Nachbarn (was wenig erstaunt), sondern wurde auch von Kunigundes eigenen erwachsenen Kindern überwacht.

Doch zuvor ein paar „Fakten“, einige Spuren, die uns zu dieser verworrenen, verborgenen Geschichte führen: Im Dezember des Jahres 1581 erhob das Ehepaar Krismer Anklage gegen das Ehepaar Geörg Grin und Kunigunde.² Diese hätten Krismer und seine Frau „*under augen*“ und „*hinderruggs*“ beleidigt. Dagegen hielt Geörg Grin, dass Krismer Kunigunde, seine Ehefrau, nächstens in dessen Haus, „*on alle Ursach, pese Wort und Werckh*“ unbefugt „*mit schleg und straich*“ traktiert und sie „*dermassen mißhandlt und geschlagen*“ hätte, „*daß sie Irer Sin gar beraubt worden*“ wäre und sie „*ir Lebenlanng ain Armbs Weib sein müesse*“. Die Hindergründe dieser Gewalthandlung blieben vorerst aber im Dunkeln, denn beide Parteien traten von einer weitläufigen gerichtlichen Verhandlung zurück und handelten einen „Vergleich“ aus. Dieser sah eine öffentliche Entschuldigung durch das Ehepaar Grin, anschließend die Verzeihung durch das Ehepaar Krismer vor. Die Gewalthandlung des Krismer an Kunigunde fand vorerst keine weitere Erwähnung. Aber weshalb nicht? Es ist ja kaum anzunehmen, dass eine solche Tat von Dorf und Nachbarschaft ohne weiteres akzeptiert wurde, stellte sie doch eine deutliche Regelverletzung dar. Krismers Tätlichkeiten an der Ehefrau eines anderen Mannes waren als unbefugte Anmaßung anzusehen: Geörg Grin

allein hatte nämlich nach zeitgenössischer Auffassung das Recht, seine Frau zu züchtigen. Der andere verletzte seine Ehre, indem er gleichsam in seine „Eigentumsrechte“ eingriff. Was aber, hatte Kunigunde nachts in Krismers Haus zu suchen? Gewöhnlich bleibt eine solche Frage für die Historikerin-Detektivin unbeantwortbar. Wenn nicht, wie in diesem Fall, weitere Spuren gelegt wurden. Denn der vor der Gerichtsobrigkeit geschlossene Friedensvertrag stellte erst den Auftakt zu einem äußerst langwierigen Rechtsstreit dar.

Die Beschimpfungen und Schläge weisen ja deutlich auf einen hintergründigen Konflikt, auf unregelmäßige Verhältnisse hin. Dieser Konflikt war den Dorfbewohnern und Nachbarn mit großer Wahrscheinlichkeit bekannt – der Obrigkeit wurde die Sache aber vorerst nicht unterbreitet (und daher tappt auch die Historikerin vorläufig noch im Dunkeln). Das Ehepaar Grin führte die heftigen Tötlichkeiten des Krimer ja zunächst lediglich als Verteidigungsstrategie an, um Ehrenbeleidigung und Körperverletzung gleichsam gegeneinander aufzurechnen. Erst fünf Monate später unternahm Geörg Grin gerichtliche Schritte, um durch eine Beleidigungsklage gegen Krimer Wiederherstellung seiner verletzten Ehre als Herr im Haus (gegenüber Kunigunde) zu erwirken. Grin hatte sich für diesen Schritt ordentlich Bedenkzeit gelassen. Vielleicht hatte er zunächst noch zu verhindern gesucht, dass durch Zeugenverhöre eine Lawine weiterer Anschuldigungen ausgelöst und unangenehme Geheimnisse an die Öffentlichkeit und vor die Obrigkeit gezerrt würden. Möglich auch, dass er sich selbst noch gar nicht gänzlich im klaren war über das Verhältnis zwischen Krimer und seiner Frau. Auch könnte es zunächst an den finanziellen Mitteln für eine kostspielige Verhandlung gemangelt haben oder es fehlte der nötige soziale Hintergrund, um eine stattliche Anzahl von Zeuginnen und Zeugen, die seine Version bestätigen würden oder eventuell sogar dazu bereit wären, sich einer Klage anzuschließen, vorladen zu lassen. Vielleicht aber war die vor der Obrigkeit hergestellte Pattsituation für kurze Zeit erträglich, war doch durch die rituelle Form der Entschuldigung Krimers Ehre (und die seiner Frau) gänzlich wiederhergestellt, ohne daß das Ehepaar Grin sein Gesicht verlor. Ihre Bereitschaft, den Streit trotz der erfolgten Tötlichkeiten beizulegen, verlieh ihnen die sozial akzeptierte Rolle der Friedensstifter.³

Nun aber doch der „Gong“ zur zweiten Runde: es treten sich nicht mehr die beiden Ehepaare als Handlungseinheiten gegenüber, nun findet die Auseinandersetzung ausschließlich zwischen den beiden Männern statt. Am 25. Mai 1582 klagte Geörg Grin, Krimer hätte ihm „*Trew und Eer enntfiert*“, mit anderen Worten, er hätte ihn mit seiner Frau betrogen. Dies hätte seine Frau Kunigunde selbst vor dem Richter und anderen ehrenhaften Männern „*verdechtlich angeben*“ und somit an die Öffentlichkeit gebracht. Daher forderte er „*umb solliche Schmach*“ eine angemessene Entschädigung. Krimer leugnete jedoch ein derartiges Verhältnis mit Kunigunde und lehnte es ab, sich gegen eine solche „*unverdiente bezicht*“ zu verantworten. So wurden am 26. Juni 1582 Zeugen einvernommen. Der Gerichtsschreiber verfasste ein Protokoll, das gerade für Fragen nach der Inszenierung eines verbotenen Verhältnisses und der Wissbegier der Umwelt wichtige Einsichten erlaubt. Zunächst der Junge Anndree Schoch: er wohnte einige Zeit lang bei seiner Base Kunigunde. Vor Gericht sagte er aus, dass Krimer häufig heimlich des Nachts zu ihnen kam

und Kunigunde ihm die Tür öffnete. Daraufhin hätten sie sich stets „*alda zusammen verfiert*“. Die dunkle Nacht und der Hof waren Zeit und Ort der unzüchtigen Handlungen. Aber wie wurde das Verhältnis arrangiert? Der Zeuge dazu: Immer dann, wann Krismer zu ihr kommen wollte, hätte er Kunigunde mit Verrückung seines Huts ein Zeichen gegeben. Ab und zu hätte er dem Kind Anndree auch befohlen, Kunigunde um acht oder neun Uhr abends unter Geörg Klaubers Stallschupfen oder auf Grins „*Äckerl*“ zu bestellen. Solche Botschaften hätte er dann heimlich ausgerichtet und von Krismer dafür ein Stück Brot geschenkt bekommen. Auch an den genannten Orten – verborgen unter einem Stallschupfen oder auf einem „*Äckerl*“ draußen vor dem Dorf – waren Krismer und Kunigunde also zum geschlechtlichen Verkehr zusammengekommen. Es gab aber, wenn wir dem Zeugen weiterhin Glauben schenken wollen, noch eine andere Gelegenheit, einen anderen Ort, fern von argwöhnischen Blicken der Nachbarschaft: Zu Pfingsten vor zwei Jahren begleitete der Junge Kunigunde auf eine Reise in das Lechtal. In Imst begegnete ihnen Krismer, der auf dem Markt gewesen war. Kunigunde und der Junge übernachteten in einer Herberge. Den Krismer wies die Wirtin jedoch zuerst ab, da sie ihm kein freies Bett mehr anbieten konnte. Er verschaffte sich aber durch eine Lüge Eintritt, indem er behauptete, ein Neffe von Kunigundes Ehemann zu sein und bei seiner Verwandten übernachten zu wollen. Und so verbrachte Anndree eine unvergessliche Nacht gemeinsam mit dem Liebespaar „*in ainer Cammer und ainem Pöth*“ und wüsste sich mit Sicherheit zu erinnern, dass die beiden in seiner Gegenwart „*die werckh der uneelichen Lieb abermalen miteinander gebraucht.*“

Der Junge Anndree wusste also aus eigener Anschauung Bescheid. Wer noch? Ein Nachbar kam durch Zufall und aufmerksame Beobachtung hinter das Verhältnis. Vor Gericht erinnerte er sich, dass Geörg Grin vor zwei Jahren eines Abends sein Haus verließ, um einem erkrankten Nachbarn einen Besuch abzustatten. Da beobachtete er, wie sich Kunigunde heimlich nach draußen schlich. Vor der Tür verlöschte sie ihr Licht und eilte im Dunkeln geschwind in Richtung Dorfbrunnen. Kunigunde benahm sich ohne Zweifel, als hätte sie etwas zu verbergen. Als Grin zurückkehrte – niemand war daheim – geriet er in Zorn, und Hanns Riedle, besagter Nachbar, stellte tags darauf Kunigunde zur Rede: „*Wo sy hingeloffen seye, sie werde gewiß nit mit rechten sachen umbgeen*“. Doch die stets wachsame und hellhörige Nachbarschaft befasste sich nicht nur mit Praktiken der sozialen Kontrolle, mit genauer und misstrauischer Beobachtung aller verdächtigen Schritte. Immer wieder, täglich, mischte sie sich auch ein, ergriff Partei, bot manchmal Hilfe oder – sprichwörtlich – eine Schulter an. So auch der Zeuge Riedle, der weiterhin Kunigundes Verhalten genau beobachtete. Seiner geschärften Wahrnehmung entging nicht, dass Krismer Kunigunde am Kirchtag heimlich Zeichen gab, indem er seinen Hut lüftete. In der Folge nützte er eine gute Gelegenheit, um Kunigunde in gutem, nachbarlichen „Vertrauen“ wegen ihres Verhältnisses zu Krismer anzusprechen. In die Enge getrieben, leugnete sie nicht mehr, und nachdem sie von Krismer verprügelt worden war, zog Kunigunde ihren Nachbarn, den Mitwisser, gänzlich ins Vertrauen. Sie erzählte ihm, „*etlich Jar in ungebirlicher Lieb*“ mit Krismer verbracht zu haben, und bat ihn um Hilfe: Er sollte in ihrem Namen zu ihm gehen, vielleicht könnten

sie sich durch seine Hilfe in aller Stille miteinander vergleichen? Der Nachbar versuchte es, jedoch: seine Mission scheiterte.

Auftakt zur dritten Runde: Zu Beginn des nächsten Jahres richtete sich Krismer mit Zeugenaussagen gegen Geörg Grin und Kunigunde sowie gegen den Jungen Anndree an das Gericht. Krismer, der das Verhältnis mit Kunigunde nach wie vor abstritt, beabsichtigte durch weitere Zeugenaussagen die Glaubwürdigkeit des Jungen, der zum Zeitpunkt der Ereignisse ja noch ein Knabe war und sich zu solcher Aussage verleiten und bestechen habe lassen, anzugreifen. Seine Base Kunigunde hätte ihm nämlich versprochen, ihn von Fuß auf neu einzukleiden, wenn er vor Gericht aussagte, dass Krismer mit ihr im Stall, unter der Stiege und anderswo verkehrt hätte und sein Stillschweigen jeweils mit einem Stückchen Brot erkaufte worden wäre. Auch klagte Krismer, dass Kunigunde ihn verschiedentlich schwer beleidigt, ja sogar böswillige Drohungen gegen ihn ausgestoßen hätte. Zeuginnen hätten vernommen, dass sie sich an ihrem Ex-Liebhaber rächen wollte, und könnte sie sich nicht im Leben rächen, wollte sie es nach ihrem Tod tun. Das Herz wäre ihr neulich bei einer Begegnung mit Krismer „erkalt“ und es hätte sie „ain Lusst“ gepackt, gleich augenblicklich ein Messer in den Bösewicht zu stechen. Solche Drohworte wurden dazumal durchaus ernst genommen. Krismer war überzeugt, dass er dadurch tatsächlich geschädigt werden und Kunigunde ihre Absicht wahr machen könnte. Für die Drohende gehörte die mit starker Emotion und sprachlicher Wucht ausgesprochene Drohung zum Repertoire der Selbstverteidigungsmittel und war zugleich eine Form von Selbstjustiz. Kunigunde signalisierte äußerste Aggressionsbereitschaft.⁴ Kunigunde verteidigte ihre Position vehement und laut, das ganze Dorf nahm deutlich ihre Verbalattacken, Drohungen und Ankündigungen wahr, vor Gericht letztlich Siegerin zu sein. Die Nachbarn registrierten die Beziehungsstörung innerhalb der Gemeinde, forschten nach dem Grund und beurteilten das unbeherrschte Verhalten Kunigundes ebenso wie die besonnene Reaktion ihres Kontrahenten. Ein einziges Mal trat auch Kunigundes Ehemann Geörg Grin in diesem Streit auffällig in Erscheinung. Zeuginnen berichteten, wie er betrunken und in Begleitung seiner Stieftochter Kathrina Stroblin vor das Haus des Krismer trat, laut fluchte und „*du Schelm und Dieb*“ schimpfte. Die Tochter hätte ihn jedoch gescholten, ihn aufgefordert, still zu sein und ihn heim geführt. Im Frühling 1583, nur wenige Monate später, wurde der Versuch, das „soziale Drama“ vor der Obrigkeit zu bewältigen, weiter fortgesetzt. Krismer ließ Kunigundes Ehemann noch einmal vor Gericht zitieren, denn dieser hätte seither nicht damit aufgehört, ihn zu beschuldigen, ihm „*Treu und Eer*“ gestohlen zu haben. Darüber hinaus hätte er auch „*aufgewigte Kundtschaffter*“ gegen ihn aussagen lassen. Nun aber sollte er doch endlich „*umb die schmach*“ und die bisherigen Gerichtskosten ein Abkommen mit ihm treffen und von weiteren Bezeichnungen abstecken. Der betrogene Ehemann erklärte aber, Krismer gar nichts schuldig zu sein, solange seine Frau dabei bleibe, mit ihm über mehrere Jahre ein außereheliches Verhältnis gehabt zu haben. Er selbst wolle Krismer deshalb weiterhin „*umb die schmach, so er an seiner hausfrauen begangen*“, ersuchen.

Krismer führte nun nicht nur weitere Zeugen an, die die Aussage des Jungen Anndree in ein schiefes Licht stellten. Diesmal wollte er auch starke Zweifel an der Glaubwürdigkeit

Kunigundes schüren, hätte sie ihn ja mit einer ganzen Reihe von „*eerlichen Weibern*“ im Dorf „*in ain geschray*“ gebracht. Ihr Verhalten würde demonstrieren, wie absurd die Vorwürfe wären. Maria Greiterin, Ehefrau des Michael Tschuppmell, berichtete beispielsweise von einer für sie recht unangenehmen Begegnung mit Krismer, der sie unter einer Tür betatschte. Sie fuhr ihn an, was er sich da erlaube, worauf er „*mit lachendem mund*“ erwiderte, Kunigunde hätte ja behauptet, sie beide hätten ein Verhältnis miteinander gehabt, als ihr voriger Ehemann noch lebte. Krismer trieb seinen Scherz mit ihr, indem er meinte, dass er sie unsittlich berühren könnte, wenn sie doch angeblich so intim miteinander wären. Die Zeugin fand das nicht gleichermaßen lustig: Kunigunde hätte, „*so si es geredt hete*“, nicht die Wahrheit gesagt und ihr und auch Krismer Unrecht getan. Auch Barbara, Frau des Thoman Greil, war angeblich durch Kunigunde ins Geschrei gekommen und wiederum hatte Krismer selbst diese Behauptung aufgestellt. Im vorigen Sommer mähten sie gemeinsam am Feld und die Zeugin verspottete ihn wegen seines Umgangs mit Kunigunde. Daraufhin meinte Krismer, sie sollte still schweigen, Kunigunde hätte doch erzählt, dass er sich auch mit ihr „*in ungebirlicher Liebe vermischt*“ hätte, daher wollte Kunigunde ihn auch – aus Eifersucht – „*gern ans Messer geben*.“ Eine weitere Zeugin hatte Krismer und seiner Frau vorletztes Jahr bei der Heuarbeit geholfen. Als sie miteinander eine Jause zu sich nahmen, stichelte die Krismerin ihren Mann wegen seiner Buhlschaften und zählte all seine angeblichen Geliebten auf. Sie nannte unter anderem auch Kunigunde. Krismer lachte nur darüber und antwortete seiner Frau, sie „*mechte wol still schweigen*.“ Die Zeugin behauptete, sich nicht mehr an all die Namen erinnern zu können: „*Welliche aber sein Krismers ir seiner Hausfrauen Anzaigen nach Pueln gewest sein sollen oder mit Namben haiszen*“ wäre ihr mit Ausnahme von Kunigunde Grinin (ausgerechnet ihr!) „*aus Lennge der Zeit abgefallen und nit mer wissenlich*“.

Ein weiteres Zeugenverhör fand dann am 11. Mai 1583 auf Veranlassung des Geörg Grin statt. Grin führte jetzt als Zeugen seine eigenen Stiefkinder ins Feld, um zu beweisen, dass Krismer ihn mit seiner Frau betrogen hätte. Geörg Wachter sagte aus: Vier Jahre wären es jetzt her, da wollte seine Schwester Kathrina Stroblin auf einen Kirchtagmarkt gehen und für ihn etwas von dort mitbringen. Daher verfügte er sich bereits zwei Stunden vor Tagesanbruch zum Haus seines Stiefvaters, um ihr Geld zu bringen. Vor dem Haus traf er seine Schwester an. Er fragte sie, was sie da so früh zu schaffen hätte. Sie erwiderte – nichts – er glaubte ihr nicht und schaute sich genauer um. Da entdeckte er seine Mutter und Krismer „*hindter der Wanndt beyeinannder*“ wie sie miteinander verkehrten bzw. „*die werckh der ungebirlichen Lieb*“ ausführten. „*Übl erzürnt*“ wollte er daraufhin ein Scheit „*zuckhen*“ und damit zuschlagen, seine Schwester hinderte ihn jedoch daran: „*dann es laider sonnsten noch wol offenbar werde*.“ Daraufhin kehrte der Sohn verstört heim – „*mit waineten Augen und die Henndt obm Kopff zusamben schlagend*“.

Kathrina Stroblin, sie wohnte im Haushalt ihres Stiefvaters und ihrer Mutter, berichtete dem Gericht von demselben Ereignis. Sie war damals besonders früh aufgestanden, hatte sich Frühstück gemacht und war kurz in den Keller gegangen. Dort sah sie, dass die Kellertür offenstand. Auf einmal stürzte Krimser hervor, beide erschrecken heftig. Sie fragte ihn,



Israel van Meckenem, Kampf um die Hose, Kupferstich um 1470. Die visuelle Behauptung von der unbeherrschbaren Natur (der Frau) legt die Notwendigkeit ihrer Unterwerfung als kulturellen Akt nahe!

was er da zu suchen hätte, er antwortete nicht und eilte davon. Als Kathrina aber wieder in der Kuchl beim Frühstück saß, hörte sie ein Geräusch: als „*hete man mit ainem Stain etlich mal in die Wanndt der Camber, darinnen ir Mueter, des Geörg Grinen Hausfrau, gelegen, geworffen, daß es tuscht habe.*“ Kunigunde stand auf und ging vor das Haus hinab. Kathrina folgte ihr heimlich und beobachtete, wie ihre Mutter mit Krismer „*die Werckh der Unkeischait*“ beging. In diesem Moment kam ihr Bruder hinzu, sah die beiden und lief wütend hinter das Haus, um einen Prügel zu finden, mit dem er zuschlagen könnte. Kathrina bat ihn jedoch, um Himmels Willen „*kain geschray*“ zu machen. Ein andermal beobachtete Kunigundes Tochter Kathrina, wie Krismer vor seinem Pferdestall mit Anndree Schoch heimlich tuschelte, worauf Anndree zu Kunigunde lief. Kathrina versuchte argwöhnisch, die beiden zu belauschen. Als Kunigunde danach zu ihrer Tochter sagte, sie würde auf das Feld hinaus arbeiten gehen, konnte sie es „*nit unnderlassen*“, ihrer Mutter nachzuschleichen. Wieder beobachtete sie ihre Mutter und Krismer, wie sie es – diesmal am „*hellen liechten Tag*“ – draußen am Feld miteinander trieben. Der Junge Anndree saß inzwischen auf einem Hügel, um sie rechtzeitig zu warnen, wenn sich jemand nähern sollte. Ein andermal war Kunigunde auffällig eilig als erste vom Tisch aufgestanden, nachdem sie zusammen mit ihrer Tochter zu Abend gegessen hatte. Kathrina beobachtete, wie sie ein weißes Tuch aus dem Fenster hinaus hängte und wie dieses Tuch „*über ein clains weillel darnach*“ von jemandem ein Stück herab gezogen wurde. Daraufhin verließ Kathrina die Küche und schaute „*haimblich auf die Stiegen hinaus*“. Sie beobachtete, wie Krismer dort mit ihrer Mutter redete und ging der Sache weiter nach. Sie belog Kunigunde, behauptete, sie wollte noch fort gehen. In Wirklichkeit aber spionierte sie ihrer Mutter nach. Kunigunde verließ mit einem Licht das Haus, löschte es draußen und lief durch die Dunkelheit die untere Gasse hinab Richtung Brunnen. Kathrina lief heimlich hinterher, sah, wie Kunigunde in „*ain Stadel oder Pillele*“ schlüpfte, versteckte sich und belauschte Krismer und ihre Mutter, die in ihrem Versteck sexuell verkehrten.

Auf solche Zeugenaussagen musste Geörg Krismer reagieren, indem er eine weitere Gerichtsverhandlung inszenierte, die sich gegen Grin, Kunigunde und Kathrina Stroblin richtete. Ins Schussfeld geriet nun Kunigundes Vorleben und Charakter. Krismer führte gegen seine Kontrahentin Zeugen an, die im Dorf hohes soziales Prestige genossen und Kunigunde als zänkisches Weib, „*zu weiln haderisch und polderisch*“, schilderten. Auch wurde auf längst vergangene Ereignisse zurückgegriffen – als Kunigunde mit ihrem damaligen Liebhaber und späteren Ehemann noch heimlich verkehrt hatte, ihn und das Dorf dann aber verließ und erst nach einigen Jahren mit zwei unehelichen Kindern von zwei verschiedenen Vätern zu Grin zurückkehrte. Die Trennung von ihrem Mann, der Auszug aus dem Dorf, die Rückkehr mit zwei unehelichen Kindern – dies alles wurde im Dorf mit einer Mischung aus Neugier, Wissbegier und Argwohn kommentiert und eifrig besprochen. Wie vielen ledigen Müttern, „*gestrauchelten*“ Töchtern und all den Frauen, deren Lebensweg nicht geradlinig und „*ehrenhaft*“ verlief, stellten sich Kunigunde bei ihrem Neubeginn im Dorf gravierende Probleme. Ihre Position war prekär, ihr soziales Prestige angegriffen. Kunigunde reagierte offensiv und parierte Angriffe mit Gegenangriffen und verbalen Attacken. Ja,



Badeszene um 1420
Wandfresko in einem Bozner Privatsitz

Noch im ausgehenden Mittelalter vergnügen sich Männer und Frauen unbekümmert nackt beim Baden im Freien: ein häufiges Motiv in der höfischen und populären Kunst des ausgehenden Mittelalters. Erst in der Aktkunst der Renaissance – sie gilt allgemein als Synonym für befreite Sinnlichkeit – beginnt sich das Karussell der weiblichen Exhibitionierung und männlichen Tabuisierung zu drehen. Der Phallus – obwohl gefeiert als Instrument sexueller und allgemeiner Macht – ist bis heute kaum Gegenstand erotischer (und pornographischer) Darstellung.

"Lee Miller in Hitlers Badewanne" fotografiert von David C. Sherman

Die Selbstinszenierung der amerikanischen Fotografin und Kriegsberichterstatlerin Lee Miller in Hitlers Badewanne (Münchener Hauptquartier, Prinzregentenstr. Nr. 16) wiederholt einerseits das klassische Genre der Badenden, bricht aber andererseits mit der hegemonialen Blickordnung (wie sie durch Hitlers Fotografie links und durch die weibliche Aktskulptur rechts repräsentiert wird), indem sie die Blickachse durchkreuzt und zugleich die Blicke des Beschauers auf ihren nackten Körper am Wannенrand auflaufen lässt.

Das Foto entstand am Abend des 30. April 1945, einen Tag nach Hitlers Selbstmord und nach der Befreiung von Dachau und Buchenwald; sie hatte dort fotografiert und unter anderem auch die Reaktionen der Einwohner festgehalten, die von den Amerikanern zur Besichtigung des Lagers gezwungen worden waren.

Vor diesem Realhintergrund erhält die Badeszene den politischen Charakter einer Reinigung und verliert den erotischen Bezug, der es den Frauen so leicht machte, sich dort als Opfer zu fühlen, wo sie zumindest als Mittäterinnen verantwortlich waren (und sie zu Täterinnen stempelte, wo sie wirklich Opfer waren) und den Männern Gelegenheit gab, sich mit den weiblichen Leidbildern zu identifizieren und sich vom ruinösen Leitbild zu distanzieren.



dass wir von Kunigunde Grinin überhaupt wissen, verdanken wir ihrem sozialen Überlebenskampf im Dorf, denn die Spuren dieser Frau in den Gerichtsarchivalien entstammen nachbarlichen „Kriegen“ rund um ihre Person. Und auch die ebenfalls ins Schussfeuer geratene Tochter Kathrina, die wohl von klein auf ein besonders streitbares und misstrauisches Verhalten erlernt hatte, positionierte sich als Akteurin mitten auf der dörflichen Bühne. Ihr Handeln erschöpfte sich nicht darin, ihrer Mutter nachzuspionieren. Vielmehr drohte und verfluchte auch sie Krismer, indem sie auf ihre beiden Messer griff, mit denen sie stets bewaffnet war, und dazu die Worte sprach: „*Diese Messer müessen des Krismairs Kerzen Liechter sein.*“ Der Betroffene nahm ein solch vernichtendes Urteil durchaus ernst. Nicht nur die Verletzung der Ehre erforderte eine Reaktion, sondern auch die Angst vor der Erfüllung des Ausgesprochenen, die Angst vor der magischen Macht des Wortes.

Allerdings waren nach mehreren Gerichtsverhandlungen die Möglichkeiten und Mittel, das soziale Drama zwischen Kunigundes Familie und Krismer vor Gericht weiter zu treiben, ausgeschöpft. Eineinhalb Jahre, nachdem Geörg Grin eine Beleidigungsklage des Geörg Krismer mit der Beschuldigung pariert hatte, dass dieser seine Frau Kunigunde geschlagen hätte, ermittelte die Obrigkeit einen Vergleich zwischen den Streitparteien. Jeglicher Widerwillen und jegliche Feindschaft, die zwischen den beiden Männern, Grin und Krismer, durch Krismers Verhältnis mit Kunigunde erwachsen waren (das dieser weiterhin leugnete), sollten aufgehoben sein. Beide Männer wurden „*widerumben zu gueten freundten und Nachpern gesprochen*“, die sich „*hinfüro in ebig Zeit mit Worten oder werckhen auf Wasser oder Lanndt*“ nicht aneinander rächen dürften. Zur Wiedergutmachung der Schmach, die der betrogene Ehemann eingeklagt hatte, sollte Krismer 38 Gulden bezahlen und zudem die Zeche in der Höhe von 4 Gulden begleichen: dieser nachbarlich-obrigkeitliche Friedensvertrag wurde nämlich selbstverständlich im Wirtshaus besiegelt.

Das Gericht strafte Krismer also für den Ehebruch, den er nach wie vor leugnete, und verschaffte Geörg Grin die Genugtuung eines finanziellen Entgelts. Zwei Tage später wurde auch der Streit zwischen Krismer und Kunigunde geschlichtet. Kunigunde musste wegen der Schimpfworte und Beleidigungen „*heerfür stehen*“ und öffentlich Abbitte tun. Damit war auch die Ehre des Krismer wieder hergestellt. Es scheint so, als hätten beide Männer in diesem Ringen um Ehre und öffentliche Reputation etwas gewonnen, Kunigunde jedoch war die Verliererin des Rechtsstreits. Der Konflikt zwischen dem Ehemann und dem Ehebrecher wurde mit Hilfe der Zeugen und Nachbarn wenigstens teilweise auf ihrem Rücken ausgetragen. Soviel zu dieser Geschichte.

Sie erzählt von Gewalt und Leidenschaft, leidenschaftlichen Drohungen, Rachegefühlen, Feindschaft und Hass, zwischen den Zeilen aber auch von einem besonderen Verhältnis zwischen Mutter und Tochter. Diese Tochter versuchte einerseits ihre Mutter zu schützen, ihr Geheimnis zu wahren, andererseits begehrte sie selbst zu wissen. Denn Kathrinas Verhalten ist nicht einfach als neugierig zu charakterisieren, vielmehr handelte es sich um Wissbegier. Die dörfliche Gesellschaft der frühen Neuzeit tolerierte keine Heimlichkeiten, weshalb auch nicht die beobachtende, lauschende Zeugin durch ihr nachspionierendes Verhalten eine Taktlosigkeit und einen Vertrauensbruch beging, sondern das Liebespaar. Das Wissen über die Ver-

hältnisse der Menschen in der engsten Umgebung war notwendiger Bestandteil des Miteinanderlebens im Dorf und im Haus. Dieses Wissen ordnete die Menschen in gegenseitige Abhängigkeiten ein.⁵ Mitwisser machten abhängig, waren aber auch notwendig, vor allem in der Krise der Beziehung und bei der Bewältigung des Konflikts. Krismer und Kunigunde hatten versucht, ihr intimes Verhältnis mit Hilfe der Botendienste einer besonders abhängigen Person, eines Kindes, zu inszenieren. Sie bezahlten durch Gefälligkeiten. Der Versuch, mitten im Dorf verborgen und heimlich ein Verhältnis anzubahnen und auszuführen, scheiterte an der Wissbegier, an der sozialen Kontrolle und an dem Anspruch auf Transparenz, welche die Dorfföfentlichkeit und die eigene Familie forderte. Das Verhältnis selbst scheiterte aber aus anderen Gründen, an Gewalttätigkeit und Eifersucht. Schließlich gab Kunigunde selbst das Geheimnis preis, zunächst ihrem Nachbarn, dann durch öffentliches Drohen und Schimpfen, dann aber auch dem Richter. Durch ihr Verhalten erst gelangte das Wissen, das Nachbarn, Tochter, Sohn, Knabe, wohl auch der Ehemann hatten, vor die Obrigkeit. Jetzt musste der Ehemann gegen Krismer handeln, um Satisfaktion zu erhalten. Kunigunde selbst hatte die Indiskretion begangen und engagierte sich in der Folge dafür, Krismer des Ehebruchs zu überführen. Doch schon zuvor hatte sie ihren Ex-Liebhaber in eine Lage gedrängt, in der er die Obrigkeit benötigte, um Ehrenbeleidigung einzuklagen, denn ihre öffentlich ausgestoßenen Drohungen und Schmähworte waren nicht mehr auszuhalten. Kunigunde hatte den Stein ins Rollen gebracht. Vielleicht, um sich an ihrem Ex-Liebhaber zu rächen, nachdem dieser sie grausam misshandelt hatte?

In diesem Licht betrachtet, kann Kunigunde kaum als passives Opfer eines Konflikts der Männer um männliche Ehre angesehen werden oder als bloßes Objekt in der Geschichte einer außerehelichen Beziehung, einer heimlichen und unglücklichen Liaison. Vielmehr drückten sie und ihre Tochter der Geschichte ihren eigenen Stempel auf.

- 1 In einem anderen Zusammenhang habe ich bereits eine ‚dichte‘ – durch Quellen kritische Analyse – Interpretation der umfangreichen gerichtlichen Streithandlungen des ehemaligen Liebespaares versucht: Maria Heidegger, *Soziale Dramen und Beziehungen im Dorf. Das Landgericht Laudegg in der frühen Neuzeit – eine historische Ethnographie*, Innsbruck – Wien 1999.
- 2 Das Fallbeispiel ist überliefert im ältesten Gerichts- bzw. Verfachbuch von Laudegg: TLA, Vfb. Laudegg, Bd. 10/1, 15. 12. 1581, fol. 71ff; 25. 5. 1582, fol. 102f; 26. 6. 1582, fol. 108ff; 24. 1. 1583, fol. 161ff; 10. 4. 1583, fol. 183f; 18. 4. 1583, fol. 186ff; 11. 5. 1583, fol. 202ff; 18. 6. 1583, fol. 215ff; 25. 6. 1583, fol. 218; 27. 6. 1583, fol. 219.
- 3 Vgl. Walter Rummel, *Verletzung von Körper, Ehre und Eigentum. Varianten im Umgang mit Gewalt in Dörfern des 17. Jahrhunderts*, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), *Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1993, 86-114.
- 4 Vgl. Eva Labouvie, *Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: Peter Blickle (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 15 (1993), 121-145.
- 5 Vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung des „kommentierten Lebens“ in: Sabine Kienitz, *Sexualität, Macht und Moral. Prostitution und Geschlechterbeziehungen Anfang des 19. Jahrhunderts in Württemberg. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte*, Berlin 1995.



Annemarie Schweighofer

Wo bleibt die Erotik?

EHELICHE LIEBE, FAMILIENMUSTER UND ÜBERLEBENSKAMPF

SCHÖNHEIT, REICHTUM UND LIEBE

Kennen Sie das Märchen vom Schneewittchen? Ein wunderschönes Mädchen, bedroht durch die neidische, böse Königin, wächst bei den sieben Zwergen hinter den sieben Bergen – abgeschieden und verborgen – auf. Der Zauberspiegel verrät der bösen Königin aber die Existenz und den Aufenthaltsort von Schneewittchen. Nach einigen vergeblichen Versuchen gelingt es der eifersüchtigen Frau, die Heldin der Geschichte – scheinbar – durch einen vergifteten Apfel zu töten. Ein junger, schöner Prinz hört von der betörenden Toten, kommt, bewundert sie in ihrem gläsernen Sarg und bittet die Zwerge, sie mitsamt dem Sarg mitnehmen zu dürfen. Die Träger stolpern, wodurch das Apfelstück, offenbar noch in Schneewittchens Kehle, aus ihrem Mund fällt. Schneewittchen erwacht. Der Prinz heiratet sie und sie leben glücklich bis an ihr Ende.

Schön wär's! Davon haben wohl viele Frauen schon geträumt, die in der Kindheit den von den Gebrüdern Grimm aufgezeichneten Märchen und später denen Hollywoods erlegen waren.

Welche Hoffnung nähren diese Märchen? Die Frau ist jung und wunderschön, aber (in den meisten Märchen) entweder materiell arm oder ungerechterweise in Armut und als Bedienstete gehalten oder verborgen, von der Welt abgeschieden, in einem endlosen Schlaf versunken. Es kommt ein junger, schöner Mann von edler Herkunft, der keine materiellen Sorgen hat. Er verliebt sich unsterblich, will nur noch sie, ganz eindeutig und zweifelsfrei. Da er reich ist, gibt es fürderhin keine Existenzprobleme mehr – keine Not, heißt das in den Geschichten. In den Märchen und in vielen Filmen ist er, der verliebte Retter, außerdem noch mächtig – Prinz, König, Geschäftsmann, Firmenboß oder reicher Erbe. Somit verfügt er über die Voraussetzung, sich den materiellen – auch längerfristig – Reichtum zu erhalten. Was nach der Eheschließung passiert, wird in Märchen und Filmen dieser Art nicht mehr genauer ausgeführt.

Erzählungen von Frauen in Tirol handeln dafür umso intensiver von der Zeit nach der Heirat – von enttäuschten Erwartungen bis hin zu erbittertem Haß auf den Ehemann. Einige Frauen beschreiben anhaltende eheliche Liebe – berichten aber von anderen Schwierigkeiten, die die Ehe mit sich brachte wie etwa den Konflikten mit der angeheirateten Verwandtschaft, dem harten Existenzkampf, um die Kinder über die Runden zu bringen, oder dem Verlust des Mannes und dem Leben als Witwe.

Falls in der Zeit des Werbens und frühen Zusammenseins Verliebtheit, erotische Anziehung, Romantik und Sinnlichkeit im Spiel waren, so werden diese angedeutet und verschwinden unter der Wucht des weiteren Schicksals.

LEBENSGESCHICHTEN VON FRAUEN AUS TIROL

Anfang der 90er Jahre führte ich in Axams, meinem Heimatort in Nordtirol, eine Forschung zur Sozial-, Alltags- und Kulturgeschichte des Dorfes im 20. Jahrhundert durch. Wichtigste Quellen waren lebensgeschichtliche Erzählungen von 18 Axamerinnen und Axamern, die zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und ca. 1930 geboren sind.

Meine Interviewpartnerinnen erzählten allgemein über ihre Leben, die Ehe war nicht das vorgegebene Thema. Sie erzählten außerdem Anfang der 90er Jahre, als sie bereits wußten, was in ihrer Ehe passiert war. Von den 13 Frauen waren zu diesem Zeitpunkt elf bereits verwitwet.

Ihre Aussagen über Erwartungen, Hoffnungen und erotische Sehnsüchte in Bezug auf die Ehe, sofern diese überhaupt vorkommen, stehen also unter dem Eindruck des bereits Erlebten, unter den Eindruck von Enttäuschungen, Resignation, Wut, Haß und in manchen Fällen auch Zufriedenheit, Achtung und Liebe. Vom großen Glück ist allerdings nie die Rede. Die Beschreibungen der Ehen beinhalten gleichzeitig Erklärungen für das Erlebte, Interpretationen der Erfahrungen und Rechtfertigungen des eigenen Verhaltens. Die Perspektive kommt aus der Gegenwart der Erzählung und nicht aus der des Erlebens.

Die Erzählungen beziehen sich auf die individuelle, einzigartige Situation der Erzählerinnen. Gleichzeitig beinhalten sie gesellschaftliches Wissen, gesellschaftliche Erfahrung, Denk- und Beschreibungsmuster, die mit der Position als Frau an der jeweiligen Stelle im sozialen Gefüge des Dorfes zusammenhängen und insofern viele Gemeinsamkeiten mit dem erzählten Erlebten bei anderen Frauen aufweisen. Das gilt selbstverständlich auch für die Lebensgeschichten, auf die ich im folgenden eingehe.¹

Die Erzählerinnen stellen die Männer als diejenigen dar, die sie durch ihr Werben zur Heirat überredet hätten. Die Männer waren nach diesen Beschreibungen stärker in romantischen Vorstellungen beheimatet und wollten die erotische Anziehung in eine Heirat münden lassen. Erotische Anziehung wird nur angedeutet. Gleichsam läßt sich aus den Erzählungen aber auch erschließen, daß die Männer vermutlich – ob nun bewußt oder unbewußt – auch sehr „handfeste“ Gründe hatten, zur Heirat zu drängen. Eine Ehefrau war eine Arbeiterin, eine, von der Versorgung erwartet wurde in materieller, sexueller und emotionaler Hinsicht, ein Wesen, über das man verfügen konnte, das einem zu Diensten zu sein hatte. Das dürfte ein Grund dafür gewesen sein, daß die Ehe für Männer erstrebenswerter war und sie den Faktor Erotik bei der Verfolgung ihrer Interessen ins Spiel brachten.

Die Enttäuschung über die eheliche Realität war auf beiden Seiten – bei Männern und Frauen – häufig groß. Frauen funktionierten als Ehefrauen nicht wie erhofft. Anstatt zu Diensten zu sein, wandten sie sich mehr der Versorgung der Kinder zu und stellten eigene

Ansprüche auf das gemeinsame Geld und die männliche Arbeitskraft zur Bestreitung der Existenz der Familie. Männer wurden von den Frauen oft als völlige Versager wahrgenommen – als pflichtvergessene und sogar gewalttätige Trinker, als triebbesessene, widerliche Egoisten. Da blieb für eheliche Erotik wenig Spielraum.

Einige der Frauen stellten ihre Ehen positiv dar. Die Männer erfüllten ihre Rolle als Väter und fleißige Familienerhalter. Das Ehepaar zog an einem Strang. Aber auch in diesen Fällen kommt Erotik nicht großartig zur Sprache. In den Erzählungen steht hier wiederum die Bewältigung schwieriger Lebenssituationen bei weitem im Vordergrund.

Gab es keine Erotik oder wird sie nicht erzählt? Diese Frage ist kaum zu beantworten. Allerdings werde ich weiter unten einige Themen beschreiben, die die Erzählungen prägen.

Paulo Cuelho benennt in seinem Buch über seine Pilgerschaft am Jakobsweg in Nordspanien² drei Formen der Liebe: Philo, die freundschaftliche Liebe, Eros, die sinnliche Liebe und Agape, die Liebe die verzehrt – ein enthusiastisches Lebensgefühl völligen Vertrauens. In einer Ehe, meint er, verbinden sich im Lauf der Zeit idealerweise Philo und Eros. Eros verschwindet im Lauf der Zeit, wenn die sinnliche Anziehung an Bedeutung verliert. Eros geht mehr und mehr in Philo über. Philo hält die Paare zusammen, wenn Eros nicht mehr stark genug ist.

Die Frauen erzählen wenig von Eros. War es Philo, der die Beziehungen zu ihren Männern prägte?

IRMA

Herkunftsfamilie

Irma wurde 1925 geboren. Sie wuchs in Axams auf und zwar im armen Dorfteil auf einem kleineren Bauernhof mit Feldern in Hanglage. Mutter, Vater, Onkel und Bruder des Vaters, die Schwester der Mutter und neun Kinder lebten am Hof.

Sehr bald bringt sie in der freien Erzählung ihren Vater ins Gespräch. Sie sagt über ihn, daß er trank, einmal eine Freundin hatte, die Mutter furchtbar schlecht be- und mißhandelte und allein am Hof arbeiten ließ und daß er auch die Kinder bedrohte und schlug. Die Kinder hätten ihn gehaßt.

Eheanbahnung

I.: „Wie hast du deinen Mann kennengelernt?“ Ir.: „Ja, weißt du wie?! Meine Nachbarin, die Maria, die war auch meine Nachbarin in Axams, die hat 44 geheiratet den Bruder von meinem Mann. Und die hat 43 die Lisi geboren und 44 haben sie geheiratet und dann ist sie nach Götzens hergekommen. Und die haben zuerst da oben gewohnt und nachher haben sie eine Wohnung gekriegt. Und da kommt sie zu uns her (nach Axams auf Besuch), und das ist gewesen, jetzt werde ich es dir genau sagen, am 18. März ist mein Mann von der Gefangenschaft heimgekommen 47, und am 23. März kommt diese Anna zu mir herüber, meine Mutter hat gerade geschlögelt gehabt, dann hat sie zu ihr gesagt: 'Du ich gäb dir eine Buttermilch mit

und ein Türkenmehl.' Und das war ja damals auch eine Rarität. Dann hat sie gesagt: 'Mei, ich kann es heute gar nicht tragen, mir ist gar nicht gut.' Hab ich gesagt: 'Weißt du was, dann bring ich es dir am Abend hinüber nach Götzens.' Nachher komm ich hinüber, klopf bei der Tür, geh hinein und die haben auch nur ein Zimmer gehabt, ist die Hebamme drin und der Doktor. Hat sie eine Fehlgeburt gehabt. Und ich hab ihr dann das Zeug alles weggeräumt, was da angefallen ist, Wäsche waschen und das. Und nachher kommt vom Luis (Mann von Anna, AS) der Bruder, der Helmut, mein Mann. Den hab ich mein Lebtag noch nie gesehen gehabt. Jetzt ist es zum Heimgehen gewesen, ja, er ginge schon ein Stück mit mir mit. Ja, und von dort weg sind wir dann zusammengekommen, obwohl ich ihn viel zehnmal gesagt habe: 'Du brauchst nicht kommen, ich will nichts wissen von dir.' Weil man immer wieder erzählen hat gehört, so und so, von der Familie aus schon, und die Mutter von ihm hat auch so getrunken. Dann hat es geheißen: 'Vielleicht hat er auch ein bißl was erwischt.' Wird auch ein bißl was geerbt haben davon. Weil er auch nicht ungern nachher immer wieder solche Aktlen³ aufgeführt hat. Ja, und so hab ich den kennengelernt, und heute hock ich da, allein. Jetzt ist es schon 13 Jahr her, daß er gestorben ist." I.: „Wie alt war er denn, wie er gestorben ist?“ Ir.: „60 Jahr.“ I.: „Wie er gerade in Pension gegangen ist?“ Ir.: „Er ist schon frühzeitig, er ist schon mit Ende 40 in Pension gegangen. Er hat ja einen schweren Arbeitsunfall gehabt. Ja, und von dort weg ist er in Pension gegangen. Er ist am Bau heruntergefallen, hat drei Halswirbel gebrochen gehabt. Er war halbseitig fast gelähmt, einmal die rechte Hand hat er überhaupt nicht brauchen können und halt sonst so Verletzungen. Und zum guten Schluß ist er lungenoperiert worden, nachher der Krebs und nachher war Feierabend. Dann war aus. Und 79 ist er gestorben. Wir haben nicht gar so lang schöne Zeiten gehabt. Buggln und arbeiten und schintn,⁴ daß man es soweit gebracht hat, wie es heute ist. Und heute denk ich mir, mich können sie alle gern haben. Und da denk ich oft an meine Mutter, weil ich halt auch einmal hinüber bin zu ihr und habe gesagt, so und so ist es, ich ginge am liebsten nicht mehr zurück. 'Irma, wenn du weit gehst, hast du weit zurück.' Ist auch wirklich so, wenn du einmal gar keinen Ausweg weißt und du gingst, wo gingst du hin?!" (Kassette 1, Seite B)

Mit der Geschichte des Kennenlernens gibt Irma ihre Schlußfolgerungen über ihre Ehe wieder. Sie bindet das Kennenlernen des Mannes ein in die Geschichte über eine Totgeburt bei der Nachbarin. Von diesem tragischen Ereignis begleitet der Verehrer sie nach Hause. Er will sie, sie will ihn nicht, läßt sich aber dennoch darauf ein, ihn zu heiraten. Ihre sexuelle Beziehung muß bald begonnen haben. Sie lernten sich am 25. März 1947 kennen. Als sie 1948 heirateten, war Irma hochschwanger. An einer anderen Stelle meint Irma, Helmut habe ihr gerade heraus gesagt, er wolle sie heiraten, da er eine Frau zum Arbeiten brauche.

Meine Vermutung ist, daß beim Kennenlernen, beim Heimbegleiten und Werben erotische Gefühle da waren, die allerdings unter dem Eindruck der späteren Ereignisse nicht mehr relevant erscheinen und möglicherweise auch nicht mehr gern erinnert werden.

Kinder und Geburten

Irmas erstes Kind, eine Tochter kam 1949 zur Welt. Der eine Sohn wurde 1952 geboren, der Jüngste 1956 im Dezember:

„Das muß ich dir noch schildern. Das war der 2. Dezember, war ein Samstag. Der Helmut hat gedüngt mit dem Luderer, mit dem Roß. Und ich hab am Abend Blattln⁵ gemacht, weil ich mir gedacht habe, sie kommen dann essen, wenn sie mit der Arbeit fertig sind. Hab ich schon immer gespürt, daß es langsam angeht (die Geburt, AS), weil immer ein bißchen Wasser weggegangen ist. Nachher hab ich Blattln gemacht und Kraut, dann hab ich gesagt zur Elisabeth (ihre Tochter, AS): 'Mei, geh schauen. Vielleicht ist der Helmut beim Luderer.' Derweil sind sie beim Wirt drüben gehockt, essen und trinken, hat der Helmut wieder gezahlt. Und der Luderer hätte aber sollen gratis düngen mit dem Roß, weil der Helmut bei ihm geholfen hat Dach decken. Hat der alte Luderer zum jungen gesagt: 'Du tust dem Helmut düngen helfen, wenn er es braucht, mit dem Roß, weil er hat uns beim Dach geholfen.' Ja, wer nicht heimkommt, ist er. Wir haben gegessen, dann habe ich noch das Zeug gewaschen von den Kindern, sie gebadet und nachher habe ich gesagt: 'Kinder, jetzt geht ihr schlafen.' Ich bin inzwischen wach geblieben. Dann hab ich noch alles aufgeräumt. Nachher hab ich mir gedacht: 'Jetzt gehst du doch ein Weilchen hinauf ins Schlafzimmer.' Ich habe keine Ruhe gehabt, alle 20 Minuten sind die Wehen gekommen. Dann irgendwann, so um eins, höre ich, daß er kommt.

Aber ist nicht heraufgekommen. Ist er unten gewesen in der Küche, auf dem Diwan gelegen. Dann bin ich halt oben umeinandergetrettelt⁶ in der Kammer. Ist die Elisabeth einmal aufgewachen: 'Mama, was hast du denn?' Hab ich gesagt: 'Ich meine, ich muß in die Klinik fahren, ich meine es ist bald soweit, ein Schwesterl oder ein Brüderl.' Um fünf Uhr morgens bin ich aufgestanden, dann bin ich in den Stall gegangen, habe noch gemolken, alles versorgt, die Milch hergerichtet für die Kundschaften, dann habe ich mich angezogen und bin um sechs Uhr mit dem Postauto in die Klinik gefahren, am Kirchplatz oben eingestiegen, dann sitzt die Schwester Trude (Krankenschwester, AS) drinnen im Auto, dann sagt sie zum Chauffeur: 'Du, beeil dich, bei der ist es brisant.' Weil sie gesehen hat, daß es nicht mehr lange tut. Dann hinunter, hinein, mit dem Aufzug hinauf, die Schuhe weg und das Kind war da. Nicht einmal das Gewand konnte ich ausziehen, so schnell ist es gegangen. Dann hab ich gesagt, vor ich zu Hause weg ging zum Helmut: 'Unterstehe dich ja nicht und komm etwa heute hinunter in die Klinik. Ich will dich nicht sehen.' Dann ist er gekommen und der Paul (erster Sohn, AS), allein hätte er sich gar nicht getraut. 'Braucht's gar nicht hereingehen,' hab ich gesagt. Dann ist es ihm halt doch ein bißchen zu dumm gewesen. Beim Paul, wie der auf die Welt gekommen ist, da hat er volle acht Tage gefeiert, volle acht Tage ist er nicht ausgenüchtert, weil es ein Bub war, der erste in der Familie. Der Luis hat bloß Mädchen gehabt zuerst und der Edi (Luis und Edi -Brüder von Helmut, AS) hat nur Mädchen gehabt und bei uns war der erste Bub. Er hat gefeiert und ich hab können drin liegen, und heim von der Klinik und hinein in den Stall. Das muß man verkraften, da gehört etwas dazu. (...) Solche Aktlen hab ich viel mitgemacht. Ich hab immer gesagt, mir ist es ganz gleich gegangen wie meiner Mutter, ganz genauso. Nur, daß ich mich nicht hab schlagen lassen so wie sie. Weil da hätte er schon den Kürzeren gezogen. Da wär ich schon die Ärgere gewesen. Da hätt er mich nicht einmal anrühren brauchen, dann wär er vom Boden nicht aufgekommen." (Kassette 2, Seite B)







Wil-ma Kammerer, Limit 1999. Performance, Schloss Maretsch-Bozen:

Vier Tage hat die Künstlerin abwechselnd mit einem Assistenten in ständiger Bewegung gegen Grenzen angekämpft; hat versucht auszuweichen – herauszukommen – hat Kraft und Machtlosigkeit durchgespielt.



Licht steht am Ende der Röhre. Von außen gesehen erscheint diese als eine durchlässige Struktur, von innen beängstigend klaustrophobisch; davor immer dieses gleichbleibende zähflüssige Rot.

Im Kampf mit den Grenzen wird der Fallschirm zum Ungeheuer und die Farbe zur unwiderruflichen Begebenheit.

Kinder sollten idealerweise die Früchte erfüllter erotischer Begegnungen sein. Im Zusammenhang mit Schwangerschaften und Geburten beklagen Irma und einige andere Interviewpartnerin das Versagen der Männer als verlässliche und anteilnehmende Partner allerdings ganz besonders. Hier erfolgen Enttäuschungen, die die Frauen mir Jahrzehnte später mit großer Bitterkeit beschreiben, durch die sie die Härten ihrer Ehe besonders drastisch darstellen.

Essen

„Und nachher, wie er den Unfall gehabt hat, hab ich oft gesagt zu ihm: 'Weißt du noch, wie ich oft gesagt hab: könntest du nicht heim gehen?' Da wartest du mit dem Essen. Und ich hab immer frisch gekocht, zu Mittag und auf Nacht, immer frisch gekocht, schon die Kinder, weil sie gekommen sind von der Schule zuerst und wie die Kinder nachher in Innsbruck gearbeitet haben und haben müssen vor Weihnachten immer Überstunden machen, nachher sind sie immer erst um halbfünf mit dem Bus heimgekommen, um zehn herauf gefahren, immer noch frisch gekocht. Das sagen sie heute noch: 'Mama, das müssen wir dir hoch anrechnen, du hast immer noch frisch gekocht, wenn wir gekommen sind.' Was heute nicht mehr der Fall ist, heute wird kalt gegessen, wenn etwas ist. (...) Und dann hab ich gekocht, hat man das Essen müssen einpacken, mitgeben in der Menagekandel, nachher hat er (Helmut, AS) das heimgebracht. Wenn er wieder gearbeitet hat, dann hat er gegessen auch nichts, hat er die volle Menagekandel wieder gebracht oder er hat sie unten ausgeleert oder er hat sie jemand anderem gegeben zum Essen. Ich hab es halt immer wieder dann erfahren. Nachher gekommen: 'Nicht gekocht?!' Oder wenn ich wärmen hab müssen, weil er später gekommen ist, dann war der Teufel los. 'Nicht einmal kochen, nichts zu fressen!' Und so geht das, manchmal könntest du sie ja mitsamt dem Kochgeschirr würgen." (Kassette 2, Seite B)

Irma erzählt von ihrem Bemühen, die Familie regelmäßig mit frisch gekochtem, warmen Essen zu versorgen, vom großen Stellenwert, den das für sie hatte. Sie war enttäuscht darüber, daß ihr Mann trotzdem oft nicht nach Hause kam. In ihrer Erzählung klingt die Enttäuschung und Wut ihres Mannes durch, wenn er später heimkam und kein warmes, frisches Essen für ihn bereitstand.

Fühlte er sich enttäuscht, weil er erwartete, daß Irma ihm einen Mangel an Geliebt-und-Angenommen-worden-Sein ausglich, den der Krieg verursacht hatte? Oder der durch Ablehnung und Alleingelassenwerden in der Kindheit entstand? Es scheint, daß viele Männer in dieser Gesellschaft solche Mängel fühlten und daß sie heirateten in der Erwartung, in dieser Hinsicht Befriedigung zu erfahren. Die fortbestehenden Mangelgefühle lasteten sie dann ihren Frauen an.

Frauen könnten solche Mängel ebenfalls gefühlt, aber aufgrund ihrer Erziehung und Sozialisation anders interpretiert haben. Es kann auch sein, daß sie in emotionalen Beziehungen mit anderen Frauen, vielleicht mit ihrem Müttern, diesbezüglich besser versorgt waren. Alkoholismus, dem der Mann von Irma wie so viele andere Männer im Dorf, unterlag, ist eine Sucht. Ich äußerte gerade meine Vermutung, daß Mißverhältnisse zwischen Männern

und Frauen mit emotionalen Mängeln zu tun hatten, deren Befriedigung gegenseitig auf eine Art und Weise erwartet wurde, die nicht zu bewerkstelligen war.

Der Familientherapeut Bert Hellinger sieht aufgrund seiner empirischen Erfahrung mit Familienrekonstruktion einen Zusammenhang zwischen Suchtverhalten und Vatermangel.⁷ Sofern Väter in Axams greifbar waren, beschreiben die Söhne die Beziehungen zu ihnen meist nicht gerade als besonders innig.

Es könnte sein, daß Männer ihre erotischen Bedürfnisse als Kompensation dieser Mangelgefühle lebten und mit der Sehn/Sucht nach kindlicher Rundumversorgtheit verwechselten.

Wegen der herrschenden Männlichkeitsvorstellungen und dörflichen Männlichkeitsriten konnten sie diese Gefühle aber nur als erotische und sexuelle wahrnehmen.

Lange Zeit pflegte Irma ihren Mann, zuerst nach seinem schweren Unfall, dann als er an Krebs erkrankt war. In dieser Zeit besserte sich das Verhältnis der Eheleute offenbar. Helmut konnte nicht mehr weggehen und exzessiv trinken. Für Irma war klar, daß sie die Arbeit allein bewältigen mußte. Es war aber jetzt leichter, die Kinder waren erwachsen, die Schulden abbezahlt, die vielen Leute, die bei ihnen lebten (Schwestern von Helmut mit Kindern, Ehemännern, ein Ziehsohn von Irma mit Familie), aus dem Haus. In dieser Situation, so scheint es, bekam Helmut von Irma, was er sich wünschte – die absolute Versorgung und Zuwendung. Sie gab dies mit großer Selbstverständlichkeit, obwohl sie sich einige Bemerkungen nicht verkneifen konnte, die ihm sein früheres Mißverhalten verdeutlichen sollten. Von Erotik fehlt in Irmas Schilderungen jegliche Spur. Die Pflege des Kranken erinnert eher an das Verhältnis einer Mutter zu ihrem Kind, ein später Friede wird geschlossen, der Kranke soll seine letzte Zeit auf Erden möglichst schön erleben. Als er nach einem Blutsturz im Bett in der Nacht starb, wusch sie das Blut weg, bevor die nun erwachsenen Kinder dazukamen. Eine weiterer Liebesdienst an ihm und den Kindern. Diese Liebe erinnert weder an Eros noch an Philos, vielmehr, nach der oben genannten Darstellung von Paulo Cuelho, an Agape.

MALI

Herkunftsfamilie

Vater und Mutter von Mali stammten aus dem Tiroler Unterland. Der Vater besaß dort einen Hof, den er verkaufte. 1929 kaufte er den Hof in Axams-Omes, wo Mali im selben Jahr geboren wurde. Bei ihnen lebten ein lediger Bruder des Vaters sowie drei ledige Schwestern und ein lediger Bruder der Großmutter väterlicherseits.

Mali hatte drei ältere Brüder und einen jüngeren. Die Älteren wurden im Zweiten Weltkrieg an die Front geschickt. Zwei kamen nicht mehr zurück. Für die Eltern war das sehr schlimm. Nach der Schule besuchte Mali drei Monate lang eine Haushaltungsschule. Ansonsten arbeitete und lebte sie zu Hause, da sie das einzige Mädchen in der Familie war.

Die ledigen Verwandten des Vaters wurden alle recht alt, werkten fleißig und verhielten sich äußerst fromm. Sie hatten, nach Malis Wissen, niemals LiebhaberInnen.

„Davon habe ich nie etwas gehört. Sonst hätten sie bestimmt einmal etwas gesagt, sie selbst oder meine Eltern. Nein, da gab es nie einen Freund oder eine Freundin. Sie sind eigentlich so fromm gewesen, muß ich sagen. Als ich heiratete, ich war 25 Jahre alt, sagte die eine Tante zu mir: 'Ja, Mali, traust du dich zu heiraten?' Das hätte sie sich nie getraut."(...)

I.: „Wieso glaubst du, waren die so fromm?“ M.: „Ja, die Erziehung war es, die Erziehung von den Eltern. Und sie haben nichts gekannt außer Kirche gehen und beten und aufopfern.“ (Kassette 2, Seite A)

Die Eltern und älteren Leute bei ihr zu Hause waren aber dennoch gern lustig. Ihr Vater sorgte dafür, daß zu Hause ab und zu zum Tanz aufgespielt wurde – das war ihm lieber, als daß die Kinder auswärts gingen. Abwechselnd kam man so in der Nachbarschaft zusammen.

Mali hatte ein gutes Verhältnis zu ihren Eltern, obwohl der Vater streng war. Er erlaubte nicht, daß sie ausging – nicht einmal als sie bereits 18 Jahre alt war. Der Vater war ein sauberer, genauer Mensch, der den Hof wunderbar in Ordnung hatte. Die Mutter war sehr fleißig. Der Vater sagte: „Ich weiß nicht, was ich gemacht hätte, wenn ich die Mutter nicht gehabt hätte.“ (Kassette 2, Seite A)

Malis Familie lebte das Leben wohlhabender, wenn auch nicht reicher, Bauern im Dorf. Das ökonomische und politische Ansehen des Vater stand nicht durch Armut in Frage. Er handelte als Patriarch, der seinen Leuten zugewandt war und seine Pflicht bei der gemeinsamen Existenzsicherung erfüllte. Religion bzw. Gläubigkeit spielte eine große Rolle im Hause. Mit den Nachbarn bestanden gute Verhältnisse der gegenseitigen Unterstützung, des gemeinsamen Feierns und feierabendlichen Zusammenseins. So idyllisch beschreibt das Mali. Dennoch: der Vater war streng. Unter seiner Aufsicht hatte Malis Wille keine Chance, wenn er mit dem väterlichen nicht im Einklang stand. Das betraf vor allem das Thema Ausgehen – den Bereich also, in dem erotische Beziehungen entstehen konnten und zu erwarten waren, von Mali vielleicht erhofft, von den Eltern ziemlich sicher befürchtet.

Eheanbahnung

I.: „Und wie hast du deinen Mann kennengelernt?“ M.: „Da war einmal Prozession an einem Hohen Frauentag (15. August, AS), wir waren beim Neuwirt hinterher und die Musik hat gespielt. Ich hab ihn einfach gesehen, dann haben wir uns kennengelernt und sind länger dort gesessen. Am Abend sind wir mit der Omeser Musik nach Hause gegangen, da ist der Franz (ihr zukünftiger Mann, AS) einfach mitgegangen. Am nächsten Sonntag ist er wieder gekommen. So begann das.“ (Kassette 1, Seite A)

„Dann wäre die Mutter streng geworden, weil sie gespürt hat, daß ich einen Freund hätte. Da war ich 24 Jahre alt. Sie wollte das einfach nicht. Ich war die einzige Tochter, vielleicht war es deshalb so, und weil schon zwei Buben gefallen waren. Vielleicht hat das etwas ausgemacht.“ I.: „Und wie hat sie da getan?“ M.: „'Du brauchst niemanden! Du mußt da bleiben!' Ich hab mir das alles sagen lassen. Aber der Franz kannte da nichts, der ist einfach gekommen. Ich war immer ein bißchen schüchtern und ließ alles in mich hinein, wenn

jemand etwas sagte. Ich habe gefolgt." I.: „Und wie hat der Franz das dann gemanaged?" M.: „Der ist einfach gekommen und herein gegangen in die Stube. Dann hat die Mutter eigentlich auch nichts sagen mögen, weil er war schon 34 Jahre alt. Zu ihm selbst hat sie nichts gesagt. Und als er immer wieder kam, mußte sie sich eben daran gewöhnen." I.: „Mit der Zeit?" M.: „Mit der Zeit, ja. Sie (ihre Familie, AS) haben ihn gern mögen, aber sie hätten mich eben lieber bei sich gehabt. Ich hab viel arbeiten müssen, hab der Mutter viel gearbeitet. Dann als der Vater starb, war sie auch allein, das hab ich eingesehen. Und das ist alles nicht so einfach. Wenn man selbst später in dieser Lage ist, dann denkt man zurück." (Kassette 2 Seite A)

Nach der Heirat war der Kontakt mit der Mutter gut. Sie halfen sich gegenseitig, die Mutter kam oft zu Besuch.

Aus zarten Andeutungen erschließt sich die erotische Anziehung, die zwischen Mali und Franz bestand, in dem Moment, in dem sie sich nach der Prozession beim Neuwirt sahen und kennenlernten. Ich empfinde diese als eine der erotischsten Passagen von all den Erzählungen meiner Interviewpartnerinnen – gerade durch das vorsichtige verbale Antupfen des Unaussprechlichen. Das Gefühl ist da. „Ich habe ihn einfach gesehen." Sagt Mali. Danach folgt die Werbung von Franz in der in dieser Gesellschaft vorgesehenen und als adäquat betrachteten Art und Weise. So wie das Kennenlernen von Mali beschrieben ist, beinhaltet auch der weitere Bericht über ihr Leben eine durchgängige Bejahung ihrer Ehe mit Franz. Sie erwähnt keine Zweifel, die sie vor der Heirat darüber gehegt hätte. Vielmehr entstanden Schwierigkeiten durch die Mutter, die nicht wahrhaben wollte, daß die Tochter sie verlassen wird.

Ihr Verhältnis zu ihren Müttern wird von den meisten Interviewpartnerinnen als eng, zentral, beständig und unterstützend geschildert – auch wenn die Erziehung streng war und die Mütter lange über die Töchter bestimmten.

Franz ließ sich von Malis Mutter nicht abschrecken, abgesehen davon, daß diese ihn nicht direkt angriff, da er ein erwachsener Mann war. Mali beschreibt Franz als Bauern von einem angesehenen, für dörfliche Verhältnisse in dieser Zeit wohlhabenden Hof. Dementsprechend dürfte sein Selbstverständnis und Selbstbewußtsein in Ordnung gewesen sein, wie auch bei Malis Vater und im Gegensatz zu so vielen weniger wohlhabenden und angesehenen Männern. Franz war im dörflichen Kontext ein gestandener Mann. Es ist auch möglich, daß er als Hoferbe von den Eltern und der Umgebung emotionelle Zuwendung erhielt, die jüngeren Geschwistern in vielen Fällen versagt blieb. Nach meiner Kenntnis der familiären Verhältnisse an diesem Hof, soweit es sich aus anderen Interviews erschließt, dürften die Kinder dort aber generell angenommen, gut behandelt und gefördert worden sein.

Kindbett

Während der Schwangerschaften arbeitete Mali jedes Mal ganz normal weiter. Das war so üblich in dieser Zeit als Bäuerin.

Als sie zum ersten Mal schwanger war, mußte sie sich ständig übergeben. Bei der Geburt

dachte die Hebamme zuerst, das Kind, eine Tochter, würde sterben und wollte eine Not-
taufe durchführen. Das Kind lebte schließlich. Auch bei der zweiten Schwangerschaft war
ihr schlecht. Sie bekam Spritzen vom Arzt, dann wurde es besser. Die Geburt der zweiten
Tochter war ebenfalls leichter. Die dritte Tochter wog 4,75 kg, als sie auf die Welt kam, die
Geburt gestaltete sich dementsprechend schwer. Alle drei Töchter kamen zu Hause zur
Welt. Malis Mann war immer dabei. Ihr Mann bewahrte die Ruhe in den schwierigen Situa-
tionen bei den Geburten.

„Ohne Mann wäre das überhaupt nicht gegangen. Das ist ja das Schöne, wenn der Mann
dabei ist.“ (Kassette 2, Seite B)

Bei Mali waren Schwangerschaften und Geburten schwer, allerdings nicht, weil ihr Mann
versagte. Im Gegenteil. Sie stellt ihn als Unterstützer und Helfer in diesen lebensbedroh-
lichen Situationen dar. Eros beim Kindermachen wird nicht geschildert, läßt sich aber erah-
nen. Philos beim Kinderkriegen tritt deutlich hervor.

Witwenzeit

Mali und Franz waren zwölf Jahre verheiratet, dann starb er an Magenkrebs. Bis zu seinem
Tod hatte ihr Mann nach Malis Darstellung die Erwartungen, die sie an einen Ehemann
hatte, erfüllt. Nach seinem Tod wurde es für sie sehr hart.

Mali führte den Hof als Witwe allein. Der Großteil der Arbeit lag bei ihr – morgens und
abends stand sie im Stall, tagsüber am Feld. Die Mädchen halfen zwischen ihren Arbeits-
zeiten. Ihr Bruder, der Erbe des elterlichen Hofes in Omes, half ihr viel und ihre Mutter
ebenfalls. Der Bruder des Schwiegervaters kam, wohnte bei ihnen und half ebenfalls mit.
Die Schwiegereltern waren nett zu ihr und halfen, so gut es ging.

„Ich habe natürlich folgen müssen. Folgen habe ich müssen, bis zur letzten Stunde (des
Schwiegervaters, AS). Ich konnte nie sagen, ich tu so oder ich tu jenes.“ (Kassette 1, Seite A)

Mali meint, es sei besser still zu sein, um den Frieden im Haus zu erhalten.

Auf diese Weise wurde sie auch zu Hause erzogen, ein Nein gab es nicht, sie war es so
gewohnt. Wenn sie etwa einen Herd kaufte, mußte sie den Schwiegervater fragen oder als
sie die Stube richten wollte. Sie hatte auch keine Maschinen. Traktorfahren und mähen
mußte sie erst lernen.

Im Februar 1988 nach einer Untersuchung an der Klinik, ließ der Arzt sie nicht mehr nach
Hause gehen. Sie hatte Krebs und mußte sofort operiert werden. Zu Hause herrschte Chaos.
Die Nachbarn und der Bruder halfen. Der Bruder kam in die Klinik und sagte, daß sie die
Kühe weggeben müsse. Das Vieh wurde verkauft.

1990 übergab sie den Hof an alle drei Mädchen und an den Bub aus der ersten Ehe von
Franz.

Der Schwiegervater starb 1989 kurz vor seinem 95. Geburtstag.

Jahrelange harte Arbeit und ständiges Zurückstecken, Stillsein und Folgen hinterlassen ihre
Spuren. Mali erkrankte.



Trauer

Malis Mutter konnte ihren Kummer nie zeigen. Mali kann das eher.

„Ich habe mich zwar, als mein Mann gestorben ist, schon vor den Kindern versteckt. Da bin ich ins Zimmer hinaufgegangen und habe nicht direkt vor den Kindern geweint. Sie sind heraufgekommen: 'Ach Mama, weinst du wegen dem Papa?' Dann sind sie wieder weggegangen. Aber sonst, das hat mich fertig gemacht. Aber ich konnte nichts machen. Ich mußte zusehen, daß ich meine Arbeit schaffe und weinen konnte ich, wenn ich allein war. Wie oft bin ich auf den Friedhof gegangen! Bis zu drei-, viermal am Tag. Ich gehe heute noch oft – es vergeht kaum ein Tag. I.: „Schon? Spürst du da so eine Verbundenheit?“ M.: „Ja, auch die Mädchen haben das. Da brauche ich nicht zu sagen: 'Geh aufs Grab.' Sie müssen von sich aus zu ihrem Vater aufs Grab gehen oder zum Onkel. Das machen sie einfach gern, das ist so in ihnen drin. (...)“ I.: „Und hilft einem das?“ M.: „Ja, das hilft. Als ob man einfach Hilfe bekäme.“ I.: „Gibt das Trost?“ M.: „Ja, das gibt Trost. Sonst ginge man ja nicht hin.“ (Kassette 2, Seite A)

Mali und ihre Töchter verarbeiten ihre Trauer, indem sie die toten Männer – den Ehemann, den Schwiegervater und den Bruder – an den Gräbern besuchen, beten und Kerzen anzünden, an die Toten denken, von und mit ihnen sprechen. So behalten sie eine Beziehung mit den Männern, die Philos weiterleben läßt. Nach meinem Empfinden trägt diese Beziehung auch eine erotische Seite im Bearbeiten von Graberde, dem Schmücken mit Blumen, dem Besprengen mit Weihwasser und dem Entzünden von Hoffnungs- und Erinnerungslichtern. Das Grab ist eine sinnliche Vergegenwärtigung der Toten. Sie leben, es ist sogar möglich mit ihnen zu sprechen. Sie hören zu und spenden Trost.

Eros und Philos in der Ehe

Ich habe nun eine mögliche Lesart der beiden Erzähltexte erläutert. Dabei sind Nacherzählungen, die natürlich immer auch Interpretation sind – durch Wortwahl, Textstellenauswahl und Textgestaltung – und direkte, ins Hochdeutsche übertragene Zitate (wobei wiederum interpretiert wird) ausführlicher ausgefallen. Kommentare meinerseits nehmen weniger Raum ein. Die Rezeption dieses Textes – von Nacherzählungen, Zitaten und Kommentaren – hängt wiederum von Verständnisebenen, Lebenserfahrung und momentanem Zustand der LeserInnen ab.

Ich will jetzt keine Schlußfolgerungen ziehen und auch keine Zusammenfassung gestalten. Vielmehr werde ich noch einmal kurz auf einige Gedanken hinweisen, die mir wichtig sind. Meine Axamer Interviewpartnerinnen sprechen nicht oder nicht ausführlich über Erotik. Manche von ihnen deuten ihre erotischen Gefühle für Männer an.

In der Beschreibung ihrer Ehe geht es zumeist um die Darstellung des Existenzkampfes – entweder mit Hilfe des Mannes, mit teilweiser Hilfe des Mannes oder geradezu behindert durch den Mann. Im Fall von Irma, die auf einem ärmeren Hof aufgewachsen ist und auf einem eben solchen eingehiratet hat, ist die Ehe eine Tortur. Ihr Mann will das gemeinsam erwirtschaftete zur Stärkung seines Selbstbewußtseins und Ansehens unter den Männern im Dorf und bei der Erwerbsarbeit verwenden. Malis Mann Franz hat dies nicht nötig. Die-

ser stirbt aber früh, und Malis weiteres Leben ist von den Härten des Witwentums als Bäuerin geprägt.

Beide Frauen stellen ihre Ehen, ihre Sicht auf die Ehemänner ähnlich dar wie die ehelichen Beziehungen der Eltern. Irma sagt sogar ausdrücklich, daß es ihr gleich gegangen sei wie ihrer Mutter. Ob das Vorbild der Eltern die Wege der Töchter vorgezeichnet hat, ob sie ihre Erfahrungen nach demselben Muster beschreiben wie die Erfahrungen ihrer Eltern oder ob dieser Vergleich nur meiner Wahrnehmung entspringt kann ich nicht beurteilen.

Eros und Philo finden sich weder in Irmas Ehe noch in der ihrer Eltern. Erst als Irmas Mann schwer erkrankt, kommt Frieden in die Beziehung, die sich von da an als Abhängigkeit eines Hilfsbedürftigen von seiner Versorgerin darstellt.

Malis Darstellung ihrer Ehe legt ein Zusammenkommen von Eros und Philo nahe, das in irdischer Form nicht lange dauerte, aber im Verhältnis zum toten Mann weiterbesteht.

Das existentielle Versorgtsein der Frauen in den Märchen und ihr andauerndes Glück jedenfalls bescherte die Ehe keiner der Erzählerinnen aus Axams.

Einmal mehr erwiesen sich romantische Vorstellungen von Liebe, Erotik und Sexualität in Tirol als Klischees; Petra Streng und Gunther Bakay haben sie übrigens in ihrem Buch, Bauernerotik in den Alpen. Das Liebesleben der Tiroler vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (Innsbruck 1998) anhand von verschiedenen Quellen hinterfragt.

1 Zur Zitierweise: Zwecks Anonymisierung werden im folgenden die Vor- und Hausnamen der Interviewpartnerinnen und erwähnten Personen geändert. Die wörtlich wiedergegebenen Redepassagen zitiere ich durch Angabe von Kassette und Kassetenseite. Falls im wörtlich zitierten Text in Klammern etwas zusammen mit „AS“ steht, so ist das von mir für das Verständnis des Gesagten zugefügt.

Ich zitiere die Frauen, die mit mir natürlich in ihrem Dialekt sprachen, in Hochdeutsch und straffe die Texte, um das Lesen zu erleichtern. Einzelne Wörter belasse ich im Dialekt, um den Sprachduktus der Erzählerin nicht so arg zu verfremden. Diese Wörter übersetze ich in Fußnoten.

Wenn im zitierten Text von mir eine Frage gestellt wird, so wird diese mit -I.: „-eingeleitet. Das I. steht für „Interviewerin“. Die Antworten der Interviewpartnerinnen werden dann mit den ersten Buchstaben der fiktiven Vornamen eingeleitet, im ersten Fall mit Ir., im zweiten mit M... Falls der Rede der Interviewpartnerin keine Frage der Interviewerin vorausgeht, beginnt das Zitat einfach mit Anführungszeichen.

Im übrigen umfaßt eine Nacherzählung selbstverständlich nicht das gesamte Interview (und alle angesprochenen Themen), sondern fokussiert Stellen, die mir für den Kontext dieses Aufsatzes wichtig sind.

2 Cuelho, Paulo: Auf dem Jakobsweg. Tagebuch einer Pilgerreise nach Santiago de Compostela, Zürich 1999.

3 Aktlen aufführen = hier: für Irma ärgerliche Dinge tun im Zusammenhang mit dem Trinken.

4 buggln, schintn = sehr hart körperlich arbeiten.

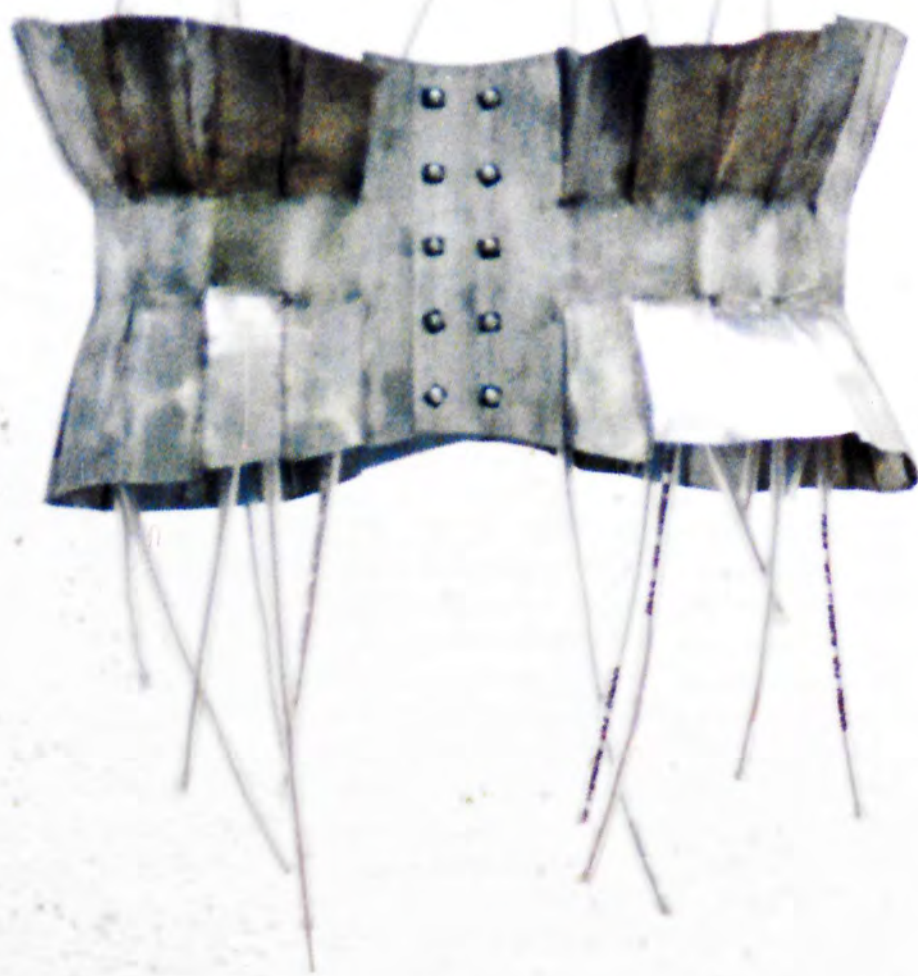
5 Blattln = Polsterzipfel - Teigflecken, die in Schmalz schwimmend gebacken werden und dabei aufgehen.

6 umeinandertreteln = mit kleinen Schritten, unruhig herumgehen (aufgrund der Schmerzen von den Wehen in diesem Fall).

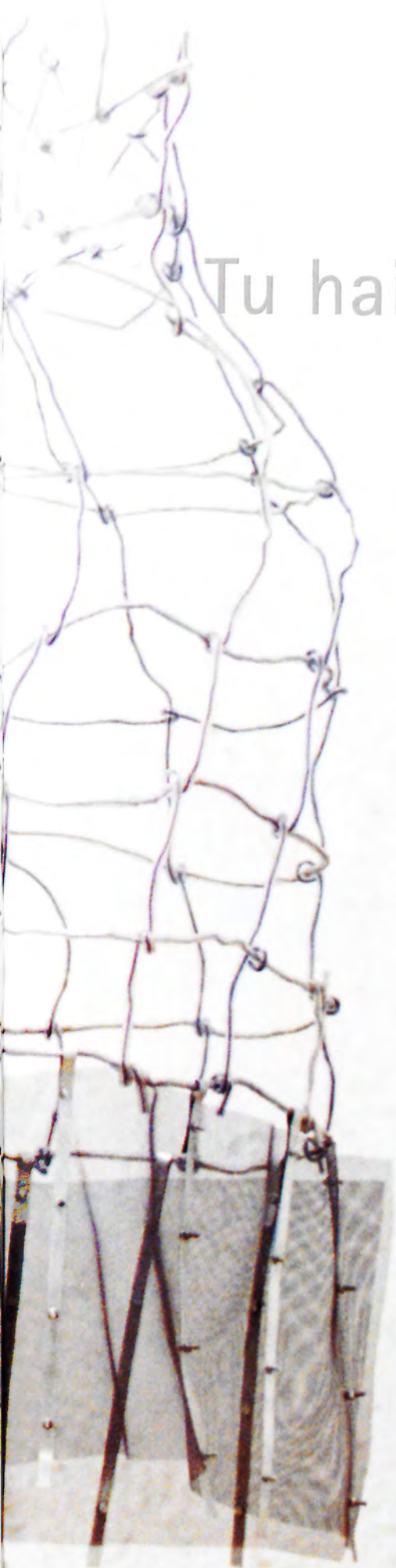
7 Hellinger, Bert: Ordnungen der Liebe. Ein Kurs-Buch von Bert Hellinger, Heidelberg 1995.

Assimilation

Tu et moi Tu es moi



Tu hais moi : Tuez-moi!



" Ci avvicinammo alle tre belve sbuffanti per palparne amorosamente i torridi petti. Io mi stesi sulla mia macchina come un cadavere nella bara, ma subito risuscitai sotto il volante, lama di ghigliottina che minacciava il mio stomaco.

La furente scopa della pazzia ci strappò a noi stessi e ci cacciò attraverso le vie."

F.T. Marinetti, Manifesto del Futurismo, Parigi 1909

Die Vergangenheit arbeitet leidenschaftlich in den Dingen

Walter Benjamin

Astrid Schönweger

Von Heiligen und Huren

ODER WIE EINE ZWEIFESCHLECHTLICHE MODE IMMER WIEDER AUF
EINE EINGESCHLECHTLICHE EROTIK VERWEIST

VOR 100 JAHREN ...

Erotik wird mit Sinnlichkeit gleichgesetzt; sie ist nicht gleich Liebe, sondern das Verlangen danach, nicht Sexualität, sondern der Anreiz dazu. In den letzten Jahrzehnten ist statt ‚Erotik‘ vielfach das englische »Sex« (»Sex-Appeal«) üblich geworden, statt »sinnlich« »sexy«. Interessanterweise betonen beide Bezeichnungen eher den passiven Aspekt der Erotik, reduzieren sie auf ‚Ausstrahlung‘, auf das ‚Sich-begehren, -beschauen-Lassen‘. Im Grenzbereich zwischen passiver und aktiver Erotik treibt die Mode ihr schillerndes Spiel: durch Enthüllen schafft sie den Anreiz, den sie durch Verhüllen wieder schamhaft zurücknimmt.

Vor dem 19. Jahrhundert war die Mode Angelegenheit einer kleinen Minderheit, der Adeligen, mit dem Zweck, die Standesgrenzen zu markieren; später wurde sie als »Ausdruck des Zeitgeistes« von immer breiteren Bevölkerungsschichten rezipiert, so etwa die großbürgerliche Mode ab Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum 1. Weltkrieg, oder der Jugendkult ab den 60ern unseres Jahrhunderts.

Spätestens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wird – in Zusammenhang mit dem komplexeren Geschlechterkonzept – Mode mehr und mehr zur Frauensache.¹ Während der Männeranzug seinen Siegeszug antrat und mit seinen düsteren Farben Autorität, mit seinem Schnitt Funktionalität und Fortschrittlichkeit signalisierte, griff die Frauenmode auf die früheren aristokratischen Standessymbole zurück. Die eigentliche Aufgabe der bürgerlichen Ehefrau war es ja nun, Repräsentationsfigur des Mannes zu sein; durch ihre Kleidung demonstrierte sie sein Prestige, seinen ökonomischen Erfolg (der ihr Müßiggang erlaubte und Luxus von seinem Geld). Zugleich realisierte sie ‚ihr‘ erotisches Wesen in ‚ihrem‘ Medium und inszenierte sich für die Blicke des Mannes, dessen erotisches Wesen angeblich im aktiven Begehren bestand.

Der gesellschaftliche Druck auf die Frau, sich zu verheiraten war groß, weil sie nur verheiratet als vollständiger Mensch galt. Junge Mädchen, gemäß dem bürgerlichen Keuschheitsideal erzogen, gingen meist völlig unbedarft in die Ehe, während der oft wesentlich ältere Mann vielleicht bereits eine bewegte sexuelle Vergangenheit hinter sich hatte. Aber lebendige Sinnlichkeit erwartete man ohnehin nicht von der bürgerlichen Hausfrau, und selten dürfte sie in ihr geweckt worden sein. Das schickte sich nicht.² Ihre Sexualität diene vor allem der Fortpflanzung und der Kontinuität seiner Familie. Das wurde auch rechtlich festgeschrieben. So stand im „Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten“ von 1794, das hier als Beispiel stellvertretend für so manche Gesetzbücher anderer Länder dienen soll: „Der Hauptzweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung der Kinder“ (§ 1). Damit einher ging die Festlegung der



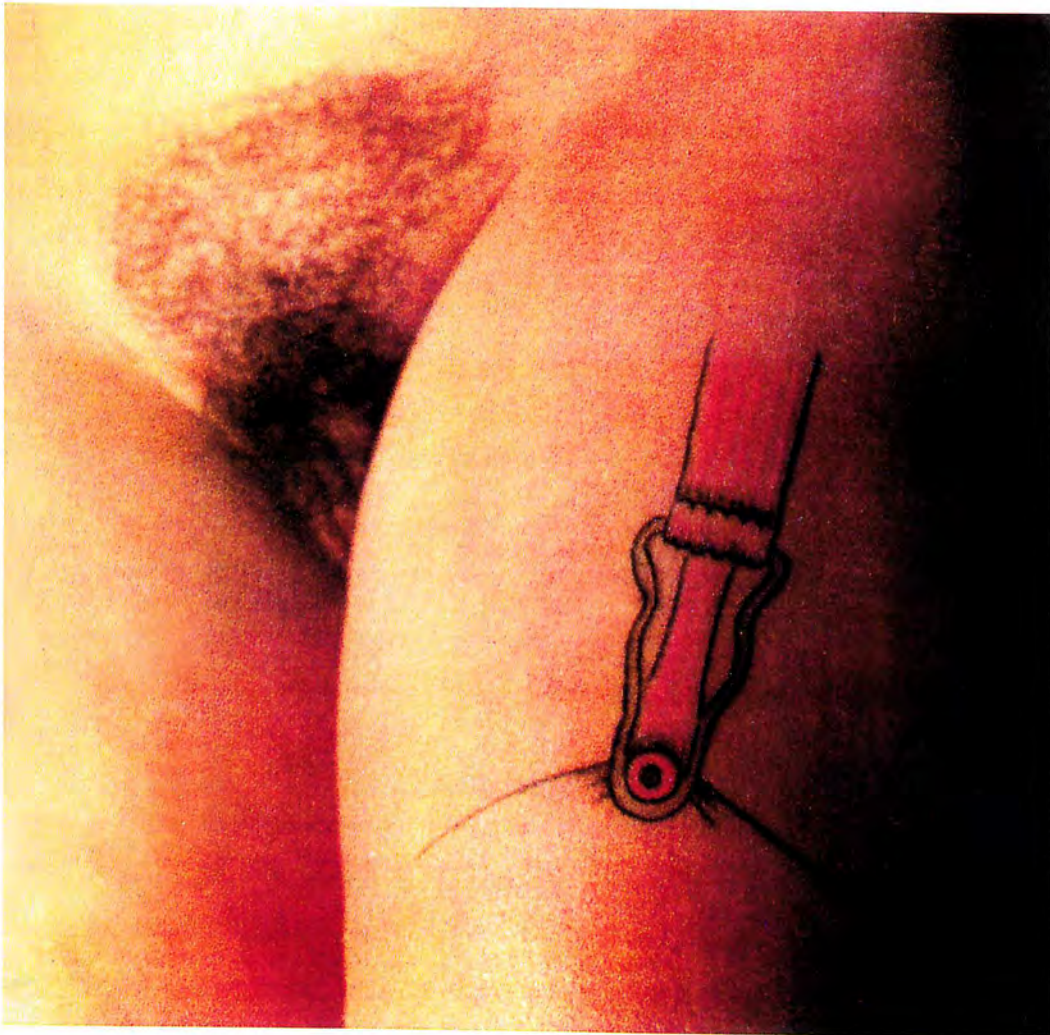
Rechte des Mannes und der Pflichten der Frau: „Sie bekommt den Namen des Mannes (§ 192) Vor allem aber ist sie „schuldig, dem Hauswesen des Mannes nach dessen Stande und Range vorzustehen“ (§ 194). Daraus ergibt sich, daß sie gegen den Willen des Mannes kein eigenes Gewerbe treiben darf (§ 195), aber auch kein Lohnverhältnis eingehen kann (§ 196).“ Auch über ihren eigenen Besitz und ihr eigenes Erbe konnte sie nicht mehr verfügen. Zu dieser Funktionalisierung der Frau steht allerdings die erotische Inszenierung des weiblichen Körpers in scheinbarem Widerspruch. Jean-Jacques Rousseau zeigt in seinem Erziehungsroman »Emile« den Mechanismus, wie das kleine Mädchen sich mit der Puppe beschäftigt, sie an- und auszieht, bis sie selbst ins Alter kommt, diese Puppe zu sein. „Erst dann wird die Puppe, das leblose Idealbild überflüssig, und des Mädchens Interesse richtet sich auf sich selbst. Auf den eigenen Körper? Ganz sicher nicht, sondern auf die Kleidung, die den Körper ersetzt, wie es zuvor die Puppe getan hat; auf die Maskerade, die aber nichts, die kein ‚Dahinter‘, verbirgt, sondern die alles ist, was existiert. Der biologische Körper, wie er auch immer beschaffen sein mag, verwandelt sich zum lebenden Bild, der zum Inbegriff der Frau schlechthin wird.“³

Damit wird klar: Die Mode ist nicht nur Refugium der Frau, sie ersetzt sie auch. Nicht zufällig ist diese Zeit auch die Geburtsstunde der Haute Couture: Ab Mitte des 19. Jahrhunderts betritt der Modeschöpfer die Szene. Charles Frederick Worth ist der erste Mann in der Domäne der weiblichen Putzmacherinnen. Er erhält jedoch im Gegensatz zu ihnen ein Ansehen als Künstler, von denen die Modistinnen und Näherinnen seiner Zeit und davor nicht einmal träumten.⁴ Was auch daran lag, daß er als erster die Kleider von A bis Z kreierte, sie von seiner späteren Frau der Kundin vorführen ließ.⁵ Letztere wählte das Kleid aus, sodaß es nur mehr auf ihre Figur zugeschnitten wurde.

Mit Worth hat sich im Bereich der Mode der veränderte Blick auf die Geschlechter vollzogen: „Zunehmend konnten Kleider darauf verweisen, daß Frauen nicht nur ganz andere Kreaturen als Männer waren, sondern im wesentlichen die Kreationen von Männern.“⁶ Und mit dem veränderten Blick auch die Konsequenz für die Erotik: Er ist nicht nur Künstler, sondern auch Mann, seine Kreationen wurden denn auch als Ausdruck des männlichen Begehrens verstanden.

Worth griff in seinen Kreationen das schon um 1820 wieder in Mode gekommene Korsett auf. Seit dem 16. Jahrhundert schon Bestandteil der Mode, ist es sicherlich keine Erfindung des 19. Jahrhunderts, auch wenn die Einschnürung in diesem Zeitraum ihren Höhepunkt erreichte. Es unterstrich den Idealkörper des weiblichen erotischen Wesens: üppiger Busen und weit ausladendes Hinterteil. Um dies zu betonen, brauchte es die schmale Taille. Durch sie und durch die vornehme Blässe versuchte sich die Dame von den unteren Klassen abzugrenzen.⁷ Die optimalen Maße für die Wespentaille dieser Zeit waren 45 – 50 cm. Um diese Maße zu erlangen, wurden schon 12-jährige Mädchen Tag für Tag ein wenig mehr eingeschnürt. Auf dem Höhepunkt seiner Karriere führte Worth die Tournüre ein. Die Weite der Röcke wurde nach hinten verlagert, um unverkennbar die erotische Funktion des weiblichen Gesäßes zu betonen. Die Tournüre war bis 1875 in Mode und erlebte in den Achtzigern mit dem sog. "Cul de Paris" ihre letzte Blüte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wandten sich einige Frauengruppen, KünstlerInnen



Body Sign Action 1970 – Das Tattoo des Strumpfbandes auf dem Oberschenkel als erotische Parapher und als Symbol einer veralteten Einschreibung, die Valie Export als Teil ihrer Identität mit sich trägt.

und ÄrztInnen gegen die vorherrschende weibliche Bekleidung. Der Protest ging Hand in Hand mit den Attacken auf die ‚bösen‘ männlichen Sexualphantasien, die sich angeblich auf diese und andere Weise materialisierten, obwohl schon Jahrhunderte vorher die Frauen selbst eine ähnliche Mode kreiert hatten. Anscheinend wurde sie erst mit Worth bedrohlich. Diese späte Auflehnung gegen das Korsett oder die Tatsache, daß die ReformerInnen mit ihren Argumenten keinen Erfolg hatten, sehen viele als Bestätigung dafür, daß Frauen sehr wohl selbst sexuelle Phantasien damit verbanden und sich darin wohl fühlten.⁸ Wenn ich auch der Meinung bin, daß diese Bekleidung nicht auf die „strategische Unterdrückung der Frau“⁹ reduziert

werden kann, so wird meines Erachtens unterschätzt, wie gerade die Mode des 19. Jahrhunderts die Entwicklung zur eingeschlechtlichen Mode vorantreibt.

Der veränderte Blick auf die Geschlechter, der sich in der Mode mit dem Auftreten männlicher Modeschöpfer zeigte, verwandelte die Frauen mehr und mehr in Bilder männlicher Projektionen. Die reale Frau hatte, (wenn sie nicht von vorne herein von der Gesellschaft in der einen oder anderen Rolle gesehen wurde), bestenfalls die Wahl, in die vorgesehene Rolle der Hure oder der Heiligen zu schlüpfen. Eine sehr beschränkte Wahl, denn sobald sie sich nicht auf das passive „Sich-begehren-Lassen“ reduzieren ließ, wurde sie als Hure abgestempelt. Es ist kein Zufall, daß in dieser Zeit die Kurtisanen große Berühmtheit erlangten, weil sie erfüllten, was von den Bürgersfrauen nicht einmal erwartet wurde.

Daß diese Gegenpole jedoch nur konstruiert waren (wenn sie auch von Frauen selbst ganz stark als solche erlebt wurden), erkennt man daran, daß die Kurtisane – genauso wie ihre "Gegenspielerin", die Ehefrau – den größten Teil ihres Erwerbs bei Worth & Co. ließen. Sie vereinte im Grunde das gleiche Ziel: "Die neu auf der Szene erschienenen männlichen Couturiers waren geeignete Kostümbildner für jene Frauen, die entweder bewußt oder unbewußt das Gefühl hatten, daß sie als Mitspieler auf einer Bühne oder in einem vorgegebenen Rahmen lebten und hart daran arbeiten mußten, männliche Erwartungen um ihres eigenen Vorteils willen zu erfüllen."¹⁰ Spätestens im Modesalon trafen sie beide zusammen, und nicht von ungefähr waren für Worth die sogenannten "Demimondänen" die beste Werbung.

Die Erotik pur verkörperte jedoch in dieser Epoche ein Phantasma, das in den Köpfen von Literaten und Künstlern entstanden war. Diese fiktiven Frauen wurden bekannt als "femmes fatales".

Die Figur der Carmen – von Prosper Mérimée in einer Novelle beschrieben und von George Bizet in der gleichnamigen Oper verewigt – ist eine glutäugige, temperamentvolle Zigeunerin, die Don José verführt und ihn sogar zum Mord verleitet – kurzum, eine Frau, die alle männlichen Angstphantasien und Befürchtungen in sich vereint und vor nicht allzulanger Zeit auf dem Scheiterhaufen gelandet wäre. Doch im 19. Jahrhundert waren diese Befürchtungen wie weggeblasen, Carmen wurde als Inbegriff der Sinneslust gefeiert. "Nietzsche schreibt (...) – nachdem er Carmen etwa zwanzigmal auf verschiedenen Bühnen Europas gesehen hat – (...) in einem Brief an Peter Gast (...): ‚Eros, wie die Alten ihn empfanden – verführerisch spielend boshaft dämonisch unbezwinglich. Zum Vortrag gehört eine wahre Hexe.‘"¹¹ Dieses neue Bild der Hexe wird zeitgleich von dem Historiker Jules Michelet gezeichnet, der die Kräfte der alten weisen Frauen mit Kräuterkenntnissen verherrlicht und nun in der Hexe die "Urfrau" schlechthin, den Inbegriff von Natur und Lust sieht.¹²

Nachdem die reale Frau als Sexualwesen gezähmt, in geordnete Bahnen gelenkt und wie Christine von Braun sagt – „in das geschlechtsneutrale Korsett der Mutter eingeschnürt“¹³ war, hatte sie mit der imaginären Hexe eines Michelet oder Mérimée nichts mehr gemeinsam. Die Figur der Carmen, Produkt männlicher Phantasie, konnte also auf der Bühne gefahrlos als Inbegriff der Erotik gefeiert werden. Das gleiche gilt für all die anderen femmes fatales, die bis heute noch in den Köpfen herumspuken. "Ausgerechnet im Zeitalter der Dampfmaschine, des elektrischen Lichts, der Photographie soll die Natur selbst, Leidenschaft und ‚Eros, wie die Alten

ihn empfanden', ja die ‚wahre Hexe‘ ihren Einzug halten!" höhnt Christina von Braun und folgert: "Ist es nicht viel naheliegender, in dieser Carmen, die alles, was ihr über den Weg läuft, unerbittlich niederwalzt, die Verkörperung der Dampfmaschine, die Lokomotive selbst zu sehen?"¹⁴ Eine Dampfmaschine, die die reale Frau überfährt, und sich selbst zum Ideal der Weiblichkeit und gleichzeitig zur "echten" Frau erhebt. Auffallend ist, wie grausam diese femmes fatales sind, stets von Untergang und Blut umgeben, was als Beweis für ihre Lebendigkeit und ihre Erotik angeführt wird. Sie könnten jedoch, wie Braun logisch folgert, auch als Bestätigung des Zerstörungsprozesses der realen Frauen gesehen werden, aus denen Leitbilder wie das der Carmen hervorgingen.¹⁵

Die Bezeichnung „femmes fatales" für die Frauenrechtlerinnen, die sich gegen das einschnürende Kleider- und Moralkorsett auflehnten, auf die Straße gingen, um ihr Recht einzufordern, zur Feder griffen, um sich Ende des 19. Jahrhunderts das Recht auf Bildung zu erkämpfen, ist mit Vorsicht zu genießen. Sicherlich haben diese starken Frauen,¹⁶ die den Mythos Carmen in sich aufzogen und auch als Verführerinnen auftraten, im Laufe des 20. Jahrhunderts dazu beigetragen, daß er an Macht einbüßte, doch genauso hatten sie oft einen hohen Preis zu zahlen: "Er besteht im Verzicht darauf, Subjekt der eigenen Weiblichkeit zu sein und zur Inkarnation eines fremden Frauenbildes zu werden, das mit ihr als realer Frau in Konkurrenz steht."¹⁷

...UND HEUTE?

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts scheint sich gemessen am 19. Jahrhundert sehr viel verändert zu haben. Frauen tragen nicht mehr schwere und einengende Kleider, sie haben sich mehr oder minder das ganze männliche Bekleidungsrepertoire im Laufe des Jahrhunderts angeeignet. Ob Hosen und Anzüge oder kurze Haare, die Frauen gelten auch in dieser Kleidung als weiblich, ohne eine besondere erotische Provokation darzustellen, wie das im 19. Jahrhundert noch bei Georges Sand zum Beispiel der Fall war.¹⁸ Wenn es auch nach wie vor geschlechtsdifferente Kleidung gibt, so gilt die strikte modische Trennung der Geschlechter in bestimmten Bereichen, wie zum Beispiel in der Freizeit, als aufgehoben. Das hat auch damit zu tun, daß in der Männerwelt die Macht des Anzuges nicht mehr so übergreifend ist, auch Männer zu Accessoires greifen, die sie für Jahrhunderte den Frauen überlassen hatten, wie zum Beispiel Ohrringe oder Taschen.

Es scheint so - und die Botschaft wird von der Modewerbung auch entsprechend unterstrichen -, daß jeder und jede alles anziehen kann. So gesehen, stimmt das ja auch. Das Modediktat ist gelockert, ob man sich nun mit Hut oder ohne, mit langem Kleid oder Mini auf die Straße begibt, es ist alles erlaubt. Doch was auf den ersten Blick wie die große Freiheit erscheint, ist bei genauerer Betrachtung eine größere Belastung für den einzelnen. Im Grunde wird von jeder und jedem erwartet, entsprechend der eigenen Persönlichkeit die richtige Garderobe auszuwählen. Die vielen Wahlmöglichkeiten der Mode erweisen sich als ein Bumerang. Denn aufgrund der Vielfalt wird dem einzelnen die individuelle Auswahl erschwert, wie einem Künstler, der nicht talentiert genug ist, etwas aus sich zu machen.¹⁹

Diktierte Konformität, wie sie noch vor hundert Jahren üblich war, wird heute als Eingriff in die persönliche Intimsphäre betrachtet. Kleidervorschriften sind nach wie vor anzutreffen, nur sind sie so etwas wie "ungeschriebene Regeln", Modezeitschriften geben sie als "Empfehlungen" weiter. So fällt man sicherlich unangenehm auf, wenn man in bestimmten Restaurants statt im eleganten Anzug oder Smoking in Jeans oder T-Shirt erscheint oder eine Oper nicht im Abendkleid besucht. Unangenehm aufzufallen durch inadäquate Kleidung ist dem Menschen von heute gleich peinlich wie vor hundert Jahren.

Wenn sich auch nicht mehr die Klassen und Schichten modisch voneinander abgrenzen, so kleiden sich heute dennoch einzelne Gruppen und Kreise konform. Das gilt in den 80ern für den rebellierenden Punk gleichermaßen wie für den Yuppie. Mit den Worten von Anne Hollander gilt heute: "Wir wissen, daß unsere Wahl jetzt eine Bildergeschichte darstellt, eine persönliche Illustration unseres innersten Gefühls für unsere Beziehung zur Welt, und das bedeutet, mit der einen oder anderen Gruppe konform zu gehen. Eine gewählte Modeform dient jetzt als eine Art gewähltes Medium, ist ebenso eine konventionelle Form, in die wir unsere Gedanken gießen, wie ein willkommener Schutzschild, um sich dahinter zu verstecken."²⁰

Wie schon angedeutet, herrschte in den 80ern (und teilweise immer noch) der Erfolgskult, dessen Spiegel auch die Business-Mode ist. Für Frauen sind es Kostüme, die sich dem männlichen Anzug annähern, jedoch weibliche Elemente verwenden, wie zum Beispiel kurze enge Röcke. Auch wenn die Frau tagsüber Schulterpolster, harte Konturen und maskuline Selbstsicherheit zur Schau stellt: Abends trägt sie sexy Kleider (oder auch tagsüber schon bespitzte Unterwäsche unter dem Herren-Kostüm). Wenn Mode an sich schon eine Belastung für den einzelnen ist, so gilt dies noch einmal mehr bei Frauen. So beklagen die Autorinnen des Buches, 'Die verkaufte Frau': „Frauen sind offenbar immer defizitär. Vielleicht stimmt aber auch das Gegenteil: Frauen wurden zu Opfern, weil sie jetzt auch noch wie Männer leben sollen. (...) Die klassischen Anforderungen an Frauen sind nicht verschwunden, es sind nur neue hinzugekommen. (...) Sanftmut und Geduld als Mutter, Rücksichtslosigkeit und Durchsetzungswillen als Berufsfrau, Raffinesse und Hingabe als Ehefrau und Geliebte - die Summe aller Trends. (...) Dabei wollen sie auch den Ansprüchen gerecht werden, die andere Frauen an sie stellen."²¹

Die persönliche Belastung ist also auch hier groß, Frauen scheinen selbst noch den Anspruch zu haben, allen Rollen gerecht zu werden - zum einen Heilige, zum anderen Hure, vielleicht noch mit emanzipiertem Selbstbewußtsein dazu. "Die Frauenbewegung hingegen schien überflüssig zu werden, da den Frauen anscheinend alle Wege offenstanden. Die Mode der 80er Jahre brachte diese Arriviertheit zum Ausdruck: Frauen waren nun in aller Selbstverständlichkeit starke Frauen - das ist ein Schlüsselwort des Jahrzehnts. Und als starke Frauen mußten sie auf vielen Gebieten erfolgreich sein."²²

Dies wird noch mit dem Körperkult, der in den 80ern mindestens genauso stark Einzug hielt wie der Erfolgskult, zunehmend verstärkt. Spätestens jetzt wird die tiefere Bedeutung der Mode deutlich - es geht und ging auch in der Vergangenheit nicht um Kleidervorschriften, sondern um Körperkonzepte. Die Mode schrieb sich in den Körper ein. Denn wenn im 19. Jahrhundert das Korsett die Gußform für den idealen Körper war, so ist es nun das Fitness-Studio.

Body-Building und Aerobic in den 80ern, Stretching und andere Formen von Körperertüchtigung in den 90ern, stellen die Methoden dar, den Körper nach "eigenen" Wunschvorstellungen zu modellieren. Dabei geht es sicherlich weniger um Erotik, vielmehr um die Demonstration von Erfolg. „Indem man den eigenen Körper zähmte und so formte, wie es dem Schönheitsideal der Zeit entsprach, zeigte man sich als diszipliniert und erfolgreich im Umgang mit sich selbst. Ein schöner Körper ließ also auch auf Erfolge in anderen Bereichen schließen. (...) Als schöner Körper galt nun ein kraftvoller, disziplinierter, sportlich-durchtrainierter Körper, das Resultat von gesunder Ernährung und viel Bodybuilding oder Aerobic. (...) Bald fand die Sportmode Eingang in die Alltagsmode (...). Wenn man schon keinen Sport machte, wollte man wenigstens so aussehen.“²³

Doch nicht nur die Körperertüchtigung, sondern auch das chirurgische Messer ist seit den 80ern maßgeblich für die Erreichung des Idealkörpers. Ob man nun gelasert oder geliftet, abgesaugt oder mit Silikon aufgefüllt ist, die Schönheitschirurgie ermöglicht es, sich dem "eigenen" Schönheitsmaßstab anzupassen. Fitness-Studio und plastische Chirurgie werden beiden Geschlechtern angeboten, doch nach wie vor ist das Aussehen eher eine Angelegenheit der Frau. Darum sehe ich statt der großen Veränderungen in diesen hundert Jahren vielmehr einen roten Faden. „Deshalb gilt es als wichtig, wie Frauen aussehen, damit es unwichtig wird, was sie zu sagen haben. Frauen sind heute darauf geeicht, sich selbst als billigen Abklatsch von Modefotos zu sehen, nicht aber die Modefotos als billigen Abklatsch von wirklichen Frauen.“²⁴ Dieses Zitat könnte vor hundert Jahren geschrieben worden sein, stammt jedoch aus dem Jahre 1997...

Die Geschichte von der Frau und der Puppe wiederholt sich. Beispiel dafür ist sicherlich Barbie, die seit 1959 einen ungebrochenen Erfolg feiert. Da helfen keine Einwände, sie habe einen ‚unrealistischen‘ Körper, und sei ein unerreichbares Idealbild; bei Barbie geht es gar nicht um den Körper, sondern um die Kleider und was diese Kleider auszudrücken vermögen. Nicht die Montage dessen, was bei Frauen als erotisch gilt, lange Beine, schmale Taille oder großer Busen ist ausschlaggebend, sondern die Möglichkeit der Veränderung, die sie seit 40 Jahren modern sein läßt. „Nur das Outfit hat die Macht, sie zur Studentin oder zur Tierärztin, zur großen Schwester oder zur jungen Mutter, zur Modejournalistin oder zur Balletttänzerin zu machen (nur zur alten Frau kann sie sehr schwer werden). Das heißt aber auch, daß die Puppe Modell einer immer wieder neu adaptierbaren Weiblichkeit ist (...). So könnte sie ebensogut Bundespräsidentin wie lesbisch-feministische Aktivistin, Luxusweibchen wie Terroristin sein, gäbe man ihr nur die passende Kleidung. Nur nackt sollte man sie nie lassen, denn dann hat man nichts vor sich als einen absurden Körper, in den die Mode sich eingeschrieben hat und der doch allein, ohne Mode, nichts bedeutet. Unaufhörlich auf Mode und auf Erotik verweisend, ist dieser Körper selbst jedoch weder modisch noch erotisch – noch auch weiblich. Er ist zum bloßen Zeichen geworden, das auf das Abwesende verweist, verdinglicht und letztlich entkörperlicht, eine bloße Silhouette.“²⁵

Das Wechselspiel zwischen Mode und Erotik hat sich diesbezüglich also nicht weiter verändert. Außer, wie schon oben ausgeführt, daß der Körper selbst immer mehr zum Modeobjekt wird. In den 90ern kam dies verstärkt mit der Mode des Piercing und den Tätowierungen auf. Viel-

fach wird behauptet, daß diese stark mit Schmerzen verbundene Verschönerung des Körpers eine Folge der zunehmenden Virtualisierung der Wirklichkeit ist. Gegenüber der Vorherrschaft des Auges und damit des Schauens scheinen die restlichen Empfindungen zu kurz zu kommen. Um den Körper zu spüren, so die Theorie, braucht es Schmerz und starke Empfindungen an sich. Zur gleichen Zeit häufen sich in den Medien die Berichte über mysteriöse Todesfälle, bei denen sich Menschen selbst würgen, unter Plastiksäcken um Luft ringen und sich mit Elektroschocks bearbeiten, um einen Orgasmus zu erlangen. Ein Selbstmord als Unfall sozusagen.²⁶ Ob nun diese Vermutung zutrifft oder nicht, die femme fatale dieser Jahrhundertwende, Lara Croft, Protagonistin des Computerspiels Nr. 1, Tomb Raider (zu deutsch: "Grabritter") ist das Produkt dieser virtuellen Realität. Sie ist einen Schritt weiter losgelöst von der realen Frau, die nur mehr als Modell für die Bewegungsstudie dient, damit der Computer sie (natürlich besser) simulieren kann. Ihr Körper, wie Barbie mit unnatürlich langen Beinen, schmaler Taille und großen Busen, ist perfekt modelliert. Lara Croft ist supersportlich. Ihr Haus, das im Spiel als Übungsplatz gewählt werden kann, ist im Grunde eine einzige Turnhalle. Lara Croft redet nicht viel, sie kommuniziert über Waffen mit eventuellen menschlichen oder sonstigen Wesen, die ihr begegnen. Ansonsten macht sie sich allein (auf weiter Flur) auf die Suche nach irgendwelchen Schätzen. Genauso wie die femmes fatales der Jahrhundertwende ist Lara in den Köpfen der Männer entstanden und wird seitdem als DIE erotische Symbolfigur bezeichnet. Mit Lara Croft kommen wir vielleicht dem näher, was Christina von Braun schon bei Carmen vermutet hat: „Und im Bedürfnis nach dieser Verwischung der Grenze zwischen Kunst und Natur liegt zweifellos auch der Schlüssel zum Verständnis der Faszination, die die Gestalt der Carmen auf das 20. Jahrhundert – ob ‚modern‘ oder ‚postmodern‘ – ausübt. Diese Faszination ist Ausdruck einer Sehnsucht danach, daß die Kunst-Liebe, der Ersatz-Körper, eine Pseudo-Natur jenes Vakuum ausfüllen mögen, das die Vernichtung der Geschlechtlichkeit, des Körpers, der Natur – und der Frau – hinterlassen hat. So gänzlich ausfüllen mögen, bis zuletzt auch jede Erinnerung an sie erloschen ist.“²⁷ Mit Lara Croft hat sich die Kunst-Frau ein Stück weiter realisiert, da die virtuelle Wirklichkeit immer mehr die reale ersetzt.

Viele Frauen gehen heute davon aus, daß man um die Weiblichkeit als Maskerade nicht herumkommt. Wer damit gekonnt umgeht, ist Popstar Madonna, die seit den 80ern alle Weiblichkeitsklischees unserer Kultur durchgespielt hat, von der ‚bordello queen‘ zu Marilyn Monroe, von der SM-Queen zum glitzernden Hollywoodstar. „In Shows und Videos führt sie ihren Körper als einen zugleich domestizierten und höchst sexualisierten vor. Weiblichkeit und Erotik wurden bei ihr nach genauem Kalkül inszeniert; die Vorstellung einer natürlichen Weiblichkeit hat ausgedient. Teil von Madonnas Inszenierung sind ihre Kostüme, sexy, körperbetont und mit fetischistischen Elementen versehen.“²⁸ Madonna führt die Suche nach einer "ursprünglichen weiblichen Sexualität" ad absurdum, doch macht ihr Beispiel deutlich, daß trotz allem die Frau Subjekt bleiben kann: „Sie zeigt (...), daß wir trotz der postmodernen Gewißheit über den Verlust von Identität und Wahrheit, von wahrer Weiblichkeit und authentischem Körper weiter handelnde Subjekte bleiben; daß selbst dort, wo Natürlichkeit und



Authentizität nur noch modisches Theater ist, persönliche und politische Ziele möglich werden – Ziele, die allerdings immer schon Teil gesamtgesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Prozesse sind. Letztendlich bleibt es uns allen überlassen, Madonna-Fan zu sein und damit ihren Zwecken zu dienen oder uns von Madonnas Zielstrebigkeit zu distanzieren und eigene Interessen zu pflegen."²⁹

Bei so viel Selbstinszenierung einerseits, so viel Verlangen nach Fiktivem andererseits in unserer heutigen Gesellschaft fragt man sich jedoch, ob Erotik in der Zwischenzeit nicht sogar ‚ungeschlechtlich‘ geworden ist ... Ist dies denn überhaupt noch Erotik – so ohne Geschlechtlichkeit? Wenn wir uns an die Einleitung zurückerinnern: Erotik ist das Verlangen an sich, nicht unbedingt schon Geschlechtlichkeit, so bleibt für mich die Frage offen, ob dieses männliche Begehren, an das die Mehrzahl der Männer glaubt, nicht genauso reduziert und phantasmatisch ist wie das weibliche „Sich-begehren-Lassen“ und ob sie nicht die Maskerade der Weiblichkeit mit „ihrer“ Erotik verwechseln. Die Antwort auf diese Frage überlasse ich jedoch der Männerforschung.

1 »Bis ins 17. Jahrhundert waren die Menschen der Auffassung gewesen, daß Männer und Frauen grundsätzlich den gleichen Körper hatten. ... Im späten 17. Jahrhundert und im Verlauf des 18. Jahrhunderts kommt dann die Vorstellung auf, daß Männer und Frauen zwei völlig verschiedene Wesen sind. Ihre Geschlechtsorgane, ja ihre Körper überhaupt, ihre Seelen und ihr Intellekt galten nun mit einem Mal als grundsätzlich unvergleichbar. Die Kluft zwischen den beiden Geschlechtern wurde daraufhin tiefer denn je, und so war es kein Zufall, daß die Mode der Zeit jene Diskrepanz entsprechend zum Ausdruck brachte, ja sie trug nicht unerheblich dazu bei, diesen Unterschied überhaupt erst zu schaffen.« Lehnert, 1998, S. 70.

2 Weber-Kellermann, 1988, S. 197.

3 Schmidh-Linsenhoff, 1989, S. 208-209.

4 Lehnert, 1998, S. 97.

5 vgl. dazu Lehnert, 1998, S. 101-102.

6 So nebenbei: Sie ist damit das erste Mannequin. Während vorher lebensgroße Puppen Modell standen, übernahmen nun Frauen die Rolle, die von Künstlern kreierten Kleidungsstücke vorzuführen.

7 Hollander, 1997, S. 187.

8 Die vornehme Dame wurde nachgeahmt. Frauen aus allen Schichten versuchten das Korsett zu tragen. Es stand im Ruf moralischer Sittlichkeit, eine unumgängliche Voraussetzung für Frauen, als gesellschaftsfähig zu gelten.

9 Valerie Steele stellt in ihrer Bestandsaufnahme der historischen Ursprünge des Fetischismus fest, das Korsett sei für viele Frauen ein erotisch stimulierendes, körperliches Vergnügen gewesen, das eng mit dem Mythos Weiblichkeit zusammenhing und -hängt (Steele, 1991, S. 69). Als Beweis dient ihr auch eine Recherche, die ergibt, daß in Wirklichkeit nur wenige Frauen eine Taille von 45 cm und weniger hatten, daß Korsetts in allen Umfängen – sogar bis 92 cm – im 19. Jahrhundert erhältlich waren (Steele, 1991, S. 64-67). Meines Erachtens kein Widerspruch dazu: Wie im folgenden noch ausgeführt wird, gehört es zum Mythos, daß Realität und Wunsch auseinanderklaffen, was nichts am Wunschenken und der (männlichen) Projektion der perfekten Frau ändert. Genauso nicht wie die Tatsache, daß der Projektion

größere Bedeutung beigemessen wird als der Realität - bis hin zur Behauptung, daß die Projektion die eigentliche Wahrheit ist. Beispiele dafür, gerade bezogen auf die Frau, die Weiblichkeit gibt es in der Geschichte wohl mehr als genug.

- 10 Steele, 1991, S. 64.
- 11 Hollander, 1997, S. 196.
- 12 Braun, 1989, S. 44.
- 13 vgl. dazu Braun, 1989, S. 42 und S. 52.
- 14 Braun, 1989, S. 42.
- 15 Braun, 1989, S. 44.
- 16 vgl. dazu Braun, 1989, S. 67.
- 17 vgl. dazu Jarrett, 1999, S. 70.
- 18 Braun, 1989, S. 69.
- 19 "Georges Sand jedoch, die in einer Zeit, in der die Geschlechtertrennung sehr streng war, einen kompletten Herrenanzug trug, wurde zur erotischen Ikone, weil sie in ihren gutsitzenden Jacken und Hosen nicht maskulin, sondern sogar noch femininer aussah, das heißt ihr Sex-Appeal wurde dadurch noch unterstrichen." (Hollander, 1997, S. 70).
- 20 vgl. dazu Hollander, 1997, S. 295-298.
- 21 Hollander, 1997, S. 298.
- 22 Schneider/Schmoll, 1997, S. 27.
- 23 Lehnert, 1998, S. 166.
- 24 Lehnert, 1998, S. 166 -167.
- 25 Schneider/Schmoll, 1997, S. 70.
- 26 Lehnert, 1998, S. 99 -100.
- 27 Auch hier gilt der gleiche Einwurf wie im vorigen Jahrhundert, als man davon ausging, daß das Korsett körperliches Vergnügen bereite. Schmerzen bereitete auch die damalige Kleidung, das ist nicht unbedingt etwas Neues ...
- 28 Braun, 1989, S. 48.
- 29 Lehnert, 1998, S. 168.
- 30 Lehnert, 1998, S. 130 - 131.

Quellenverzeichnis

- Braun von, Christina: Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte. Frankfurt am Main. Verlag Neue Kritik, 1989.
- Hollander, Anne: Anzug und Eros. Eine Geschichte der modernen Kleidung. München dtv, 1997.
- Jarrett, Lucinda: Streaptease. Die Geschichte der erotischen Entkleidung. Berlin. Rütten Et Loening, 1999.
- König, René: Macht und Reiz der Mode. Verständnissvolle Betrachtungen eines Soziologen. Düsseldorf und Wien. Econ, 1971.
- Hg. Lehnert, Gertrud: Mode, Weiblichkeit und Modernität. Dortmund. Edition Ebersbach, 1998.
- Lehnert, Gertrud: DuMont Schnellkurs. Mode. Köln. DuMont, 1998.
- Loschek, Ingrid: Reclams Mode- Et Kostümllexikon. Stuttgart. Reclam, 1999.
- Steele, Valerie: Fetisch. Mode, Sex und Macht. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt, 1998.
- Hg. Schmidh-Linsenhoff, Viktoria: Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und Neue Weiblichkeit 1760-1830. Marburg. Jonas-Verlag, 1989.
- Schneider, Sylvia, Schmoll, Lore: Die verkaufte Frau. Was Frauen so verführbar macht. Hamburg. Rasch und Röhring, 1997.
- Weber-Kellermann, Ingeborg: Frauenleben im 19. Jahrhundert. Empire und Romantik, Biedermeier, Gründerzeit. München. Beck, 1988.

Raoul Schrott

Finis Terrae

Roman

dtv 1997, SEITE 159.

Es war nicht Abscheu, nein, auch nicht die Angst oder die Nacktheit, es war ihr Körper, der mir zu schwer war, daß ich nicht wußte, wo ihn anfangen. Da war nichts, das ich von mir wiedererkannte. Männer zu ficken war ein Instinkt, den man einfach und schnell befriedigte, es war etwas, wo keine Scham war, wo man bei sich blieb und nichts einen in Frage stellte. Männer zu ficken, hieß, diesen Tod in sich zu halten, ihn zu bannen, festzunageln, mit jener gedankenlosen Grausamkeit, mit der ich die Schlangen, die man manchmal unter der Terrasse fand, hinter dem Kopf gepackt hielt und an ein Brett nagelte, gedankenlos, weil sie wie eigenes Fleisch waren, durch das man den Nagel trieb, ohne Schmerz zu spüren, diese Grausamkeit erwuchs einem wie von selbst, wie einem der Schwanz hart wurde und man nicht wußte wie, während, wenn man mit einer Frau zusammen war, der Tod aus einem ausbrach, man ihn aus den Augen verlor und nicht mehr wußte, in welcher Ritze er sich verkrochen hatte. Diesen Tod festzuhalten war die erste Lektion, man behielt ihn, man durfte ihn nicht mehr loslassen, er trieb einen an wie die Schnauze eines Hundes, der auf einer Fährte war, von der ihn nur das billige Parfüm der Frauen in Kraal abbrachte, den Gewändern, die sie trugen, ihrem Tand und ihrer Vorliebe für alles Grelle und Bunte, und man nahm sie sich, wie mein Vater sie sich genommen hatte, Baas Höhnel, das Hausmädchen, die Köchin, mich aber stieß es ab, wenn ich sie sah, wenn ich meinen Vater hinten in der Scheune überraschte und dann zu meiner Mutter lief, die vor dem Spiegeltisch saß und sich die Haare kämmte, als wüßte sie von nichts, und ich nur in die Arme genommen sein wollte, aber es nie wagte, sie zu berühren, ihr Geruch mich genauso abstieß wie die Umrise ihrer Brüste unter dem Leinenkleid, an dem sich die Spur des Schweißes bis zur Achselhöhle zog, gelblich verfärbt.

Waltraud Krainz

„Ich bin ein eher zerbrechlicher Mensch...“

REINHOLD MESSNER, VOM BEWEGTEN BERGSTEIGER ZUR GANZEN MÄNNLICHKEIT.“

REINHOLD MESSNER, SUPERSTAR

Er sei einer, der „der Welt gezeigt hat, daß das Abenteuer keine Erfindung Hollywoods ist“, so der Ex-James Bond Roger Moore.¹ Denn Reinhold Messner hebt sich wie kaum ein anderer durch sein Tun buchstäblich heraus aus der Massengesellschaft. Die schwierigsten Klettereien in den 70ern, die 14 höchsten Berge in den 80ern, und am Zenit seiner bergsteigerischen Karriere Alleingänge auf den Nanga Parbat (1978) und den Mount Everest (1980?): Höher, weiter, einsamer geht es nicht. Aber Messner „macht“ nicht nur, er besteht nicht allein aus gestähltem männlichen Körper und komprimierter Leistungsfähigkeit, seine Gedanken nehmen in seinen über 36 veröffentlichten Büchern breiten Raum ein.

„Ich habe die Abenteueridee um 180 Grad gedreht. Ich will nicht mehr die Landschaft, sondern mich selbst erforschen.“²

War früher der Berg die große Unbekannte, so ist dies heute der Mensch, der Mensch mit seinen Ängsten, Träumen und verschiedenen Bewußtseinsstufen.³

Er sei, so die deutsche Zeitschrift „Der Spiegel“ (1987), ein „Handke des Bergsteigens“ über welchen der wirkliche Handke sagt:

Da liefert einer den Beweis: Das Innere oder Innerliche ist umso wirklicher, als ich es mir immer erst erobern muß.⁴

Messner ist kein einfacher Bergsteiger, er ist ein intellektueller Vorreiter, welcher in den reaktionären und klischeebefrachteten alpinistischen Diskurs eine reflexiv-innovative und kritisch-philosophische Komponente einbrachte. Den Akteur Messner beseelt nicht mehr der heroische Sieg über den Berg, vielmehr stellt sich ihm die Frage nach dem Sinn des Tuns und auf der Suche nach diesem Sinn kehrt er die Relevanz von Innen und Außen um: *„Ich gehe ganz hoch hinauf, damit ich ganz tief in mich hineinsehen kann.“*

Für eine feministische Beschäftigung ist der Südtiroler Alpinist darüberhinaus interessant, weil er aufgrund seines Tuns mit Männlichkeit identifiziert wird. Sophia Loren, schlechthin Vertreterin von Weiblichkeit, meinte bezüglich dessen, was Männlichkeit für sie ausmacht:

Von schönen Männern halte ich wenig. Sie sollten einfach männlich sein, aber ich kann nicht einmal sagen, was das ist. Ich kann es an praktische Dinge knüpfen, etwa, was Cousteau, der Meeresforscher macht, oder dieser Italiener, der Messner...⁵

ALPINISTISCHE GESCHICHTE(N)

Der Alpinismus ist traditionellerweise ein „männlicher“ Sport, ein Sport, der von Männern dominiert ist und der männlichen Selbsterstellung dient. Frauen sind noch heute in den „extremen“ Bereichen Ausnahmeerscheinungen.

Dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß die Situation der Frauen seit den Anfängen alpiner Geschichte⁶ im ausgehenden 18. Jahrhundert Veränderungen erfuhr. Eine Illustration der Zunahme an weiblicher Bewegungsfreiheit in den letzten rund 150 Jahren bieten folgende pointierte Beispiele aus der Geschichte eines lange Zeit verschwiegenen Fraueralpinismus.

Felicite Carrel wollte 1876 mit ihrem Vater das Matterhorn besteigen, scheiterte jedoch daran, daß ihre Krinoline, d.i. ein weiter Reifenrock, sich ständig am Fels verfang und sie hinabzureißen drohte. Diese Geschichte zeigt, wie Bilder vom Geschlecht Wirklichkeiten produzieren. Davon zeugen auch die Korsette, durch deren Schnürung das Lungenvolumen von Frauen um etwa ein Drittel verringert wurde, was in Folge zu jenen Ohnmachtsanfällen führte, welche ein vorgefertigtes Bild vom „schwachen Geschlecht“ wiederum bestätigten.

Gelangen Frauen trotz der widrigen Zeitumstände alpinistische Höchstleistungen, unterließen es männliche Chronisten, diese niederzuschreiben, oder es wurde ihnen der Zugang zu den elitären alpinistischen Zirkeln verweigert, wie im Fall der Magret Clauda Brevoort. Sie bestieg 1874 die Jungfrau im Winter, eine alpinistische Spitzentat der damaligen Zeit, der Zutritt zum renommierten British Alpine Club wurde ihr als Frau dennoch verwehrt. Quasi als Ersatz nahm man die Hündin Tschingel, ihre Begleiterin am Berg, als Ehrenmitglied auf.⁷

In den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts „wiesen“ die Nazis im Sinne eines ultrarechten Frauenbildes quasi wissenschaftlich „nach“, daß sportliche Betätigung, insbesondere „männliche“ Sportarten wie das Bergsteigen, die Erbanalgen der Frau angreift. Daraufhin wurden die bergsüchtigen Frauen im Hinblick auf die Volksgesundheit vor der „Krankheit der Vermännlichung“ und vor dem Eindringen in alpinistische Kreise geschützt.⁸

Der Alpinismus wird von den Nazis dazu benützt, um die Überlegenheit der deutschen Rasse auf den höchsten Bergen der Welt darzustellen. Willensstärke, Härte und Mut sind die Hauptattribute des „heldischen“ Alpinismus der Kriegszeit, in welcher die Gefühle der Angst und Schwäche mit einem Tabu belegt werden.

Reinhold Messner kritisiert als einer der ersten das noch in der Nachkriegszeit dominierende Ideal des (von der Siegen-und-Sterben-Mentalität der Nazis geprägten) heldischen Bergsteigers. Darüberhinaus stellt er den Männlichkeitswahn im Alpinismus generell in Frage.

Wann werden die Menschen [Männer] es endlich aufgeben können, die Natur zu erobern, zu unterwerfen, zu bezwingen [...], zu vergewaltigen - und damit zu zerstören! Wenn ich an die

vielen "Gipfelsiege" der letzten Jahre denken, könnte mir übel werden. Sieg worüber oder über wen? Sieg für wen? Und die dazugehörigen Buchtitel: "Kampf und Sieg am Nanga Parbat", "Sieg am Everest", "Der einsame Sieg". Also doch Bergsteigen als Ersatz für den Krieg? Bergsteigen als Männerspiel? Daß viele Bergsteiger in ihrem ungebrochenen Männlichkeitswahn glauben, der Grenzbereich der Achttausender und der Senkrechten gehöre nur ihnen, ist in unserem Jahrhundert zwar verwunderlich, aber eine Tatsache. Dabei ist die Frau so lange unterdrückt worden, daß sie gar nicht auf die Idee gekommen ist, sie könnte genauso gut, wenn nicht besser bergsteigen als der Mann. Für uns Männer gilt es vor allem, die anima-Seite in uns zu entwickeln und nicht den Übermenschen zu spielen. (GT 187)

Als ein „Kind seiner Zeit“ stellt er den überalterten Bildern einer heroischen – eine dem Psycho-Trend und der Esoterik-Welle der ausgehenden 70er Jahre entsprechende – für Emotionen durchlässige Männlichkeit gegenüber. In der Darstellung seiner inneren Zerissenheit wird er zum Prototypen des „modernen“⁹ Bergsteigers.

„Ich bin nicht nur Alleingänger, ich bin eine Art Sisyphus, der niemals wirklich zum Gipfel kommt. Ich bin Sisyphus und der Stein, den ich auf den Berg rolle, ist meine eigene Psyche.“¹⁰

Die Grablegung der kriegerisch-männlichen Eigenschaften verbindet Messner mit der Thematisierung von Ängsten, Schwächen und „Niederlagen“ - sei es am Berg oder in Beziehungen.

Innerhalb von Augenblicken drückt mich die Furcht zu einem zitternden, kraftlosen Bündel zusammen. Ich will mich in der Wand verkriechen, weinen, nur nicht hinabsehen müssen.¹¹

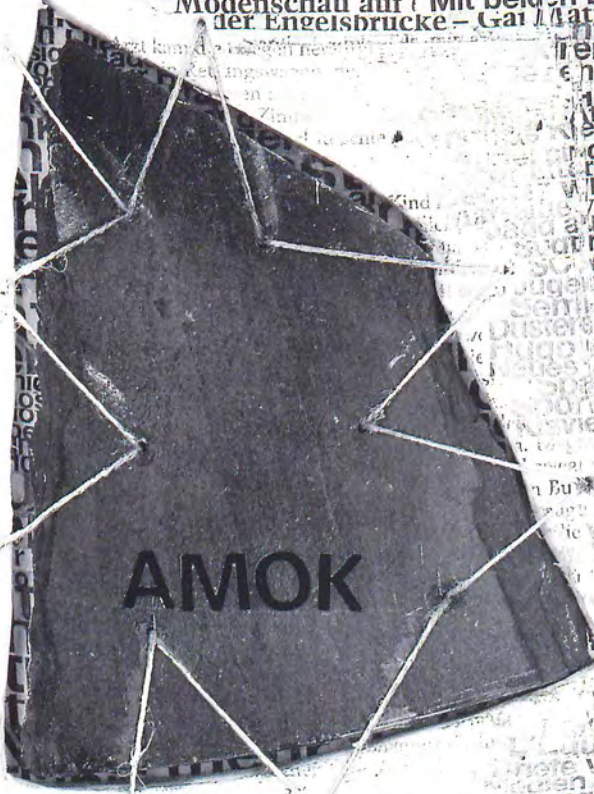
VOM BEWEGTEN BERGSTEIGER ZUR REINSTALLATION GANZER MÄNNLICHKEIT

Doch diese Infragestellung eines heroischen Männlichen durch Messner führt erstaunlicherweise keineswegs zur Erschöpfung des Ideals von „wirklicher“ Männlichkeit. In der Figur Messner taucht ein trendiger Männlichkeitsmythos erneut auf, nicht zuletzt deshalb, weil seine Erfolge dem Prinzip der Leistungssteigerung, als einem Grundprinzip der modernen Gesellschaft, trotz seiner propagierten Widerständigkeit gegen diese angepaßt sind. Messner konsolidiert, d.h. er sichert und festigt, den Männlichkeitsmythos in zeitgemäßer Form neu.

Nur wenige Monate nach der sauerstofffreien Begehung des Everest mit Partner besteigt Messner den Nanga Parbat im Alleingang. Der Bergsteiger hat sich gerade von seiner Frau Uschi getrennt, er fühlt sich unfähig und einsam, er hat Angst: Die „schwarze“ Einsamkeit der Trennung frißt ihn auf. Er verachtet sich dafür, daß er ein „gequältes, zerissenes Wesen“

Leute fallen die Wurde | ...
Kommunikation als Abenteuer | ...
Modenschau auf | ...
der Engelsbrücke - Gai | ...

Jan lag für | ...
Cossidas Partei | ...
Mit beiden Beinen | ...
Partiots rote | ...



AMOK

rennen am Stuber | ...
in Lage land | ...
aus wird ausde | ...
ware: weiter Auss | ...
esul spricht Regie | ...
d noch nicht defa | ...
m bei Kindernun | ...
leder in den 10 | ...
von Rhammen um | ...
ir wacholderdros | ...
rol in Zahlen 1998 | ...
vais und Volkspa | ...
draum in Aumot | ...
kontakt: US-Or | ...
Prognosen für A | ...
iatti nicht ver | ...
lautende setz im | ...
hlen: Clemente | ...
rwanl-Biederer | ...
konzert in vaich | ...

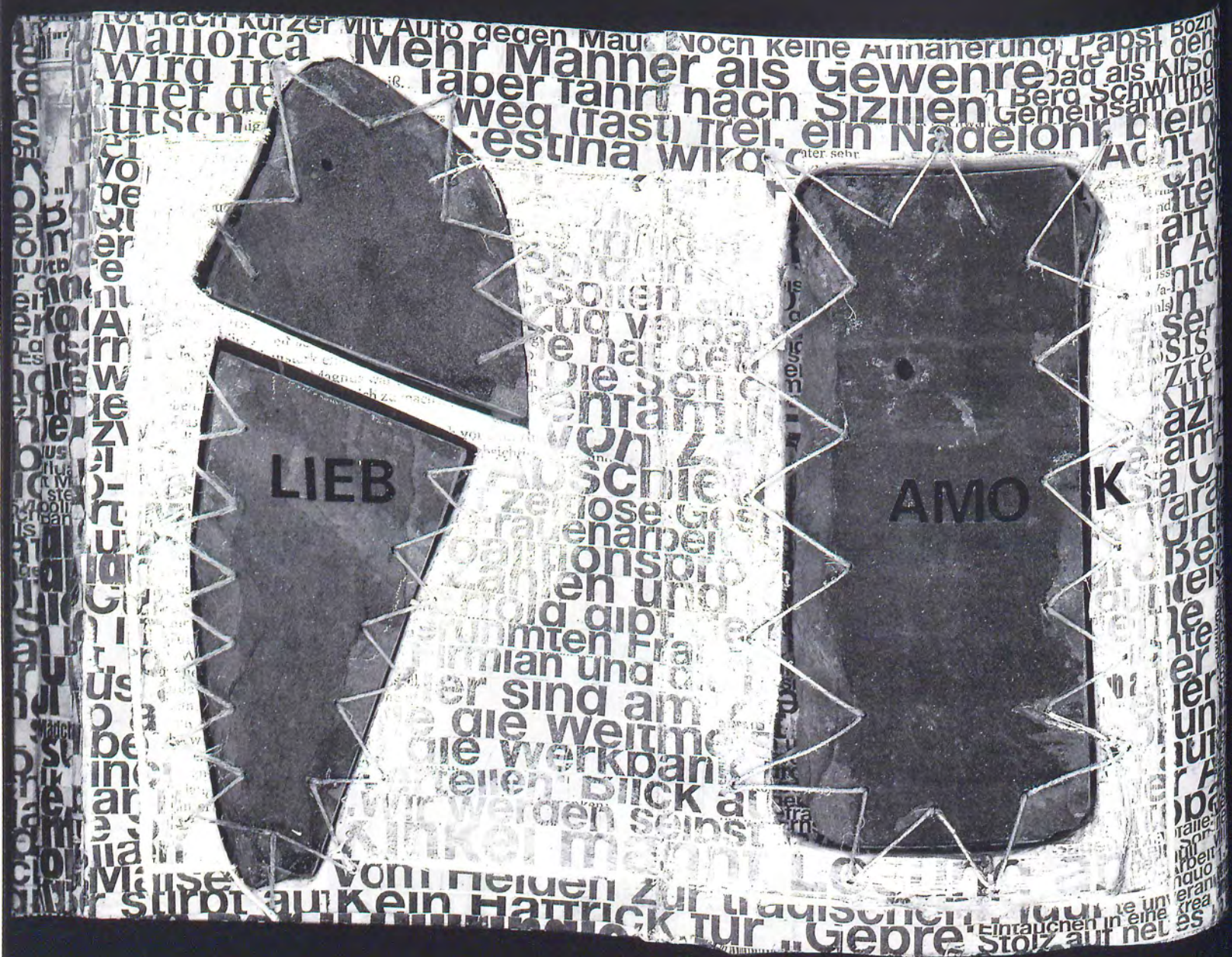
von Villeneuv | ...
i einen Fisch | ...
adi Strak steil | ...
n der Sicht aus | ...
une gegen die | ...
benunnet seien | ...
indernandierin | ...
idencliche aus | ...
Alle Engspie | ...
Mehr Geschwil | ...
Obstbau: Fraiss | ...
WM-Finale wird | ...
dauer stimmi | ...
vienebestimm | ...
licher Einsatz vo | ...
pe entschuidic | ...
veden Aufadenk | ...
veden FIA-Nah | ...
rerrari im vinsch | ...
eierter wmi-Fina | ...
mschutz wande | ...



LUST

über Tod Jelzi | ...
der Oberholzsp | ...
Alexia Überstolz zur Junior | ...
Schwere Krise nach Ablo | ...
"our der Leiden" fordert | ...
Kampf um WM-Platze be | ...
Auf den Spuren von "UTZ | ...
Preise bleiben im tiefen | ...

LIEBAMOKLUSTLIEBAMOKLUS



LIEBAMOKLUSTLIEBAMOKLUST

non bald ein Zuerant wird: Keep Kohler G wissenschaftsminister
satzlicher Parkplatz? Gemeinderat tritt zu Sondersitzung zusammen / Zukunft der Kurverwaltung
rungswechsel: 88 sind durchgef... Straten fur Abgeordnete Osterweiterung
am D... sic... Jahre hat die Spuren von "Orzi" wert
spor... einen Auto Die "spaten" wim-Tore Flichtlings
aker... wirtschar... Einarmiger Bandit als I
metr... Haid Bangladesch und
S si... Uredio der transplanta
dois... Pantani halt Ulrich
3 un... ewe Die Späne Gemeinde reagiert auf Anrainervor
Ital... chreise MIB-Heimalmesterschaft OB Pro
r be... der Ostsee-Jrosandeleute Suchaktion
rsc... Europas größte Osterreichs Lida im Chaos von Da
Gro... isforerung... Mit dem Herrgott auf du
er I... verband... Statten auf Platz 14 leute! sieden in winnepack
wei... Steinmannwald Sudeuropa ston
wegv... Bettina Bonelli
za... arieren
mer... Einsatzleiter gibt
Bra... in der Brucke aus beric
S H... Amoco Italien soll Zinsen senken Ein unbe
sch... der Augenschutz tur den Fahrtwind Die St
om... g-norte widerstand gegen Möbelriesen
volr... autostrade... kindertest tur guten Zweck
una... nacht den meister... vernemssam arbeiten und telemarereit
sc... aranotondo... Private haben initiation gedampt Kainer wir
ette... ktion... schwitz... Forst: Schwellenwerte tur Badateile
Kone... leuman... im Rundpunkt... trentiner Primar Eccher: Zentren au
erbitt... verliast... Subaru stauder besser als Bramati... Krim
N-Hil... Adrios: Fenitrocap sofort absetzen... lade der ebel... stockt
Kurs... mt... zahlt mehr... rzt... rzt
Zustrom nimmt Kein I Sudtiroler wollen in A



EBAMOKLUSTLIEBAMOKLUST

(NP12) ist, und wird von Weinkrämpfen geschüttelt, wenn er an Uschi denkt. Sein seelisches Gleichgewicht ist verloren und er weiß, daß er in diesem Zustand die noch größere Einsamkeit beim Alleingang auf den 8000er nicht verkraften kann.

Als ob ich nur etwas tun muß, um wieder stark und mutig zu sein.(NP13)

Um seine Handlungsfähigkeit, die ihn als Bergsteiger auszeichnet, wieder herstellen zu können, muß er seine „weiblichen“ Anteile überwinden.

Ich will das Gefühl haben, stärker als meine Angst zu sein, deshalb begeben mich immer wieder in Situationen, in denen ich ihr begegne, um sie zu überwinden. (NP 157)

Ich konnte kaum noch. Keine Verzweiflung, kein Glück, keine Angst. [...] Ich hatte die Herrschaft über meine Gefühle nicht verloren, es gab überhaupt keine Gefühle mehr. Ich bestand nur noch aus Willen. [herv.] (ebd.)

Erst aus der Überwindung der Angst und dem Bewußtsein der eigenen Handlungsfähigkeit bezieht Messner ein „starkes Identitätsgefühl“(NP152).

Messner nutzt letztlich die anima-Seite zur Erweiterung des eigenen Geschlechts, ohne dadurch die traditionelle Konzeption von Männlichkeit in Frage zu stellen. Männer müssen demnach beweisen, daß sie über Macht und Kontrolle verfügen: Macht über ihre Gefühle und Ängste, sowie Macht über das Außen. Mit jeder vollbrachten alpinistischen Höchstleistung gelingt es Messner, sich als Mann zu beweisen.

Hier sei ein Exkurs in die Messnerschen Beziehungskisten erlaubt:

In „Nanga Parbat“¹³ berichtet Messner ausführlich über Trennung von seiner Frau Uschi, vom Verlust der großen Liebe. Doch als weiblichen Ersatz hat er diesmal Ursula Grether, eine Medizinstudentin, mit im Basislager. Diese hält glücklicherweise in ihrem Tagebuch die Gefühle fest, die sie während des Messnerschen Alleingangs hat, und fürchtet sich dabei unvermuteterweise mehr als Messner, der keine Zeit für Ängste hat, weil er zu sehr damit beschäftigt ist, irgendwelchen Gefahren auszuweichen. Bei seinem Everest Alleingang¹⁴ kommt Nena Holguin mit und vertraut ihre innersten Regungen wiederum ihrem veröffentlichen Tagebuch an. Während der gute Messner gerade in eine Gletscherspalte gefallen ist, versucht sie schreibend seinen Charakter zu analysieren: seine große Kraft, seine persönliche Stärke, die widersprüchlichen Charaktere, die dieses Rätsel Messner in sich vereinigt. Der Held kehrt nach der Reise ins Innere und Äußere schließlich erschöpft zurück ins Basislager und bricht in ihren Armen zusammen. Hartes Bergsteigen, gemischt mit einem Schuß Liebesleben und -leiden. Messner, der „grandiose Schauspieler“¹⁵ (Peter Ustinov) weiß sein männliches, krisenschütteltes Ich zu inszenieren, und er braucht dabei einen Spiegel, nämlich die Frau.

Virginia Woolfs 1928 niedergeschriebene Feststellung scheint nichts an ihrer Aktualität verloren zu haben:

*Frauen haben über Jahrhunderte hinweg als Spiegel gedient mit der magischen und köstlichen Kraft, das Bild des Mannes in doppelter Größe wiederzugeben.*¹⁶

Die neue Semantik darf daher nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein Bergsteiger nur dann ein solcher ist, wenn er alle Schwächen elimiert und schließlich den Gipfel erreicht. Die Bedingung für das Hervorheben „weiblicher“ Anteile ist die männliche Tat, und so endet die Messnersche Form der Selbstinfragestellung des Männlichen in der Inkorporation des Weiblichen.

Reinhold Messner träumt auch von der Selbstgeburt, von der Transzendenz des Ichs ohne weiblichen Anteil:

*Leider ist ein Kind aus mir selbst heraus nicht denkbar, und ich möchte kein Kind von einer Frau, kein Kind das von zwei Menschen abhängt.*¹⁷

1 Vgl. Hans Dieter Schütt (Hg): Reinhold Messner Superstar (sic). Berlin 1992, S. 86.

2 Reinhold Messner, zit. nach Schütt, S. 14.

3 Reinhold Messner: Grenzbereich Todeszone: Extrem-Erlebnisse am Berg. Wien 1980, S. 186.

4 Peter Handke, zit. nach Schütt (Anm.2), S. 87.

5 Sophia Loren, Schauspieler, zit. nach: (Anm.2), S. 93.

6 Daß die Anfänge des Bergsteigers letztlich Fiktionen sind und ein Kontinuum alpiner Geschichte immer Konstruktion ist, zeigt Helga Peskoller in BergDenken. Eine Kulturgeschichte der Höhe. Habilitationsschrift, Univ. Innsbruck 1997, anschaulich auf.

7 Vgl. Anette Köhler: Frauenbergsteigen. Auf der Suche nach einer vergessenen Seite der alpinen Geschichte. Vgl. auch Rainer Amstätter: Der Alpinismus: Kultur- Organisation- Politik. Wien 1996.

8 Vgl. Gertrud Pfister: Biologie als Schicksal. Zur Frauen-, Gesundheits-, und Sportpolitik im Nationalsozialismus. In: Frauen-Räume: Körper und Identität im Sport.- Leni Riefenstahl bildet hier wiederum die Ausnahme aus der Regel.

9 Im Sinne der Moderne, welche den Verlust eines ganzheitlichen Lebenszusammenhangs versinnbildlicht.

10 Reinhold Messner: Der gläserne Horizont. Durch Tibet zum Mont Everest, München 1982, S. 177.

11 Reinhold Messner: Alleingang. Nanga Parbat. München 1980?, S. 11.

12 Messner zit. nach Schütt (Anm. 1), S. 58.

13 Ders.: Alleingang. Nanga Parbat. (Anm. 11) [Werkangabe ohne Seitenangabe].

14 Ders.: Der gläserne Horizont. Durch Tibet zum Mount Everest. München 1982 [oder Verweis] (Anm. 10) [Werkangabe ohne Seitenangabe].

15 Peter Ustinov, Schauspieler, zit. nach Schütt, S. 88.

16 Virginia Woolf: Ein Zimmer für sich allein. Frankfurt a.M. 1993, S. 43.

17 Messner: Alleingang, S. 157.

Michaela Grüner

Toscana

Ich bin froh, angekommen zu sein.
Ich bin todmüde, obwohl ich die ganze zeit geschlafen habe.
Und immer wieder aufgeschreckt bin.
Ich bin ein bißchen wackelig auf den beinen.
Überschwenglich begrüße ich gertrud, die meinen begleiter fassungslos ansieht, küsse mimmo.
-Das ist kevin-, sage ich.
Ich sage nicht -Das ist mein freund.-
Ich halte es für falsch.
-Momo und herbert-, stelle ich weiter vor.
Händeschütteln allerseits.
-Wie war die fahrt?-
Wir klammern uns an belanglosigkeiten.
Reden irgendwas.
Gertrud zeigt uns das zimmer.
Kevin wirft sich aufs bett.
Ich bleibe am fenster stehen.

Die ruhe, ich erkenne sie wieder.
Sie fängt schon wieder an, mich wahnsinnig zu machen.
-Ich gehe unter die dusche-, sage ich gespielt lebhaft, um eine plötzlich aufkommende unguete stimmung zu überspielen.
Ich packe ein paar sachen aus, werfe sie aufs bett.
Den bademantel über die schulter geworfen, die toilettentasche unter dem arm, gehe ich den kleinen gang entlang ins bad.
Ich hätte es nicht geschafft, mich jetzt vor ihm auszuziehen.

In der dusche schäle ich mich aus den verschwitzten klamotten, lasse sie auf den boden fallen wie eine überflüssig gewordene haut.
Das wasser vermischt sich mit meinen lautlos geweinten tränen.
Die ganze reise war eine schnapsidee gewesen.
Ich drehe das wasser ab, weil ich mich daran erinnere, daß man sparsam damit umgehen soll.
Gertrud wies einen oft und gerne darauf hin.
Das grobe handtuch bringt mich wieder in die wirklichkeit zurück.
Ich bin feuerrot am ganzen körper, spüre erst jetzt die wirkung des brühend heißen wassers.
Der wind hebt den vorhang, ich schiebe ihn zur seite.
Im garten steht mimmo, raucht.
Es ist schon beinahe dunkel.
Ich hatte vergessen, wie schnell das hier geht.
Mein blick wandert über die pineta.
Die zypressen ragen majestätisch in den dunkelblauen himmel.
Ich höre die grillen, die ich ebenfalls schon fast vergessen hatte.
Komisch, wo ich normalerweise gar nichts vergesse.
Sie machen einen höllennlärm.
Wozu nur, wozu?

-Weil sie lieben-, pflegt gertrud zu sagen, -und weil das nicht immer einfach ist.-

Ich lasse mir viel zeit, lese alle schilder im bad.
Keine damenbinden u. ä. ins klo werfen, nicht zuviel klopapier verwenden usw. usw.,
dasselbe auch auf italienisch.
Irgendwann gehe ich dann doch zurück, kevin liegt auf dem bett.
Starrt die decke an.
Ich gehe an ihm vorbei, er hält mich am gürtel des bademantels zurück.
Der bademantel fällt zu boden.
Ich lasse mich neben ihm aufs bett fallen.
Wir liegen einfach nur da - eine ewigkeit, wie mir scheint.
Dann reißen wir gemeinsam an kevins klamotten, küssen uns, keuchen, sprechen kein wort.
Sein geruch nach schweiß stößt mich gleichzeitig ab und zieht mich an.
-Was hast du für einen schönen körper-, sagt er halblaut.
Wir lieben uns ernst und verbissen, wie in einer allerletzten verzweiflung, bleiben
schließlich erschöpft liegen.

Von unten ruft gertrud zum essen.
Durch das fenster dringen jetzt stimmen zu uns herauf.
Wir verharren in unserer umarmung wie umgefallene frösche bei der paarung.
Ich habe keine kraft, mich von ihm zu lösen.
Ich denke, ich sollte etwas sagen.
Etwas in der art von -Gehen wir?- oder -Ich habe hunger.-
Jeden moment könnte jemand hereinplatzen.
In gertruds haus gibt es keine schlüssel.
Es gibt kaum einen umstand der mich weniger interessiert in diesem moment, den ich
einfach festhalten möchte.
Ich möchte die stop-taste auf der fernbedienung drücken.
Vor dem fenster haben die grillen ihren gesang intensiviert.
Kevin schiebt mich sanft zur seite.
Steht auf, zieht sich an.
Ich mache dasselbe, er wartet am fenster, bis ich fertig bin.
Dann nimmt er meine hand.
Ich weiß nicht, was ich davon halten soll.

Im garten geht es hoch her.
Fünfzehn leute sitzen schon um die lange, schmale tafel verteilt, essen, trinken, lachen laut.
Kevin und ich, wir sitzen uns gegenüber.
Unsere knie berühren sich, unsere waden.
Das sind die berührungen, die mich hierherfahren ließen.
Seine sandalen liegen unter dem tisch, sein nackter fuß fährt über meine hose nach oben.
Ich verschlucke mich.

Aber gewaltig.
Meine augen füllen sich mit tränen.
Mir bleibt die luft weg.
Alle haben schreckliches mitleid, klopfen mir auf den rücken, überhäufen mich mit guten ratschlägen.
Nur gegen die tränen wissen sie keinen rat.
Langsam erhole ich mich wieder.
Kevin beobachtet mich nervös aus den augenwinkeln, betrachtet jeden meiner bissen, bis er im magen verschwunden ist.
Irgendwann macht mich sein blick so nervös, daß ich ihm gegen das schienbein trete.
Dafür ißt er dann meine pizza auf, die ich kaum angerührt habe.

Nach dem essen endlosdiskussionen über kunst, krieg, gertruds heimat, babys, schwere arbeit.
Kevins fuß arbeitet sich an die stelle heran, die er vorher schon erreicht hatte, wandert weiter.
Seine zehen sind äußerst beweglich.
-Es stimmt nicht, daß männerzehen weniger beweglich sind, als frauenzehen-, sage ich laut.
Die blonde deutsche ärztin, den namen habe ich vergessen, antwortet etwas verdutzt, daß das aber wirklich und tatsächlich statistisch bewiesen sei.
-Wie auch immer, es gibt ständig irgendwelche ausnahmen-, sie lächelt wissend, -aber rein statistisch liegen die fakten...-
Ich starre sie mit halboffenem mund an.
Sie denkt sicher, daß ich ihr zuhöre.

Ich weiß nicht mehr, wie wir uns aus der illustren runde zurückgezogen haben.
Mein verdienst ist es jedenfalls nicht gewesen.
Wir gehen langsam den hellen kiesweg entlang, der vor uns wie ein glitzerndes band leuchtet.
Ansonsten ist es auf fast grausame art dunkel.
Es regnet leicht.
Und es ist angenehm warm.
Wir halten uns an der hand, reden über irgendwas.
Bleiben stehen, umarmen uns, küssen uns.
Ich versuche, sein gesicht zu sehen, will ihn zwingen, etwas zu sagen.
Etwas von bedeutung.
Stattdessen lobt er meine einzigartigkeit und die blasse schönheit meines körpers.
Und mich beeindruckt das irgendwie.

Weit und breit ist kein mensch zu sehen.
Kein geräusch, nicht einmal motorenlärm.
Die grillen scheinen auch eingeschlafen zu sein.
Der regen ist stärker geworden.
Wir lehnen engumschlungen an einem morschen brückengeländer.
Küssen uns, ziehen uns aus.
Es regnet nun in strömen.
Unsere nackten körper zeichnen sich in harten kontrasten voneinander ab.
Obwohl wir eins sind, sein könnten, sein sollten.

Ich beiße ihm das ohrläppchen blutig.
Am nächsten tag machen wir einen ausflug nach siena.
Es ist schon beinahe mittag, bis wir alle startbereit sind.
Ich sitze hinten bei herbert, weil momo immer schlecht wird.
Wir schmökern im kunstreiseführer.
Lassen uns berauschen von soviel schönheit und vergangenheit.
In siena sucht kevin fluchend einen parkplatz.
Wir haben uns für das archäologiemuseum entschieden.
Für das museo d'arte moderna.
Und für die piazza, auf der jedes jahr einmal der palio geritten wird.
Kevin wird sich langweilen im archäologiemuseum.
Im museo d'arte moderna.
Kevin wird sich mit sicherheit auch auf der piazza langweilen.
Rimini wäre seine kragenweite gewesen.
Aber ich wollte ja allen das gegenteil beweisen.

Wir laufen ewig durch gleich aussehende vororte mit geschlossenen rolläden.
Keine bar weit und breit.
Keine menschen.
Die sonne brennt von einem milchigblauen himmel.
Meine füße schmerzen.
Mir ist heiß, ansatzweise wird mir schwarz vor augen.
Kevin läuft voraus.
Links und rechts unter den kleinen balkonen schutz suchend.
Er wechselt willkürlich die richtungen.
Es ist nicht zu durchschauen, ob er weiß, was er tut.
Plötzlich stehen wir am rand der piazza.
Kunststück.
Alle wege führen zur piazza.
Jetzt weiß ich, wo die menschen sind, die in den vororten nicht waren.
Wir holen uns eine fettige pizza und setzen uns im gewimmel nieder.

Fasziniert beobachte ich die menschen.
Vergesse auf das essen.
Auf momo.
Auf herbert.
Meine hand greift nach kevins arm.
Er zieht sich zurück.
Mein blick sucht seine augen.
Er schaut auf die andere seite.
-Himmelherrgott-, sage ich laut.
Und noch einmal.
-Himmelherrgott.-
Ich lege mich auf den rücken und starre in die gleißende sonne, bis mir die tränen kommen.
Kevin sitzt da, die arme eng um den körper geschlungen, als hätte er sich in ein schneckenhaus verkrochen.

Und herbert streichelt meine wange.
Ich schließe die augen und tue, als hätte ich den unterschied nicht bemerkt.
Später gehen wir ins museo d'arte moderna.
Kevin langweilt sich zu tode, während ich meine begeisterung für die milchtütenausstellung
nur schwer verbergen kann.
Nur, um es zu erwähnen.
Nur, um vollständig zu sein.
Kevin langweilt sich auch im archäologiemuseum.
Wir bauen eine seltsame distanz auf.
Ich und kevin in erster linie.
Ich und momo.
Ich und herbert.
Kevin und herbert.
Kevin und momo.
Herbert und momo auch.

Wie bin ich bloß auf die idee gekommen, mit diesen leuten hierherzufahren.

Irgendwann fahren wir zurück.
Wir kommen gerade rechtzeitig zum abendessen.
Um den tisch sitzen nur vier leute.
-Wo sind die anderen?- frage ich.
-Abgereist-, sagt mimmo, -der sommer ist vorbei.-

Von heute auf morgen geht das also...

Mir ist kalt und schlecht.
Außerdem bin ich müde und genervt.
Herberts blicke verfolgen mich aufmerksam.
Ich arrangiere das essen auf meinem teller zu einem kleinen kunstwerk, esse und trinke
aber fast nichts.
Kevin neben mir schaufelt haufenweise panierte salbeiblätter in sich hinein, dazu
abwechselnd reis und peperonata.
Zuhause bei mutti würde er so etwas um kein geld der welt hinunterwürgen, nehme ich an.

Mein kopf wird plötzlich schwer und klatscht auf die tischplatte.
Mein leben läuft vor meinem inneren auge ab.
-Na, na-, sagt kevin und hält mich von sich, wie man einen sabbernden bernhardiner
halten würde.
Er hilft mir vom tisch auf und die treppe hoch, trägt mich über die letzten stufen, weil ich
wieder ohnmächtig geworden bin.

Ich liege auf dem bett wie ein nasser sack sand und fühle mich dementsprechend.
Kevin sitzt neben mir, fühlt meinen puls wie jemand, der etwas davon versteht.
Momo bringt mir ein glas wasser.

Mein kopf ist voll mit wirren gedanken.
Ich erhole mich langsam wieder.
Kevin schickt momo und herbert aus dem zimmer.
Ich hätte gerne kevin's hand auf meinem rücken gespürt.
Seinen körper hätte ich gerne ganz nahe an meinem gefühlt gehabt.
Er aber steht nur am fenster und starrt konzentriert auf einen imaginären punkt in der ferne.
-Es hat keinen sinn-, sagt er wie aus dem nichts.
-Was-, frage ich, obwohl ich weiß.

Er setzt sich zu mir auf die bettkante.
-Ich werde dich nie mehr küssen-, sagt er.
-Nie mehr nach jetzt.-
-Warum-, sage ich, -warum?-.
Sein gesicht ist ganz nahe an meinem.
-Du investierst zuviel gefühl-, sagt er.
-Man investiert keine gefühle-, sage ich.
Wir liegen lange nebeneinander.
Körper an körper ohne zu reden.
-Noch eine nacht-, denke ich.
Die grillen draußen machen einen höllenschrei.
Und irgendwann, viel später, lieben wir uns.
Es hat nichts mehr von verzweiflung.
Wir liegen noch lange wach.
Ich ziehe mit dem zeigefinger die linien in seinem gesicht nach, küsse ihn sanft.
-Du investierst zuviel gefühl-, sagt er nach einer weile

Am nächsten morgen brechen wir früh auf.
Ich sitze hinten bei herbert, weil momo immer schlecht wird.
Wir sprechen wenig.
Kevin und ich sehen uns nicht an.
Nur an einer raststätte streichelt er meine wange.

Wir fahren das letzte stück in einem durch.
Momo und herbert steigen in bozen aus.
Die letzten kilometer gehören uns allein.
Wir sprechen kein wort.
Vor dem haus versuche ich ihn zu küssen in einer letzten sentimental anwandlung.
Er dreht den kopf zur seite.

In der tür steht schon meine mutter.
Mein mann.
Und mein kleiner sohn.
Ich bin froh, angekommen zu sein.

Silvia Eiblmayr

Die verletzte Diva

WEIBLICHE SELBSTINSZENIERUNG ZWISCHEN AUFLEHNUNG UND UNTERWERFUNG

Die gegenwärtige Politik der Repräsentationen und Konzeptionen vom menschlichen Körper rückt diesen wie nie zuvor in das Zentrum der medialen, ökonomischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Der heutige Markt für die Bilder-, Mode-, Kosmetik-, Medizin- und Freizeitindustrie hat eine neue Dimension erreicht, an der das riesige Machtpotential ablesbar wird, das sich mit den hier angebotenen Versprechungen für und durch den Körper etabliert hat. Die ideologischen Vorzeichen, unter dem die Produktion und Rezeption zum Komplex „Körper“ stehen, sind die Machbarkeit und die Sichtbarkeit. Biotechnische „Verbesserung“ und kosmetisch-gestaltende „Verschönerung“ sind die funktionalistischen Vorgaben für den „Körper“, der zunehmend unter das Diktat der Sichtbarkeit und damit Kontrolle gesetzt wird, deren Begleitphänomen die Verleugnung des Realen darstellt, das seinen Ort jenseits der Bilder und der Sprache hat.

Was sich hier gesamtgesellschaftlich in den wohlhabenden Industrieländern am Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert manifestiert, ist der aktuelle Stand eines historischen Prozesses, der die Moderne kennzeichnet. Aufklärung, Säkularisierung, Rationalisierung und Technisierung der Gesellschaft transformierten die Konzepte vom Körper und seinen Repräsentationen radikal. An den Körperbildern und den daran geknüpften Phantasmen lassen sich Effekte und Affekte ablesen, die die Modernisierung der Zivilisation mit sich gebracht hatten.

„Die verletzte Diva“¹ wird zur Metapher für den modernen Bruch mit einer repräsentativen Praxis westlicher Kultur und der damit verbundenen Tradition ihrer mythologischen und religiösen „Erzählungen“. Sie besetzt die Schnittstelle, an der die im 19. und 20. Jahrhundert aufgerüsteten Bild-, Sprach- und Tonmedien und ein damit verbundenes Phantasma von „Weiblichkeit“ aufeinandertreffen. „Die Frau“ wird zur ästhetischen Symptomfigur der Moderne schlechthin. In den sich überschneidenden Feldern von Wissenschaft, Kunst und populärer Kultur erscheint „der weibliche Körper“ in der Inszenierung als erotisches, exzessives, „hysterisches“ und destruktives Element, das scheinbar den transformatorischen Prozeß vorantreibt, zugleich ist es aber auch er, an dem der Zerstörungs- oder Auflösungsprozess des Körperbildes in der Kunst der Moderne, (vor allem manifest im Expressionismus, Dadaismus, Surrealismus), vollzogen wird. Ein Beispiel, die berühmte Szene aus dem Film „Der andalusische Hund“ (1929) von Luis Buñuel und Salvador Dalí, soll stellvertretend den hier angesprochenen, strukturellen Zusammenhang zwischen (moderner) Bildproduktion, in diesem Fall dem Film, und „Der Frau“ skizzieren: Das bedrohliche, (kastrierende) Auge der Frau wird plötzlich von einem Rasiermesser durchschnitten. Der Schnitt in das Auge, Ausdruck extremer Gewalt, verweist auf eine Methode des Films selbst, nämlich den Schnitt, der strukturell dieses moderne Medium kennzeichnet. Die Gewalt liegt also im



Abb.1 Valentine Hugo, "Rêve du 21 Décembre" (Traum vom 21. Dezember) 1929
Öl auf Lw., verschollen



Abb.2 Toyen, "Relâche" (Heute keine Vorstellung) 1943
Öl auf Lw., 99 x 81,3 cm, Galeria Alsova, Südböhmen, Tschechien



Abb.5 Dorothea Tanning, "Jeu d'enfants" (Spiel der Kinder) 1942
Öl auf Lw., 32 x 14 cm, Museum of Modern Art, Houston Texas



Abb.3 Orlan, "Liposuccion pour les reliquaires" (Fettabsaugung für die Reliquiare) 1991

Foto: Alain Dohmé für sina-press

technischen Medium selbst, wird aber imaginär auf "die Frau" und eine ihr eigene, bedrohliche Kraft ("Natur") verschoben. Es ist der weibliche Körper, an dem das transformatorische, gewaltsame, fetischistische, voyeuristische, erotisch-exzessive Potential der Fotografie, des Films, der Werbung usw. vollzogen wird.

An eben dieser Stelle setzen notwendigerweise auch die Selbstinszenierungen der Künstlerinnen an. Die asymmetrische, auf "Die Frau" verschobene Inszenierung von Erotik und Gewalt durch die männlichen Künstler bildet nicht nur für die Künstlerinnen, die der dadaistischen und surrealistischen Bewegung angehörten, eine Vorgabe, sondern auch für die Künstlerinnen der Aktions- und Performancekunst, in deren Selbstinszenierungen bezeichnenderweise strukturell ganz ähnliche Formalisierungen, Motive oder Themen auftauchen, die auch die Malerei oder Objektkunst der Surrealistinnen charakterisieren. Die Künstlerinnen inszenieren sich in ihren Selbstdarstellungen in einer Doppelposition, die eine hysterische Figur enthält, nämlich die der gleichzeitigen Auflehnung und Unterwerfung. Die Künstlerinnen setzen, in der Logik der männlichen Szenarien, ebenfalls ihre Körper in einen strukturellen Zusammenhang mit dem Bild, aber sie übernehmen den männlichen Avantgardeausdruck nicht direkt, sondern bauen sozusagen eine zusätzliche Reflexionsebene ein: Bewußt und unbewußt inszenieren sie ihren instrumentellen Status innerhalb des Systems der Repräsentation, indem sie auf dessen Funktionsweise Bezug nehmen. Die symbolischen Grenzen, die der "Frau als Bild" - metaphorisch mit dem Bild und der bilderzeugen-

den Apparatur gleichgesetzt – verordnet werden, sind nun als Konflikt sichtbar. Die vorgeblich erotisch-exzessive "Weiblichkeit" in den Bildern der Männer wird als Topos teilweise auch übernommen, zugleich aber konterkariert durch Bilder von Verletzung, Fesselung, Lähmung, von scheiternden Ausbruchsversuchen aus dem Bild. Die Aggression, die sich gegen das Bild als symbolische Form richtet, kehrt dann in einer Umkehrbewegung auf den eigenen Körper zurück.

"Traum vom 21. Dezember" (1929) [Abb.1] von Valentine Hugo oder "Relâche" (1943) [Abb.2] von Toyen² sind exemplarisch für diese Struktur, die sich bis zu den jüngsten Selbstdarstellungen von Künstlerinnen aufzeigen läßt. Einen wesentlicher Aspekt dabei bildet die Inszenierung der Verletzung und deren gleichzeitige Leugnung. Die schöne Frau auf Hugos "Traum" weiß offenbar nichts von den ihr Gesicht verletzenden Krallen des Tieres, dessen bedrohlicher Blick ihren eigenen verdoppelt. Orlan, in den neunziger Jahren auf die Illusionsmaschine der Massenmedien anspielend, führt während ihrer Operation "Omnipresence" (1993) über Satellitenleitungen Gespräche, als sei dieser Körper abtrennbar von ihrer Stimme.³ Wie bei "Omnipresence" bildet auch bei der Performance "Fettabsaugung für die Reliquiare" (1991) der Operationssaal einen Teil des ästhetischen Szenarios, den Orlan ebenso öffentlich macht, wie die dort ausgeführten Eingriffe in ihren Körper. Orlan konzipiert sich selbst als das von ihr, der Künstlerin gestaltete Kunstwerk, ein Akt, der in seiner vermeintlichen Hybris auf das verweist, was millionenfache, industrielle Praxis der kosmetischen Chirurgie ist [Abb.3] Toyens voyeuristisch zur Schau gestellte, durch das Blickregime gleichsam paralysierte Frau an der Ballettstange auf dem Bild "Relâche" tritt ihren (letalen) Rückzug unter die Oberfläche des Bildes an, in das ihre Füße bereits "versunken" sind.

Bei allen drei genannten Arbeiten – wie bei den in diesem Projekt gezeigten Werken generell – ist es wichtig, den Zusammenhang von Körper und Bild-bzw Repräsentationsstruktur im Auge zu behalten. In dem sadistischen Szenario bei Toyen verschwindet der Körper nicht allein in die "Wand", die in der Logik des oberen Bildraumes eigentlich gar nicht mehr existiert, er verschwindet in das Bild selbst. Dessen Oberfläche weist hier eine offene, (die Schütt-Technik vorwegnehmende) malerische Struktur auf, die in völligem Gegensatz zu dem minutiös gemalten Körper steht.

Bei Hugo scheinen die Krallen des Tieres den Bildträger, das Papier oder die Leinwand, von der Rückseite bzw. vom Inneren des Bildes her zu durchstoßen, wodurch das Bild selbst als Projektionsfläche in seiner Materialität virtuell "verletzt" wird. Dorothea Tanning läßt in "Jeu d'enfants" (1942) [Abb.5] drei junge Mädchen ein hysterisches, "praeaktionistisches" Spektakel vollführen, bei dem Haut, Haare, Kleider, Tapete und Leinwand in einer metonymischen Verschiebung wiederum auf das Bild und dessen Material und Struktur selbst verweisen. Das heißt, die Ikonographie dieser Bilder und ihre Aussage erweitern sich um einen bildtechnischen und damit medienkritischen Ansatz, der Auskunft gibt über den Status "der Frau" und ihre symbolische und soziale Positionierung. Die signifikanten formalen und materialbezogenen Aspekte in der (illusionistischen) Malerei bei Hugo, Toyen, oder Tanning – wie in den surrealistischen Produktionen ganz allgemein – erfahren, wie gesagt, ihre historische Bestätigung und künstlerische Bewertung im Rückblick, nämlich aus der

Perspektive der performativen Kunst, die ab den sechziger Jahren den Großteil der Selbstdarstellungen ausmacht.

In den vierziger - und fünfziger- Jahren wird die vom Spät-Surrealismus und Existentialismus geprägte Kunst mit einer sich rapide entwickelnden Konsumgesellschaft und den neuen Massenmedien konfrontiert. In diesem "Zusammenstoß" finden die radikalen Neuformulierungen von Kunst statt, die den Paradigmenwechsel der sogenannte Postmoderne kennzeichnen: Das Happening, die Aktionskunst und die Pop Art übernehmen Elemente von Dada und Surrealismus (Artaud wird in den USA und Europa zu einer wichtigen Bezugsfigur) und brechen die gültigen Kategorien des Tafelbildes und der Skulptur auf.

Die Theatralität, die die surrealistische Kunst kennzeichnet und die mit der "Hysterisierung" der Form einhergeht, kommt voll zum Tragen in einer Kunst, die die Grenzüberschreitung zur Aktion, zum realen theatralischen Auftritt vollzieht. Das "Bild" erweitert sich in einen "Schauplatz", auf dem Künstler und Künstlerinnen als ihre eigenen Protagonisten agieren. In der weiteren Folge, in den späten siebziger Jahren, werden, wie Douglas Crimp Ende der siebziger Jahre erkannt hat, die "Errungenschaften" der Performance "wieder in das Bild (tableau) investiert".⁴

Mit dem Schritt, den Körper selbst zum künstlerischen Material zu erklären und in den gestalterischen Prozeß miteinzubeziehen, findet ein geschlechtsspezifischer Paradigmenwechsel statt. Nun wird auch der männliche Körper in jenem ambivalenten Status zwischen Subjekt und Objekt inszeniert, wobei er bezeichnenderweise feminisiert wird. In der passiven, "leidenden" Rolle wird nun auch der männliche Akteur in jene widersprüchliche, hysterische Struktur eingebunden, die vorher hauptsächlich "der Frau" vorbehalten war. Zugleich verliert der weibliche Körper (der weibliche Akt) seine historische Bedeutung für den männlichen Künstler. Die Geschlechterrollen und -verhältnisse werden jedoch nicht nur in der Aktionskunst, sondern auch in der Pop Art fragwürdig, obwohl diese, der Populärkultur folgend, mit den gängigen Weiblichkeitsstereotypen aus den Medien und der Werbung arbeitet.

In den Befreiungsgestus, mit dem die Aktionskunst gegen künstlerische und gesellschaftliche Konventionen auftrat, ist von Anbeginn eine Gegenfigur eingeschrieben - eine kontrollierende Instanz, die der Akteur/die Akteurin in der Aktion ausspielt, gegen die er/sie aufbegehrt und sich ihr zugleich auch unterwirft. Der in der Aktion exzessiv inszenierte Körper, der konzeptuell als künstlerisches Material behandelt wird, macht nun seine Spaltung zwischen Subjekt- und Objektstatus radikal und real sichtbar. In der Logik dieses theatralisch vorgeführten Widerspruchs werden nun am Körper selbst jene Gesetze exekutiert, die proklamativ überwunden werden sollen. Diese Gesetze sind im Kontext der visuellen Künste immer auch jene des Systems der Repräsentation selbst, seiner Apparaturen und Medien, der herrschenden Blickstruktur. Dieses "Laboratorium der Macht" (Foucault) läßt den, der darum weiß, dieses "Machtverhältnis internalisieren", in welchem "er gleichzeitig beide Rollen spielt", und (...) zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung (wird)".⁵

In einer Analyse der Aktions- und Körperkunst geht es darum, die konzeptuelle Errichtung und gleichzeitige Dekonstruktion dieses "Laboratoriums" zu verfolgen. Der (selbst)verletz-

te, manipulierte und zur Schau gestellte "hysterische", explizit sexuelle Körper, der im Schmerz, im Schock und in der Scham das Reale (Lacan) wiederkehren läßt, und vielfach sofort Abwehr auslöst, handelt von Machtstrukturen, mit denen sich die jeweiligen künstlerischen Konzepte auseinandersetzen. In seiner Aktion "Psychodramolett" (1971) stigmatisiert sich Günter Brus mit einer "weiblichen" Wunde, in der Aktion "Zerreißprobe" (1971) zeigt er, dass der programmatische Versuch der Wiener Aktionisten, zu einer "direkten Wirklichkeit" (Brus) jenseits der Repräsentation zu gelangen, eine Aporie ist, die er in hysteroformer Selbstentäußerung dem Publikum vor Augen führt.

Valie EXPORT, eine jener Künstlerinnen, die in den späten sechziger Jahren ihren Ausgangspunkt nicht in der Malerei gesucht haben, sondern in einem medien- wahrnehmungs- und sprachkritischen Kontext, untersuchen den "Körper" in diesen strukturellen Zusammenhängen. In ihrer bekannten Aktion "Tapp und Tastkino" (1968) schließt EXPORT ihren Körper direkt kurz mit der Apparatur des Kinos. Die Akteurin trägt den Kinosaal als Schachtel über dem nackten Oberkörper, die Brüste sind die Leinwand, die hinter einem Vorhang verborgen, vom Publikum nicht gesehen, sondern nur betastet werden darf. Die Künstlerin exponiert mit dieser provokanten, im öffentlichen Stadtraum (Stachusplatz, München) durchgeführten Aktion die voyeuristische Struktur des Kinos selbst und zugleich auch ein damit verbundenes geschlechtsspezifisches Dispositiv. Bei ihrer Aktion "Hyperbulie" (1973) [Abb. 4] sind es elektrisch geladene Drähte, die in der Funktion eines (Bilder)-Rahmens die Akteurin schmerzhaft daran erinnern, dass sie sich nicht außerhalb der ihr zugewiesenen Grenzen bewegen soll. (Hyperbulie bedeutet "erhöhte Willensanstrengung und auch"krankhafter Bewegungsdrang").

Wie bei EXPORT werden die in ambivalenter Weise thematisierten Mechanismen der Kontrolle durchgängig in jenen weiblichen Selbstdarstellungen sichtbar, die seit den sechziger Jahren unter feministischem Vorzeichen stehen. Sie alle kennzeichnet die "hysterische" Doppelstruktur von Affirmation und Verneinung, von Auflehnung und Unterwerfung, die den damaligen, feministischen "Körper-Befreiungskursen" vom Werk her widersprechen. In diesem Sinne enthalten diese Arbeiten viel mehr als eine Kritik an patriarchalischen Unterdrückungsmustern. Sie beschreiben eine Struktur und damit eine Politik des Begehrens, das "die Frau" nicht voluntaristisch verwerfen kann. In einem Teil der feministischen Literatur und Theorie erlebt ja die Hysterikerin in den siebziger Jahren eine erneute Mythisierung. Vergleichbar jener durch die Surrealisten, wird sie nun für die feministische Revolte in Anspruch genommen.⁶ Die Film- und Literaturtheoretikerin Jacqueline Rose bezweifelt den hier behaupteten Rekurs auf einen "authentischen", jenseits der Verdrängung georteten, weiblichen Körper, der "der Frau" ihr subversives Potential garantiere. Sie plädiert hingegen für die Anerkennung einer hysterischen Struktur des Begehrens, das nicht zu Gunsten einer "essentiellen" Weiblichkeit unterdrückt werden dürfe.⁷

Die Selbstinszenierungen der Künstlerinnen bestätigen den von Rose geäußerten Zweifel. Nicht von einem "essentiell weiblichen" Diskurs kann hier gesprochen werden, sondern von einer reflexiv-kritischen, manchmal ironischen Auseinandersetzung mit den Bildern selbst, mit dem strukturellen Zusammenhang zwischen Weiblichkeitsstereotypen und dem Funk-

„Im geschlossenen strukturierten Raum der Gesellschaft, die alle Energie des Menschen durch schmerzhaftige Barrieren parzelliert und reglementiert, sodaß der Mensch - dessen Körper mit dem Stigma der sozialen Matrix bedeckt ist - ein gezähmtes Tier wird, das den Erfordernissen eines Planes gehorcht, unter dem es zusammenbricht und den es nicht kennt, vermag nur mehr eine den Schmerz, das Zentrum unserer Gesellschaft, sinnlos (weil es ein Sinn jenseits unserer Gesellschaft sein muß) überwindende Willensleistung den Zustand freier Lebensäußerung (...) zu intendieren.“

Aus: Mircea Eliade, Schamanismus und archaische Exstasentechnik, S. 448





Abb.6 Gina Pane, "Escalade non anesthésiée"
(Kletterei ohne Anästhesie) 1971. Paris

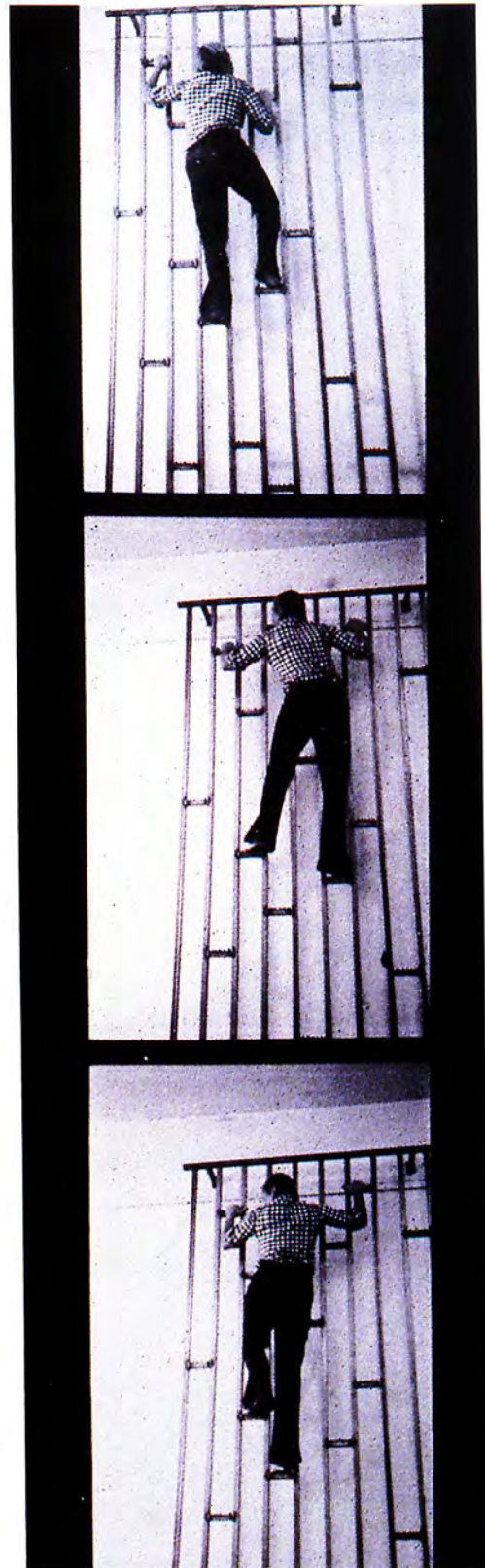


Abb.7 Helena Almeida, "Tela habitada" (Bewohnte Leinwand) 1975. Lissabon ►





Menacé

Abb.8a Mary Kelly, "Corpus" 1984-88

The music is loud, too loud to talk. Sound swells and breaks, rolling over me, through me, funky, dissonant, feels good. I want to dance, smile at Ruth soliciting a partner. We push our way into the center of the room and start to move in what I think is perfect unison, except that from a certain position I can see myself in the cloakroom mirror. The image grates. I keep manbeubering back to it, for a replay, seems so out of cynch with how I feel. The clothes perhaps, not tough enough, too siffie. No, the hair, too severe, should fly across my face when I turn. No, it's more insidious than that, the expression is wrong, too animated, childish even, absurd at my age. Keep the mouth closed and look cynical to compensate for the double chin. Beware of raising your arms and unleashing untidy ripples of loose flesh that linger thereon. No, the hips, definitely the hips, hardly perceptible but not quite the same, something to do with the feeling of space around the waist. Ruth has gone for a drink and someone is offering me a joint. I feel silly. Everyone I know went back to alcohol years ago. Still, everyone I know is thousands of miles away and everyone here is so Goddamn young. Mostly students. I feel like a chaperone. Aren't there any other lecturers for Chrissake. I spot a post-graduate fellow, greying at the temples, looks promising. I corner him. He says he's a feminist so I proceed to ramble on about the beginnings of the women's movement saying, "you remember the first meeting at Oxford, don't you?" "No," he says, "I was fourteen in 1968." I am stunned, can't speak, feel deceived. How can he know so much? Why does he look like that? Thirty-five at the very least, but twenty-seven? It's hopeless. I'm reduced to a voyeur. Besides, he's with someone who looks like less than twenty-one. I hate them. He senses it, hands me another drink. For a moment, I imagine that he is Prince Gold Hand bringing the Old Crone a glass of the Water-that-makes-young from the Fourth Well and I croak, "Have you got it, have you got it?" "Yes," he replies and I seize it in my wizened hands, pour it over me and immediately turn into a beautiful maiden. Then, I ask him what he would like as an offering of thanks, but he says he can't think of anything because the Princess is all he desires and she is already standing with her hand in his. At this point, of course, I want to turn them both into frogs and vanish from their sight forever. But instead, I just excuse myself and go to look for Ruth.

Abb.8b Mary Kelly, "Corpus" 1984-88

tionieren der Repräsentationssysteme. Die Aktion "Escalade non anesthésiée" (Kletterei ohne Anästhesie) (1971) [Abb.6], die Gina Pane in ihrem Atelier machte, bezog sie explizit auf den Krieg in Vietnam, auf dessen Opfer sie aufmerksam machen wollte. Die Form jedoch, die Pane für diesen symbolischen Akt wählte, hat wie bei EXPORT ihre Referenzfigur wiederum im Bild bzw. dessen Rahmen. Das Gerüst, auf dem Pane hinaufklettert, ähnelt nicht nur einem Turngerät, sondern auch einem Rasterbild, einem klassischen Topos der Moderne. Bei jedem Kletterschritt, durch den sich Pane barfüßig innerhalb dieses "Rasters" weiterbewegt, verletzt sie sich an den scharfen Spitzen, die an den Quersprossen angebracht sind. Ihr radikaler, aktionistischer Protest artikuliert sich damit zugleich auch als disziplinäre Unterwerfung unter das System (der Repräsentation). Wenn Joan Jonas in dem Video "Vertical Roll" (1971) mit ihrem Kopf oder Körper ständig auf Grund der "Bildstörung", des nach oben rollenden Bildes, an der oberen Kante des Monitorrahmens "anstößt", spricht sie metaphorisch von einem Gewaltmoment des Mediums selbst, um zugleich auch dem blickenden Auge des Betrachters Gewalt anzutun, da diesem sein Objekt permanent entzogen wird. Helena Almeida nennt ihre Arbeit "Bewohnte Leinwand" (1976) [Abb.7], aus deren imaginärer Tiefe eine weibliche Figur auftaucht (die Künstlerin selbst), die sich langsam und aggressiver werdend, gegen die sie einschließende Leinwand vorarbeitet, um diese schließlich stellenweise zu zerstören. Im letzten Bild dieser Reihe ist die Frau jedoch wieder im Inneren des Bildes verschwunden, ihr Ausbruchversuch scheint gar nie stattgefunden zu haben.

In einer kritischen Weiterführung der Pop Art übernehmen Künstlerinnen seit den siebziger Jahren die Bilder aus der Werbung, dem Kino, der Medizin und anderen alltäglichen Kontexten, um in den hier enthaltenen Botschaften das imaginäre "Weibliche" und die symbolische Positionierung "der Frau" sichtbar zu machen. Martha Rosler läßt ein Elternpaar im angelernten TV-Betroffenheitsjargon über ihre an Anorexie verstorbene Tochter sprechen, "Losing: A Conversation With the Parents" (1976), und Cindy Sherman schließlich bearbeitet das gesamte Register der westlichen Bildproduktion, in denen sie sich selbst als die immer wieder "Andere (Frau)" bis zur Selbstauflösung inszeniert.⁸

Mary Kelly nimmt in "Corpus" (1984-85) [Abb. 8a u. Abb. 8b] direkt Bezug auf Charcots "attitudes passionelles".⁹ Sie steckt das (historische) Feld ab zwischen dem Phantasma, das die Hysterikerin vor hundert Jahren abdeckte, und der rationalisierten Alltagserfahrung von Frauen in den achtziger Jahren, die in einer medial bestimmten, jugendfixierten Gesellschaft unter der Nichtbeachtung leiden, die mit ihrem Älterwerden einhergeht. Der "Körper" ist dann nur noch repräsentiert durch das Foto eines zusammengefalteten Kleidungsstücks, das wie ein Objekt der Wissenschaft markiert wurde. Durch den Illusionismus der Fotografie läßt Kelly den Eindruck entstehen, als sei ein reales Kleidungsstück in dem schmalen Raum zwischen vorderer und hinterer Bildebene plaziert, erst beim Näherkommen wird "desillusionierend" erkennbar, dass das Foto außen auf die Glasfläche des "Bildes" aufgeklebt ist.

In allen angeführten Arbeiten wird durch die vorgeführte Doppelstruktur ein wichtiges Faktum bewußt gemacht. Der Raum, in dem diese "Körper" inszeniert werden, in dem sie entweder real auftreten oder sich mit malerischen Mitteln zur Schau stellen, ist ein "Problemraum", der seinen Protagonistinnen eine hybride Position zuweist. Es ist der Raum der Repräsentation selbst, den die Künstlerinnen hier zum Thema machen. Es ist ein "unmöglicher" Raum, der den Frauen zugewiesen wird, in dem sie sich zugleich als Subjekt und Objekt in der Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, von Erscheinen und Verschwinden inszenieren.

Die poststrukturalistische Theorie und Kritik einerseits und die aktuelle zunehmende Körperbesessenheit in der Alltagskultur andererseits haben während der letzten zwei Jahrzeh-

te die Fragen von Repräsentation, Körper, gender bei Künstlerinnen und Künstlern gleichermaßen beeinflusst. Die Transzendierung und Problematisierung von Geschlechterrollen und -beziehungen, zusammen mit einer sozialen Emanzipation der Homosexualität, haben das Interesse an der aktionistischen und feministischen Kunst neu entfacht. Mit den neuen Technologien, die die Virtualisierung der Körper vorantreiben, und durch die die unsichere Trennungslinie zwischen "männlich" und "weiblich", zwischen "Natur" und "Kultur" immer stärker zum Tragen kommt, wird evident, wie zukunftsweisend die Aktions- und Performancekunst war und ist. Die "posthumanen Körper", schreibt Judith Halberstam, "sind die Ursachen und Effekte der postmodernen Beziehungen zwischen Macht und Lust, zwischen Virtualität und Realität, zwischen Sexualität und ihren Folgen. Der posthumane Körper ist eine Technologie, ein Bildschirm, eine Projektion".¹⁰ Die Kunst erweist sich hier als Medium für einen kritischen Erkenntnisprozess, in dem das Konflikt- und Aufbruchspotential der Moderne und Postmoderne rückblickend und vorausschauend aufgezeigt wird.

- 1 Silvia Eiblmayr, "Die verletzte Diva. Hysterie Körper, Technik in der Kunst des 20. Jahrhunderts"; in: S. Eiblmayr, D. Snauwaert et al. (Hg.), Katalogbuch "Die verletzte Diva. Hysterie Körper, Technik in der Kunst des 20. Jahrhunderts", Oktagon Verlag, Köln, 2000, S. 11-25. Das Katalogbuch wurde für das gleichnamige Ausstellungsprojekt produziert, das nach einem Konzept von S. Eiblmayr in der Städtischen Galerie im Lenbachhaus/Kunstbau, München (Ulrich Wilmes), im Kunstverein München (Dirk Snauwaert), in der Rotunde/Siemens Kulturprogramm, München (Matthias Winzen) und in der Galerie im Taxispalais, Innsbruck (S. Eiblmayr) von 3.3. bis 7.5. 2000 stattgefunden hat. Eine verkleinerte Version des Projekts zeigt die Staatliche Kunsthalle Baden-Baden von 25.6.-27.8.2000. Vgl. S. Eiblmayr, "Die Frau als Bild. Der weibliche Körper in der Kunst des 20. Jahrhunderts", Reimer Verlag, Berlin, 1993 (2. Auflage 1997).
- 2 Vgl. Rita Bischof (Hg.), Toyen, Frankfurt/Main, 1987; Anne de Margerie, Valentine Hugo. 1887 - 1968, Paris, 1983; Valentine Hugo war eng mit der Gruppe der Surrealisten verbunden. Das Bild "Rêve du 21 Décembre 1929" (1929) ist verschollen. Toyen, (Marie Cerminová), eine der bedeutendsten Künstlerinnen des tschechischen Surrealismus bzw. des Surrealismus überhaupt, befand sich zum Zeitpunkt der Entstehung von "Relâche" ("Heute keine Vorstellung") während des Krieges in einer verzweifelten Lage in der Tschechoslowakei.
- 3 Orlan, die sich seit den achtziger Jahren der ästhetischen Chirurgie als künstlerisches Gestaltungsmittel bedient, unterhielt sich während der 7. Operation, die sie an ihrem Körper und Gesicht durchführen ließ, mit Museumsleuten in Paris, Tokio und New York. Der Titel dieser Arbeit ist "Omnipresence" (1993). Vgl. Katalog "Orlan. Ceci est mon corps. Ceci est mon logiciel.../This is my body. this is my software...", Black Dog Publishing Limited, 1996; "Orlan / Selfhybridations", Edition Al Dante, Romainville, 1999.
- 4 Douglas Crimp, Pictures (October, Nr. 8, spring 1979, S. 75-88); Wiederabdruck in: Brian Wallis (Hg.), Art After Modernism. Rethinking Representation, New York, 1984, S. 155-187; Crimp bezieht sich u.a. auf Arbeiten von Cindy Sherman, Jack Goldstein und Sherrie Levine, zu denen er feststellt: "The extent to which this experiment fully pervades their work is not, however, immediately apparent, for its theatrical dimensions have been transformed and, quite unexpectedly, reinvested in the pictorial image" (S. 177).
- 5 Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main, S. 167-168.
- 6 vgl. Hélène Cixous, Schreiben, Femininität, Veränderung; in: Das Lächeln der Medusa. Frauenbewegung, Sprache, Psychoanalyse; in: Alternative Nr. 108/109; 19. Jg., Juni/August 1976, Berlin (aus La jeune née, Paris, 1975); Hélène Cixous, Portrait de Dora, Paris, 1976; Michèle Montrelay, Inquiry into Femininity; in: m/f 1, 1978.
- 7 Jacqueline Rose, Dora - Fragment of an Analysis, (1978); in: J. Rose, Sexuality in the Field of Vision; London 1986, S. 27-47.
- 8 Die angeführten Werke waren im Ausstellungsteil der "Verletzten Diva" in der Galerie im Taxispalais zu sehen.
- 9 Corpus ist Teil I aus der vierteiligen Arbeit Interim (1984-89) von Mary Kelly. Katalog Interim, The New Museum of Contemporary Art, New York, 1990.
- 10 Judith Halberstam, Ira Livingstone (Hg), "Posthuman Bodies", Indiana Univeristy Press, 1995, S. 3.

Genaugenommen

Ich trage in der linken Hand die Einkaufstasche, in der rechten meinen Aktenkoffer und fahre die Rolltreppe hinauf, gedankenversunken, verärgert über die beiden Frauen vor mir, die nebeneinander stehen und reden. Es ist kein Weiterkommen, es juckt mich zwischen den Beinen, wo ich mich – so beladen – nicht kratzen kann, es juckt mich ein Satz, den ich mir heute anhören mußte, mittags, hinter dem Rechner, die Zigarette zwischen den Fingern: „Entweder Sie hören auf zu rauchen oder Sie übersiedeln in die untere Etage“. Genaugenommen waren es mehrere Sätze; genaugenommen meinte die Abteilungsleiterin nicht den Rauch, sie meinte mein Gesicht, in das zu schauen sie keinen Nerv mehr hat, meine schmale Nase über einem viel zu breiten Mund; sie meinte meine fettigen Haare, die Falten unter den Augen, die Ringe, sie meinte meinen Bauch, den sie genaugenommen hinter dem Schreibtisch gar nicht sehen kann, sie erahnt ihn nur, sie sieht die gedehnten Knopflöcher der schon älteren Strickjacke und vermutet eine Wölbung, die es tatsächlich gibt, sie unterstellt mir Bewegungslosigkeit und packt diese Unterstellung in einen Satz, der, obwohl er auf die Zigarette zielt, meinen Umfang meint. Meinen Umfang, den die Abteilungsleiterin – soviel ist sicher – verabscheut. Meinen in Rauch verschwimmenden Umfang, der sich in ihrem Satz klar abzeichnet, meine Untätigkeitsbreite, genaugenommen meine Untätigkeitsausdehnung, für die sie kein Verständnis aufbringen will.

Ich halte die Tasche und möchte sie gerne auf der Treppe abstellen, dieses in den Ausbuchtungen Gemüse verratende Nylon, ich möchte freihändig meinen Bauch betasten, möchte die Größe ihres Abscheus in Händen halten, aber die Eier könnten zerbrechen, die Eier hat diese Gans von einer Gemüseverkäuferin zuunterst in die Tasche gelegt und nun muß ich sie tragen, auf der Höhe meiner Knie, ich muß die Tasche von diesem gerippten Metall fernhalten, von diesen Otis-Rolltreppen, die ganz Wien berollen, und ich muß stehen, weil die beiden Frauen den Weg absperren mit ihren breiten Ärschen, mit diesen gewölbten Hinterteilen, die genaugenommen meinem Bauch nicht unähnlich sind. Diese Hinterteile sind geradezu Spiegelbilder meines Bauches.

„Nein, jetzt nicht.“, sage ich mir und zu den Frauen: „Machen Sie, daß Sie weiterkommen.“ Aber das Getöse der rollenden Treppen, das Gemurmel der Leute, das Gehüstel und Gekrächze tragen meine Wörter nicht nach vorne, sie bleiben an mir hängen, werden über-tönt von der Durchsage: „Das Rauchen im U-Bahnbereich ist nicht gestattet“.

Ich klemme die Oberschenkel zusammen, stelle den Aktenkoffer rechts neben mich, während ich in die Höhe rolle, inzwischen auf halber Strecke, laß die Tasche sachte auf die Schuhe gleiten, greife – endlich freihändig – mit voller Kraft an die Backen.

Die beiden Frauen sprechen nicht mehr, sie drehen sich um, stoßen mich, daß die Tasche kippt, ich mich nur mit Mühe festhalten kann. Eine der beiden holt aus. Ich spüre die entgegenkommenden Köpfe auf der anderen Treppe, spüre ihre Drehung, sobald sie sich auf gleicher Höhe befinden. „Die Eier“, schreie ich, als der Salat aus der Tragtasche kollert, und die Stufen vor mir immer weniger werden, in diesem schmalen Spalt verschwinden, vor dem ich mich schon immer gefürchtet habe. Endlich ist Ruhe zwischen den Beinen.

Sieglinde Klettenhammer

Körperschriften

"Für das postmoderne Subjekt ist, im Gegensatz zu seinem cartesianischen Vorläufer, der Körper ein integraler Bestandteil seiner Identität. Von Bachtin bis Bodyshop, von Lyotard bis Leotardtrikots ist der Körper tatsächlich zu einem Hauptanliegen postmodernen Denkens geworden."¹ Dies konstatiert der englische Literaturwissenschaftler Terry Eagleton in seinem Essay „Subjekte“ und er fährt fort: "von Berkeley bis Brighton gibt es nichts, was gegenwärtig mehr sexy wäre als der Sex"². Eagleton, der sich einem aufklärerisch-sozialistischen Denken verpflichtet weiß, begegnet dieser Hinwendung zum 'Körper', die u.a. durch die Arbeiten Jacques Lacans oder Michel Foucaults eingeleitet wurde, allerdings mit Skepsis und Kritik. Den gegenwärtigen Körper- und Sexualitätsdiskursen wirft er vor, daß sie das Subjekt in seiner Handlungsfähigkeit lähmten, weil sie negierten, daß dieses zwischen den cartesianischen Polen 'Körper' und 'Geist' eingespannt bleibe und in dieser Aporie leben müsse.

Die Kritik Eagletons am Kulturalismus der Postmoderne, d. h. an der Vorstellung, daß auch der 'Körper' kulturell überformt und Produkt der Sprache sei und sich seit der Moderne eine zunehmende Entfremdung vom Kreatürlichen feststellen lasse, welche gleichzeitig den Wunsch nach einer 'Wiederkehr des Körpers' nähre und damit Gefahr laufe, in Biologismus und Irrationalismus zurückzufallen, fokussiert sich im Satz: „Es ist nicht wahr, daß ich einen Körper habe, und es ist auch nicht richtig, daß ich ein Körper bin“³.

Bezieht man die Kategorie 'Geschlecht' in die Reflexionen um die gegenwärtige 'Auferstehung des Körpers' mit ein, so wird deutlich, daß der mit dem Subjekt-Diskurs untrennbar verbundene 'Körper'-Diskurs nach wie vor gesellschaftspolitisch brisant ist und keineswegs als Naturalisierung des Politischen interpretiert werden kann. Der 'Körper' als Schnittstelle zwischen 'Natur' und 'Kultur' ist spätestens seit Simone de Beauvoir erkannt und als Feld patriarchaler Herrschafts- und Machtausübung beschrieben worden. Dem verdrängten weiblichen 'Körper' eine Sprache zu geben und die Schrift des weiblichen 'Körpers' aufzuzeichnen, gehörte im Zuge der Emanzipationsbewegung in den 70er Jahren zu den zentralen Anliegen der Neuen Frauenbewegung. Auf theoretischer Ebene, insbesondere in den sich kritisch auf die Psychoanalyse beziehenden literaturtheoretischen Schriften der französischen Poststrukturalistinnen Hélène Cixous, Luce Irigaray und Julia Kristeva rückte das Kreatürliche und die Materialität (auch der Sprache) in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung um Nicht-Subjektivität bzw. Subjektstatus der Frau in einer Gesellschaft, deren Geschlechterordnung auf ausschließenden Dichotomien beruht. Auch in literarischen Texten von Autorinnen begegnet der 'Körper' vielfach als Schreibfläche, in der unauslöschbar die gesellschaftlichen Zurichtungen und die Spuren patriarchaler Gewalt eingeritzt sind - so vor allem bei Anne Duden ("Übergang", 1982) oder Ingeborg Bachmann ("Malina", 1971; "Der Fall Franza", veröff. 1978). Die Zerstörungsprozesse, die der Kampf der weiblichen Figuren gegen die von der Gesellschaft und ihrer Geschlechterordnung erzwungenen Sozialisationsformen im und am weiblichen 'Körper' auslöst bzw. ausgelöst hat, sind wiederholt Gegenstand der literarischen Deutung.

Im folgenden werde ich exemplarisch einige Prosaarbeiten österreichischer Autorinnen aus

„Wind, der Mitwisser. Er trägt schwer an diesem, an unserem unartikulierten Schreien. Die scharfkantigen Felstrümmer sind hier ins Halsband der Natur, die wir gerne von uns zurückzureißen versuchen, wenn sie uns zu nahe tritt, eingearbeitet. Eine schöne Arbeit!

Der Wildbach wälzt sich in seinem Bett, er fühlt sich wohl, weil er gerade gegessen hat. Woher kommt der Schaum auf seinen Wogen? Welches Zarte, das nur weiches Wasser verträgt, hat hier noch extra weichgespült?“

Elfriede Jelinek

Vincenzo Castella,
courtesy Galleria "Le Case d'Arte" Milano





den 80er und 90er Jahren vorstellen, in denen die 'Subjekt'-Frage vielgestaltig mit dem Thema 'Körper' und 'Sexualität' verknüpft ist.

Neben Elfriede Jelinek ("Die Liebhaberinnen", 1975), Barbara Frischmuth ("Die Klosterschule", 1968) oder Marianne Fritz („Die Schwerkraft der Verhältnisse", 1978) hat sich als eine der ersten Marie-Thérèse Kerschbaumer diesem Thema zugewandt. Bereits in ihrem 1982 erschienenem Gesellschaftsroman "Schwestern" (dzt. vergriffen) zerstören Krankheit und Selbstmord das Leben der Protagonistinnen, wenn sie sich den herrschenden gesellschaftlichen Konventionen anpassen. Domestizierung in Form von Medikalisierung und Psychiatrisierung erwartet sie, wenn sie sich gegen diese ihre Identität vernichtenden Strukturen auflehnen. Bleibt in "Schwestern" der Weg weiblicher Subjektwerdung noch weitgehend verdeckt, so scheint er in Kerschbaumers Romanen "Die Fremde" (1992), "Ausfahrt" (1994) und "Ferne" (2000), die als Entwicklungsromane bzw. als fiktive (Auto-)Biographien konzipiert sind, in den Vordergrund zu treten. Gezeigt wird der Aufbruch "Barbarinas", des fremden Kindes aus der exotische Welt der Karibik, aus Ich-Verlust, religiös motivierter Frauenverachtung und Körperfeindlichkeit, aus Sprachlosigkeit und aus sozialen und geschlechtsspezifischen Ausbeutungsverhältnissen im Österreich der Kriegs- und Nachkriegszeit. Lyrische Evokationen der Freiheit, des Glücks, der kurz aufblitzenden Versöhnung von Intellekt und Sinnlichkeit, des körperlichen und seelischen Einklangs in Liebesbeziehungen konterkarieren ihr Leiden am gewaltdurchsetzten Umfeld:

Der dunkelhäutige Mann mit den schönen Zügen, dem glatten Gesicht, dem blauschwarzen Haar, den bläulichen Lippen, dem wachen und zugleich gelassenen Blick, der junge, fremdländische Mann mit dem schönen und zugleich intelligenten Gesicht, in dem nichts Böses wohnte, der sanft und nicht weich war, gütig, nicht schwach, ein junges Gesicht, das vollkommen war, weil es beides in sich trug, Idee und Gestalt, Wunsch und Gewähren, Geist und Fleisch, dieser junge Mann, bei dessen Anblick sie sogleich wußte "Indien", und "zu spät", und "jetzt", und "nicht versäumen", hat ihren Blick erwidert, hat ein wenig gelächelt, blieb mit ihr am Straßenrand stehen, sah ihr lange in die Augen, berührte sanft ihre Arme, ergriff ihre Tasche, legte den Arm um die Schultern und führte sie langsam und schweigend fort, schlenderte schweigend mit der am ganzen Leib von rasendem Herzklopfen bebenden Fremden zur Brücke, bog zum Fluß, setzte sich auf die Kaimauer, indes die im Traum Wandelnde sich lehnte an seine Knie. [...] Und dann fing er in einer fremden Sprache leise zu singen an. Er wiegte sich ein wenig, umarmte sie fester, unterbrach sich und begann zu erzählen.⁴

Diese Evokationen schließen die frühe paradisiische Kindheit in der farbig-exotischen, von Gerüchen und Klängen durchsetzten sinnlichen Welt Mittelamerikas oder Indiens ebenso ein wie den Widerstand gegen Unmenschlichkeit oder die in Literatur und Kunst utopisch aufbewahrten Werte eines menschenwürdigen Lebens. Zu den bei Kerschbaumer vorgestellten Befreiungsversuchen, die sich vor allem als Begegnung mit der Kunst und als Aufhebung der sich für Frauen fatal auswirkenden Dichotomie von Intellekt und Sinnlichkeit manifestieren, gehört auch das Überschreiten der Heterosexualität.

Auch das 1984 erschienene Erstlingswerk von Elisabeth Reichart "Februarschatten" reflektiert über die Darstellung von Körpererfahrungen weibliche Biographien und Sozialisationsformen. Seelische Empfindungen und körperliche Sinneswahrnehmungen wie 'Kälte', 'Schatten' und 'Dunkelheit', von denen sich Hilde mit Alkohol abzuschotten sucht, führen sie von der Jetztzeit und ihrem unauffälligen Leben als Witwe in einer kleinbürgerlichen Wohnsiedlung in die Kindheit während der 30er Jahre und der Nazizeit zurück:

Ich darf nicht zulassen, daß ich mir immer früher mit Wein in den Tag hinein helfe. Wenn du mich so sehen würdest. Wie ich schon am Vormittag eine neue Flasche aufmache. Aber du hast mich ja nie so gesehen. Wirst mich nie so sehen. Nur ich habe von klein auf solche Bilder sehen müssen. In diesem Loch, in dem ich aufgewachsen bin, wurde niemand geschont. Da mußte ich zusehen, wenn der Vater zum Frühstück Most trank. Mußte ich zuhören, wie er in der Früh spuckte und spuckte. Da wurde mir der eigene Körper fremd. Noch bevor ich ihn kennenlernen konnte.⁵

Indem sich Hilde ihre Ausgrenzung innerhalb der Familie, insbesondere ihre abgebrochene Kommunikation mit der Mutter und den Schwestern und die patriarchalen Gewaltverhältnisse, die soziale Marginalisierung der antinazistischen Arbeiterfamilie und die Verbrechen der NS-Zeit nochmals bewußt macht und diese auch aussprechen lernt, kann sie sich von den sie auch körperlich lähmenden 'Schatten' dieser Vergangenheit befreien. Der Form des biographischen Erzählens in Zusammenhang mit Identitätsvergewisserungen von Frauenfiguren begegnen wir ferner im sehr erfolgreichen Roman "Die Züchtigung" (1985) von Anna Mitgutsch. In "Die Züchtigung" löst die rückerinnernde Begegnung der Tochter mit ihrer gewalttätigen und autoritären, später an Krebs sterbenden Mutter namens Marie die Reflexion ihrer eigenen, auf Unterordnung und Sexualitätsverzicht ausgerichteten Sozialisation aus. Thematisiert werden zum einen die Elterngeneration, zum anderen die in den Nachkriegsjahren geborene Generation und ihre Auseinandersetzung mit den vorgefundenen Lebensmustern. Mitgutschs Text zeigt, daß der fanatisch betriebene und beinahe auch gellingende Versuch Maries, sich und die Tochter in die neue kleinbürgerliche Ordnung einzufügen und deren Normen zu übernehmen, Ausdruck einer gegen sich selbst kehrenden Rebellion aufgrund erlittener Verletzungen ist. Marie ist Opfer des von sprachloser Gewalt, Fremden- und Frauenfeindlichkeit geprägten ländlich-bäuerlichen Umfeldes, das Frauen nur als Arbeitstiere und Gebärmaschinen, ohne Anspruch auf Bildung betrachtet und in dem das Recht des körperlich und ökonomisch Stärkeren herrscht. Maries Kampf gegen Demütigung und Deklassierung äußert sich im Sexualitätsverzicht und in der Verleugnung jeder Körperlichkeit, in der keine Entbehrung scheuenden Anpassung an städtisch-kleinbürgerliche Normen und in der psychischen und physischen Disziplinierung der Tochter, die zum Kunstwerk der Mutter gerät und das repräsentieren soll, was dieser versagt blieb. In diesen Texten fungiert der 'Körper' vielfach als 'Grenze', als 'Wand', die die Figuren als Schutz gegen die Gesellschaft aufrichten, damit wird er aber auch verletztbar. Seine Verfaßtheit verweist zeichenhaft auf die erlittenen Zurichtungen und den Zustand der

geschilderten Gesellschaft. Krankheitserfahrungen als Auslöser veränderter Wahrnehmungen des eigenen Körpers und der Umgebung stehen dagegen im Mittelpunkt von Evelyn Schlags Ich-Erzählungen "Stoffwechsel" und "Ein Dauertropf für die Wüste" aus dem Erzählband "Touché" (1994). Mit dem Erleben der Zuckerkrankheit der Mutter und der eigenen Erkrankung ist für die in ihre Jugend zurückblickende Ich-Erzählerin die Erfahrung der 'Unordnung' verbunden. Diese Krankheitserfahrungen machen ihr die Zwänge und das Einschränkungende äußerer Ordnungen, vor allem die rationale medizinische Ordnung des Vaters, der jede sinnliche Erfahrung fernzuhalten und den 'Körper' in ein Korsett von Regeln einzuspannen sucht, noch offensichtlicher. Sie setzen die Ich-Figur nach außen und nach innen dem Konflikt zwischen Anpassung an diese Regeln und Auflehnung gegen diese Regeln, aber auch gegen die Krankheit aus.

In Elfriede Kerns Roman "Kopfstücke" (1997) ist dagegen Yolande von ihrem Bruder eine schwere Kopfverletzung, ein Loch im Kopf, zugefügt worden. Die aus der Perspektive Yolandes geschilderte Flucht in ein abgeschlossenes Tal und von dort aus hin zum Meer enthüllen in der Folge prozeßhaft ein geschlossenes System von Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern, auf das zeichenhaft Yolandes Kopfverletzung hinweist:

Das Licht ist grell in den Raum gefallen. Ich habe den Kopf gesenkt. Der Mann ist vor mir gestanden und hat von oben auf meinen Kopf geschaut. So was habe ich noch nie gesehen, hat er nach einer Weile mit veränderter Stimme gesagt und die Luft durch die Zähne gezogen. Läßt du dich normalerweise für Geld sehen? hat er gefragt. Ich habe die Augen gehoben und mir angeschaut, mit wem ich es zu tun habe.⁶

Das Netz von Herrschaftsbeziehungen, in dem Yolande agiert, das sie auch bedient und aus dem sie sich vergeblich zu befreien sucht, ist geprägt vom Versuch der männlichen Figuren, ihren 'Körper' verfügbar zu machen, ihn zu kontrollieren, sich ihn anzueignen: Yolandes 'Loch' erweckt ihr sexuelles und ihr medizinisches Interesse. Yolandes Flucht zu Cora - der weiblichen Gegenfigur - mündet jedoch ebenso ins Nichts, denn auch sie ist nur an Yolandes Körper, diesmal aus wirtschaftlichem Eigennutz und in Hinblick auf seine Verwertbarkeit, interessiert. Körperlich schwer versehrt bleibt Yolande allein zurück.

Wiederum aus einer anderer Perspektive nähert sich Evelyn Schlag im Roman "Die göttliche Ordnung der Begierden" (1998) dem Thema 'Körper' und 'Macht'. Hier wird sich der Priester Ulrich in der betont nüchternen, alle Emotionen zurückhaltenden Reflexion seiner Beziehung zu Cordula und zu seinem homosexuellen Freund und einstigen Mitseminaristen Johannes der Leib- und damit auch der Lebensfeindlichkeit der katholischen Kirche bewußt; er erkennt in ihren 'Körper'-Ikonen Frauenhaß und männlichen Sodomasochismus, in der Orientierung der Kirchenvertreter auf ein Abstrakt-Göttliches und in den kirchlichen Ritualen ein verführerisches, von Männern geschaffenes Macht- und Herrschaftsinstrument, das das Individuum zum Objekt eines Systems degradiert. Die Negierung der Vielfalt der 'Körper'-Erfahrungen und der Sexualität - so die Erkenntnis Ulrichs - führt in die Erstarrung und wirkt persönlichkeitszerstörend.

Eine Zuspitzung erfährt das Thema 'Körper', 'Macht' und 'Geschlecht' in den Texten Elfriede Jelineks (u.a. in "Die Liebhaberinnen" 1975; "Die Ausgesperrten" 1980; "Die Klavierspielerin" 1983; "Lust" oder "Die Kinder der Toten", 1995), in Elisabeth Reicharts Erzählung "Fotze" (1993) und in den Romanen Elfriede Czurdas ("Kerner" 1987, "Die Giftmörderinnen" 1991, und "Die Schläferin" 1997), denn sie beziehen auch die Gewalt der 'Sprache' und die Macht der Diskurse in bezug auf die Körperwahrnehmung ein.

Wie schon in den "Liebhaberinnen" desavouiert Jelineks Roman "Die Ausgesperrten" nicht nur die die Klassenschranken außer Acht lassenden Redeweisen vom möglichen gesellschaftlichen Aufstieg für jedermann. Die vorgeführten Sprachschablonen der Figuren legen auch offen, daß der Kampf um sozialen Aufstieg vor allem über den 'Körper' der Geschlechter geführt wird. Das Kapital 'Körper', das die männlichen und weiblichen Figuren in diesem Machtspiel einsetzen, erweist sich allerdings nicht als etwas Vordiskursives, es ist vielmehr Produkt des Mythos 'Sport', der mythenproduzierenden Unterhaltungsindustrie mit ihren stereotypen und die Geschlechterhierarchie stabilisierenden Weiblichkeits- und Männlichkeitsbildern, der (auch pornographischen) Literatur oder der abendländischen Geschlechter-Philosophie, die die Geschlechterdifferenz über die Dichotomie von 'Geist'/'Kopf' und 'Geschlecht'/'Sexualität' konstruiert.

Im Roman "Die Klavierspielerin" hat sich der soziale Machtkampf scheinbar ins Private verlagert, denn das Handlungsgerüst bildet jetzt eine Mutter-Tochter Beziehung. Die Tochter Erika durchquert im Handlungsverlauf sämtliche Stationen der geschlechtlichen Ausdifferenzierung, wie sie die Psychoanalyse beschreibt. Sie erlebt den traumatischen Blick auf das männliche Geschlecht und den nicht weniger traumatischen Blick auf das eigene weibliche Geschlecht (allerdings in Übernahme der phallischen Position), den Blick auf den Geschlechtsakt, die inzestuöse Bindung an die Mutter bei gleichzeitigem Wunsch, sich von ihr abzulösen oder die narzistische Prägung, die sich in ihrem manischen Kleiderkauf äußert. Alle Versuche Erikas, sexuelle Identität zu erlangen, die Versteinerungen und Panzerungen ihres Leibes und die damit verbundene Empfindungslosigkeit gegen Lust und Schmerz, den sexuellen Tod, das Nichts, das die Frau im psychoanalytischen Diskurs und in der philosophischen Tradition des Abendlands ist, aufzuheben, scheitern. Sie scheitern, weil Erika zum einen in der Figur des sportlich durchtrainierten, die 'Natur' liebenden Klemmer das personifizierte Patriarchat entgegentritt, das die Frau nur als 'Körper'-Maschine oder als zu bezwingendes 'Natur'-Objekt auf dem Weg zum 'Gipfelsieg' wahrnimmt:

Herr Klemmer will so gern Erikas Freund werden. Dieser formlose Kadaver, diese Klavierlehrerin, der man den Beruf ansieht, kann sich schließlich noch entwickeln, denn zu alt ist er gar nicht, dieser schlaffe Gewebesack. Dieses krankhaft verkrümmte, am Idealen hängende Witzwesen, veridiotet und verschwärmt, nur geistig lebend, wird von diesem jungen Mann auf das diesseits umgepolt werden. Die Freude der Liebe wird sie genießen, warte nur! Walter Klemmer fährt im Sommer und schon im Frühjahr auf Wildwassern Paddelboot, sogar Tore umrundet er dabei. Er bezwingt ein Element, und Erika Kohut, seine Lehrerin, wird er auch noch unterwerfen.⁷

Die Verknüpfung von 'Natur', 'Körper', 'Sport' und 'Frau' in Klemmers Redeweisen entlarven die kulturelle Verklärung der 'Natur' und damit implizit auch der Frau als Verschleierung patriarchaler Herrschaftsverhältnisse. Diese Verklärung verdeckt, daß auch das scheinbar 'Natürlichste' - die Sexualität - der alle Bereiche der Gesellschaft bestimmenden Kauf- und Tauschordnung unterliegt. Jede phallische Anmaßung der Frau, zu der ökonomische Überlegenheit und materielles Begehren ebenso gehören wie die bewußte Inszenierung einer sadomasochistischer Sexualität durch Erika, die auf diese Weise ihren Objektstatus überwinden möchte, wird mit der Vernichtung der Frau bestraft: im Roman mit der Vergewaltigung Erikas durch Klemmer.

Jelinek setzt Diskurse verschiedener diskursiver Praxen in Szene und unterwandert diese, vielfältige Schreibtechniken einsetzend, in satirischer Absicht, um ihren herrschaftsstiftenden Charakter zu entlarven. Dieses Verfahren ist auch für den die Sprache der Pornographie inszenierenden Roman "Lust" oder für den Roman "Die Kinder der Toten" bestimmend. Die Durchquerung der verschiedenen Diskurse seitens der weiblichen Figuren gerät dabei zu einer Durchquerung des Todes: neben den Diskursen der Philosophie oder der katholischen Religion sind es vor allem 'Krieg', 'Sport', 'Mode' und in enger Verbindung damit die modernen Medien, die 'Körper'-Bilder kreieren und Stereotypen der Geschlechterdifferenz transportieren, die auf die Vernichtung des (männlichen und weiblichen) 'Körpers' ausgerichtet sind.

Auch Elfriede Czurdas Roman "Die Schläferin" arbeitet mit abstrahierenden und typisierenden Stilmitteln. Über die Figurenperspektive werden stationenartig Redeweisen über die Geschlechterbeziehung vorgeführt und in Zusammenhang damit Körpererfahrungen der Protagonistin mitgeteilt. Magdalena führt einen aussichtslosen Abwehrkrieg gegen ihren 'Körper', dem sexuelle Gewalt eingeschrieben worden ist. Ihr Versuch, sich von ihren traumatischen Kindheitserfahrungen durch Schlaf und Essen abzutrennen und eine kleinbürgerliche Idylle als glücklich verheiratete Ehefrau mit klassischer Rollenverteilung aufzubauen, wird jedoch sukzessive unterminiert: zum einen, weil Magdalenas Leib den "Riß" nicht vergißt und sich durch EB- und Brechsucht gegen ihre Disziplinierungsversuche kehrt, zum anderen, weil ihre Wunschvorstellungen von einer gelungenen Ich-Identität als glücklich Verheiratete sich als Illusionen erweisen und zerbrechen. Die die Figurenreden und den Erzählerbericht bestimmenden und miteinander verwobenen Wortfelder "Natur", "Gefühle", "Ordnung", "Krieg", "Messer"/"Schnitte" verweisen einerseits auf die Ich-Dissoziation der Figur, andererseits auf die unüberbrückbare Kluft zwischen den idealisierten vor geprägten Geschlechtsrollenmustern, wie sie der Chor der Nachbarn zum Ausdruck bringt, und ihrer Realität im vermeintlich privaten Raum:

Zur Zeit errichtet Magdalena viele innere Mauern aus Thunfisch und Schokolade. Aber die halten nur kurz. Irgendwie ist alles um Magdalena brüchig zur Zeit. Magdalena erbricht die eben errichteten innern Mauern gleich wieder. Sie würgt sie aus. Sie magert ab, das versteht sie nicht. Bei allem, was sie ißt! Sie ist nervös. Schreckhaft. [...] Ihr scharfes Messer, Gefährte und Trost, wenn Magdalena wach ist, schneidet sie zurück in ein

*labiles Gleichgewicht, zurück in ein Leben mit Jakob. Nur mit ihrem Freund, ihrem Messer, findet Magdalena zu einer gewissen Muße zurück, zu einem Gleichmut, der sich am Klappern der Schneide auf dem Buchenbrett erwärmt.*⁸

Nur die Flucht in die Krankheit, dann die Ermordung des Partners, seine Enthauptung und Zerstückelung, und schließlich der Selbstmord, die Selbstvernichtung rettet Magdalenas Illusion vom kleinbürgerlichen Glück in trauter Zweisamkeit und ihre sich am romantischen Liebes-Ideal orientierende Sehnsucht nach einer alle Begrenzungen aufhebenden Liebesbeziehung.

Nur die Flucht in die Krankheit, dann die Ermordung des Partners, seine Enthauptung und Zerstückelung, und schließlich der Selbstmord, die Selbstvernichtung rettet Magdalenas Illusion vom kleinbürgerlichen Glück in trauter Zweisamkeit und ihre sich am romantischen Liebes-Ideal orientierende Sehnsucht nach einer alle Begrenzungen aufhebenden Liebesbeziehung.

Nur die Flucht in die Krankheit, dann die Ermordung des Partners, seine Enthauptung und Zerstückelung, und schließlich der Selbstmord, die Selbstvernichtung rettet Magdalenas Illusion vom kleinbürgerlichen Glück in trauter Zweisamkeit und ihre sich am romantischen Liebes-Ideal orientierende Sehnsucht nach einer alle Begrenzungen aufhebenden Liebesbeziehung.

Nur die Flucht in die Krankheit, dann die Ermordung des Partners, seine Enthauptung und Zerstückelung, und schließlich der Selbstmord, die Selbstvernichtung rettet Magdalenas Illusion vom kleinbürgerlichen Glück in trauter Zweisamkeit und ihre sich am romantischen Liebes-Ideal orientierende Sehnsucht nach einer alle Begrenzungen aufhebenden Liebesbeziehung.

Die Kniebündlerhose mit der weißen Stickerei. Das blütenweiße Hemd ist sauber aufgekrempt. Das blaue Halstuch wird von einem Hirschhornring zusammengehalten. Wastl ist über beide Ohrwuscheln verliebt. Wastl zieht die junge Sennerin in seine Arme. Wastl ist gamsig. Wir heiraten nach dem Almbtrieb. Nach Ostern, sagt die junge Sennerin. Wastl fährt sich mit den Fingern durch den dichten Haarschopf. Herrschaftszeiten! Vor der Almhütte steht ein alter Holzbrunnen, aus dem klares Gebirgswasser fließt. Wastl steckt den Kopf in das eiskalte Gebirgswasser. Nach dem Almbtrieb oder gar nicht! Wastl ist grantig. Gar nicht, sagt die junge Sennerin. Ein Schuß.⁹

Wenngleich über die Darstellung von 'Körper'-Erfahrungen in mehreren Arbeiten Wege hin zu sexueller Erfüllung und sexueller Identitätsfindung geschildert werden wie in Evelyn Schlags Erzählung "Alle deine Himbeersträucher" aus dem Band "Touché" oder in Karin Ricks "Cote d'Azur" (1993), die eine lesbische Liebesbeziehung vor der die Sinne anregenden Kulisse einer mediterranen Landschaft beschreibt, bleiben aus weiblicher Perspektive auch in den späten 90er Jahren körperliche Entfremdungserfahrungen bestimmend: "Im Lauf der Zeit waren die Orgasmen zu belanglosen kleinen Wellen geworden" - heißt es in Marlene Streeruwitz Roman "Lisa's Liebe" (1997), der weibliche Lebenszusammenhänge mit den Mustern des Kolportageromans erzählt. Über die Erzählperspektive der Außensicht und das Stilmittel der Wiederholung demaskiert Streeruwitz das Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern in der Gesellschaft der 90er Jahre als vergeblichen Kampf gegen das Immergleiche. Dazu gehören auch die stets nach bekannten Mustern inszenierten Verführungen, die immer gleich ablaufenden sexuellen Beziehungen. Hinter der glatten Fassade mittelständischer Wohlsituiertheit mit Fitneß, Sonnenstudio und gern zur Schau getragendem 'Körper'-Bewußtseins verbirgt sich letztlich Leere und Banalität, die Lisa immer mehr einschüren und lähmen. Veränderungen signalisiert in diesem Umfeld höchstens ihr Körper. Unkontrollierte EBattacken und daran anschließende Hungerkuren wechseln einander ab. Mit der Erfahrung der körperlichen Entfremdung der weiblichen Hauptfiguren korrespondiert in den 1998 erschienenen Romanen "Das vergessene Lächeln der Amaterasu" (1998) von Elisabeth Reichart und "Die Schrift des Freundes" (1998) die Erfahrung der Kälte und der Beziehungslosigkeit in einer der rationalen Kontrolle unterworfenen und durch neue Technologien perfektionierten Welt. Die Kunst, die nicht nur die Erinnerung an Verbrechen wachzuhalten vermag, sondern auch Seele/Geist und Sinne versöhnen kann, wird in beiden Prosaarbeiten einer enthumanisierten Gesellschaft als Utopie entgegengehalten. Die Wiedergewinnung des 'Körpers' stand von Beginn an im Zentrum feministischer Theorie-Bildung. Wenn im Zuge des Poststrukturalismus jetzt auf der Theorie-Ebene diskutiert wird, ob nach dem 'Subjekt' auch der 'Körper' ein Produkt von Diskursen sei und er jeglicher Materialität entbehre, so scheint es auf literarischer Ebene Parallelen dazu in den Texten Elfriede Jelineks und Elfriede Czurdas zu geben. Im Unterschied zu Marie-Thérèse Kerschbaumer, Anna Mitgutsch oder Evelyn Schlag, die die Aufhebung der vor allem durch den Katholizismus verbreiteten frauenfeindlichen Dichotomie von Intellekt und Sinnlichkeit einklagen und über eine biographische Schreibweise Entwicklungsprozesse hin zu sexuel-

ler Identitätsfindung nachzeichnen, gehen Elfriede Jelinek und Elfriede Czurda auf die Macht der Diskurse bei der Konstruktion und Wahrnehmung von 'Körper' und 'Geschlecht' ein. Allerdings bleibt der 'Körper' bei Jelinek und Czurda nicht in einem ahistorischen Sprachraum gefangen, sondern er figuriert als kulturelles Gedächtnis; er ist Zeichen-Träger jener gesellschaftlichen und diskursiven Machtmechanismen, die mit der Vernichtung und Auslöschung des 'Körpers' der Frau verbunden sind. Letzteres manifestiert sich auch bei Elfriede Kern.

In einer Zeit, in der Bild-Welten dominieren und die Ästhetisierung der Lebenswelt voranschreitet, kommt der ironisch-satirischen Destruktion schöner Körper-Bilder, die die Herrschaftsbeziehungen in der Gesellschaft und zwischen den Geschlechtern verschleiern, eine besondere Bedeutung zu. Das Offenlegen der weiblichen Nicht-Identität auf der Ebene des Sexuellen, das Schweigen über ihren prädiskursiven 'Körper', negiert diesen allerdings noch nicht, sondern hält ihn gleichsam aus der Negation heraus als Utopie wach. Eine weitere Verbindung zwischen Theorie und literarischem Text sehe ich u.a. in den Texten von Margit Hahn. Sie unterlaufen die kulturell vorgeprägte Geschlechtsidentitäten parodistisch und setzen den Aufruf Judith Butlers, Geschlechterordnungen über Geschlechter-Parodien zu dekonstruieren, literarisch um. Bleiben diese Parodien ohne Rückbezug auf bestimmte geschichtliche Situationen oder gesellschaftliche Entwicklungen, so laufen sie m.E. allerdings sehr bald Gefahr, zu einem beliebig wiederholbaren Zeichen-Spiel zu werden.

- 1 Terry Eagleton: *Subjekte*. In: Ders.: *Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay*. Stuttgart-Weimar 1997. S. 93.
- 2 Ebenda, S. 93.
- 3 Ebenda, S. 100.
- 4 Maria-Thérèse Kerschbaumer: *Ausfahrt*. Klagenfurt-Salzburg 1994. S. 231ff.
- 5 Elisabeth Reichart: *Februarschatten*. Mit einem Nachwort von Christa Wolf. Berlin 1997 (=AtV). S. 36f.
- 6 Elfriede Kern: *Kopfstücke*. Salzburg-Wien 1997. S. 12f.
- 7 Elfriede Jelinek: *Die Klavierspielerin*. Reinbek bei Hamburg 1986 (=rororo 1290). S. 67.
- 8 Elfriede Czurda: *Die Schläferin*. Reinbek bei Hamburg 1997. S. 48f.
- 9 Margit Kreidl. Wien o.J. S. 11.

Michaela Ralser

Dort, wo Sexualität und Gewalt zusammenkommen, realisiert sich immer wieder von neuem ein patriarchales Projekt

DER DISKURS UM SEXUELLE GEWALT: ZWISCHEN GESELLSCHAFTSKRITIK UND THERAPEUTISIERUNG

Wenn die soziale Organisation von Sexualität zur Debatte steht, steht das Geschlechterverhältnis und die Geschlechterbeziehung ebenfalls zur Diskussion und in Frage. Diese fundamentale Erkenntnis haben wir der Frauenbewegung zu verdanken. Und sie war es auch, welche die nur scheinbar private Angelegenheit „Sexualität“ zum politischen Schauplatz ihres Kampfes machte, mit dem Ziel, ein Selbstbestimmungsrecht über den eigenen Körper zu erstreiten und sich den weiblichen Leib als Quelle von Lust, Kraft und Produktivität wieder anzueignen. Die Feststellung „Das Persönliche ist politisch“ begründete eine produktive „Politik der Subjektivität“ (Ruth Großmaß: Das politische wird persönlich, in: Bertoluzza/Gitzl/Ralser: Pathos – Psychose Pathologie, Wien 1994), in der nicht nur die Erkenntnis erarbeitet wurde, dass die Art und Weise, wie Menschen ihr sexuelles Begehren entwickeln, ausrichten und organisieren, als Scharnier dient für einen weitgreifenden Machttypus – nennen wir ihn: Bevölkerungspolitik und Fortpflanzungskontrolle –, sondern in der auch der gesellschaftlichen Verfasstheit der eigenen Sexualität nachgegangen wurde: aufgeregt, neue Ufer entdeckend, kaum die alten verlassend, selbstbewusst und noch unsicher, was die Entdeckungen bringen würden ... Die Auseinandersetzungen um sexuelle Gewalt waren darin nur eine Dimension, wenn auch bald die entscheidendste, andere gingen dabei verlustig (Carola Wild: Feministische Gewaltdebatte im Rückblick, in: Bedlinsky/Rotalsky (HG.): Die alltägliche Wut: Gewalt – Pornographie – Feminismus, Berlin, 1987). In diesen frühen Auseinandersetzungen haben Frauen wichtige Erkenntnisse über die Gewaltförmigkeit der Geschlechterbeziehung erarbeitet, Politiken des Eingreifens entwickelt und Projektalternativen wie Frauenhäuser, Notrufe für vergewaltigte Frauen, Frauen- und Mädchenberatungsstellen angedacht und realisiert – mit einer zeitlichen Verschiebung in den 80er und 90er Jahren auch in Südtirol. Ich teile die Auffassung der in den unterschiedlichen Frauenbewegungen erarbeiteten empirischen Erkenntnis, dass unsere Welt ausgeprägt sexualisiert und gewalttätig ist: nicht nur im Krieg, sondern auch im sogenannten patriarchalen Frieden, nicht nur in Form der psychopathologischen Ausnahme, sondern im Herzen der patriarchalen Normalität. Und ich gehe dabei von einer zweiten Voraussetzung aus, nämlich der, dass sexuelle Gewalt und sexuelle Ausbeutung fast immer von Männern ausgeübt wurde und wird, sich fast immer gegen Frauen und Kinder richtet, meist gegen Mädchen, oft auch gegen Buben. Das verdeutlicht, dass sexuelle Gewalt mit der Geschlechterfrage verbunden

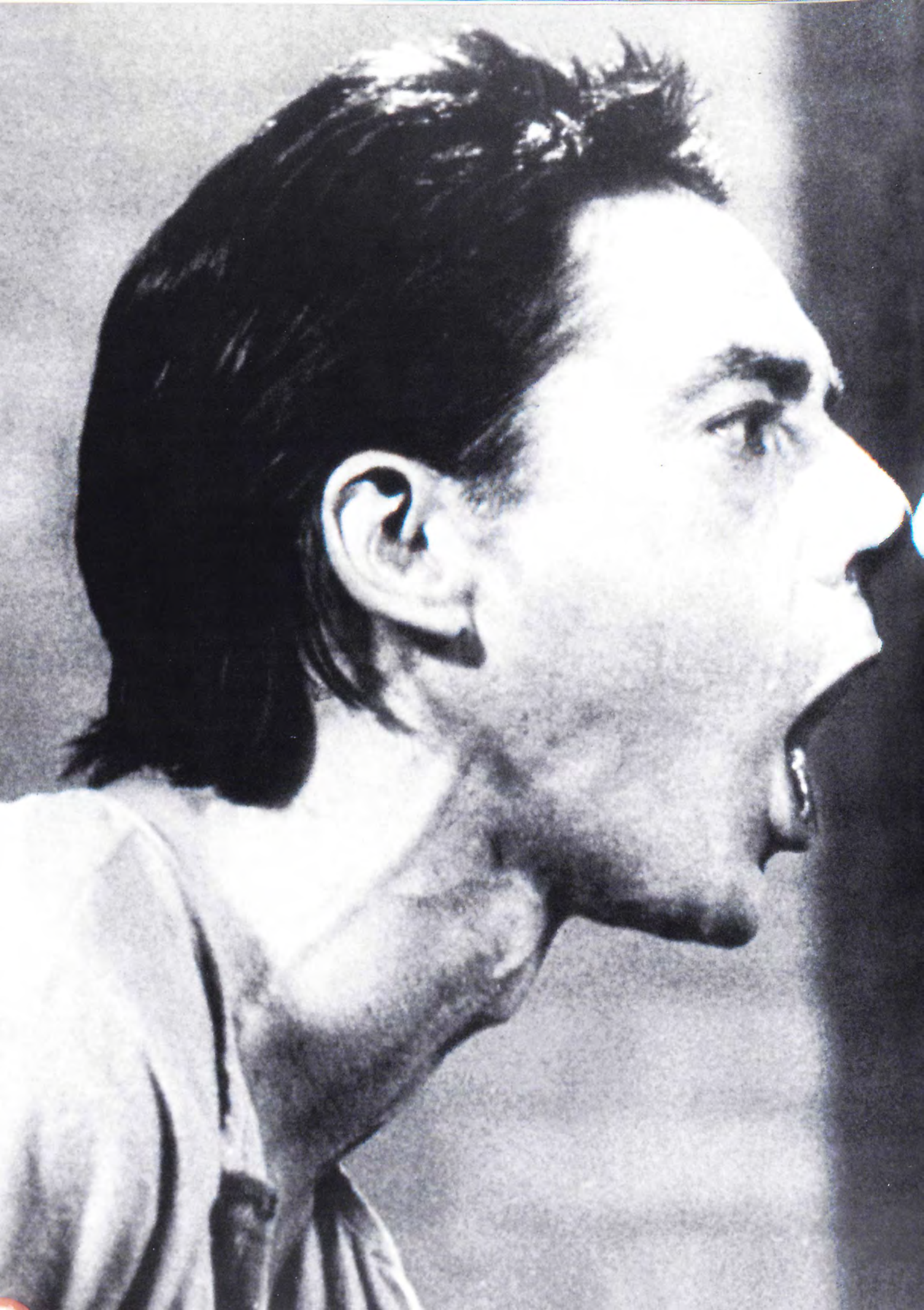
ist, tätige Gewaltpraxen historisch wie aktuell an Männlichkeit gebunden waren und sind und so im Zusammenhang stehen mit einer unsere Gesellschaft strukturierenden Ordnung, nennen wir sie Patriarchat.

Auf diesem Hintergrund versuche ich zwei Thesen zu entwickeln, die eine auf gesellschaftstheoretischer Ebene - sie beschreibt das Funktionale sexueller Gewalt innerhalb einer patriarchalen Ordnung auf Seiten derer, die Gewalt ausüben -, die andere auf subjekttheoretischer Ebene - sie beschreibt die Effekte und Wirkungen sexueller Gewalt auf Seiten derer, die konkret Opfer dieser Gewaltanwendung werden -. Dies tue ich mit dem Ziel, eine dritte Problemanordnung zu entwickeln, die einerseits eine Politik gegen die Tatsache des Frauen-Opferns ermöglicht - also unsere gesellschaftlichen Eingriffsmöglichkeiten diskutiert - und gleichzeitig eine Ermächtigung derer darstellt, die real Opfer von sexueller Gewalt geworden sind - also unsere Selbstverhältnisse oder Unterstützungsmöglichkeiten von von sexueller Gewalt Betroffenen debattiert -. Ich tue dies auch auf dem Hintergrund der aktuellen politischen Verhältnisse (Regierungsbeteiligung einer rechtspopulistischen Partei, der FPÖ an der Österreichischen Bundesregierung), welche aus einem gesellschaftstheoretischen Kontext freigesetzte, verhaltenspsychologische und soziobiologische Begründungskonzepte sexueller Gewalt als hegemoniefähige, diskursive Einsätze nützen, für eine neurechte Politik (FPÖ) repressiver Täterbestrafung und für einen entmündigenden Opferschutz.

1. Sexuelle Gewalt ist funktional für die Durchsetzung von Herrschaftsinteressen in patriarchalen Gesellschaften. Sie stellt zwar nicht das einzige, aber ein gewichtiges Instrument der Herrschaftsinstitutionierung, -durchsetzung und -sicherung dar. Im Unterschied zu anderen feministisch Arbeitenden halte ich sexuelle Gewalt aber weder für den letztgültigen Dreh- und Angelpunkt patriarchaler Herrschaftssicherung, noch für paradigmatisch für Gewaltverhältnisse insgesamt. Gewiss aber stellt die Existenz sexueller Gewalt ein wesentliches Strukturmerkmal patriarchaler Gesellschaften dar.

Was könnten die Begriffe sexuelle Gewalt und sexuelle Ausbeutung meinen, und welchen Gebrauch will ich von ihnen machen. Immer dann, wenn wir über einen Begriff nachdenken, treten wir ein in ein Feld konkurrierender Problemanordnungen, diffuser Alltagstheorien, vielschichtiger Vorurteilswissens und differenter Begründungszusammenhänge. Die hier vorgenommene Definition nimmt Partei und begründet sich in einer feministischen und gesellschaftskritischen Analyse:

Jede Form tätiger Gewalt - von der sogenannten „gesunden Watschen“ bis zur Folter (und ich bin mir der breiten Anlage des Spannungsverhältnisses durchaus bewusst) - dient dazu, ein Über- und Unterordnungsverhältnis einzuleiten, abzusichern oder zu bestätigen, zur





Ordnung zu rufen, zu unterwerfen und das Gefühl der Unterlegenheit, des Ausgeliefertseins, der Ohnmacht zu organisieren. Wenn wir über sexuelle Gewalt im allgemeinen sprechen, müssten wir über viele Dinge zugleich reden, über die Erotisierung von Gewalt ebenso wie über Frauenhandel und Pornografie. Ich beschränke mich im Kontext dieses Aufsatzes auf die beiden Phänomene: Vergewaltigung und sexuellen Missbrauch bzw. sexuelle Ausbeutung von Mädchen und Jungen. Die Verbindung von Sexualität und Gewalt meint im Kontext einer feministischen Analyse nicht einfach gewalttätige Sexualität, nicht aggressive und gewalttätige Sexualpraktiken (diese auch, aber nicht in erster Linie), sondern beschreibt ein spezifisches Instrument der Herrschaftsausübung. Vergewaltigung und sexuelle Ausbeutung bedeuten, sich gewaltsam eines Körpers zu bemächtigen, über ihn zu verfügen, aus der Beherrschung Lust zu gewinnen und sich damit über sein Gegenüber zu ermächtigen. Vergewaltigung und Missbrauch hat die gesellschaftlichen Über- und Unterordnungsverhältnisse z.B. zwischen Männern und Frauen, die gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse z.B. zwischen Kindern und Erwachsenen, die geschlechterunterschiedenen Körperverhältnisse zur Voraussetzung und bildet sie gleichsam erst aus. D.h. Vergewaltigung und Missbrauch gründen auf genannten gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen auf und stellen diese gleichzeitig her. Dieser Herstellungsmodus bezieht sich zwar in besonderer Weise auf die konkret von Gewalt betroffenen Frauen und Mädchen, aber als Drohung und als männlicher Herrschaftsgestus weisen sie weit darüber hinaus und wirken einschränkend, entmutigend und zurichtend als Sozialisationsbedingung eines jeden Mädchens, einer jeden Frau.

Die Praxis von Vergewaltigung und sexuellem Missbrauch basiert auf einem noch weitgehend kulturell wirksamen „Verfügungsrecht“ des Mannes über den weiblichen Körper und auf einem „Besitzrecht“ des Vaters über seine Kinder, im besonderen über seine Töchter, wenn gleich inzwischen – für eine demokratische Rechtentwicklung vergleichsweise spät – eine teilweise institutionelle Sanktionierung durchgesetzt ist. Dass es sich dabei um ein relativ stabiles kulturelles Muster handelt, beweisen auch empirische Studien, die den aufgrund sexueller Gewalt verurteilten Tätern im Unterschied zu anderen Delikten kein Unrechtsbewusstsein, bezogen auf die Tat, attestieren und beweisen die in mehreren Arbeiten dokumentierten und kommentierten Aussagen von Männern an Stammtischen: dass „es ihr recht geschehe, dass man es ihr halt hat zeigen müssen, dass sie es jedenfalls verdient habe, das Kind sei renitent gewesen und jemand musste es ihm ja beweisen oder besser, sie lernt's von mir als von jemand anderem“.

Soweit zum Funktionalen sexueller Gewalt innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft und damit komme ich zur subjekttheoretischen Anordnung.

2. Eigentlich wissen wir wenig über die realen Zusammenhänge zwischen Verhältnissen und Verhalten, zwischen gesellschaftlichen Strukturen und individueller Aneignung, um die es hier gehen soll. Vorsichtig könnten wir formulieren: Die Effekte der unterschiedlichen Praxen sexueller Gewalt in den Individuen korrespondieren mit den Wirkungen, die ihre Anwender beabsichtigen.

Die individuellen Auswirkungen sexueller Gewalt sind vielfältig von den gesellschaftlichen, kontextuellen und biografischen Voraussetzungen abhängig, niemals aber verfehlt die Ausübung sexueller Gewalt ihre Intention der Zurichtung ganz und gar. So verschieden die Verarbeitungsweisen einer sexuellen Gewalterfahrung auch sein mögen und so wenig es richtig und sinnvoll ist, von standardisierten Effekten oder festgelegten Symptomentwicklungen auszugehen, so sicher ist auch, dass sexuelle Gewalt die individuelle Handlungsfähigkeit und Autonomie mehr einschränkt denn erweitert, zumindest vorübergehend, meist aber nachhaltig. Jede erfolgte unfreiwillige sexuelle Berührung, jede erzwungene Sexualität, jeder gewalttätige Übergriff, jede sexuelle Ausbeutung, jede Vergewaltigung hat viele Auswirkungen, immer aber eine, der Täter ist unmittelbar „siegreich“ geworden, das Opfer unmittelbar und situativ „erlegen“. Gefühle von Überlegenheit und Unterlegenheit, von Grenzüberschreitung und Grenzverlust, von Ermutigung und Demütigung verteilen sich so durch den Akt der sexuellen Gewalt reziprok auf die Geschlechter. Darin liegt eine der nachhaltigsten Wirkungen sexueller Gewalterfahrung und daraus wird auch deutlich, wie wirkungsvoll sexuelle Gewalt zur Aufrechterhaltung der Geschlechterordnung beiträgt, sie gleichsam inkorporiert.

In einer Gesellschaft, die Gewalt als Erziehungsmittel toleriert – und damit indirekt jeder Gewaltanwendung schuldhaftes Verhalten als Voraussetzung unterstellt –, in einer Gesellschaft, die Sexualität als Reiz-Reaktionsmuster abbildet und damit indirekt jeder sexuellen Handlung eine Verführung unterstellt, erzeugt gerade die Verbindung von Gewalt und Sexualität im Opfer Gefühle der Schuld und Scham („Ich muss doch etwas getan haben, wenn er mich so bestraft“ – „Ich muss ihn doch erregt haben, wenn er das mit mir tut“). Hinzukommt, dass sexuelle Gewalt den Körper des Mädchens, der Frau, gewalttätig und notwendig involviert, ihn in die Tat integriert. Diese in der Form sexueller Gewalt liegende perfide Involvierung verstärkt noch das Gefühl der Schuld, Scham und Ohnmacht und verankert einen „Täterschutz“ oft schon durch den Akt der Gewalt selbst. Die Frage der Schuld tritt in doppelter Gestaltung auf: als Schuldzuweisung durch den Täter und die Gesellschaft und als Schuldgefühl im Opfer. Die genannten gesellschaftlichen und psychodynamischen Voraussetzungen verhindern oft, dass die Tat aufgedeckt wird, da sich der Täter nun mit der Aufdeckungsangst auch des Opfers verbünden kann und es entsteht so eine der unfreiwilligsten und unheilvollsten „Komplizenschaften“ zwischen Opfer und Täter und eine wirkungsvolle Entlastung des Täters.

Wenn wir davon ausgehen, dass sexueller Missbrauch fast immer in nahen Verwandtschafts- oder Bekanntschaftsumfeld des Mädchens erfolgt, und die häufigste Form der Vergewaltigung jene in der Ehe oder in einer anderen Beziehungsgemeinschaft ist, wissen wir auch, dass es sich bei beiden Formen sexueller Gewalt meist um längeranhaltende Gewalterfahrungen handelt. Der aufgeregten medialen Rede und dem gesellschaftlichen Tabubruch im Sprechen über sexuelle Gewalt stehen immer noch Schweigen, Nichthandeln und Umdeuten im je konkreten Handlungsraum der betroffenen Frauen, Mädchen und Zeuginnen von Gewalthandlungen gegenüber (Judith Herman: Narben der Gewalt, München, 1993). Langanhaltend und unwidersprochen von außen, wird die Verknüpfung von Gewalt, Sexualität und Intimität zum

Normalitätsfaktor, der gestützt auf die ebenfalls nicht gewaltfreie heterosexuelle Normsexualität zumindest potentiell nicht mehr fragwürdig wird. Auch hier wird deutlich, wie sich Verhalten innerhalb der Verhältnisse herstellt und erhält.

Sexuelle Gewalt kann aber auch ein Erlebnis höchster Traumatisierung, eine Erfahrung extremer Hilflosigkeit sein und einen direkten Angriff auf die Persönlichkeitsorganisation der betroffenen Frau, des betroffenen Mädchens oder Jungen darstellen, sodass es unmöglich wird, das Erlebnis mit dem gewöhnlich zur Verfügung stehenden Handlungsrepertoire zu verarbeiten. Die Verarbeitungsweisen können krank und verrückt aussehen und sind es in der herkömmlichen Auffassung „posttraumatischer Störungen“ auch. Wir können sie aber ebenso gut als gelungenen Überlebensstrategien kennzeichnen.

Dass sich alles fügt und ineinandergeht, wie ein Schlüsselchen ins Schloss ist nicht zwangsläufig so, sondern den gesellschaftlichen Verhältnissen geschuldet, sodass ich in einem dritten Punkt auf die Eingriffsmöglichkeiten Bezug nehmen möchte:

Es geht im dritten und letzten Teil nun darum, eine Problemanordnung vorzuschlagen, in der zwei Dinge gleichzeitig möglich werden: einmal eine Politik gegen das „Frauen-Opfern“ zu entwickeln, zum anderen eine Ermächtigung derer zu erreichen, die konkret Opfer von sexueller Gewalt und sexueller Ausbeutung geworden sind.

Damit steht der Umgang mit der Existenz sexueller Gewalt in unserer Gesellschaft aus einer feministischen Position heraus zur Debatte und damit auch die Sprache als Ort machtvoller Auseinandersetzung, besonders dann, wenn es wie in der Frage des sexuellen Missbrauchs darum geht, unter dem Gebot der Geheimhaltung Stehendes „öffentlich“ zu machen und Verschwiegene, scheinbar Unsagbares, sagbar. Die Beschreibungen sexueller Gewalt nicht als Taten von Tätern, sondern unter Ausblendung der „Tat als Ereignis“ und des „Täters als Figur“ - Kennzeichen auch vieler engagierter Publikationen - legen immer den Blick ungeschützt frei auf das Opfer, und so werden die Spuren der Gewalt in den Opfern aufgesucht, was sie oft bei ihnen belässt bzw. sie anhält, Schritte zur eigenen Selbstkorrektur zu unternehmen. Erst die Dreiecksanordnung und ihre gesellschaftliche Situierung lassen einen Blick frei auf das Verhalten innerhalb eines Handlungsraums und innerhalb der Verhältnisse.

Insgesamt ist im bezeichneten Kontext der Begriff des „Opfers“ zentral. Wir unterscheiden zwischen „Opfer einer konkreten Gewalttat werden“ und dem quasi vereinschafteten „Opfer von Verhältnissen“ sein. Ersteres ist für das Verständnis des Gewalt- und Zwangscharakters notwendig und macht zudem klar, dass ganz gleichgültig, was das Mädchen, die Frau in der Situation der Vergewaltigung tut (ob sie sich wehrt oder erstarrt und nichts tut, ob sie schreit oder fleht, ob es ihr weh tut und sie weint oder ob sie so tut, als geschehe es nicht mit ihrem Körper und sie ihm für Minuten entflieht), sie nicht verantwortlich ist für den Akt der ihr zugefügten Gewalt. Uns aber darüber hinaus als unterworfenen Opfer von Verhältnissen zu beschreiben, verbirgt die Möglichkeit zur Veränderung. Denn Herrschaftsverhältnisse, die nicht mit Zwang und Gewalt durchgesetzt sind, bedürfen, damit sie wirksam werden können, unserer Kooperation und - wo wir verändernd eingreifen wollen - unseres Dissenses (Studienschwerpunkt „Frauenforschung“ am Institut für Sozialpädagogik

der TU Berlin (HG): Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin, 1989). Die alleinige Unterdrückungsthese, die wir oft wohlmeinend formulieren, ist nicht förderlich, eine Politik gegen die Tatsache des Frauen-Opfern zu entwickeln (Frauenredaktion, Projekt Frauenbewegung und Arbeiterbewegung – Hamburg: Opfer/Täterdiskussion I und II, in: Argument Studienhefte 46 und 56, Berlin, 1981 und 1983). Vielfach wird gerade in den Auseinandersetzungen um sexuelle Gewalt auf dieses Widerspruchsverhältnis zwischen „Opfer werden von ...“ und „Opfer sein“ vergessen und die Frau dadurch in dem Status befestigt, dem zu entfliehen, sie angetreten war.

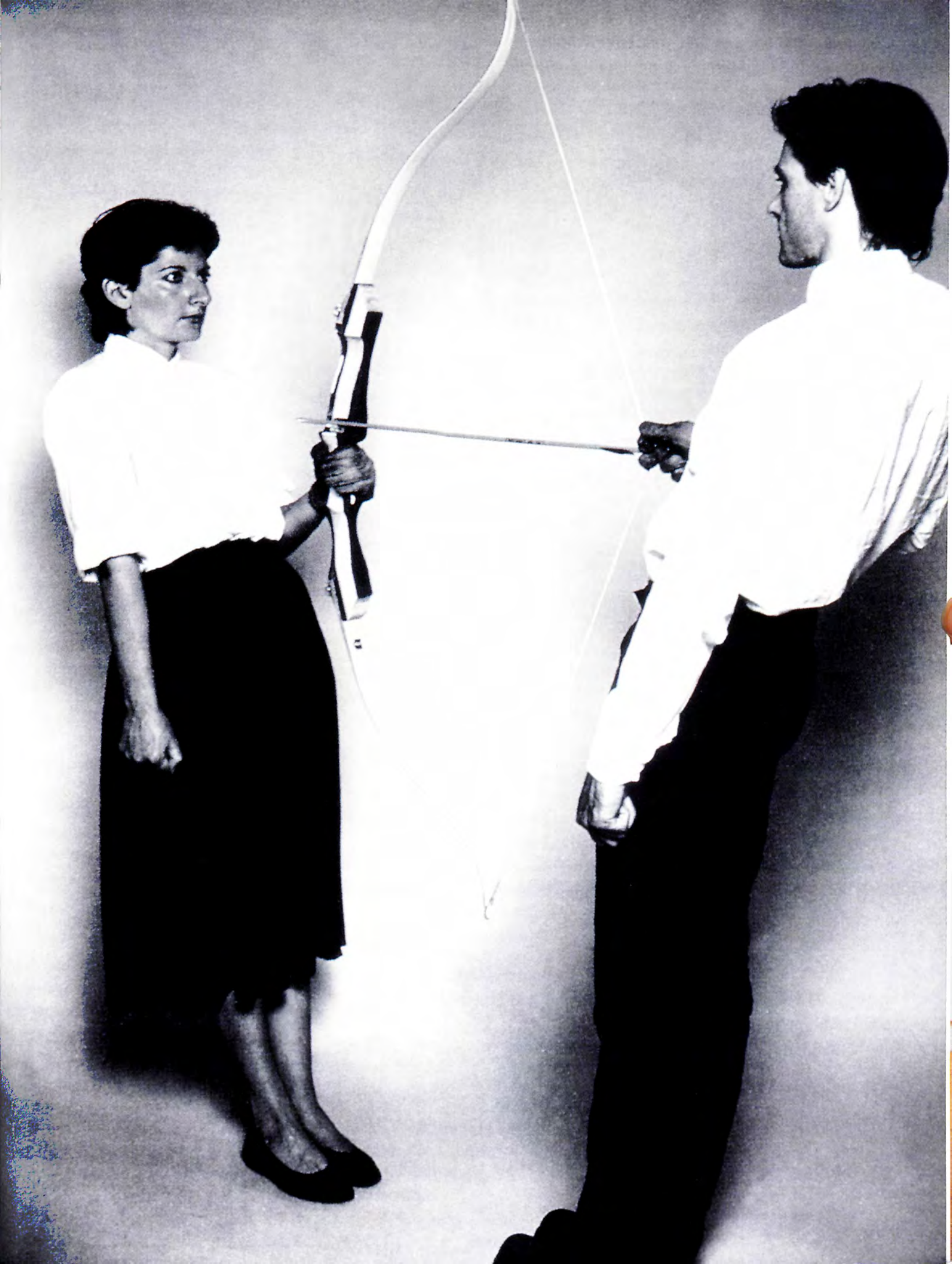
Ohne Zweifel ist, dass Akte sexueller Gewalt nachhaltig Wirkung auf Frauen haben – sehr oft – wie wir schon gehört haben, solche, die die Handlungsfähigkeit und Autonomie einschränken. Problematisch aber bleibt – und stellt derzeit den Hauptdiskurs im therapeutischen Umgang mit sexueller Gewalt dar –, die Effekte sexueller Gewalt in Symptomen zu beschreiben, ganze Reihen von Symptomleisten zu entwickeln, die unweigerlich in einen Kontext von Krankheit und Gesundheit, Normalität und Pathologie münden und so Behandlungsbedürftigkeit nicht dem gesellschaftlichen System, sondern den von Gewalt betroffenen Frauen bescheinigen. Darin stimmen wir einer Täter-Opfer-Umkehr auf gesellschaftlicher Ebene zu. So schreibt Ute Erhard „Ich bin kein Beispiel für Zerstörungswut und auch kein pathologischer Befund“ (Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis: Gewalttätig, Nr. 37, Köln, 1994, S. 23). Insgesamt stellt es sich bei der Analyse sexueller Gewalt als hilfreich heraus, zwischen Gewalthandlung und den daran geknüpften Gefühlen und Verarbeitungsstrategien zu unterscheiden (Antke Engel: Der Heilung zum Trotz, in Hamburger Frauenzeitung, Mai/Juni, 1996). Zumindest zu letzteren gehören theoretische Konzepte, ideologische Entscheidungen und eine spezifische Vorstellung von sich und der Welt. Damit bleiben sie nicht einfach unbeeinflussbare Effekte, sind nicht zwangsläufig und unentrinnbar, sondern hängen als Verhaltensmöglichkeiten an den Verhältnissen, die wir ihnen zur Verfügung stellen und damit an unseren Eingriffsmöglichkeiten.

Es wird ein angemessenes Verhältnis zu entwickeln sein, zwischen Respekt den persönlichen Verhältnissen des Verletzt-Seins gegenüber und dem Einspruch gegen eine Gesellschaft, die die Verknüpfung von Gewalt und Sexualität zulässt und die Erotisierung von Gewalt entscheidend fördert, zwischen notwendiger sozialer und therapeutischer Unterstützung derer, die Opfer von sexueller Gewalt geworden sind, und feministischer Gesellschaftskritik, zwischen dem Engagement von Therapeutinnen zur kassentauglichen Etablierung der Diagnose einer „Posttraumatischen Belastungsstörung“ und der Bekämpfung eben der darin liegenden Pathologisierung der Opfer von sexueller Gewalt, zwischen staatlicher Sanktion von sexueller Gewalt und sinnlos-repressiver Bestrafung.

Die Sprache als Ort machtvoller Auseinandersetzung anzunehmen und zu nutzen ist für jede soziale Bewegung – so auch für die Frauenbewegung – selbstverständlich gewesen. Die strategische Metapher der „Überlebendenbewegung“ ist, das „Schweigen brechen“, ihr vorwiegendes politisches Mittel: die öffentliche Erklärung (Linda Alcoff und Laura Gray: Der Diskurs von Überlebenden sexueller Gewalt, in: Forum Kritische Psychologie, Nr. 33, Berlin, S. 101 ff). Längst können wir nicht mehr von einem Tabubruch ausgehen, sondern müssen

uns die Frage stellen, wie die Öffentlichkeit vom „bestgehüteten Geheimnis“, von dem Florence Rush noch 1980 (Florence Rush: Das bestgehütete Geheimnis, Berlin, 1988) ausgehen konnte und musste, Besitz genommen hat, bzw., wie es durch die massenmediale Veröffentlichung zum Besitz der Öffentlichkeit geworden ist. Längst ist – zumindest mehrheitlich – die Sprache der Frauen, denen sexuelle Gewalt zugefügt wurde und wird, zum Schweigen gebracht und die Frauen selbst sind Objekt medialer Auseinandersetzung, wissenschaftlicher Forschung oder medizinisch-psychologischer Untersuchung geworden. Als Ware am Medienmarkt – so noch einmal Heidrun Erhart – ist der Übergang vom Tabubruch und der Aufklärung durch die Opfer hin zur Prägung der Wahrnehmung durch Expertinnen und Experten (Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis: Gewalttätig, Nr. 37, Köln, 1994, S. 24), die durch Betroffene nur noch illustriert wird, längst vollzogen. Diese medial kanalisierte Auseinandersetzung wirkt auf die von sexueller Gewalt betroffenen Frauen zurück. Ist ihr Beitrag überhaupt gefragt, so wandelt sich ihre Rede – meist unter Geständniszwang „Ich wurde missbraucht“ – „Ich wurde vergewaltigt“ und unter dem Eindruck eifriger ExpertInnen notwendig zum Surrogat einer Unterrichtsstunde über standardisierte Effekte sexueller Gewalt.

Das Schweigen also ist auf eine ganz besondere Art und Weise gebrochen. Meinungsbildend sind längst nicht mehr weder die von sexueller Gewalt betroffenen Frauen, noch die feministischen Erkenntnisse über den Zusammenhang von Gewalt und Herrschaft, von Verhältnissen und Verhalten. Die Delegation an eine ExpertInnengesellschaft und damit auch die Herauslösung der Analyse von sexueller Gewalt aus den Debatten einer sozialen Bewegung um eine herrschaftsfreiere, nicht von sozialer und geschlechtlicher Ungleichheit gekennzeichneten Welt, haben wir auch von den eigenen Reihen aus (Feministische Theorie – Selbsthilfe und Therapie) betrieben, was uns gleichzeitig ermächtigt, sie uns wieder anzueignen.



Rosemarie Lederer

Ein Mann ist ein Mann!

- ist ein Mann? - ist ein Mann . . .

HINWEISE UND BEISPIELE ZUM MEHRGESCHLECHTLICHEN DICH- TENDEN SUBJEKT AUS DER PERSPEKTIVE EINER FEMINISTISCHEN LITERATURWISSENSCHAFT FÜR MÄNNER

Eine Feministin macht sich über die Männerdomäne her? Wie schrecklich, wenn nicht gar beängstigend! Ich kann Sie beruhigen: Man(n) hat nichts zu befürchten. Feminismus bedeutet Gesellschafts- und Kulturkritik, untersucht Systeme der Repräsentation sowie sprachliche und symbolische Ordnungen, von deren Zentren Frauen ausgeschlossen waren, ist jedoch nicht darauf aus, Männer zu diskriminieren oder zu dominieren.

Als Feministin frage ich mich, ob es denn Ziel von Frauen sein sollte, einen männlichen Subjektstatus anzustreben, der von bedeutenden Männern selbst schon in Frage gestellt und - vor allem in der Literatur - oft als unlebbar dargestellt wird. So bringt die Postmoderne eine Vielfalt von Ausdrucksmöglichkeiten, ein Sowohl-als-auch an Stilen und Möglichkeiten ein und ersetzt das oppositionelle Entweder-oder. Seins- und Wertkategorien gehen dabei nicht - wie vielfach befürchtet - verloren, sondern werden eher vervielfältigt, was eine Bereicherung bedeutet, da sie auf keine übergreifende Lebenswahrheit eingegrenzt werden können.

Hierarchische Strukturen sind allerdings zutiefst in unserem Denken verwurzelt. Der Mann ist in unserer abendländischen Kultur als das Eine gesetzt worden, als das Identische, von dem auszugehen ist. Der Frau wurde zugeordnet, was aus diesem Identischen herausfällt. Die Wertigkeit des Mannes wog schwerer als jene der Frau. Biologisch kann der Beweis dieser Männlichkeit noch leicht erbracht werden - bis hinein in jede Körperzelle, wobei das Fehlen des parr'schen Körperchens (Feministinnen können aufatmen: Endlich fehlt IHM etwas, was FRAU hat!) den Mann als solchen eindeutig ausweist, einmal ganz abgesehen von seinen primären Geschlechtsmerkmalen, seinem Muskelaufbau und dem Fehlen eines X-Chromosoms in der DNA. Was aber noch nichts über sein geistiges Mannsein aussagt, nichts über seine Subjektconstitution, seine Identität als Mann, nichts über seine Hinwendung zum anderen Geschlecht oder etwa seine Abwendung vom anderen Geschlecht. Von jenem Geschlecht also, das innerhalb unseres Bedeutungssystems metaphorisch mit dem Verdrängten identifiziert wird, mit dem Unbewussten, dem Unheimlichen, Nichtidentischen, mit dem Tod. Befassen wir uns also näher mit der männlichen Subjektconstitution, nicht mit dem Männlichen an sich, das dem Mann nicht vorgegeben ist, sondern konstruiert wird. Unter Subjektconstitution verstehen wir die Art und Weise, wie wir uns denkend als Subjekte konstruieren, unser Selbstverständnis. Dabei ist zu bedenken, dass wir keineswegs ein einheitliches Selbst konstruieren, sondern nebeneinander und nacheinander eine ganze Reihe von Subjektpositionen einnehmen.

Frauenforschung hat sich sehr intensiv mit Subjektpositionen der Frau beschäftigt, die Männerforschung hat sich auf Grund der Beziehungsstrukturen zwischen Frauen und Männern daher von selbst ergeben. Wie denkt ER sich als männliches Subjekt, wie stellt ER sich her in seiner Männlichkeit bzw. wie wird ER hergestellt? Unsere Identität können wir ja nur denkend konstruieren, wobei eben Sprache eine sehr wesentliche Rolle spielt. Als Teil der Subjektivität ist auch die Geschlechterrollen-Identität des Mannes soziokulturell bedingt und psychosozial erworben. Nicht grundlos ist die psychosexuelle Subjektkonstitution eine der wichtigsten Grundlagen der feministischen Literaturtheorie. Die Erforschung der infantilen Sexualität und des Unbewussten verdanken wir einerseits Sigmund Freud, andererseits aber vor allem auch seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern. Unter den Nachfolgerinnen wäre unter anderen Jessica Benjamin zu nennen, die sich vor allem mit der Problematik von Anerkennung und Differenz beschäftigt. Gehen wir von so genannten „normalen“ Bedingungen aus, müsste das männliche Subjekt sich als ein heterosexuelles männliches konstituieren.

Der junge Mann durchläuft der Reihe nach mehrere Entwicklungsphasen. In der alles einschließenden Phase, der so genannten präödpalen, bildet sich eine Kernidentität heraus, in der sich das Kind als männlich oder weiblich empfindet. Im Idealfall identifizieren sich Kinder beiderlei Geschlechts mit beiden Elternteilen, verinnerlichen somit weibliche wie männliche Anteile. Diese alles einschließende Phase, in der das Kind glaubt, alles sein und alles haben zu können, endet etwa im Alter von zwei bis dreieinhalb Jahren. Jessica Benjamin verweist darauf, daß während dieser frühen Geschlechteridentifizierung die präödpale Liebe des Jungen zur Mutter noch keine Objektliebe, sondern narzisstisch gefärbt ist. Die Geschlechtsidentität wird während der ersten 12 bis 18 Lebensmonate im Kern festgelegt. Narzisstisch eignet sich der junge Mann – durch die Identifikation mit den Eltern – sowohl die gleichgeschlechtlichen Anteile als auch die andersgeschlechtlichen an. Dies ist die Ursache dafür, daß viele Psychologen und Psychologinnen von einer ursprünglichen Bisexualität des Kindes sprechen, die aber keineswegs angeboren, sondern nur aufgrund der Identifikation mit der Mutter und dem Vater (oder anderen weiblichen und männlichen Pflegepersonen) möglich ist.

In der traditionellen Rollenverteilung ist es vor allem die Mutter, die den Löwenanteil an Zuwendung und Pflege leistet. Durch die ungleiche Verteilung der Aufgaben ist das Kind von Geburt an konfrontiert mit der sozialen Asymmetrie der Geschlechter und erkennt – vor dem eigentlichen genitalen Unterschied seiner Eltern (von dem Sigmund Freud noch ausgegangen ist) deren Geschlechterdifferenzierung durch die unterschiedliche soziale Rolle, die sie spielen. Hier setzt Jessica Benjamins Theorie an: Der Vater – in seiner traditionellen Rolle – repräsentiert die begehrte Außenwelt, Loslösung und Freiheit, die Mutter Zärtlichkeit, Halten, Versorgung und Bindung. Ist der Vater der präödpalen Phase nicht als Identifikationsfigur verfügbar, sei es, daß er meist abwesend ist oder als Strafinstanz auftritt, so ist seine Schlüsselfunktion als Vater keine dyadische, sondern eine triadische. Er bildet mit der Mutter und dem Kind keine Einheit. Von dieser Vorstellung geht etwa Jacques Lacan aus, wenn er meint, der Vater müsse das Kind aus der symbiotischen

Einheit mit der Mutter herausholen und in die Welt der Symbole (der Gesetze) einführen. Aus einer Gefühlswelt, in der sich die Objekte in einem ununterbrochenen Zirkel widerspiegeln, wird das Kind nun durch das Auftreten des Dritten (des phallischen Vaters, der die Macht hat) herausgerissen – herausgerissen aus einer Welt der Fülle ohne Mangel und Ausschluß.

Das Kind erkenne sich als Teil eines gesellschaftlichen Systems, meint Jacques Lacan, in dem es einen bestimmten Platz einzunehmen habe. Seine Rolle sei ihm vorbestimmt und festgeschrieben, so verdränge es sein Begehren ins Unbewußte. Folglich konstituiert sich das Unbewußte aus diesem Begehren bzw. ist dieses Begehren.

Die Ordnungssysteme konstituieren und erhalten sich über Ausgrenzungen, das heißt, über Verdrängungen. Und wir sind wahre MeisterInnen im Verdrängen! Wenn die Male der Verdrängung aber immer sichtbarer werden – in körperlichen, seelischen, psychosomatischen Erkrankungen –, so rückt das Unbewußte wieder zunehmend in den Blickpunkt. Eine Relektüre Sigmund Freuds ist die Folge.

Wenn nun dieses Unbewußte sich aus einem verdrängten Begehren zusammensetzt, sollte es näher betrachtet werden. Worauf zielt nun dieses unstillbare Begehren ab? Zunächst, meint Jaques Lacan, sei es ein Begehren nach Sein und Identität. Die symbolische Ordnung – als kollektives Unbewusstes – legt fest, wie die Geschlechtsidentität eines Mannes zu sein hat. Hat er erst einmal dieses Gefühl von Grenzenlosigkeit bzw. Einheit mit der Mutter verloren, werden auf beiden Seiten Allmachtsphantasien wirksam. Die Mutter – als Quelle alles Guten, wird auch zur Quelle aller Entsagungen und Machtkämpfe. In der traditionellen Geschlechterrollen-Struktur ist der Vater während dieser Phase nicht sehr präsent. Die Kämpfe, die Mütter und Knaben allein um das Sauberwerden führen, sieht Christiane Olivier als Ursache für die männliche Kastrationsangst. Besonders wenn die Mutter während dieser Zeit als sehr streng und einschränkend erlebt wird, können diese Eigenschaften später auf alle Frauen projiziert werden. Nicht der Vater ist hier kastrierend, sondern der Quell des ursprünglich Guten, die bewusst geliebte, aber unbewußt gehaßte Mutter. Und hier begänne, so meint Christiane Olivier, der Krieg gegen die Frau, hier werde die Frauenfeindlichkeit geboren.

Interessante Quellen für die Analyse einer von der mütterlichen Allmachtsphantasie hergeleiteten Frauenfeindlichkeit bieten etwa Werner Koflers Textbeispiele. In „Guggile“ (Werner Kofler: Guggile, Wagenbach: Berlin 1975), einer „Materialsammlung aus der Provinz“, in der er wie autobiographisch schreibt, beschreibt er sehr typische Sozialisationsversuche der Nachkriegszeit, die zwar en bloc scheinbar beiden Elternteilen zugeschrieben werden, jedoch eindeutig von der Allmacht der Mutterfigur geprägt sind. In einer Methode der Dekonstruktion wird deutlich, wie interpsychische und intrapsychische Prozesse den Körper und die Welt in gute und schlechte Teile spalten, wie Projektion und Verschiebung wirksam werden und das literarische Subjekt zur Frauenfeindlichkeit füh-



ren. So nimmt der Autor schon in „Guggile“ den Kampf der Geschlechter und die Fixierung auf das bedrohliche weibliche Geschlecht, die sein Werk wie ein roter Faden durchziehen, vorweg. In „Konkurrenz“ (Werner Kofler: Konkurrenz, Rowohlt: Wien 1984) sucht ein von seiner Frau bis aufs Blut und bis zum Atemstillstand gepeinigtes männliches literarisches Subjekt seine Existenz zu retten, indem es die weibliche vernichtet.

„Und unter uns, sagte ich mir, oft und oft war mir der verzweifelte Gedanke gekommen, ihr etwas anzutun, geschworen hatte ich mir, dieses Weibsstück noch einmal zu erwürgen, ich erwürge sie noch einmal, hatte ich mir gesagt, ich erschlage sie mit einem nassen Fetzen! Die Gurgel schneide ich ihr noch einmal durch, ich schieße sie über den Haufen wie einen amerikanischen Präsidenten, hatte ich gedacht, ich ersteche sie noch einmal, ich breche ihr das Genick, ich ertränke sie wie eine Katze. Arsen!, hatte ich mehr als einmal gedacht, Zyankali!, eine Hacke!, einen Nylonstrumpf!, ein Küchenmesser!, einen Schlachtschußapparat!, ein Telefonkabel, eine abgesägte Schrotflinte, einen stumpfen Gegenstand, hatte ich mir gedacht, und das Problem wäre aus der Welt geschafft – bis zum Eintreffen der Exekutive.“ (Werner Kofler: Konkurrenz, 44)

Wie scharfe Stilettspitzen wühlen die Klage- und Gegenklage-Texte des Beklagten und der Gegenklägerin im feindlichen Fleisch. Es gibt keine Einheit – abgesehen von einer aus beiderseitiger Gewinnsucht abgeschlossenen ehelichen Gütergemeinschaft –, gab sie auch nie, denn Liebe kommt in diesem Warencharakter der Verbindung nicht vor. Der Mann ist der Verlierer, er, der keine Leistung mehr erbringen kann, weder finanzieller noch sexueller Art, muss in dieser Konstruktion (Mann = Leistung, Frau = Ware) untergehen. So läßt der Autor sein literarisches Subjekt auch recht schmäählich untergehen. Diese erzähltechnisch faszinierend geschriebene Ehesatire Werner Koflers spiegelt eben jene Problematik wider, die aus der Verhinderung einer positiven Identifikation mit weiblichen und männlichen Anteilen während der präödpalen Phase entsteht.

Ich möchte noch einmal betonen, daß im traditionellen Rollenengagement die Mutter dem Sohn gegenüber Halten, Bindung und Allmacht verkörpert, und daß dieser von Geburt an mit dem anderen Geschlecht eng verbunden ist. Er tritt somit in eine ödipale Situation ein, aus der er nur schwer wieder herauskommt. Wie schwer er es hat, sich gegen das mütterliche Ganzheitsphantasma zur Wehr zu setzen, hat schon die Beschreibung der präödpalen Phase gezeigt. Jetzt – in der nachfolgenden ödipalen Phase – soll der junge Mann sich endgültig mit dem männlichen Geschlecht identifizieren. Dabei wird die Identifikation mit der Mutter zurückgewiesen. Doch nicht allein die Desidentifizierung und Zurückweisung der Mutter findet statt, seine Psyche kann in projektive Prozesse verwickelt werden. Dabei wird alles Schlechte und Bedrohliche wiederum auf diese Andere verschoben. Angst wird dann als ein von außen kommender Angriff verstanden. Die einzige Gegenkraft gegen eine solche, das Weibliche abwertende Gesinnung, sieht Jessica Benjamin in der wechselseitigen Anerkennung von Mutter und Sohn. Das Gefühl „Sie (die Frau und Mutter) ist das Ding, das ich fürchte“, beinhaltet sowohl die Furcht vor der mütterlichen Allmacht als auch die Rache des Sohnes, die wiederum aus dessen eigenen Allmachtsansprüchen entsteht. Der in der Außenwelt positionierte Vater hat nun

alles. Das Allmachtsgefühl kann jetzt auf einer anderen Ebene wieder hergestellt werden, nämlich durch die Zurückweisung der Mutter, wodurch das, was der Sohn aufgibt (die weiblichen introjizierten Anteile seines Selbst) in ein Nichts verwandelt werden. Die grundsätzliche Reaktion der ödipalen Phase besteht also in der Aufgabe der Identifikation mit dem anderen Geschlecht. Dies geschieht durch die Entdeckung einander ausschließender Unterschiede (etwa ab dem 4. Lebensjahr).

Die Allmachtsphantasie „Ich kann alles sein und haben!“, macht einer veränderten Form des Chauvinismus Platz. Der Junge denkt: „Ich muss der EINE sein, und nicht die ANDERE!“

Die Psychoanalyse bestätigt, daß die Mütter in psychoanalytischen Sitzungen niemals abwesend sind – und niemals unschuldig erscheinen. Es geht hier allerdings keineswegs um Schuld oder Unschuld, sondern um eine sozial erzeugte Struktur der mütterlichen Überpräsenz und väterlichen Abwesenheit. Immer wieder verschwimmen die Grenzen zwischen Mutter und Sohn. Beide wissen um die Grenzenlosigkeit dieser symbiotischen Beziehung – und fliehen sie. „Ich war wie sie“, bekennt beispielsweise Elias Canetti, „wir kannten die Gedanken des anderen, es waren die eigenen (Das Augenspiel, 209). [...] Um sich von mir zu lösen, hat sie sich krank gefühlt, war zu Ärzten gegangen und an ferne Orte gefahren, in die Berge, ans Meer, es konnte überall sein, wenn ich nicht dort war.“(Das Augenspiel, 305)

Sogar als Sterbende versucht die Mutter, ein letztes Mal Distanz herzustellen. Canetti hat die Identifikation mit der Mutter weder durch Anerkennung von Differenz modifiziert, wie es notwendig gewesen wäre, noch zurückgewiesen. Sowohl die Favorisierung des Männlichen durch die Mutter als auch sekundäre Identifikationen mit Männern haben Canetti dabei geholfen, sich auf rein geistiger Ebene ein „männliches Rollenbild“ aufzubauen. Geblieben aber ist seine Faszination für die Masse, in der alle (weiblichen und männlichen) Persönlichkeitsanteile gleich sind. Einerseits schafft er sich einen Geist-Körper, verschweigt und verleugnet die eigene Körperlichkeit und Sexualität. „Mein Körper bedeutete mir nichts, er war da, er diente mir, ich nahm ihn hin.“ schreibt er (Die Fackel im Ohr, 389), beschäftigt sich aber in „Masse und Macht“ sehr wohl mit der Körperlichkeit – ohne aber seine eigene Körperlichkeit auszuloten. Die psychosozialen Prozesse in Canettis Entwicklung haben deutlich gemacht, wie sehr er der rigiden Begrenzung, der Notwendigkeit zur Verdrängung des Weiblichen, ausgesetzt wird. Literarisch treibt er diese Begrenzungen auf die Spitze, indem er Teile seines Selbst abspaltet und personifiziert, die Masse des Erlebten überschaubar macht und Stränge daraus bildet – Erlebnis- und Erfahrungsstränge. So entsteht nicht nur die Figur des Kien aus Teilen seines Selbst, sondern auch zahlreiche andere Charaktere, in denen er sich größtenteils „staunend wiedererkennt“. Nicht nur Canetti selbst tritt so offensichtlich zurück von den Bedürfnissen des Körpers, daß dieser in seinem autobiographischen Werk kaum aufscheint, sondern auch die fiktiven männlichen Charaktere seines Werkes (sofern sie Geist haben und nicht, wie der Hausmeister Pfaff in der „Blendung“, reine Körpermenschen sind) wandeln in seltsam vergeistigter Form durchs Leben. Berührungsfurcht diktiert dieses Getrenntsein, die Mechanismen von Begrenzung und Ausgrenzung. Das Begehren nach Entgren-

zung (in Erinnerung an die präödpale Phase) wird verdrängt, tritt aber in der „Blendung“ aus dem Unbewußten zutage, und zwar als Kiens Bruder Georges, als jener Persönlichkeitsanteil Canettis, der diese Ausgrenzung und strikte Trennung von Weiblichkeits- und Männlichkeitsmustern aufheben möchte. Canetti ist gespalten in Georges und Peter Kien, in den Verstandesgedächtnis-Menschen Peter und den Gefühlsgedächtnis-Menschen Georges. Es ist kein Zufall, daß der Sinologe Peter Kien den Psychologen Georges Kien beschuldigt, nur eine Frau zu sein, da bei ihm nur das „Gefühl funktioniere“.

„Beides zusammen, Gefühlsgedächtnis und Verstandesgedächtnis, denn das ist das deine, ermöglichen erst den universalen Menschen. [...] Wenn wir zu einem Menschen verschmelzen könnten, du und ich, so entstünde ein geistig vollkommenes Wesen“ (Die Blendung, 483), läßt Elias Canetti Georges Kien sagen.

Die Zurichtung des jungen Mannes zu einem „richtigen“ Mann (der sich über den Ausschluß dessen konstituiert, was in unserer Gesellschaft als weiblich zu gelten hat) errichtet Grenzwälle innerhalb des männlichen Subjektes. Der Anteil, der innerhalb des phallozentrischen Bedeutungssystems dem Weiblichen zuzuordnen wäre, wird verdrängt. Der junge Mann knüpft sich ein in seine geschlechtsspezifische Rolle, lernt, daß Leistung und Erfolg Dominanz versprechen, lernt seine Ängste zu beherrschen, lernt, dass Aggression und Härte ihn erst zum richtigen Mann machen. Ein starker Mann hat nicht des Trostes zu bedürfen. Warum sollte er denn über seine intimsten Gefühle sprechen, wenn er doch auf Rituale ausweichen kann? Weshalb also ein Begehren verbalisieren, das er doch nur über die verdrängten weiblichen Gefühlsanteile annähernd befriedigen könnte? Der Körper wird abgehärtet, beherrscht oder wegrationalisiert, den hohen Ansprüchen des Logos geopfert. Der junge Mann kann (wie Canetti) einen aufgeblähten Geist-Körper konstituieren, der den Anschein einer Körpermasse erweckt – ohne sich jedoch im materiellen Sinne als Körper zu empfinden. Es lebe der gedachte Körper, der abstrakte Körper, dessen substantielle Körperlichkeit nur noch unter Qualen wiederherstellbar ist! Je rigider die Zurichtung, je konsequenter die Begrenzungen und Ausgrenzungen, desto größer wird der Druck, dem das Subjekt ausgesetzt ist. Von da her ist es nur logisch, daß poststrukturalistische Denker, wie Jacques Lacan und Jacques Derrida, diesen verdrängten Weiblichkeitsanteil idealisieren und als Ressource für den Mann nutzbar machen wollen. Wie Canettis Georges (in der „Blendung“) wollen sie den universalen Menschen, den ganzheitlichen Menschen, der nicht durch soziokulturelle Zurichtung zum Geist-Körper-Menschen oder zu dessen Gegenteil, den Körper-Ich-Menschen deformiert ist.

Das Errichten von Stärkefassaden schützt den Mann vor der Konkurrenz, die Liebe – als Entgrenzungsform – vermag ein Ventil für die verdrängten Bedürfnis-Massen zu öffnen. Doch viele Männer flüchten vor weichen Gefühlen, neigen eher zu den aktiven der Herausforderung und Aggression. Auch Aggression ist eine Form der Entgrenzung. Die Zurichtung zur Männlichkeit bringt Männer dazu, sich ihrer Gefühle zu schämen, denn weiche Gefühle machen angreifbar und verletzlich. Wilfried Wiek beschreibt die Angst des Mannes vor Gefühlen als Angst davor aufzuweichen, wegzufließen, als Angst vor der Unfreiheit, die dem Mann aus seiner Beziehung zur geliebten, aber allmächtigen Mutter

noch in den Knochen steckt (Wilfried Wiek: Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau, Fischer: Frankfurt am Main 1992). Seine Ich-Grenzen könnten verschwimmen. So flieht er die Nähe der Frau – und ist doch süchtig nach ihr, benutzt sie wie eine Droge zur Selbsttäuschung, versucht sie sexuell zu begreifen, durch seine Konzentration auf die Erotik und durch Gewaltbereitschaft zu beherrschen. Körperpanzer-Menschen, die sich (wie Canettis Hausmeister Pfaff in der „Blendung“) einen Körperpanzer als Ich geschaffen haben, wollen die Zuwendung und Fürsorge der Frau für sich allein, machen sie zum Objekt, zum Stück Natur, das zu Recht besessen werden kann. Liebe zum Anderen, meint Jessica Benjamin, erwachse aus der Identifikation mit dem Anderen, und werde dann durch Anerkennung von Differenz und Getrenntsein modifiziert (Jessica Benjamin: Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung und Differenz, Stroemfeld/Nexus: Frankfurt am Main 1993). Die eigene Vielheit zuzulassen, erleichtert die Identifikation mit dem Anderen. Dies ist wohl das wichtigste Vermächtnis einer ausgewogenen präödpalen Entwicklung. Zwischen der Möglichkeit zur Liebe, zu einem lustvollen und angstfreien Oszillieren zwischen Ich und Du liegt aber, oft wie ein unüberwindbarer Grenzwall, die ödipale Phase mit ihren interpsychischen und intrapsychischen Prozessen, die Zurückweisung des andern, oder aber auch des eigenen Geschlechts. Die homosexuelle Form der Sexualität ist ebenso wenig genetisch determiniert wie die heterosexuelle.

So stellt sich die Frage: Ein Mann ist ein Mann?

Wenden wir uns ruhig der anderen Liebe, der Homosexualität zu, wobei die Verwendung des Begriffes Schwuler – positiv umgewertet als Selbstbezeichnung – eine Zunahme der gesellschaftlichen Akzeptanz andeutet. Dennoch fallen Schwule aus dem phallogozentrischen Männlichkeitsbild heraus, was Auswirkungen auf ihre Selbstkonstitution hat, die noch problematischer als jene des heterosexuellen Mannes ist. Innerhalb einer homophoben Gesellschaft, die diese Form der Liebe ablehnt und diskriminiert, führen leidvolle Erfahrungen des Schwulen nicht selten zu einer Maskerade des Lebens, zu einer Doppelbödigkeit und Zerrissenheit. Hier wird deutlich, dass Geschlechtsidentität und Geschlechterrollen-Identität keineswegs synonym zu verstehen sind, sondern geradezu auseinander klaffen. Hinter einem sehr männlichen Geschlechterrollen-Bild kann durchaus eine als weiblich empfundene Geschlechtsidentität stecken.

Das Subjekt will sich denkend herstellen, sich mittels Sprache eine Identität schaffen. Gerade Autoren suchen oft ihre Selbsterfahrung auf der Grundlage autobiographischer Authentizität und fiktionaler Komposition, das heißt: Sie schreiben einerseits biographisch, eine durchaus überprüfbare Wahrheit, haben aber gleichzeitig die Möglichkeit, verdrängte Anteile ihres Selbst (also bestimmte Subjektpositionen) in ihren fiktiven Werken handeln zu lassen. Dabei betreten Autor und LeserInnen einen intersubjektiven Raum, in dem sie interagieren. Die LeserInnen werden somit zum Instrument der Anerkennung. Jean Genets Werk etwa ist – aus psychoanalytischer Sicht – als radikale Existenzmitteilung eines offen Homosexuellen zu verstehen. Seine Homosexualität wird zu keiner Zeit angezweifelt. Genet begibt sich ins gesellschaftliche und moralische Out

(übrigens eine Verfahrensweise, die für die literarischen Lebensentwürfe Homosexueller üblich war), indem er die ethischen Werte umkehrt, damit aber einer Verinnerlichung der Homophobie entgehen kann. Seine textuelle Produktion ist als Selbstentwurf zu dechiffrieren, als Subjektkonstitution, als eine Wirklichkeit der Sprache, die diese Wirklichkeit erst schafft. Er konstruiert literarisch seine Selbstwahrnehmung.

In der Homosexualität liebt man sich selbst in einer Person des gleichen Geschlechts. Charles W. Socarides meint, dies sei eine dem narzisstischen Typus entsprechende Liebeswahl. Wir haben in unserer präödpalen Phase auf dem Weg der Identifikation mit männlichen und weiblichen Bezugspersonen (vorwiegend Vater und Mutter) männliche und weibliche Teile verinnerlicht. Die Psychoanalyse beweist hinlänglich, daß alle Menschen zur gleichgeschlechtlichen Objektwahl fähig sind, da sie diese ja im Unbewussten während der Kindheit vollzogen hatten. In der eigentlichen Phase der Geschlechterdifferenzierung, in der ödpalen, gegen Ende des 4. Lebensjahres also, werden komplementäre Gegensätze dem Selbst und dem Anderen zugeordnet. Im Falle einer als „strafend“ empfundenen Vaterfigur kann das Selbst sich nicht mit diesem Vater identifizieren, will nicht sein wie dieser. Da eine Fixierung an die Phase vor der Bildung eines gesonderten Ich besteht, ist eine Abhängigkeit die Folge, die auf ein Gefühl der Schwäche und Unentschiedenheit hinweist. Schwäche erzeugt Angst, Angst wiederum Aggression, vor allem Autoaggression gegen sich selbst. Paradoxerweise bringt gerade der Narzissmus eine Selbstüberschätzung mit sich, die beim Homosexuellen aber neben einem schwachen Selbstbild steht. Da das Ich eine archaische Struktur aufweist, ist es besonders empfänglich für den Einfluß libidinöser Stimulation. Die ursprünglichen Objekte, welche dem Ich einverleibt sind, bleiben Prototypen künftiger Objektwahl. Das Bewußtsein schließt die Identifikation mit dem nicht anwesenden oder strafenden Vater aus, das Unbewußte projiziert sie auf andere Männer oder auf Phallussymbole. Der Homosexuelle, der den eigenen Phallus leugnet, muss in anderen Männern, deren Genitalien er begehrt, Ersatz finden. Er strebt aber nach (präödpaler!) Ganzheit, indem er immer wieder die narzisstische Projektion, sein Selbstbild, sucht. Dabei können seine sexuellen Rollen eine Vielfalt von Rollen kombinieren. Er kann sein: der Vater-Aggressor, der die ödpale Mutter attackiert; Mutterersatz, der sich [als imaginierte Frau] passiv dem sexuellen Objekt unterwirft; er kann aber auch die Rolle eines projizierten Ich-Ideals spielen. Doch all diesen Rollen gemeinsam ist, dass der Homosexuelle nach Erfüllung seiner eigenen Männlichkeit strebt, nach Identifikation mit einer starken männlichen Person, um sich selbst maskulin aufzuwerten, um Ganzheit zu erlangen.

Lassen wir versuchshalber Rufzeichen (Ein Mann ist ein Mann!) und Fragezeichen (Ein Mann ist ein Mann?) weg oder ersetzen wir die Satzzeichen, indem wir durch eine andere Möglichkeit Grenzen durchlässig machen: Ein Mann ist ein Mann . . .

Das Gefühl von Grenzenlosigkeit – als erregendes sinnliches Empfinden – vermag Zutritt zu neuen Horizonten zu verschaffen. Über Geschlechtergrenzen hinweg findet – zumindest zeitweilig – eine Verschiebung von der gesicherten maskulinen Existenz zu einer Entgrenzung des sinnlichen Erfahrungshorizontes statt. Spezifische kreative Inspiratio-

nen dominieren dann die feminine oder maskuline Seite des Individuums. Durch diese kreativen Inspirationen aus der Sphäre des Anderen mag eine Prädisposition zu bisexueller Selbsterfahrung entstehen, die beim Autor zu persönlicher Konfusion führen kann. Diese persönliche Konfusion aber findet ihren Ausdruck im Versuch, sein Selbst sprachlich (somit symbolisch) zu konstituieren und in der Interaktion (d.h. in einer Wechselbeziehung) mit den LeserInnen festzulegen.

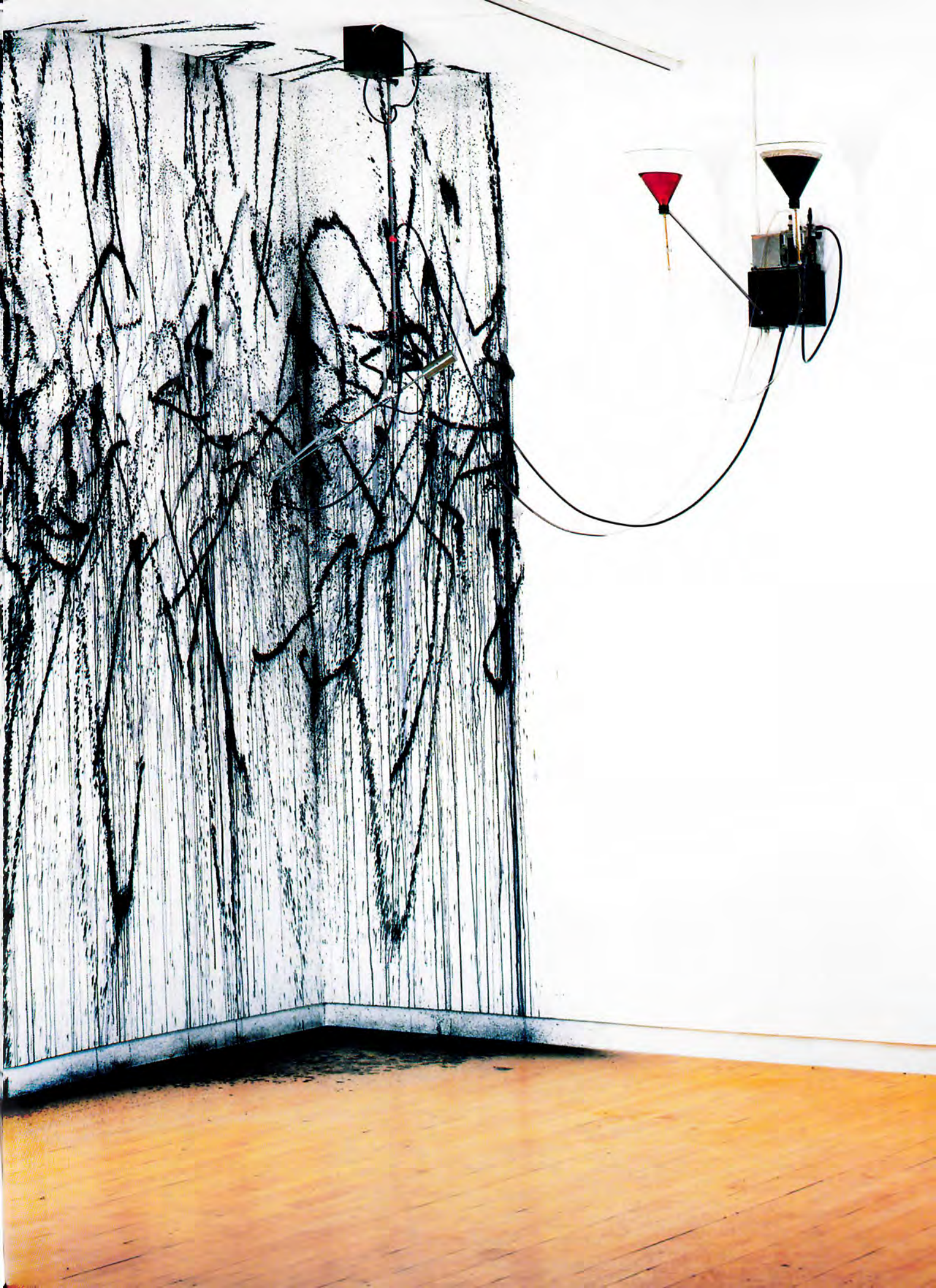
Literatur:

- Benjamin, Jessica: Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung und Differenz. Stroemfeld/Nexus. Frankfurt am Main 1993.
- Canetti, Elias: Die Blendung. Rechner Verlag. Wien 1935.
- Canetti, Elias: Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main 1979.
- Canetti, Elias: Die Fackel im Ohr. Carl Hanser Verlag. München, Wien 1980.
- Canetti, Elias: Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main 1988.
- Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. IN: Anna Freud, Ilse Grubrich-Simits: Sigmund Freud Werkausgabe in 2 Bänden. Bd. 2: Elemente der Psychoanalyse. Fischer. Frankfurt am Main 1978. 235-317.
- Genet, Jean: Notre-Dame-des-Fleurs. Merlin Verlag. Vastorf 15 1985.
- Greenacre, Phyllis: Die Suche nach dem Vater. IN: H. Deutsch, P. Greenacre, R. Waelder: Dionysos und Apollo. Die Suche nach dem Vater: Psychoanalyse und Kunst. Erschienen in der Reihe: Die Sigmund-Freud-Vorlesungen: Fischer. Frankfurt am Main 1973 (65-159).
- Kofler, Werner: Guggile. Vom Bravsein und vom Schweinigen. Eine Materialsammlung aus der Provinz. Verlag Klaus Wagenbach. Berlin 1975.
- Kofler, Werner: Konkurrenz. Szenen aus dem Salzkammergut. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Wien 1984.
- Lacan, Jacques: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. IN: Schriften I. Olten (71-169).
- Lindhoff, Lena: Einführung in die feministische Literaturtheorie. Metzler Verlag. Stuttgart 1995. XIII.
- Olivier, Christiane: Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter. D.T.V. München 1989.
- Socarides, Charles W.: Der offenen Homosexuelle. Literatur der Psychoanalyse. Ed. A. Mitscherlich. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1971.
- Wiek, Wilfried: Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau. Fischer. Frankfurt am Main 1992.

Die deutsche Künstlerin Rebecca Horn verschiebt das Thema Liebesakt ganz ins Allegorische (...) Dunkle Flüssigkeit, die an Blut und Körpersäfte erinnert, aber schwarze Tinte ist, wird aus zwei gläsernen Behältern in ein gemeinsames „Schreib -und Malwerkzeug“ geleitet und an die Wand gespritzt. Durch die Übereck-Führung wird das grafische Gebilde raumgreifend und evokiert den Eindruck des Unabgeschlossenen, Weiterführenden. Die gekritzelten Linien, die sich durch das von einem Motor in Bewegung gesetzte Schreibwerkzeug ergeben und die zusätzlich herabrinnende Flüssigkeit erzeugen ein wie zufällig, von Menschenhand unabhängig entstandenes, ästhetisches Gebilde. Das künstlerische Ergebnis an der Wand erinnert an Produkte der Aktion Painting in der Art von Jackson Pollock. Dort aber wurde das Werk als spontaner und unvermittelter Ausdruck des Körpers gelesen; hier wird dieser Eindruck von Authentizität durch die maschinelle Produktion gebrochen. Der Gegensatz von maschineller Herstellung und einem durchaus subjektiv - emotional wirkendem Ergebnis, dieser Widerspruch von distanzierend -ironischen und poetischen Elementen, macht u.a. die Faszination dieser Arbeit aus.

Die beiden Liebenden werden als zwei isolierte, aber identische und damit gleichwertige Gefäße symbolisiert. Aus ihrem Zusammenfließen ergibt sich etwas völlig Neues, unvorhergesehenes, das in seiner chaotischen Bewegung einen sprechenden Gegensatz zu den klar definierten Glasbehältern bildet. Auf einer metaphorischen Ebene wird hier ein differenzierter Kommentar zu einer möglichen Gleichwertigkeit der Geschlechter und ihrer spannungsvollen Vereinigung gegeben.

Daniela Hammer-Tugendhat



Roberta Dapunt

I sensi di Andreina

quale rosa canina
Andreina annusi ?

l'inconfessato frutto
posato sul ceppo a fiorire
di un rosso fragrante

e ti fermi
frugandovi il naso
questa rosa dischiusa
profuma

consumi il sapore
con libera gola

il tuo sorriso Andreina
è voglia
ed è favorevole bocca
e dentro
il piacere del gusto
suggerisce
un immodesto uso
delle amarene

cerchi terra
nera terra di bosco
che diffonde muschio
ti guida la mano
e apprendi col tatto
la curiosità
tasta e palpeggia
col palmo e col dorso

Andreina le dita
nell'umido prestarsi
della vanità

presta orecchio ai sensi
che il corpo pieno ansima

è piovuto Andreina
piove ancora
e inizia di nuovo
il ritmo del cuore
che il tuo seno solleva

amore acuto
amore eccoli
i palpiti sussurrano il ritmo
a questa gradita fatica

questo erotismo
é pura parola
e la parola mia
é padrona di se stessa
ecco il valore morale
incerto tra il piacere
e l'atto di coscienza

io sono l'ombelico
sia del feto che della madre
e ti ho definito Andreina
tra il desiderio e la volontà
tra lo squarcio di una melagrana
ho scoperto l'anima
ed era carne

Roberta Dapunt

I sensi di Andreina

quale rosa canina
- Andreina annusi ?

l'inconfessato frutto
posato sul ceppo a fiorire
di un rosso fragrante

e ti fermi
frugandovi il naso
questa rosa dischiusa
profuma

consumi il sapore
con libera gola

il tuo sorriso Andreina
è voglia
ed è favorevole bocca
e dentro
il piacere del gusto
suggerisce
un immodesto uso
delle amarene

cerchi terra
- nera terra di bosco -
che diffonde muschio

ti guida la mano
e apprendi col tatto
la curiosità
tasta e palpeggia
col palmo e col dorso
- Andreina le dita
nell'umido prestarsi
della vanità

del buio
acconsenti pupilla
il suo nudo colore

ora vedi Andreina
- quest'ombra si muove -
accogliendoti impaziente
da sotto la vita

e tu obbedisci
all' occhio
che immagina
e sfoglia falene
con le ali allargate

presta orecchio ai sensi
che il corpo pieno ansima

è piovuto Andreina
piove ancora
e inizia di nuovo
il ritmo del cuore
che il tuo seno solleva

amore acuto
amore eccoli
i palpiti sussurrano il ritmo
a questa gradita fatica

questo erotismo
è pura parola
e la parola mia
è padrona di se stessa
ecco il valore morale
incerto tra il piacere
e l'atto di coscienza

io sono l'ombelico

sia del feto che della madre
e ti ho definito Andreina
- tra il desiderio e la volontà -
tra lo squarcio di una melagrana
ho scoperto l'anima
ed era carne



P. Rist Ever is over all 1997. Videostills





Brigitte Boothe

Mädchenleib und Mädchenliebe in der Dramaturgie des Märchens

MÄRCHENDYNAMIK UND PSYCHODYNAMIK

Leib und Seele sind im Märchen vereint wie auch im Denken der Kinder und im Denken der Psychoanalyse. Wie Mädchen stark und reich werden, wie sie der Liebesbedrängnis entkommen, wie sie den Liebesgefährten ihrer Wahl gewinnen und wie sie verführen und streiten, das zeigen die Märchen der Brüder Grimm, als seien sie Modelle psychischer Entwicklung, in lustvolle Geschichten gepackt. Und weil die Märchen das Groß-und-Stark-und-Schön-Werden-Wollen so leib- und lustnah darstellen, soll die Psychodynamik einiger weiblicher Märchendramaturgien im Folgenden entfaltet und erörtert werden. Wir beginnen mit armen Mädchen, armen Waisen, kommen von diesen zum Thema des Urvertrauens und von dort zu den Glückshoffnungen, die menschliche Entwicklung von Kindheit an zur persönlichen Utopie gelingenden Lebens werden lassen; und schliesslich schenken wir den Bedingungen der Liebe zwischen Mann und Frau besondere Aufmerksamkeit.

ARME MÄDCHEN NACKT UND BLOSS

Beginnen wir mit einem armen Mädchen. Es weint und weint im "Märchen der Großmutter" aus Büchners Drama "Woyzeck".

"Drittes Kind: *Großmutter, erzähl!*

Großmutter: *Kommt, ihr kleinen Krabben! - Es war einmal ein arm Kind und hatt kein Vater und keine Mutter, war alles tot, und niemand mehr auf der Welt. Alles tot, und es is hingangen und hat gesucht Tag und Nacht. Und weil auf der Erde niemand mehr war, wollt's in Himmel gehn, und der Mond guckt es so freundlich an; und wie es endlich zum Mond kam, war's ein Stück faul Holz. Und da is es zur Sonn gängen, und wie es zur Sonn kam, war's ein verwelkt Sonneblum. Und wie's zu den Sternen kam, waren's kleine goldne Mücken, die waren angesteckt, wie der Neuntöter sie auf die Schlehen steckt. Und wie's wieder auf die Erde wollt, war die Erde ein umgestürzter Hafen. Und es war ganz allein. Und da hat sich's hingesetzt und geweint, und da sitzt es noch und is ganz allein."*

(Büchner, Woyzeck: Straße)

Eine bestürzende Geschichte. Die Erde ein Gerümpel, alles leblos, zerfallend, zerfallen. Ein Hohn auf das Märchen. Dessen Äußeres scheint gewahrt, umso grausamer die Botschaft. Die Botschaft vom Illusionären erbärmlicher Lebenshoffnung im Angesicht der Indifferenz

eines todverfallenen Kosmos. Der Leib dem unstillbaren Verlangen preisgegeben, die Seele ungetröstet.

Anders "Die Sterntaler", (Grimm II, Nr. 153), das glücksgesegnete Pendant aus dem Korpus Grimm. Da geht es bekanntlich um ein kleines Mädchen, das "von aller Welt verlassen war" (Grimm II, 1980, S. 269). Gleichwohl ist die Handlungswelt dieser armen Kleinen, mitten im Elend von Armut und Verlassenheit, bestimmt von materiell konkreten Taten der Liebe. So etwa ging sie im Vertrauen auf den lieben Gott hinaus ins Feld. Das Kind erbarmte sich all der Bedürftigen, die es anbettelten. Als es schließlich nackt und bloß allein im nächtlichen Wald stand, "fielen auf einmal die Sterne vom Himmel und waren lauter harte, blanke Taler" (ebd., S. 296). Und da war es "reich für sein Lebtag" (ebd., S. 270). Das Fest der Fülle ist in diesem Märchen ein direktes, materielles, sinnlich genussfrohes Beschenktwerden durch die Natur, durch den Himmel selbst. Geschenke der liebenden Natur, denn Himmel und Erde, Berg und Wald stehen zum Menschenkind in einem Verhältnis liebender Parteilichkeit. Das Fest der irdischen, sinnlich fassbaren Fülle mit dem Kind darin in dargebotener Nacktheit ist ein Fest des Urvertrauens, psychoanalytisch gesprochen.

Oft, das weiß der Leser, wird die zauberische Fülle und Kraft der Natur verwaltet oder vertreten von guten und bösen Machtgestalten (wie Hexen, Teufeln, Riesen, Zwergen, Feen) und Teilhabe verweigert oder an Bedingungen geknüpft. Daher ist die im Sterntaler-Modell realisierte prachtvolle Unmittelbarkeit des lebenserhaltenden und sorgentilgenden Himmels geschenkes etwas Besonderes und Auffälliges. Die liebende Parteilichkeit des Sternenhimmels ist weder religiös noch magisch noch naturmythisch. Dem kleinen Mädchen ist nicht das Schicksal des glücklichen Naturkindes oder der entrückten Heiligen zugeordnet. Vielmehr verweist der Geldsegen auf die entscheidende Voraussetzung erfolgreichen Soziallebens in einer monetären Gesellschaft: finanzielle Unabhängigkeit und wirtschaftliche Freiheit. Im Märchen von den Sterntalern wird sie ermöglicht durch liebende Parteilichkeit des Sternenhimmels im nächtlichen Wald jenseits von Dorf und Stadt und Haus und Hof. Die Liebe der beteiligten Natur steht in aller Selbstverständlichkeit im Dienst der Beförderung des Helden, im Dienst seines Werdegangs im Wirtschaftsprozess, wie das im Märchen für alle Helferfiguren und -instanzen charakteristisch ist. Man kann das Liebesverhältnis der Märchnatur zum Märchenhelden, als poetische Inszenierung des kindlichen Urvertrauens sehen. Urvertrauen, gespiegelt im Märchen, ist das Vertrauen des Menschenkindes auf das interessierte Engagement der Natur an seinem Gedeihen und Wohlergehen. Da regnet es zur rechten Zeit Taler, wird der Wind zum Kundschafter, wird Stroh zu Gold, öffnet der Baumstamm sich zum Unterirdischen, gibt Quellwasser verlorenes Augenlicht zurück.

URVERTRAUEN

Was die Psychoanalyse als Urvertrauen bezeichnet, ist aus dem Alltagsleben von Kindern und Erwachsenen gut bekannt. Die Erwachsenen treten oft aktiv als Vermittler auf, und zwar ganz zwanglos: "Schau, wie die Sonne schön lacht", "Guck mal, so ein lustiger Bach!",

"Nein, das ist kein böses Gewitter. Es will uns nichts tun". Die elterliche Einladung ans Kind, die Welt als überwiegend freundlich zu erleben und ihr den Blick der Liebe auf die Menschenwelt zuzutrauen, macht das Kind mit der sinnenfrohen Lust bekannt, die Welt zu begrüßen, wohl auch jenes sprichwörtliche "Liebesverhältnis mit der Welt" einzugehen, das in der Psychoanalyse als zentraler Ablösungsschritt aus dem engen Schutzraum elterlicher Versorgung gilt. So ist es mit dem Sterntaler mädchen: Es hat die Eltern verloren, hat nichts zu beissen und hält doch nichts fest und erwartet in Finsternis, Kälte und Wildnis nichts Böses. Nicht weil es fromm und gut wäre, wie die Erzähler ihm bescheinigen - diese Attribute verdanken sich der Rhetorik der Sympathieerzeugung -, sondern weil es, von den leiblichen Eltern verlassen, die Liebe der Welt erwartet.

Anstelle dessen herrscht in Büchners Märchen vom "arm Kind" die reine Zerrüttung. Als Steigerung des Desolaten hin zu Hohn und Häme darf der Umstand gelten, dass die Schöpfung bei Büchner Spuren ehemaligen Lebens trägt, der Verrottung preisgegebene Spuren: Da hat wohl einst jemand die Sterne dürftig und nachlässig befestigt; da hat einer die Erde umgeworfen als einen nutzlos gewordenen Topf. Gerümpel eben, wertlos. Die Welt eine Müllhalde. Ein Antimärchen.

AMORALISCHE LUST

Wird das Sterntaler-Kind belohnt, weil es fromm und gut ist? Bekommt die Prinzessin einen schönen Prinzen, weil ihre Tugend ihn von der hässlichen Froschgestalt erlöst? Landet die Fischersfrau im Pißpott, weil ihre Gier einen Dämpfer verdient. Nein. Die Märchenerzählung der Gattung Grimm gestaltet leibnah und sinnenfroh die Schicksalswende und zielt auf Glück. Sie verwandelt den Helden nicht. Ihre Gestaltungskraft wirkt in anderer Richtung. Dies wird ganz deutlich, wenn wir die „Sterntaler“ mit Büchners „Märchen der Großmutter“ vergleichen: Die Bewegung des ersteren erfüllt die Zuversicht des Beginns, die Bewegung des letzteren nicht. Zuversicht: Diese Charakterisierung verweist auf die Haltung des Vertrauens, freudige Lebenshoffnung, freundliches Entgegenkommen einer responsiven Welt, einer Welt, in der man es sich sorglos leisten kann, unbeschwert alles zu verschenken, da alles überreichlich zurückkommt. Die Grosszügigkeit des Sterntalerkindes hat daher nicht den Charakter des moralischen Heroismus, sondern des naiv sorglosen Mitgefühls. So hat aus naiv moralischer Sicht das Sterntaler mädchen allein aufgrund seiner desolaten Lage ein Anrecht, einen Anspruch auf Schicksalswende. Wenn es zusätzlich mit einigen sympathischen Zügen versehen wird, so dient dies nicht dem Zweck, die Sittlichkeit des Kindes ins rechte Licht zu rücken, sondern dazu, den Leser zusätzlich für dessen Liebenswürdigkeit einzunehmen. Zu den Kulissen, Requisiten und Prozesscharakteristika des Märchens gehören die schweren und zentralen Schicksalsherausforderungen, aber nicht etwa, um an ihnen die Gefahren inneren Niedergangs und äusserer Verelendung zu gestalten, sondern um dem Sieg der Lebenszuversicht Raum zu geben, der in das Fest der Freude mündet.

WUNSCHERFÜLLUNG IM MÄRCHEN

Die Bewegung des Märchens vom Mangel oder von der Schädigung zur Aufhebung des Mangels bildet den Spannungsbogen nach, sowohl auf inhaltlicher wie auf formaler Ebene, den Freud für die psychische Phantasieleistung der Wunscherfüllung postuliert. Die festlichen Wunscherfüllungsinszenierungen, auf die Märchen jeweils zusteuern und in denen sie gipfeln, sind nun keineswegs beliebig. Sie betreffen vielmehr einen existentiellen Kern, etwas, das unmittelbar menschliche Glückshoffnungen bei der Bewältigung von Lebensaufgaben betrifft. Dieses Nicht-Beliebige erweist sich als bemerkenswert. So will keineswegs jeder junge Mann, der auf eine Prinzessin trifft, diese heiraten: Er will dies nur unter bestimmten Voraussetzungen. Auch ist nicht jedes schöne Mädchen, das in der Welt des Märchens sein Dasein fristet, am Erwerb eines Gatten interessiert. Nicht einmal Hochzeiten können unbesehen als Gipfel des Glücks gelten, denn es kommt durchaus vor, dass die Vereinigung mit Braut oder Bräutigam männlicherseits wie weiblicherseits nur eine Station auf einer noch weiterführenden Glücksreise ist.

BEDINGUNGEN HOCHZEITLICHER PAARBILDUNG

Wie kommt es im Märchen der Gattung Grimm zur hochzeitlichen Paarbildung? Handelt es sich hier um eine erfreuliche Wendung, die den Höhepunkt oder das willkommene Happy end jeder beliebigen Geschichte bilden könnte, die als Krönung einer günstigen Entwicklung sozusagen jederzeit plazierbar wäre? Sind alle jungen Männer potentielle Hochzeiter? Sind alle jungen Mädchen potentielle Bräute?

Keinesfalls. Da gibt es junge bärenstarke oder betörend listige Männer, die keinen Gedanken ans Heiraten verschwenden. In "Tischchen, deck dich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack" (Grimm I, Nr. 36) etwa geht es ähnlich wie beispielsweise in "Die vier kunstreichen Brüder" (Grimm II, Nr. 129) lediglich um eine Männergemeinschaft, die im Blick auf ihre jeweiligen Kompetenzen untereinander wetteifern und im Sinne eines happy ends durch friedliche und brüderliche Ballung und Akkumulation ihrer Kapitalien eine einträchtige Seilschaft bilden. Im gleichsinnig strukturierten Märchen "Sechse kommen durch die ganze Welt" (Grimm I, Nr. 71) findet sogar zugunsten der männlich-solidarischen Kraftakkumulation und Bruderschaft ein expliziter Verzicht auf die Hand der Königstochter statt. Auch gewisse männliche Einzelkämpfer kommen bestens ohne Vermählung aus. Diese, breite Spuren ihres ziellosen Gangs durch die Welt hinterlassenden Kraftgestalten (z.B. "Der junge Riese", Grimm II, Nr. 90) leben gerade von ihrer Unverwundbarkeit, sind daher auch sicher vor den Wunden, welche die Liebe schlägt, letzteres klar belegt in "Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein" (Grimm I, Nr. 54), in der eine Königstochter, die sich der magischen Instrumente des Mannes räuberisch zu bemächtigen sucht, samt ihrem komplizenhaften Vater flugs zu Tode kommt, so dass der Kraftversehene unmittelbar zum unbeweibten Reichsregenten wird.

Auch Mädchen sind nicht immer eheinteressiert. Dies wird etwa in "Frau Holle" (Grimm I,

Nr. 24) unter Beweis gestellt, ähnlich wie in den "Sterntalern" ist der Geldsegen Glücksgenug. Gefährliche oder unangenehme Mannsgestalten werden weggeschickt oder unwirksam, wenn nicht kaltgemacht wie in "Fitchers Vogel" (Grimm I, Nr. 46) oder in "Rotkäppchen" (Grimm I, Nr. 26) oder in "Der Räuberbräutigam" (Grimm I, Nr. 40).

Was wäre, wenn das Sterntalermädchen in den Schoss elterlicher Geborgenheit zurückkehrte? Wäre das nicht eine ähnlich glückliche Wendung wie in „Hänsel und Gretel“ (Grimm I, Nr. 15)? Letztere kehren ja nach vollbrachter Hexenverbrennung zum Vater zurück. Die thematischen Bedingungen unterscheiden sich in beiden Märchen freilich beträchtlich. Hänsel und Gretel sind Verstossene, die mit den Herausforderungen eines Schicksals kämpfen, das ihnen Entbehrung mütterlicher Zuwendung und Fürsorge abnötigt, da sie sich nach der süßen Fülle spendender Mütterlichkeit sehnen. Ein Märchen also, das ein Ringen um Ablösung von der frühen spendenden Mutterfigur zum Ausdruck bringt und als Strategie dieses Kampfes die zweideutig-zwielichtige Mutter mit dem Doppelgesicht hervorbringt. Deren Überwindung führt im Triumph zum Vater. Anders beim Sterntalermädchen: Die Eltern sind gestorben, und sie sind auch für das Mädchen gestorben. Kein Weg führt zurück. Der Geldsegen ist das Insignium der Unabhängigkeit, bringt die Herausforderung mit sich, den eigenen Schatz in Besitz zu nehmen und produktiv werden zu lassen. Das Sterntalermädchen könnte es sich leisten, Bewerber um ihre Hand abzuweisen oder nach Lust und Laune auf die Probe zu stellen. Da es sympathisch ist, wie wir wissen, wäre sein Umgang mit Fröschen, „Eselein“ (Grimm II, Nr. 144) oder jedem anderen Tierbräutigam zweifellos höflich-taktvoll; vielleicht gehörte das Mädchen im schönen Hemd sogar zu jenen freundlichen Frauen, welche die Berührung mit dem Tierhaften so wenig scheuen wie „Schneeweisschen und Rosenrot“ (Grimm II, Nr. 161). Aber liebes- und ehewillig wäre das Mädchen noch lange nicht. So wenig wie die selbstzufriedene junge Schönheit mit ihrem goldenen Ball am Brunnen, die ihren treuen, aber hartnäckigen Froschhelfer an die Wand wirft.

ZWISCHEN SEXUELLEM VERLANGEN UND STATUSKAMPF

Heiratslustige Männer brauchen manchmal einen treuen Heinrich, das zeigt das Märchen vom „Froschkönig“. Ein Heinrich, ein Johannes, überhaupt ein treuer Diener ist oft bitter nötig: Diener-Figuren haben dann eine Schlüsselfunktion, wenn dem Protagonisten Gefahr droht, insbesondere durch die Heiratskandidatin selbst. Dieses Modell wird in „Der treue Johannes“ (Grimm I, Nr. 6) besonders prägnant entwickelt. Hier hätte die Liebesverfallenheit des jungen Prinzen ohne den beherzten Einsatz des treuen Johannes unweigerlich den Untergang des Verliebten bewirkt. Wie schwächend die Gefährdung durch Liebe ist, wird in diesem Märchen allein schon aus dem bedenklichen Umstand deutlich, dass der Prinz, des kunstvollen Porträts der künftigen Geliebten erstmals ansichtig, „ohnmächtig zur Erde nieder“ (Grimm I, S. 57) stürzt. Liebe schwächt den Mann, Liebe liefert aus, Liebe gibt preis. In derartigen Fällen bedarf der Mann einer schützenden Instanz. Wie deutlich das Motiv der Gefährdung des Mannes in der Gattung Grimm expliziert wird, erhellt etwa aus der

Geschichte „Die drei Schlangenblätter“ (Grimm I, Nr. 16): Der Sohn eines armen Mannes geht hinaus in die Welt und erringt durch Mut und Kriegstalent grosses Ansehen beim König. Die Tochter des Königs hat bisher alle Bewerber durch ihre Forderung abgeschreckt, dass der Ehemann im Fall ihres Todes sich mit ihr gemeinsam lebendig begraben lassen müsse. Der junge Mann hält beim König um ihre Hand an und entgegnet auf dessen Bedenken: „...meine Liebe ist so gross, dass ich der Gefahr nicht achte“. Die Ehefrau spielt ihm im Verlauf der Geschichte erwartungsgemäss übel mit; ohne rettenden Diener wäre sein Untergang nicht aufzuhalten gewesen. Neben Dienertreue mag der Mann, der „...von ihrer grossen Schönheit geblendet, sein Leben daransetzen...“ (Grimm I, „Rätsel“, Nr. 22, S. 147) will, sich mit List, Klugheit und Willensstärke wappnen. Das Prinzip des energischen Gegenwillens wird deutlich ausgeführt in „Das Meerhäschen“ (Grimm II, Nr. 191). Die heiratsunwillige Königstochter ist stolz, will „sich niemand unterwerfen...und die Herrschaft allein behalten“ (S. 385), daher gibt sie schwerstmögliche Prüfungsaufgaben und lässt die Scheiternden köpfen. Die siegreiche Klugheit des einzig erfolgreichen Bewerbers wird sinnfällig durch die Helferfigur des Fuchses verstärkt. Auch dieses Märchen endet bezeichnenderweise nicht mit der Hochzeit, sondern wie folgt: „Er erzählte ihr niemals, wohin er sich zum dritten Mal versteckt und wer ihm geholfen hatte, und so glaubte sie, er habe alles aus eigener Kunst getan, und hatte Achtung vor ihm...“ (S. 388). Achtung vor dem interessierten Heiratskandidaten muss auch die Prinzessin in „König Drosselbart“ (Grimm I, Nr. 52) erwerben, sonst wäre der Mann mit dem krumm gewachsenen Kinn der Verachtung durch die Gemahlin preisgegeben. König Drosselbart kann am Ende hoffnungsvoll in die Zukunft blicken, denn es ist ihm gelungen, der Haltung der Geringschätzung und des Anspruchs erfolgreich zu begegnen.

SEXUALITÄT ALS PHYSISCHE UND PSYCHISCHE BEDROHUNG

Was verbindet die Reihe vom „Froschkönig“ bis „König Drosselbart“? Es ist die Sexualität als konkret sinnliche Bedrohung des Leibs und der Seele.

Das Tierhafte, die weiblichen Reaktionen von Furcht oder Ekel oder herausfordernd-herabsetzender Belustigung sind Darstellungen der Sexualambivalenz. Die Sexualität macht die Verbindung des starken, wilden Mannes, nach dem Muster des „jungen Riesen“ oder von „dem, der auszog, das Fürchten zu lernen“ (Grimm I, Nr. 4) mit der stolzen, unabhängigen Frau zum 'Fest am Abgrund'; - denn die Sexualität, leibliche Abhängigkeit schaffend, hebt die stolze Unzugänglichkeit und Unantastbarkeit intakter Körper auf. Die 'Verbindung am Abgrund' ringt mit der Frage, wie ein vollkommenes und unabhängiges Wesen, das sich keiner Fremdverfügung unterwerfen muss, die Sexualgefahr bewältigt. Hier ist das Sexuelle das Tierische: Glitschig, schleimig, fischig, froschig, krötenhaft, aber auch stachelig-schmerzhaft (Grimm II, „Hans mein Igel“, Nr. 108), gefährlich löwen- oder bärhaft oder dumm-niedlich-eselig; - dies ist das sexuelle Vorstellungsspektrum der Liebesverbindung 'am Abgrund', die, wie wir sahen, des Wächters und Aufpassers bedarf, damit es nicht im

Zwielicht der Stolzverletzung und des Bemächtigungsdrangs zu Mord und Totschlag kommt.

Es ist die Gefahr des Liebestodes auf seiten des Mannes, die Gefahr des Freiheitsverlustes auf seiten der Frau. So ist das Hochzeitsfest bei Märchen dieses Typs ein 'Fest am Abgrund'. Denn der Mann läuft Gefahr, ausgeliefert an den Willen der Frau, die ihm nicht liebend zugetan ist, Macht und Kraft einzubüssen und schliesslich unterzugehen. Die Frau läuft Gefahr, gedemütigt zu werden, ihren Stolz und ihre Unabhängigkeit zu verlieren. So ist sie nicht willig, sich dem Mann umstandlos anheimzugeben, es sei denn, es gelinge ihm durch zusätzlichen Aufwand an werbender Devotion, der Verbindung Attraktionswert zu geben. Will sagen, der Frosch muss seine feucht-fröhliche, aber nicht hoffähige Froschgestalt zugunsten der prinziplich kultivierten Wohlgestalt aufgeben. König Drosselbart muss die Erotik von Macht, Ansehen und Reichtum ordentlich herausstreichen und der vorderhand Widerspenstigen unter die Nase reiben, sonst wird sie nicht weich. Aber Vorsicht bleibt geboten: Um den Forderungen der Frau nicht ohnmächtig zu erliegen, um vor ihr nicht zum Narren zu werden – wie der Fischer des Ehedramas im Pisspott –, muss er mit Gegenwillen imponieren, notfalls mithilfe des brüderlichen Solidargenossen.

ZWISCHEN ELTERNMACHT UND LIEBESSIEG

Wenn nunmehr das 'Fest der Freude' ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, wird sich zeigen, wie anders hier die Zeichen des Sexuellen verhandelt werden. Der Diener kann gehen, die jungen Männer und jungen Frauen brauchen ihn nicht mehr. Diener-Figuren spielen keine Rolle, wenn der männliche Protagonist sich der Loyalität und Ergebenheit der Eheliebsten sicher weiss; in diesem Fall kann das Märchen durchaus mit dem Tag der Hochzeit enden.

Beginnen wir mit einem Klassiker, mit „Aschenputtel“ (Grimm I, Nr. 21). Der kleine Schuh, dem Auge des Prinzen als verlorenes Accessoire der Flüchtenden wie zufällig dargeboten, wird als kostbares, zartes und ungemein wohlgefälliges Schmuckstück (Bettelheim, 1980, S. 168ff.) eingeführt und symbolisiert die sexuelle Weiblichkeit. Aschenputtel selbst bietet dem Prinzen diese Verlockungsprämie durch scheinbare Fehlleistung des Schuhverlustes und lockt so den von ihr in selbstbestimmter Initiative ausgewählten Mann auf ihre Fährte. Ihre Werbestrategie hat durchschlagenden Erfolg, zumal sie sich als geschickte Konkurrentin den beiden Schwestern gegenüber behauptet. Sie spielt mit verdeckten Karten spielt und umgeht heimlich das Ausgehverbot der Stiefmutter. Auflehnung gegen die Eltern- (besonders die Mutter-) Instanzen, welche der selbstgewählten Verbindung des Mädchens im Wege stehen, selbstbestimmte Initiative bei der Herstellung der gewünschten Partnerverbindung, zielbewusstes Behauptungsinteresse im Kampf mit Konkurrentinnen, aktive Verführung des Zielpartners durch ästhetisierte erotische Selbstdarstellung – man denke etwa an die sprichwörtlichen drei Prachtkleider –, Spiel von Annäherung und Abwendung, von Zeigen und Verbergen in souveräner Eigenregie: Dies sind die Merkmale der weiblichen Eroberung des begehrten und durch elterliches Verbot oder eigene Benachteiligung oder

Zurücksetzung initial unerreichbaren Liebespartners. „Aschenputtel“ erfüllt dieses Muster formvollendet; man kann aber auch beispielsweise an „Allerleirauh“ (Grimm I, Nr. 65) oder „Jungfrau Maleen“ (Grimm II, Nr. 198) denken. Auch das Motiv der „vertauschten Braut“ – modellhaft gestaltet in „Die Gänsemagd“ (Grimm II, Nr. 89) – gehört in diese Reihe. Die Sexualität wird in diesem Märchentyp zur Kostbarkeit. Sehnsucht und Verlangen verlieren den Aspekt des Gefährlich-Schwächenden, bieten vielmehr die Herausforderung zu zwar oft beschwerlicher, aber nichtsdestoweniger tatkräftiger Initiative. Das Märchen kann triumphal mit der Hochzeit als dem 'Fest der Freude' enden, da zuvor erwiesene, oft wechselseitige Gesten der Werbung oder Liebesdienste die Heiratskandidaten zu glaubwürdigen Partnern hatten werden lassen. Wird dieser Märchentypus mit spezieller Aufmerksamkeit für den männlichen Helden statt mit besonderem Schwerpunkt auf der weiblichen Protagonistin wie bei „Aschenputtel“ gestaltet, so ergibt sich der interessante Befund, dass in diesem Fall der Mann und künftige Hochzeiter vor einer Hexe, einem alten, hässlichen, vielleicht lüstern-gierigen, in jedem Fall undurchsichtigen Weib oder gegebenenfalls einem Drachen bestehen muss, bevor das schöne Töchterlein oder die vom Drachen gefangengehaltene Jungfrau für ihn frei wird. Besonders kunstvoll wird dies in „Die Gänsehirtin am Brunnen“ (Grimm II, Nr. 179) gestaltet: Der junge Mann wird von einer seltsamen und befehlsgewaltigen Alten bedrohlich und beschwerlich dirigiert, befreit sich mühsam aus dem Dickicht ihres Einflussbereichs, und als er sich diesem mit neuem Interesse und vorläufig unbestimmter Sehnsucht später wieder nähert, erblickt er das Bild einer unbedeckten, mondbeschiedenen jugendlichen Lichtgestalt, während der gewichtige Mutter-Brummer – im untypischen Fall dieses Märchens – freiwillig das Feld räumt, nachdem sie die jungen Leute einander zugeführt hat. In „Der Krautesel“ (Grimm II, Nr. 122) taucht zunächst eine gute, dann eine hexenhafte und gierig-böse Mutterfigur auf, die ihre schöne Tochter als Lockfigur einsetzt, um auf diese Weise junger Männer ausbeuterisch habhaft zu werden. Hier ist es Aufgabe des Helden, die Mutter zu besiegen, die Tochter aus deren Einflussbereich zu befreien und ihr Herz fürs sich zu gewinnen. Interessant am Liebesgeschichtentypus 'Fest der Freude' ist, dass sich hier eine Konkurrenz zwischen haltenden Elternfiguren, die ihre Sanktions- und/oder Einflussmacht geltend zu machen suchen, und Sehnsuchts- oder Verheissungsgestalten der Liebe aufbaut und dass die zentrale Herausforderung für den jungen Mann oder das junge Mädchen darin besteht, den selbstgewählten neuen Gegenstand der Liebe in mutiger Widersetzlichkeit zu erobern oder zu halten. Interessant ist darüber hinaus das neue Bild des Leibes in diesem Märchen, neu gegenüber der phallisch-narzisstischen Vollkommenheit und unverwundbaren Perfektion, von der im Zusammenhang mit der 'Liebe am Abgrund' die Rede war. Die Mädchen zeigen sich in schönen wie auch unscheinbaren oder hässlichen Gestalten (vergleiche „Aschenputtel“ oder „Allerleirauh“). Die jungen Männer gehen oft versehrt oder geschwächt aus dem Kampf hervor; man denke an den armen Liebhaber des „Rapunzel“-Mädchens (Grimm I, Nr. 12), der durch die Gemeinheit der bösen Hexe gar sein Augenlicht einbüsst und lange Zeit siech, verloren, dem Tode nah durch unwirtliche Gegenden irrt, ehe er endlich durch Liebe auflebt und gesundet.

ZWISCHEN STATUSKAMPF UND LIEBESSIEG

Zum Abschluss eine besonders schöne Geschichte, von starken und witzigen Liebenden. Sie sei erwähnt, weil sie den Typus 'Machtkampf der Liebe' (Prototyp „König Drosselbart“ oder „Der Froschkönig oder der eiserne Heinrich“) und 'Erfüllung der Liebesehnsucht' (Prototyp „Aschenbüttel“) in anregender Form weiterführt und eine neue Dimension der Liebesverbindung eröffnet. Es handelt sich um „Die kluge Bauerntochter“ (Grimm II, Nr. 94). Ein armer Bauer bewirtschaftet mit seiner erwachsenen Tochter gemeinsam den geringfügigen Besitz. Auf Initiative der Tochter erbittet er die Zuteilung einer kleinen Parzelle Landes als königliche Vergünstigung und findet dort zufällig „einen Mörser von purem Gold“ (S. 57), nicht jedoch den zugehörigen Stösser. Gegen ausdrückliche töchterliche Warnung wird der Vater beim König vorstellig, um den Fund dankbar zu überreichen. Sein Geschenk jedoch erregt Misstrauen, und so verdächtigt man ihn, wie von der Tochter vorausgesagt, der Zurückhaltung des Stössers und setzt ihn fest. Nun klagt er laut, er hätte auf seine Tochter hören sollen. Der König wird neugierig auf das kluge Mädchen und bietet diesem, beeindrückt, die Ehe an, falls es eine paradox scheinende Aufgabe lösen könne: „Komme zu mir, nicht gekleidet nicht nackend, nicht geritten, nicht gefahren, nicht in dem Weg, nicht ausser dem Weg...“ (S. 58). Dies gelingt ihr durch ein kunstvolles, überdies erotisch höchst originelles Arrangement. Die Eheschliessung findet statt, und der König „befahl ihr das ganze königliche Gut an“ (S. 58). Die Frau erweist sich weiterhin als überaus klug, urteilsfähig und selbständig, handelt jedoch bei einer Gelegenheit auch eigenmächtig und die Richterautorität ihres Gatten untergrabend, so dass er sie verstösst. Jedoch darf sie „das Liebste und Beste mitnehmen, was sie wüsste, und das sollte ihr Abschied sein“ (S. 60). Da nimmt sie den per Schlaftrunk herrschaftslos gewordenen König mit in die Bauernkate. Dieser ist, wieder erwacht, von derartiger List der Liebe überwältigt, sodass dem neuerlichen Einzug des neu vereinigten Paares ins Schloss nichts mehr entgegensteht. Das Märchen ist ein Spiel zwischen 'Statuskampf und Liebessieg'. Freud und Leid der Liebe zwischen denkenden und fühlenden Partnern. Das Interesse an Positionswahrung wechselt ab mit dem an erotischem Austausch. Trennung und Einigung der Liebenden, die einander abwechselnd Freund und Feind sein mögen, werden als Kampf der Geschlechter gezeigt, als Kampf mit Argumenten, der nie zu absoluter Ruhe, zu absolutem Stillstand kommt und in dieser risikofreudigen Beweglichkeit gar Lust und Glück finden. Und das Märchen endet so: „Liebe Frau, du sollst mein sein und ich dein“, und nahm sie wieder mit ins königliche Schloss und liess sich aufs neue mit ihr vermählen; und werden sie ja wohl noch bis auf den heutigen Tag leben“ (S. 60). Dieses Märchenende suggeriert nicht ewiges Glück, sondern nur, dass die Neu-Vereinigten noch leben, ihr lebendiges Miteinander also fortsetzen, als Wesen mit Eigenwillen, die kämpfen und dann wieder der Liebe erliegen.



Regina Ammicht Quinn

Körper – Religion – Sexualität

VERSUCH EINER ZEITDIAGNOSE

DER KÖRPER ALS PROJEKT

"Plotin, der Philosoph unserer Tage, glich einem Manne, der sich schämt, im Leibe zu sein" – so beginnt Porphyrios, seinerseits Philosoph, Ende des 3. Jahrhunderts die Biographie seines verehrten Lehrers. Plotin, so berichtet Porphyrios, habe den Leib und dessen Bedürfnisse so nachhaltig verachtet und ignoriert, dass am Ende seines Lebens seine Schüler sich vor ihm zurückzogen, weil sein missachteter Leib stinkend und eiternd alle abstieß. Und Plotin war ein populärer Philosoph: Selbst der Kaiser und seiner Gemahlin besuchten seine Vorlesung. Er muss einen Nerv der Zeit getroffen haben. Und diese Zeit, das 3. Jahrhundert nach Christus, ist auch die Zeit, in der das Christentum sich entscheidend konstituiert. Und in den Phasen der Konstitution – damals – und der Rekonstitution – heute – sind die Einflüsse des Zeitgeistes wesentlich.

In der Folge des Plotinischen Zeitgeistes war während der Geschichte des Christentums der Körper häufig Gegenstand der Verachtung. Heute aber ist er in den westlichen industrialisierten Gesellschaften in einer historisch nie gekannten Weise in den Mittelpunkt gerückt – so weit, dass in der westlichen städtischen Kultur die Fitnessstudios die Kirchen und Museen verdrängt haben. Sie sind nun die "privilegierte[n] Orte einer auf Selbstverbesserung gerichteten Lehre, die in seiner Freizeit zu besuchen man als Pflicht ... empfindet, auch wenn dies mit Unannehmlichkeiten oder Mühen verbunden ist" (Richard Shusterman). Eine ganze (Medien-, Schönheits- und Gesundheits-)Industrie tendiert dazu, die Bedürfnisse zu befriedigen, denen traditionelle religiöse und bildungsbürgerliche Institutionen – Kirchen und Museen – immer weniger gerecht werden. Dabei hat sich hier fast unbemerkt ein wesentlicher und neuer Schritt in der Deutung von Körperlichkeit vollzogen: Der Körper ist nicht einfach ‚da‘, sondern er ist gut oder schlecht, gelungen oder misslungen. Der Körper ist nicht mehr Schicksal, sondern das Ergebnis von Handlungen. Der herrschende Körperkult etabliert den Körper als Projekt.

Ziel des Körper-Projekts ist ein perfektes Körper-Design. Und wie jede Frage nach dem Design hat auch die Frage nach dem Körper-Design zwei Unterfragen: die nach der Ästhetik und die nach der Funktion. Diese beiden Fragen haben eine deutlich geschlechtliche Komponente: Das ästhetische Design-Problem bezieht sich – nicht nur, aber besonders – auf den Frauenkörper, das funktionale Design-Problem – eben-

falls nicht nur, aber überwiegend – auf den neutralen Körper, der in unserer Wahrnehmung ein Männerkörper ist.

ÄSTHETIK IM HERRSCHENDEN KÖRPER-PROJEKT: DER FRAUENKÖRPER

Dass (weibliche) Schönheit als (Tausch-)Wert auf dem Markt gilt, ist eine relativ neue Entwicklung. Erst als sich im 18. und 19. Jahrhundert in den entstehenden Industrieländern die private immer deutlicher von der öffentlichen Sphäre trennt, bildet sich eine neue Form weiblicher Häuslichkeit heraus und innerhalb des Häuslichkeitskultes ein weiblicher Schönheitskult. Es entsteht die Vorstellung, es gebe eine objektive und universelle Qualität namens Schönheit, nach deren Besitz zu streben für Frauen gleichzeitig eine naturgegebene Neigung und eine öffentliche Aufgabe ist. Schönheit wird zum Faktor auf dem Markt – zunächst dem Beziehungsmarkt, heute auch dem Arbeitsmarkt. Das Währungssystem Schönheit funktioniert, indem Frauen danach streben, sie zu besitzen, während Personen oder Institutionen danach streben, Frauen zu besitzen, die sie besitzen. Dass der Körper in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts in den westlichen Gesellschaften dünn wird, hat erhebliche Konsequenzen: Weibliches Fett, Jahrhunderte lang Zeichen der Erotik und Sexualität, fällt nun unter die Kategorie des Schmutzes und wird zu einem moralischen Problem. Der Kampf um Reinheit, der bislang in der Seele und im Haus stattfand, verlagert sich nun auf das Erscheinungsbild des Körpers. Eine große Studie der University of Cincinnati an 33000 Frauen ergibt, dass 78% der 17-jährigen Mädchen mit ihrem Körper unzufrieden sind. 45% der Frauen, die untergewichtig waren, hielten sich für zu dick; und die Mehrheit der Befragten äußerte, es sei ihnen wichtiger, zehn oder fünfzehn Pfund abzunehmen, als in ihrem Beruf Erfolg zu haben oder ein befriedigendes Liebesleben zu führen. Frauenkörper scheinen grundsätzlich beschädigt, unzulänglich, ungenügend zu sein. Eine Rettung gibt es nur, so suggerieren die beiden großen frauenorientierten Wachstumsbranchen, die Diät- und die Kosmetikindustrie, indem quasi-religiöse Rituale am Körper vollzogen werden. So imitiert ein Diätzyklus den Osterzyklus mit seiner Abfolge von Selbstprüfung, Selbstkasteiung und Befreiung. Die Kosmetikindustrie verspricht Wiedergeburt und Ewigkeit. Voraussetzung dafür ist die Salbung mit Ölen, die eine Gewinnspanne von etwa 90% haben und damit einerseits eine gewisse Heiligkeit der Produkte suggerieren und sie andererseits als Neuauflagen von Ablassbriefen erscheinen lassen, weil hier wie dort Schuldgefühle mit Geldgaben besänftigt werden.

FUNKTION IM HERRSCHENDEN KÖRPER-PROJEKT: DER MÄNNERKÖRPER

Dass der menschliche/männliche Körper lebendig und sterblich ist, erscheint heute zunehmend als unzulänglich. In den Bereichen der Arbeitswelt, der Fortbewegung

und der Kommunikation ist er an den Rand gedrängt worden, um dafür in der Freizeit immer stärker in den Mittelpunkt zu rücken. Wo das Leben aber ‚ernst‘ ist, übernehmen Prothesen seine Funktion – Prothesen der Muskelkraft – Maschinen und Werkzeuge –, Prothesen der Sinnesorgane – vom Fernrohr bis zum Seismograph – und schließlich auch Prothesen des Gehirns. Eine Prothetisierung des Gehirns geschieht nicht nur dort, wo unsere Rechen- und Gedächtnisleistung an den Computer abgegeben wird, sondern vor allem dort, wo organische und künstliche Nervensysteme gekoppelt werden und die Verschmelzung von Mensch und Maschine immer näher rückt. Das geschieht beispielsweise in der Entwicklung eines DNA-basierten Computers, um den statt Silikon-Chips Mikroprozessoren und DNA-Moleküle herumgebaut werden. Oder es geschieht in der Form von Silikonimplantaten, die versuchen, ausgefallene Hirnfunktionen zu ersetzen – oder das Gehirn als solches zu verbessern. „Stellen Sie sich ein Gehirn vor“, so Peter Cochrane, Forschungschef bei British Telecommunications, „das mit hoher Geschwindigkeit Daten verarbeiten kann, das eine große Speicherkapazität hat, keinerlei Verfallserscheinungen zeigt – und eine delete-Taste besitzt. ... Wer könnte dieser Erweiterung der grundlegenden und letztlich begrenzten Menschlichkeit widerstehen? Bei einer umfassenden Prothetisierung des Körpers aber wird die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, Akteuren und Hilfsmitteln immer schwieriger.

Vollendet wird die Abschaffung des dysfunktionalen Körpers in der Computer-generierten Welt, die wir Cyberspace nennen. Hier haben „unsere persönlichen Identitäten ... keine Körper“, so John Perry Barlow in seiner „Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace“. Unabhängig ist das Cyberspace vor allem von einem: von der unzuverlässigen und unzulänglichen „meat-ware“, dem menschlichen Fleisch. Angestrebt wird hier immer wieder ein evolutionärer Schritt, in dem „das Menschenhirn in den Computer eingeführt und von den Schwächen des sterblichen Fleisches befreit“ wird (Harry Jastro).

So erweist sich das großangelegte Körper-Projekt im letzten als Angst-Projekt. Gerade in den andauernden Versuchen, den Körper auf der ästhetischen oder funktionalen Ebene zu perfektionieren, wird der Körper-Kult uneindeutig. Der Körper wird nie der normierten Ästhetik entsprechen und als fehlbarer und sterblicher nie die erhofften Standards des Funktionierens erreichen. So deklariert der Körper-Kult den Körper, wie er ist, letztlich zum handicap: Körper als Behinderung.

DIE CHRISTLICHE TRADITION

In Bezug auf Körper und Körperlichkeit ist die christliche Tradition zweigesichtig. Die aus der Spätantike erwachsene christliche Urangst vor der Triebstruktur des Menschen sieht den Körper als Ver-Körperung von Sünde. Fasten, Selbstgeißelung, Prak-

tiken der Abtötung sind gegen den Körper und dessen eigenwillige Begierden gerichtet. Der Körper – so schon Origenes – muss schrittweise abgetötet werden, um die Seele zu befreien. Die Tatsache, dass heutige Praktiken ähnlich sind – auch wenn sie als Diät, Sport oder Fitness etikettiert werden –, zeigt, dass hier wohl ähnliche Strukturen vorhanden sind: Hinter und unter dem herrschenden Körper-Kult liegt eine Körperverachtung eigener Art.

Die Tradition der Körperfeindlichkeit aber ist nicht die einzige christliche Tradition, die wir haben. In den biblischen Schriften des Neuen Testaments erkennen wir zunächst eine große körperliche Unbefangenheit Jesu. Zwei Motive werden hier wichtig: Das Motiv der Heilungsgeschichten und das Motiv der Neuformulierung von Reinheit.

Die Sorge um körperliches Wohlergehen, körperliche Unversehrtheit bestimmt in hohem Maß die Evangelientexte: Ein Fünftel der literarischen Einheiten der Synopse thematisieren Heilungen. "Wenn ich durch den Geist Gottes [bei Lk: Finger Gottes] Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen." (Mt 12,28/ Lk 11,20) Dieses Logion, das für einen großen Teil der Forschung als authentisches Jesuswort gilt, liefert einen "Code" für Jesu Verständnis von Heilung: Der Zusammenhang von Heilung und Gottesreich, von Heilung und Heil ist ein direkter und notwendiger. Die Heilungen sind Zeichen des hier und jetzt schon angebrochenen Gottesreiches, das sich in Jesu Person und Wirken offenbart. Das Heil hat eine konkrete und körperliche Seite. Das mag für Glaubende, die in einer Exodus-Tradition stehen, einleuchtend sein. Für die christliche Tradition, die über weite Strecken von einem Leib-Seele-Dualismus geprägt worden ist, ist es bis heute eine überraschende Neuigkeit, einleuchtend möglicherweise nur denjenigen, die – damals wie heute – blind, taub und lahm, fiebrig und aussätzig, verkrümmt, blutflüssig und von Dämonen besessen sind.

Das zweite Motiv, das uns in den Evangelien begegnet, ist das Motiv der Neuformulierung von Reinheit. Während die Evangelien selbstverständlich von Jesu Jude-Sein ausgehen, berichten sie gleichzeitig von der Dauerauseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern. Immer wieder und immer neu zeigen sich Pharisäer irritiert und verletzt über die Nachlässigkeit, mit der Jesus die Reinheitsgebote behandelt. Jesus negiert dabei den Reinheitsbegriff nicht, sondern gibt ihm ein besonderes und neues Eigengewicht. Körperliche Reinheit wird einer radikal anders verstandenen Reinheit untergeordnet: der metaphorischen Reinheit des Wollens, der Reinheit des Herzens. Dabei ist aber – Jesu Verhalten zeigt es deutlich – die Leugnung der Bedeutung körperlicher Reinheit nicht auf Nahrung beschränkt, während Unreinwerden durch Sexualkontakt und Geburt weiterhin zur Debatte stehen. Physische Reinheit insgesamt ist für Jesus nicht länger Bestandteil der Beziehung eines Menschen zu Gott.

Diese beiden Motive der körperlichen Heilung und der Reinheitsvorstellung, die vom Körper abgewendet wird, können Wirklichkeit verändern: Die jesuanische Neuformulierung des Reinheitsbegriffs spricht den Körper frei, während der eschatologische

Stellenwert der Heilungen der Körperlichkeit des Menschen einen neuen heilgeschichtlichen Stellenwert verleiht.

KÖRPER – RELIGION – SEXUALITÄT

Für Sexualität gilt eine ähnliche, aber möglicherweise noch extremere zeitgenössische Diagnose wie für den Körper: Auch Sexualität ist mit quasi-religiösen Heilsansprüchen überfrachtet, die tatsächliche sexuelle Beziehungen nie einlösen können; gleichzeitig ist Sexualität in der Medien-Überflutung entwertet und tendenziell bedeutungslos. Sie ist überlastet mit hohen Glücksansprüchen und belastet mit tatsächlichem Unglück – dem Unglück zerbrechender Beziehungen, dem Unglück von Gewalt und Entfremdung, dem Unglück von Beziehungs- und Belanglosigkeit.

Um das Phänomen Sexualität greifbar zu machen, hat die christliche Tradition versucht, Sexualität in einzelne, erlaubte oder nicht erlaubte Akte zu zergliedern. Auf dieser Tradition basiert eine spätbürgerliche Sexualmoral, die Sexualität dann erlaubt, wenn sie ehebezogen, monogam, lebenslänglich und heterosexuell ist. So sehr diese spätbürgerliche Moral nicht nur Einschränkung, sondern auch Schutz war, muss heute, im Zeitalter nach der sogenannten ‚sexuellen Revolution‘ und im Zeitalter der Medien-Omnipräsenz, anders über Sexualität gesprochen werden.

Der Körper als Ausdrucksmedium und Substanz von Sexualität kann hier die Richtung des Sprechens und die Richtung des ‚Heilwerdens‘ weisen. Denn die Art und Weise unseres körperlichen Lebens bestimmt auch unsere Sexualität. Eine Sexualität, die auf expliziter – ‚alter‘- oder impliziter – ‚neuer‘ - Körperverachtung basiert, kann selbst nur menschen- und lebensverachtend werden. Eine Kritik und ein angestrebtes Ende der Körperverachtung könnte zunächst deutlich machen, was Sexualität ihrem Sinn nach nicht ist:

- Sexualität ist keine Ware, die innerhalb eines kapitalistischen Mehrwertsystems zum Kauf, zur Belohnung, zum Tausch eingesetzt werden kann, auch nicht zum Tausch gegen Zuwendung, Zärtlichkeit oder Anerkennung. Hier wird Sexualität zum Falschgeld. Sexualität ist keine Ware, sondern ein Geschenk.
- Sexualität ist kein Machtmittel und lässt sich nicht durch Macht erzwingen. Ihre schlimmste Perversion ist so die sexuelle Ausbeutung und Unterdrückung Abhängiger, sei es zu Hause in der Familie oder in der Ferne als Sex-Tourismus. Sexualität ist kein Machtmittel, sondern eine Macht.
- Sexualität ist keine Sportart, auch wenn die Semantik des sexuellen Diskurses sich inzwischen der des Sports angeglichen hat. Sport verbindet sich Sexualität mit Jugendlichkeit, Leistung, Training und einem fairen Verhalten dem Partner gegenüber. Sexualität ist keine Sportart, sondern ein Mysterium.

Wenn wir im Wiederlesen der christlichen Tradition die Freisetzung des Körpers und seinen heilsgeschichtlichen Stellenwert entdecken, so hat auch Sexualität daran teil.

Sie wird freigesetzt vom Verdacht der Sünde schlechthin, genauso aber von ihrer Nivellierung und Vermarktung in der Waren- und Werbewelt. Mit dieser Freisetzung wird Sexualität nicht zur beliebigen Handlung oder zum moralfreien Raum; vielmehr ermöglicht erst diese Freisetzung die Verwirklichung einer genuinen Verbindlichkeit – jenseits von Gewalt und Entfremdung. Der heilsgeschichtliche Stellenwert von Sexualität kann dann dort sichtbar werden, wo das Wort, das zwei Menschen zueinander sprechen, Fleisch wird, wo Körpergrenzen überschritten und zugleich neu etabliert werden und wo die Nähe von sexueller und religiöser Erfahrung aufscheint.

Literatur

- L. William Countryman: *Dirt, Greed, and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*, Philadelphia 1990.
- Thomas Laqueur: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, 1990 (Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/M. 1992).
- Elisabeth Moltmann-Wendel: *Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zu Leiblichkeit*, Gütersloh 1989.
- Dies.: *Mein Körper bin ich. Neue Wege zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1994.
- Richard Shusterman: *Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur*. In: Andreas Kuhlmann (Hrsg.): *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne*, Frankfurt/M. 1995, S. 241-277.
- Naomi Wolf: *The Beauty Myth*, New York (W. Morrow) 1991. *Der Mythos Schönheit*, Reinbek b. Hamburg 1991.
- Regina Ammicht Quinn: *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999.

Glossar

STEINKULT

Spuren archaischer Kultvorstellungen, die offenkundig mit Stein und Fels zu tun haben, finden sich überall in Südtirol. Die geheimnisvollen Zeichen sind lokal kaum zu deuten, sondern müssen im Zusammenhang mit größeren Kulturräumen gesehen werden. Unter den Sammelbegriff "Steinkult" fallen so unterschiedliche Phänomene wie Felszeichnungen (etwa die ausgedehnten Fundstellen in der Valcamonica), Schalensteine (besonders schöne Fundstellen vor allem im Vinschgau, doch finden sich Schalensteine im gesamten Alpenraum), Menhire (etwa die imposanten Figurenmenhire aus Gratsch bei Meran) oder Cromlechs (= Kreise aus aufgerichteten Steinen), deren Anlage imponierende Ausmaße annehmen kann. Welche kultische Funktion die steinernen Denkmäler jeweils erfüllten, ist heute nicht mehr eindeutig zu erschließen, doch können plausible Vermutungen gewagt werden, wenn Erkenntnisse aus verschiedenen Wissenschaftssparten zugezogen und miteinander verknüpft werden, wie z.B. aus der Archäologie, der Vor- und Frühgeschichte, der Religionswissenschaft und nicht zuletzt aus der Volkskunde.

Ein erstes (und sehr ernstes) Problem ist die Datierbarkeit: der Stein (oder Fels) selbst liefert keinen brauchbaren Hinweis auf den Zeitraum, in dem seine kultische Verehrung begann, und noch viel weniger auf die Dauer des fraglichen Kultes, der sich im Lauf der Zeit höchstwahrscheinlich entwickelt und dementsprechend verändert hat. Felszeichnungen und Figurenmenhire können anhand der abgebildeten Gegenstände und Symbole wenigstens grob einer bestimmten Epoche zugewiesen werden, Cromlechs – höchstwahrscheinlich primitive Tempelanlagen, auffallend oft in der Nähe megalithischer Gräberbauten – sind datierbar, sofern in der Nähe archäologische Fundstellen Anhaltspunkte für Siedlung und Zeitschichtung liefern, und das gleiche gilt für Schalensteine, doch muss dabei ein größerer Umraum berücksichtigt werden, denn die Funktion dieser Kultsteine, die sich auch in für Dauersiedlung nicht geeigneten Orten finden, (wie z.B. auf dem Spronserjoch bei Meran, auf über 2000 m Höhe), ist nach wie vor ein ungelöstes Rätsel.

Berücksichtigt man die Siedlungsgeschichte Südtirols, so dürfte der Steinkult höchstens bis ins Neolithikum (um 4000-2500 v. Chr.) zurückreichen, als sich erste feste Siedlungen früher Ackerbauern und Viehzüchter durchsetzen konnten. Ausgedehnte und komplexe Kultstein-Anlagen sind wohl erst noch später entstanden; jedenfalls befinden sie sich meist in der Nähe von kupfer- und frühbronzezeitlichen Fundstellen (2500-1500 v. Chr.). Es ist allerdings anzunehmen, dass der Steinkult, vielfach überformt und verschmolzen mit nunmehr differenzierteren religiösen Vorstellungen, bis weit in die Eisenzeit (800-15 v.Chr.) reichte und selbst noch den Sprung in die Römerzeit (15 v. Chr. – 476 n. Chr.) geschafft hat. Erst die Christianisierung (ab dem IV. nachchr. Jh.) verdrängte die "Hexenstühle" und "Teufelsteine" aus der Glaubenswelt der Spätantike und des frühen Mittelalters und verbannte sie, samt den dazugehörigen vorchristlichen Göttern und Geistern, in das Pandämonium der Hölle. Aber selbst das siegreiche Christentum, das jeden heidnischen Kultplatz mit einem Kirchlein oder ein Kapelle überbaute, musste den einen oder anderen "heiligen" Stein in die Volksfrömmigkeit übernehmen, um die sakrale Potenz des alten Steinkultes zu brechen: da waren es dann die Hände des hl. Vigilius, die sich in den Fels eindrückten, oder die Knie der Gottesmutter, unter deren Druck der Stein weich wurde wie Wachs.

Das zweite, nicht minder ernste Problem ist die Zuordnung der alten Kultdenkmäler zu religiösen Vorstellungen, die nach zwei Jahrtausenden christlichen Denkens kaum noch rekonstruierbar sind. Hilfreich ist ein vergleichender Blick auf heute noch existierende Primitiv-Religionen, in denen die kultische Verehrung heiliger Steine nach wie vor eine zentrale Rolle spielt, sowie eine sorgfältige Spurensuche im abgesunkenen Volksgut Tirols: die Ethnologie vermittelt dem heutigen Menschen eine Ahnung, wie archaische Kultvorstellungen überhaupt ausgesehen haben, und kulturanthropologische Analysen zeigen die Brüche im herrschenden Weltbild auf und bieten einen Ansatzpunkt, um sich zurückzutasten zu den (vermutlichen) Ursprüngen von so seltsamen Motiven wie den Versteinerungs-Sagen oder den Legenden von geheimnisvollen Lichtzeichen in unzugänglichen Felsregionen.

Angesichts der vielfältigen Erscheinungsformen des Steinkultes ist annehmen, dass die Welt der Schalensteine, Cromlechs oder "Hexenstühle" jeweils unterschiedlichen sakralen Riten und Funktionen gedient hat, doch haben ethnologische und kulturhistorische Forschungen im gesamten Mittelmeer-Raum eine enge Verbindung des Steinkultes vor allem mit der Vorstellung der "Mater magna" feststellen können, einer weiblich imaginierten Gottheit über die Fruchtbarkeit. Nun ist Fruchtbarkeit – neben Herrschaft und magischem Wissen – eine der wichtigsten sakralen Funktionen der numinosen Instanz überhaupt. Unter dem Vorzeichen der Fruchtbarkeit steht das Wissen um Zeit und Kalender ebenso wie die (für den primitiven Menschen) magische Hervorbringung tierischen und menschlichen Lebens und nicht zuletzt auch die Herrschaft über das Jenseits, da Leben und Tod dem vorchristlichen Denken als zyklische Abfolge ein und desselben Schicksals gilt. So scheinen bestimmte Steinkreis-Anordnungen mit der genauen Bestimmung der Solstitien zusammenzuhängen; auch die meisten Schalensteine sind eindeutig gerichtet und dürften also (unter anderem?) eine Kalenderfunktion gehabt haben. Außer Zweifel steht der noch im römischen Sakraldenken nachweisbare Zusammenhang zwischen Phallus-Steinen und der weiblichen Fruchtbarkeit, und bis zum christlichen Sarkophag (gegen die eigentlich vorgeschriebene Erdbestattung) hat sich die archaische Assoziation zwischen (steinernem) Grab und Auferstehung/ewigem Leben (= früher: "Wiedergeburt") erhalten.

Dem Christentum machte bei seiner synkretistischen Übernahme des Steinkultes vor allem der zweite, eindeutig sexuell konnotierte Aspekt zu schaffen, der scharf bekämpft wurde. Doch hat sich trotz aller Verteufelungen im Volksglauben der eine oder andere hochinteressante Brauch erhalten, der die Zählbarkeit uralter Vorstellungen eindrucksvoll unter Beweis stellt und zeigt, dass (mit gebotener Vorsicht) durchaus auch aus heutiger Sicht noch Einblicke in das Weltbild vor Hunderten und Tausenden von Jahren möglich sind. Dass hinter dem hochberühmten "Hexentanzplatz" auf dem Schlern die dunkle Erinnerung an einen bronzezeitlichen Kultplatz steckt, ist mehr als wahrscheinlich und wird inzwischen auch kaum noch bestritten; doch welche archaische Realität verbirgt sich hinter so seltsamen Stein-Formationen wie z. B. dem kaum bekannten "Hexenrutsch" auf Castelfeder? Die Volksüberlieferung berichtet, die Steinrinne habe (und das angesichts der beinahe spiegelglatt polierten Rutschfläche sicherlich noch in historischer Zeit) als "Kindli-Stein" gedient: rutschte eine Frau mit entlößtem Unterleib über den heiligen Stein, (wahrschein-

lich zu bestimmten Zeiten und unter Einhaltung bestimmter Auflagen), war ihr die ersehnte Schwangerschaft sicher. Über die Wirksamkeit des archaischen Ritus wachte auf der Anhöhe des Hügels früher ziemlich sicher ein kleines Heiligtum der lokalen Göttin der Fruchtbarkeit und der Geburt, wer immer das gewesen sein mag – heute stehen da noch die Ruinen der Barbara-Kapelle, und die hl. Barbara wird "mit'm Turm" assoziiert, der ein etwa vorhandenes heikles Steinkultbild vortrefflich überdecken konnte. Ihr Fest, (4. Dezember), wird übrigens verdächtig nahe am Wintersonnwendtag gefeiert, und das Barbara-Brauchtum ist eng mit den Weihnachtsbräuchen verknüpft und also mit dem christlichen Fest des Geburts-Mysteriums. Zudem ist Barbara eine "Nothelferin": aus welchen Nöten mag sie den Frauen und Mädchen wirklich geholfen haben?

Literatur:

- Dondio, W.: *La Regione Atesina nella Preistoria. Il Trentino-Alto Adige e le zone limitrofe dalle origini all'età del Rame* (Bd. 1), Bozen, 195.
- Eliade, M.: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Bd. I-IV, Paris, 1976.
- Gimbutas, M.: *The language of the Goddess*, Harper&Row, 1989.
- Göttner-Abendroth, H.: *Das Matriarchat*, Bd. I-II,1-II,2 (weitere geplant), Stuttgart, 1988-2000.
- Greverus, I.M.: *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*, Darmstadt, 1990.
- Haid, H.: *Mythos und Kult in den Alpen. Kultstätten und Bergheiligtümer im Alpenraum*, Bad Sauerbrunn, 1992.
- Haller, F.: *Die Welt der Felsbilder in Südtirol. Schalen- und Zeichensteine*, München, 1978.
- Lunz, R.: *Vor- und Frühgeschichte Südtirols. Bd. 1 – Steinzeit*, Bruneck, 1986.
- Neumann, E.: *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*, Olten, 1974.
- Reden, S. von: *Die Megalith-Kulturen*, Köln, 1978.

SEX UND GENDER

Auf die Möglichkeit, zwischen Sex und Gender zu unterscheiden, kam man im Feminismus der Postmoderne, die Systeme der Repräsentation, sprachliche und symbolische Ordnungen (aus deren Zentren die Frau ausgeschlossen war), untersuchte. Hierarchisches Denken ist zutiefst in uns verwurzelt. Wir sind gewohnt, in binären Strukturen zu denken. Männlich und weiblich sind somit als Gegensätze konstruiert worden. Damit gibt es innerhalb des Individuums nur das Eine oder das Andere. Sind wir auch biologisch (zumindest bis auf wenige Ausnahmen) bis hinein in die einzelnen Körperzellen weiblich oder männlich (und dies meint die Bezeichnung Sex), so ist unter Gender die Art und Weise zu verstehen, wie wir uns als menschliche Wesen mit einer Geschlechtsidentität (und zwar jenseits der Biologie beider Geschlechter) wahrnehmen bzw. konstituieren. Dabei kann es durchaus auch zu einer nomadischen Identität (Gender) kommen, die sich der Fixierung auf eine biologische Identität (Sex) widersetzt. Wesentlich am Gender-Ansatz ist die Erkenntnis, dass die Macht am Körper ansetzt, und zwar als fundamentale Konstruktion. Aus dieser Perspektive ist Macht, die über die Bilder des Körpergeschlechts gestaltend wirken, zu dekonstruieren – und somit zu erkennen. Die Möglichkeit einer nomadischen Identität (in der Sex nicht gleich Gender ist) fällt allerdings als feministischer Entwurf aus dem phallogozentrischen Ordnungssystem heraus.

HISTORISCHE ANTHROPOLOGIE

Richtung der Geschichtswissenschaft und anderer Nachbardisziplinen, die die subjektive Seite von Erfahrung und Wahrnehmung in den Vordergrund rückt und konkrete Menschen mit ihrem Handeln und Denken, Fühlen und Leiden in den Mittelpunkt der Analyse stellt. Eingebettet in sozio-kulturelle Kontexte richten sich die Fragen auf Aneignungsformen, auf Interessen und Vorstellungswelten, auf vielfältige Praktiken des Alltags und auf Handlungsspielräume. Ziel ist es, menschliches Handeln und Denken in deren Komplexität zu erfassen, und zwar angesiedelt in einem Zwischenraum: weder völlig autonom gedacht noch durch Strukturen und Institutionen von vorn herein determiniert.

BIOGRAPHIEN

Celestina Avanzini

È nata a Parma il 26 novembre 1947. Sociologa e psicoanalista, si dedica giovanissima alla narrativa, alla poesia e alla pittura. Dal 1979 espone con continuità ottenendo riconoscimenti nazionali e internazionali per la scultura e la grafica sperimentale. Publica saggi di carattere psicoanalitico, racconti e poesie. Per la narrativa e la poesia ricordiamo: "La casa del fiore di Mais", saggio Il Premio Purise 1988; segnalazione speciale della giuria Casentino 1991 per "Diario del volo oscuro", Miano Ed.: "Angeli" in Poesia italiana del '900 ed. Latmag 1992; Terzo premio Casentino per "Segreti di famiglia: Boimont" ed. MEM: Secondo premio assoluto "Voci di Donne", per "In altro tempo" ed. Provincia di Savona, 1995; "Poemi dell'anima" poesie, antologia Latmag ed. 1995: "Il giardino dei mandaranci" ed. MEM 1996: "Parnaso contemporaneo" antologia. Latmag ed. Bolzano 1998: "La stanza dell'eternità" racconto. Terzo premio narrativa Casentino, 1998.

Brigitte Boothe

Prof. Dr. phil, Psychoanalytikerin (DPG, DGPT), Psychotherapeutin (FSP, BDP), Studium der Philosophie, Germanistik, Romanistik, Psychologie. Inhaberin des Lehrstuhls für Klinische Psychologie I an der Universität Zürich. Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Erzähl- und Traumanalyse, Psychoanalyse der Geschlechterdifferenz, Wunsch und Kommunikation in der Psychoanalyse.

Ausgewählte Veröffentlichungen:

- B. Boothe (Hrsg.). Der Traum - 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung. vdf: Zürich, 2000.
- B. Boothe (Hrsg.). Verlangen, Begehren, Wünschen. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1998.
- B. Boothe, R. Wepfer, A. von Wyl (Hrsg.). Über das Wünschen. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1998.
- B. Boothe, A. von Wyl, R. Wepfer. Psychisches Leben im Spiegel der Erzählung. Eine narrative Psychotherapiestudie. Asanger: Heidelberg, 1998.
- B. Boothe, A. Heigl-Evers. Psychoanalyse der frühen weiblichen Entwicklung. Reinhardt: München, 1996.

Siglinde Clementi

Seit 1994 in Bozen lebende freie Historikerin und Doktorandin an der Universität Wien, Koordinatorin der Arbeitsgruppe Regionalgeschichte und leitende Redakteurin der Zeitschrift "Geschichte und Region/storia e regione". Geb. 1967 in Bozen (Südtirol/Italien), Studium der Geschichte und Pädagogik an der Universität Wien, Mag. phil. 1994. Forschungsschwerpunkte: Frauen- und Geschlechtergeschichte, Körper- und Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit, Sozial- und Regionalgeschichte des 20. Jh.

Publikationen:

- "Die Aussegnung der ledigen Wöchnerin. Eine kirchliche Strategie zur Disziplinierung und Verhaltensnormierung", in: Siglinde Clementi, Alessandra Spada (Hg.), Der ledige Un-Wille. Norma e contrarietà. Zur Geschichte lediger Frauen in der Neuzeit. Una storia del nubilito in età moderna e contemporanea, Wien/Bozen 1998, S.185-204.
- zusammen mit Martha Verdorfer, "Frauen Stadt Geschichte(n) Bozen-Bolzano. Vom Mittelalter bis heute", Bozen 2000.
- "Schlachtfeld Schule. Italianisierung und Faschisierung" und "Zwischen Faszination und Rückzug. Südtirols gesplittene Gesellschaft", in: Das 20. Jahrhundert in Südtirol. Bd. 2 1920-1939: "Faschistenheil und Hakenkreuz", Bozen 2000.

Brunamaria Dal Lago Veneri

È nata a Bolzano, qualche tempo fa, diplomata in lingue e letterature straniere presso l'Università Bocconi Milano-Londra, residente a Bolzano in via Beda Weber 3.

Le sue opere sono state pubblicate dalla Lato Side, Mondadori, Newton-Compton, Mantrino, Sturzflüge, Folio Verlag, dtv.

Scrivo per diverse riviste e giornali in lingua italiana e tedesca. Autrice di trasmissioni radiofoniche e televisive e testi per il teatro.

Il suo campo di ricerca è la tradizione popolare dal mito al racconto, presa dalla rapinosa ansia di fissare sulla pagina il mondo culturale plurilingue del quale si sente partecipe.

Fra i testi pubblicati:

Storie di magia, Leggende e racconti del Trentino-Alto Adige. Il Trentino-Alto Adige: una regione sconosciuta, l'era ladina, Il Trentino-Alto Adige nelle antiche stampe, Il regno dei Fanes, Le fiabe dei fiori, Il sogno della ragione, Füße, Hufe, Räder. Der Traum der Vernunft, Guida insolita del Trentino Alto Adige.

Traduzioni:

Tutta l'opera di Hermann Hesse, di Thomas Mann e le Fiabe dei fratelli Grimm.

Roberta Dapunt

Roberta Dapunt è nata nel 1970 a Badia (prov. BZ), dove vive. Nel 1987 ha vinto il primo premio del concorso letterario Isaras di Bressanone - sezione poesia in lingua straniera. Nel 1988 ha conseguito il secondo premio di poesia al concorso Manzoni di Mantova. Nel 1993 ha pubblicato la raccolta di poesie "OscuraMente". Su alcune di queste, sono state scritte delle composizioni per baritono e pianoforte dal professore Reiner Schuhenn di Colonia. Nel 1998 ha partecipato alla prima rassegna di "Bolzano Poesia". Ha partecipato alla 4., 5. e 6. edizione di "canzone per un'amica - donne di frontiera" a Majano (UD). Nel 1999 è uscito il calendario della Cassa Raiffeisen della Val Badia con la pubblicazione di poesie scritte in ladino. Nello stesso anno ha pubblicato la seconda raccolta di poesie "*la carezzata mela*".

Prossimamente parteciperà al forum internazionale dell'arte al Loppiano (FI) con una lettura di poesie accompagnata dal pianista Paolo Vergari. Ha presentato liriche in varie riviste culturali, anche straniere.

Silvia Eiblmayr

Kunsthistorikerin und Ausstellungskuratorin. Leiterin der Galerie im Taxispalais, Innsbruck.

Zahlreiche Gastprofessuren im In- und Ausland (u.a. University of London, Universität GH Essen, Hochschule für industrielle und künstlerische Gestaltung, Linz); seit 1988 Lehrauftrag an der Akademie der bildenden Künste Wien.

Zahlreiche Publikationen zur modernen und zeitgenössischen Kunst. Als Buch ist erschienen: "Die Frau als Bild. Der weibliche Körper in der Kunst des 20. Jahrhunderts", Berlin 1993, 2. Auflage 1997; Hans-Reimer Preis (Univ. Hamburg/Aby Warburg Stiftung, 2000).

Margit von Elzenbaum

geb. 1950, Mitglied des Südtiroler Künstlerbundes.

Buchveröffentlichungen: 1974, *Mein Fest*, Unterberger, Meran; 1981, *Verehrter Hofnarr Deine Königin*, Athesia Bozen

Theater: 1983, *Maine Gedankn giahn Maschgra*, Uraufführung in Neumarkt

Veröffentlichungen in Anthologien und Zeitschriften in Südtirol, Österreich, Deutschland

Lesungen in Schulen und Bibliotheken, Rundfunk und Fernsehen.

Motivationen zum Schreiben:

Betroffenheit und daraus folgender Versuch, einen Schrei zu artikulieren; das Phänomen unserer Mehrsprachigkeit im Alltag.

Sabine Gruber

geb. 1963 in Meran, aufgewachsen in Lana. Studium der Germanistik, Geschichte und Politikwissenschaft in Innsbruck und Wien. Lebt als freie Schriftstellerin in Wien.

Zuletzt erschienen:

„Es wird nie mehr Vogelbeersommer sein ... in memoriam Anita Pichler“

Hrsg. von Sabine Gruber und Renate Mumelter, Bozen 1998.

„Aushäusige“, Roman, dtv 1999.

Derzeit arbeitet sie an ihrem zweiten Roman.

Michaela Grüner

geb. 1972 in Bruneck, Mag. phil. arbeitet als Bibliothekarin in Brixen und lebt in Olang. 1998 2. Preis ex aequo beim Literaturwettbewerb der Südtiroler Autorenvereinigung. Erste Veröffentlichungen von Kurzprosatexten, in deren Mittelpunkt meist skurile Beziehungen stehen, in „Kulturelemente“ 19/2000 und im Frauenkalender 2001, Bozen.

Maria Heidegger

geb. 1969 in Prutz (Tirol). Studium der Geschichte und Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck; Lehrveranstaltungen am Institut für Geschichte seit 1996; Abteilung für Österreichische Geschichte. Derzeit in Karenzurlaub.

Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Sozialgeschichte der Geschlechterbeziehungen, historische Anthropologie, historische Theorien und Methoden, Kriminalitäts- und Konfliktgeschichte, Sozial- und Kulturgeschichte Tirols in der Frühen Neuzeit und im 19. Jahrhundert.

Ulrike Kindl

Prof. für vergleichende Sprachwissenschaft und deutsche Literatur an der Cà Foscari in Venedig.

Ein Teil ihrer Forschungsarbeiten gilt der vorliterarischen Erzähltradition: Märchen, Sagen bilden als lebendige Überbleibsel eines anderen Weltbildes (neben archäologischen Funden) auch eine Möglichkeit zu dessen Rekonstruktion.

Publikationen unter anderem: Anmerkungen und Nachwort zu Anita Pichler, Markus Vallazza *Die Frauen von Fanis*, Innsbruck 1992; *Kritische Lektüre der Dolomitensagen von K.F. Wolff, Band 2 - Sagenzyklen*, Istitut Ladin, Micura derü, San Martin de Tor 1997

Sieglinde Klettenhammer

Univ.-Ass am Institut für Deutsche Sprache, Literatur und Literaturkritik der Universität Innsbruck; Forschungsschwerpunkte mit Veröffentlichungen: Literatur des 20. Jahrhunderts mit Schwerpunkt auf Expressionismus, Literatur- und Kulturzeitschriften der Wiener Moderne und des österreichischen Frühexpressionismus, Georg Trakl und die Innsbrucker Kulturzeitschrift „Der Brenner“; Literatur und Regionalität: Literatur aus Nord- und Südtirol von 1900 bis zur Gegenwart (Prosa, Lyrik, Hörspiel); österreichische Gegenwartsliteratur (Peter Handke, Elfriede Jelinek, Marie-Thérèse Kerschbaumer); Literatur der Migration (Aysel Özakın), Rezeptionsforschung, Zeitschriftenforschung.

Waltraud Krainz

geb 1969, Studium der Germanistik und Medienkommunikation an der Universität Klagenfurt. Dissertation: Wirklich oben bist Du niemals. Geschlecht und Subjektconstitution rund um und auf dem Berg. Univ. Klagenfurt, 1998. Sportkletterin, Routen bis zum neunten Schwierigkeitsgrad, Wettkampferfahrung, seit 1990 Mitarbeiterin der Alpenschule und des Bergsposhandels high life. Beauftragte für das KuWi Symposium „Der Berg: Symbol - Materie - Leben“ (Juni 2000).

Margareth Lanzinger

Studium der Geschichte und Fächerkombination in Wien und Graz, Promotion 1999, derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt „Normen in der Praxis – Praktiken in der Norm“ zum Thema „Witwen zwischen rechtlichen Vorgaben und Handlungsspielräumen“, beide am Interuniversitären Institut für interdisziplinäre Forschung und Fortbildung, Wien (IFF); Redakteurin von L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft am Institut für Geschichte, Wien.

Arbeitsschwerpunkte: Historische Anthropologie, Frauen- und Geschlechtergeschichte, Familiengeschichte und Mikrogeschichte.

Rosemarie Lederer

geb. 1947, Autorin (Lyrik, Essay, Jugendbuch, Sachbuch), Forschungsbereich: feministische Literaturwissenschaft, Lehraufträge an der Universität Klagenfurt im Forschungsbereich Gender-Studies, Vortragstätigkeit im Bereich der Erwachsenenbildung.

Zum Forschungsschwerpunkt Gender-Studies erschien in der Reihe Klagenfurter Beiträge zur Philosophie und Kulturwissenschaft "Grenzgänger Ich. Analysen zur Geschlechtsidentität in der Gegenwartsliteratur. Passagen Verlag: Wien 1998."

Wolfgang Palaver

Wolfgang Palaver lehrt Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Buchveröffentlichungen: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. Innsbruck: Tyrolia, 1991; Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1998.

Regina Ammicht Quinn

geb. 1957, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik in Tübingen; Dissertation zu Theodizeefrage (Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage, Freiburg, Br. 1991), Habilitation im Fach theologische Ethik (Körper - Religion - Sexualität. Reflexionen zu einer Ethik der Geschlechter, Mainz 2. Aufl. 2000). Schwerpunkte: Theologie und gender-Diskurs; Körper / Sexualität; narrative Ethik / Theologie und Literatur; Ethik und Bildung; Kultur / Kulturen / Interkulturalität. Verheiratet, zwei Kinder.

Michaela Ralser

geb. 1962, Hochschullehrerin an der Universität Innsbruck, Fachbereich: Erziehungswissenschaften, Schwerpunkte: Kritische Geschlechter- und Sozialforschung, Interkulturelles Lernen und Rassismusforschung; Psychotherapeutin in Gemeinschaftspraxis, engagiert in diversen Projekten der Frauenbewegung und Arbeit in einer NGO der Flüchtlingsbetreuung.

Astrid Schönweger

freiberufliche Journalistin; seit 1997 Leiterin des Meraner Frauenmuseums, seit 1989 zuständig für dessen inhaltliche Schwerpunkte (Semiotik der Mode, Alltagsgeschichte).

Annemarie Schweighofer-Brauer

Studium von Politikwissenschaft/Geschichte, arbeitet als freie Wissenschaftlerin. Arbeitsschwerpunkte: Dörfliche, bäuerliche Geschichte, Geschichte von Frauen und Männern, soziale Verhältnisse, Esskultur - Tirol, Geschlechterverhältnisse, geschlechtssensible Jugendarbeit.

Anna Stecher

zwanzigjährig, im Jahr des Affen geboren; studiert in Bologna Geschichte des Fernen Ostens und Chinesisch. Macht sich Gedanken über faszinierende Speisen und Menschen, über das Nicht-Essen und über die Liebe.

Gertrud Veider

Dr. phil. Oberschullehrerin von Beruf. Beschäftigt sich seit langem mit Frauengeschichte und -literatur, ist zurzeit dabei, sich im spannenden Dickicht der interdisziplinären Geschlechterforschung zu orientieren.

Michela Zucca

Storica e antropologa, esperta di civiltà alpina e di cultura popolare, ha insegnato Storia della casa ad Architettura d'interni all'Isad di Milano. Si occupa di ecologia umana e di sviluppo sostenibile al Centro di ecologia alpina di Trento. Gestisce il progetto europeo Recite II - Imparare la sostenibilità. Si occupa di turismo culturale e di formazione. Ha fondato la Rete internazionale di donne delle Alpi. È direttrice editoriale di "Segni di identità - Genti e natura delle Alpi". Ha curato i quattro volumi di "La civiltà alpina - R - esistere in quota" e "I parchi e le Alpi". È autrice di "Milano magica".

NACHWEIS DER MOTTI

- 84 Christina v. Braun, Die schamlose Schönheit des Vergangenen.
Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte. Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik 1989, S. 7.
- 87 Walter Benjamin, Das Passagen-Werk.
Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, edition suhrkamp 1982.
- 134 Elfriede Jelinek, Die Kinder der Toten, Rowohlt 1995, S. 90.

BILDNACHWEIS

- 13 Rutschstein von Castelfeder bei Auer
Foto: Wil-ma Kammerer
- 15 Die drei Bethen um 1470. St. Nikolaus in Klerant bei Brixen
Foto: Ernie Kutter, Autorin des 1997 im Kösel-Verlag München erschienenen Buches „Der Kult der drei Jungfrauen - Eine Kraftquelle weiblicher Spiritualität neu entdeckt“
- 21 Eva und Schlange um 1470. St. Nikolaus in Klerant bei Brixen
- 23 Schwarze Madonna von Saalen bei St. Lorenzen
Foto: Wil-ma Kammerer
- 25 Berthold Furtmeyr (nachweisbar 1470 - 1501) Bayerische Staatsbibliothek München, cod. lat. 15710, fol 60 v.
Miniatur für das Missale des Salzburger Erzbischofs Bernhard von Rohr.
- 28 Aussegnung der Wöchnerin in der Kirche. Lambacher Ritualbuch.
Eine Handschrift aus dem zwölften Jahrhundert
- 33 Darstellung Christi im Tempel um 1430. Hochaltar St. Sigmund
Foto: Albert Steger
- 41 Paul Honecker, Hochaltarbild mit Martyrium der Hl. Agatha 1635. St. Agatha auf der Wiese. Lana
Foto: Gianni Bodini
- 45 Leviathan - Frontispiz aus der englischen Originalausgabe von 1651. Universitätsbibliothek der theologischen Fakultät Innsbruck
- 51 Ehekonsensdokument aus dem Diözesanarchiv Brixen, Konsistorialakten 1856
FASZ. 5A Römische Ehedispensen, Nr. 23
- 59 Israhel van Meckenem, Kampf um die Hose, Kupferstich um 1470
- 61 Badeszene um 1420 - Wandfresko in einem Bozner Privatansitz
Foto: Ulrich Wielander
- 63 Lee Miller in Hitlers Badewanne, Mai 1945, Foto: David C. Sherman
© Lee Miller Archives, Burgh Hill House, Chiddingly East Sussex, England
- 66 Bäuerliche Braut ca. 1921/22
© Die Photographische Sammlung / S.K. Stiftung Kultur - August Sander - Archiv, Köln;
VG Bild-Kunst, Bonn 2000
- 72-75 Wil-ma Kammerer, Limit 1999. Performance, Schloss Maretsch-Bozen
Foto: Ludwig Thalheimer
- 81 Rebecca Horn, Paradies White 1975 © S.I.A.E. Sezione O.L.A.F. - Ufficio Arti Figurative
- 84 Elisabeth Weiss, Die Eingeengten 1998
- 89 Bettina Rheims & Serge Bramly, Kreuzigung I 1998
© Rheims/Bramly/Kehayoff Verlag, München
- 91 © Valie Export, Body Sign Action 1970
Foto: Michael Schuster
- 97 © Alexander Gnädinger, Carla 1999. Digitale Bildbearbeitung nach einer Fotografie
- 104-107 Marianna Gostner und Margit v. Elzenbaum, Steinbuch 1998/99
- 117 © Valentine Hugo, Rêve du 21 Décembre (Traum vom 21. Dezember) 1929, verschollen
- 118 © Toyen, Relâche (Heute keine Vorstellung) 1943. Galeria Alsova Bechyne, Südböhmen CZ/Tschechien
- 119 © Dorothea Tanning, Jeu d'enfants (Spiel der Kinder) 1942

- 120 © Orlan, Liposuccion pour les reliquaires (Fettabsaugung für die Reliquiare) 1991
Foto: Alain Dohmé für sina-press
- 125 © Valie Export, Hyperbulie 1971/1973. Video einer Körperaktion, Wien
s/w Fotografie 40 x 50 cm im Besitz der Künstlerin
- 126 © Gina Pane, Escalade non anesthésiée (Kletterei ohne Anästhesie), Paris 1971
- 127 © Helena Almeida, Tela habitada (Bewohnte Leinwand) Lissabon 1975. Fundação Gulbénkian
- 128-129 © Mary Kelly, Corpus 1984-88
- 134 © Vincenzo Castella, courtesy Galleria "Le Case d'Arte". Milano
(Reproduktion aus DU - Heft Nr. 700 Oktober 1999, mit freundlicher Genehmigung der Redaktion)
- 146 Marina Abramovic, "AAA - AAA", Performance mit Ulay 1978
© S.I.A.E. - Sezione O.L.A.F. - Ufficio Arti Figurative
- 153 Marina Abramovic, Rest Energy (Ruheenergie), Performance mit Ulay 1980
© S.I.A.E. - Sezione O.L.A.F. - Ufficio Arti Figurative
- 157 Sylvie Riant, Limbus 1999. Installation in einem Eisenbahnwaggon. Bruneck
Foto: Arno Giesinger
- 165 Rebecca Horn, Les amants (Die Liebenden) 1991
© S.I.A.E. - Sezione O.L.A.F. - Ufficio Arti Figurative
Der Bildtext (aus: Univ. Prof. Dr. Daniela Hammer-Tugendhat, Geschlechterbeziehungen in der Kunst; hrsg. vom Bundesministerium für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten, Wien 1999) wurde uns freundlicherweise von der Autorin zur Verfügung gestellt.
- 168-170 Pipilotti Rist, Ever is over all 1997. Videostills
© Kunsthalle Zürich, Sammlung Hauser & Wirth
- 180 Elisabeth Hölzl, fatti miei 1997

Trotz intensiver Recherche konnten die Urheberrechte nicht in jedem Fall geklärt werden. Wir bitten gegebenenfalls um Mitteilung.

