

"Illusionäre Vergangenheitsaneignung" kontra "patriarchale Verblendung": Matriarchatsforschung und Archäologie in Deutschland

Brigitte Röder

Einleitung

Für viele Zeitgenossen steht fest: Das Matriarchat ist eine historische Tatsache. Sie sind überzeugt, daß es in der Frühzeit weltweit eine matriachale Epoche gab, in der die Frauen dominierten, ohne ihre Macht als Herrschaft auszuüben. Gesellschaft, Kultur und Religion seien weiblich geprägt gewesen, was zu einem Leben in Frieden und Glück, zu erfüllten partnerschaftlichen Beziehungen und zu einem verantwortungsbewußten Umgang mit der Natur geführt habe. Das Matriarchat erscheint ihnen als ein Goldenes Zeitalter, als ein verlorenes (Frauen-)Paradies in der Ferne der Urgeschichte.

Die Anhänger dieser These haben neben der Tatsache, daß es sich bei ihnen überwiegend um Frauen handelt, eines gemeinsam: Sie haben keine archäologische Ausbildung, stützen ihre Argumentation jedoch wesentlich auf archäologische Quellen.¹ Seit den 70er Jahren durch die Frauenbewegung wieder populär geworden, wurde das Matriarchat von der in ihrem Umfeld entstandenen Matriarchatsforschung zu einer "historischen Tatsache" erhoben. Die Archäologie war an diesem Schritt weitgehend unbeteiligt und hat - wenn überhaupt, allenfalls amüsiert oder befremdet - Notiz von ihm genommen. Rückblickend stellt sich das akademische Schweigen des Faches jedoch als eine verpaßte Chance dar. Unterdessen hat die Matriarchats- these durch zahlreiche Veröffentlichungen und eine rege Vortrags- und Seminartätigkeit ihrer VertreterInnen nämlich eine nicht zu unterschätzende Breitenwirkung erlangt.² Über den Buchmarkt und Institutionen der Erwachsenenbildung ist die mit archäologischen Quellen angeblich "bewiesene" Vorstellung von einer matriachalen Frühphase der Menschheit auf dem besten Weg, Teil des allgemeinen Bildungsgutes zu werden. Doch damit nicht genug: Als scheinbar "gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis der Archäologie" hält die Matriarchatsidee neuerdings auch Einzug in diverse Wissenschaften,³ die auf dieser Grundlage wiederum eigene Theorien und Modelle entwerfen. Angesichts dieser großen Resonanz erscheint es an

der Zeit, sich auch von archäologischer Seite her verstärkt mit den Thesen und der Arbeitsweise der Matriarchatsforschung auseinanderzusetzen und sich in die Debatte einzumischen.

Vom Kuriosum zur Befreiungsutopie und Frauenreligion

Matriarchat ist heute ein schillernder Begriff, der selten nüchtern, sondern meist unter starker emotionaler Beteiligung diskutiert wird. Fast immer polarisieren sich die Standpunkte zu einem expliziten Pro oder Contra; differenzierte Zwischentöne sind dagegen selten zu vernehmen. Die Emotionalität, mit der über das Matriarchat gesprochen und gestritten wird, ist ein Phänomen, das auch das Verhältnis zwischen Matriarchatsforschung und Archäologie kennzeichnet. Ein Blick auf die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Matriarchatsidee macht die emotionalen und ideologischen Aspekte, die in der aktuellen Diskussion eine Rolle spielen, etwas transparenter.

Die Matriarchatsidee - oder nach damaligem Sprachgebrauch und Verständnis die Mutterrechtsidee - wurde im 19. Jahrhundert von der Wissenschaft als Thema entdeckt. Mutterrechtliche Phänomene wie die u. a. von Herodot für die Lykier beschriebene Namensnennung nach der Mutter (Matrilinearität) oder auch Berichte über kriegerische Amazonen waren seit der Antike bekannt. Doch wie bereits von den Zeitgenossen Herodots wurden solche Erscheinungen stets als Ausnahme, Perversion oder Schreckensvision gewertet. Als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Entdeckungs-, Missions- und Forschungsreisen zu außereuropäischen Völkern sich häuften, mehrten sich auch Berichte über mutterrechtliche Strukturen. Mit der Zeit drängte sich einigen Gelehrten der unerhörte Verdacht auf, daß es sich bei den vermeintlichen Anomalien um ganz normale gesellschaftliche Organisationsformen handeln könnte. Die Vermutung war insofern unerhört, als damit die vermeintlich von Gott gegebene und als "natürlich" empfundene patriarchale Ordnung hinterfragt wurde. Was angeblich seit Ur-

zeiten schon immer so gewesen sein sollte, kam jetzt in den Geruch, möglicherweise ein von Menschen geschaffenes, kulturelles Konstrukt zu sein.

Am intensivsten setzte sich der Schweizer Patrizier und Privatgelehrte Johann Jakob BACHOFEN (1815-1887) mit dem Mutterrecht auseinander. Er verfaßte ein rund 1000 Seiten starkes Werk mit dem Titel *"Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur"*. Ein anderer Untertitel, den BACHOFEN zeitweilig anvisiert hatte, läßt die Konzeption seiner 1861 erschienenen Studie deutlicher erkennen. Er lautete: *"Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit"*. Dem konservativen Patriarchen, dem sämtliche Liberalisierungs-, Demokratisierungs- und Emanzipationstendenzen seiner Zeit ein Dorn im Auge waren, ging es also nicht um Frauenherrschaft, sondern um einen Entwurf zur Menschheitsgeschichte. Im Zentrum seines Entwurfs steht die Entwicklung vom ursprünglichen Mutter zum späteren Vaterrecht. Die mutterrechtliche Kulturperiode war nach BACHOFEN vom stofflich-weiblichen Prinzip geprägt und daher noch sehr naturhaft. Die vaterrechtliche Kulturperiode verband er mit dem geistig-männlichen Prinzip und dem Eintreten der Menschheit in den Kulturzustand. Menschheitsgeschichte hieß für ihn demnach Entwicklung vom weiblichen zum männlichen Prinzip, vom Stoff zum Geist, von der Natur zur Kultur. BACHOFEN empfand diese Entwicklung als *"Fortschritt"* und feierte den *"Sieg des Vaternums über das mütterliche Prinzip"* als Überwindung der *"düsteren Herrschaft des Stoffs"*, als *"Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur"*, mit der die Menschheit *"das höchste Ziel ihrer Bestimmung"* erreichte (GW II, 53; GW III, 632; GW II, 438; 54; 64). Für BACHOFEN war das Mutterrecht ein Frühstadium der Menschheitsgeschichte, das es in einer Art Läuterungsprozeß zu überwinden galt.

BACHOFENs These von einer ursprünglichen, mutterrechtlichen Epoche der Menschheit war einer der ersten Versuche, mutterrechtliche Phänomene wissenschaftlich zu erklären. Die breite wissenschaftliche Anerkennung seiner These ließ indessen auf sich warten. Ein Grund dafür war seine Arbeitsweise: Während die Geschichtswissenschaft seiner Zeit sich gerade das Ziel gesetzt hatte, mit Hilfe der kritischen Auswertung von Quellen Geschichte zu **rekonstruieren**, wollte er die Vergangenheit **intuitiv verstehen**. Es lag ihm am Herzen, eine ganze vergangene Welt zu erfassen und kein Sammelsurium einzelner historischer Fakten, die sich nur schwer zu einem Gesamtbild zusammenfügen ließen. Die Historiker lehnten dieses Ansinnen als romantisch, antiquiert und wissenschaftlich überholt ab und hielten ihm gravierende

methodische Mängel, Mystizismus sowie eine unkritische und unvorsichtige Benutzung der Quellen vor. Letzteres war vor allem auf die Interpretation von Mythen und Legenden gemünzt, BACHOFENs Hauptquellen für *"Das Mutterrecht"*. Speziell seine Gleichsetzung von Geschichte und Mythos wurde vehement kritisiert. Es kam zu heftigen Polemiken. Kollegen bezeichneten BACHOFENs Ideen als *"höheren Blödsinn"*, ihn selbst als *"bedauernswertes Opfer der symbolischen Verwirrungen"*. Er wiederum konterte, indem er die Altertumswissenschaftler und Altphilologen als *"kaltblütige Seelen"*, *"Mikrologen der vollendetsten Sorte, dürr und ideenfeindlich"* beschimpfte (HEINRICHS 1987, 114).

Bei aller Kritik an BACHOFEN und seinem Mutterrecht wurde die Mutterrechtsidee in der Wissenschaft mit der Zeit doch salonfähig, zumal andere Forscher wenig später ebenfalls die These vertraten, daß die Menschheit zunächst mutterrechtlich organisiert gewesen sei. Zu nennen sind hier vor allem der mit BACHOFEN korrespondierende Lewis Henry MORGAN mit seinem 1877 erschienenen Buch *"Ancient Society"* sowie der wiederum von MORGAN beeinflusste Friedrich ENGELS mit seinem Werk *"Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats"* von 1884. Insbesondere letzterer trug entscheidend dazu bei, daß das Mutterrecht durch die sozialistische Arbeiterbewegung, welche die Frauenfrage zu einem ihrer Ziele machte, auch den Sprung von der Wissenschaft in den gesellschaftlichen Alltag schaffte. Damit wurde sein Wandel vom Bestandteil einer universalgeschichtlichen Theorie zum Kernstück einer sozialen Utopie eingeläutet. *"Als Weg der Erlösung aller Unterdrückten"* schloß der Sozialismus für seine Theoretiker im 19. Jahrhundert auch die Erlösung der unterdrückten Frau mit ein. ENGELS vertrat die Ansicht, daß der *"erste Klassengegensatz, der in der Geschichte auftritt, [...] mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in der Einzelehe, und die erste Klassenunterdrückung mit der des weiblichen Geschlechts durch das Männliche"* zusammenfällt (ENGELS 1990, 36). Bis zur endgültigen Befreiung hatten sich die Frauen - wie die Arbeiter auch - allerdings noch etwas zu gedulden. Das Mutterrecht war für ENGELS eine Sache der tiefsten Vergangenheit oder der Zukunft, aber nicht der Gegenwart.

Weitaus gegenwartsorientierter erörterte August BEBEL die Frauenfrage. Er stand der Frauenbewegung nahe und hatte die Gründung des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins im Jahre 1865 aktiv unterstützt. In seinem Buch *"Die Frau und der Sozialismus"* aus dem Jahre 1879 bezog er sich stark auf BACHOFEN - wenn auch nicht in dessen Sinn. BEBEL wertete Mutterrecht und Vaterrecht grundsätzlich anders als ihr Entdecker: *"Die Geltung des*

Mutterrechts bedeutete Kommunismus, Gleichheit aller; das Aufkommen des Vaterrechts bedeutete Herrschaft des Privateigentums, und zugleich bedeutete es Unterdrückung und Knechtung der Frau." (BEBEL 1977, 32 f.). Im Februar 1879 erschien, wurde das Buch einen Monat später bereits verboten und anschließend illegal weitervertrieben. Bis 1910 erlebte es 50 Auflagen und war bereits in 14 Sprachen übersetzt. BEBEL trug auf diese Weise maßgeblich dazu bei, daß das Mutterrecht bereits im 19. Jahrhundert in die sozialpolitische Diskussion eingeführt wurde, die dann in den 20er und 30er Jahren dieses Jahrhunderts neuen Aufwind bekam.

Ohne es zu wollen, hatte BACHOFEN mit seinem "Mutterrecht" Frauen den Schlüssel zu Emanzipation und Gleichberechtigung in die Hand gegeben: die Entlarvung des angeblich gottgegebenen Vaterrechts als gesellschaftliches Konstrukt zur Herrschaftssicherung der Männer. Nicht nur der patriarchale Herrschaftsanspruch, sondern auch der Mythos von der natürlichen Überlegenheit der Männer war damit grundsätzlich in Frage gestellt. Der Patriarch war ein Mann geworden, der sich rechtfertigen und gegen die aufkommenden Visionen von Frauenmacht zur Wehr setzen mußte. Dies ist das Kernstück sämtlicher um Mutterrecht und Matriarchat kreisenden Utopien, die auf Emanzipation, Gleichberechtigung oder Dominanz zielten. Es ermutigte Frauen und legitimierte sie in ihren Wünschen nach Emanzipation und Gleichberechtigung. Auf diesem Boden entwickelten sie Visionen von Frauenmacht, von besseren - da weiblich geprägten - Zeiten, von einem neuen selbstbewußten Selbstverständnis und von einer eigenen weiblichen Spiritualität.

Doch zurück zum weiteren Verlauf der Rezeptionsgeschichte. Zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde die Popularisierung des Mutterrechts durch seine Aufnahme in den Sozialwissenschaften, in Literatur und Psychologie weiter vorangetrieben. Seit den 20er/30er Jahren gehörten BACHOFEN und Mutterrecht bzw. Matriarchat zur Allgemeinbildung. Zur weiteren Verbreitung trugen verschiedene Veröffentlichungen bei, darunter auch zwei Bücher, die später von der Neuen Frauenbewegung in den 70er Jahren wieder aufgegriffen werden sollten. Es handelte sich zum einen um Mathilde VAERTINGS *"Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat"* aus dem Jahre 1921, zum anderen um *"Mütter und Amazonen"* von Bertha ECKSTEIN-DIENER, die unter dem Pseudonym SIR GALAHAD schrieb. Ihr 1932 erschienenes Buch mit dem Untertitel *"Ein Umriss weiblicher Reiche"* wurde von ihr selbst als *"erste weibliche Kulturgeschichte"* bezeichnet; es ist in der Tat als wegbereitender Versuch zu werten, Frauen ihre Geschichte zurückzugeben. ECKSTEIN-DIENER

verherrlichte das *"Naturwesen"* Frau und beschrieb die innere Struktur der Frauenreiche denn auch als *"irrational"* und von einer *"zauberhaften Brutwärme aus Magie und Gefühl"* (ECKSTEIN-DIENER 1932, X) zusammengehalten. Vollgepackt mit Modernitätskritik, ist ihr Buch eine Vision vom weiblichen Naturprinzip als dem Kardinalweg aus allen Krisen. Völlig anders, da eher auf Emanzipation und Gleichberechtigung bedacht, lesen sich dagegen VAERTINGS Gedanken zum Geschlechterverhältnis. Sie vertrat die damals exotische Ansicht, daß Frauen und Männer gleich seien und entwickelte eine *"Pendeltheorie"*, die besagte, daß abwechselnd Frauen und Männer herrschten und sich gegenseitig unterdrückten. VAERTINGS Plädoyer für die Gleichberechtigung war eine ganz andere Vision von Frauenmacht als die ansonsten propagierte Rückkehr in den dunklen Mutterschoß.

Die Verherrlichung des Mütterlichen nahm in den 20er Jahren teilweise sogar religiöse Züge an. So entwickelte Leonore KÜHN zu Ehren der *"Magna Mater"* (das gleichnamige Buch erschien 1928) eine feste Liturgie zyklischer Feste und beteiligte sich damit am Aufbau einer sogenannten neuheidnischen Religion. Bei Margaret HUNKEL trat neben den religiösen noch ein anderer Aspekt: Das Muttertum sollte deutsch, germanisch sein. In ihrem Buch *Von deutscher Gottesmuttertschaft* (1922) propagierte sie die Rückkehr zu einer germanischen Urgesellschaft. Von der rassistisch-völkischen Matriarchatsrezeption der 20er Jahre bis zum rassezüchterischen Mutterideal des Nationalsozialismus war es dann nicht mehr weit.

Als die Nationalsozialisten an die Macht kamen, hatte die Sehnsucht nach dem Mythisch-Mütterlichen Hochkonjunktur. Die NS-Propaganda nutzte diesen Nährboden zum Aufbau eines staatlichen Mutterkultes, der u. a. dazu diente, den Nationalsozialismus auch als politische Religion bzw. als Religionsersatz zu etablieren. Daneben war der Mutterkult ein Instrument, Frauen ihre eigentliche Bestimmung zu verdeutlichen und sie unter Druck zu setzen: Sie sollten "erbgesund", "arischen" Nachwuchs gebären und sich ganz auf die Mutterrolle konzentrieren. Durch eine Gesetzgebung, die die Erwerbstätigkeit von Frauen massiv behinderte und Frauen wirkungsvoll aus Führungspositionen in Wirtschaft, Politik und öffentlichem Leben fernhielt und vertrieb, wurde der Druck weiter verstärkt. Während des Krieges, als viele Frauen in der Produktion arbeiten mußten, erwies sich die propagierte Rückkehr zur Mütterlichkeit zwar als leere Formel, blieb aber als soziale Norm bestehen. Das Matriarchat als Vision von Frauenmacht und Emanzipation war für die Nationalsozialisten ein Schreckbild, dem der staatliche Mutterkult Paroli bot. Im nationalsozialistischen Geschichtsbild war das

Matriarchat überdies Sache der Verlierer: In der "Deutschen Vorzeit" hätten die einwandernden vaterrechtlichen Indogermanen, als deren Nachfahren man sich fühlte, nämlich die ansässigen mütterrechtlichen Stämme besiegt. Insofern bot das Matriarchat gleich in zweifacher Hinsicht keine Identifikationsmöglichkeit.

In der Nachkriegszeit war Matriarchat ebenfalls kein Thema; angesichts existentieller Nöte hatte man andere Sorgen. Die Gesellschaft sehnte sich in erster Linie nach Ruhe und Normalität und konzentrierte alle Kräfte auf den Wiederaufbau. Als der Aufschwung mit dem sogenannten Wirtschaftswunder kam, waren Wohlstand, Konsum und technischer Fortschritt wichtige Ziele. Auch das Geschlechterverhältnis bot keinen Ansatz für Matriarchatsvisionen, denn das traditionelle Rollenverständnis (die Frau als Hausfrau und Mutter, der Mann als Ernährer seiner Familie), das im Alltag gelebt wurde, basierte auf breitem gesellschaftlichem Konsens.

Das änderte sich in den 70er Jahren, als im Kontext der Neuen Linken die Neue Frauenbewegung entstand, die das Matriarchat als politischen Kampfbegriff entdeckte. Als die angeblich "ursprüngliche Lebensform" der Menschheit legitimierte es den Aufstand gegen die Männerwelt und lieferte den roten Faden, wogegen und wofür zu kämpfen sei. Darüber hinaus stellte es das utopische Bildmaterial für eine bessere, da weiblich bestimmte Zukunft bereit. Interessanterweise kommen Männer in diesen Zukunftsentwürfen meist nicht vor. In radikalen Kreisen hatten die als patriarchal gebrandmarkte Zweierbeziehung und die bürgerliche Kleinfamilie als Lebensform ausgedient: Keimzellen der künftigen Gesellschaft sollten Gruppen von Frauen mit ihren Kindern sein.

Auf der Suche nach Anregungen für nicht-patriarchale Lebensformen und authentische Weiblichkeit griff man zunächst auf die "Matriarchatsklassiker" von BACHOFEN, ENGELS, VAERTING oder SIR GALAHAD zurück, die teilweise mit Raubdrucken in der Frauenszene verbreitet wurden. Doch auf Dauer befriedigten diese recht antiquiert wirkenden Schriften nicht und mangels neuerer wissenschaftlicher Arbeiten über das Matriarchat begannen die Frauen mit eigenen Forschungen. Die Matriarchatsforscherin Cillie RENTMEISTER beschreibt dieses Vorgehen wie folgt: *"Vielleicht war die Kulturgeschichtsforschung durch Frauen(gruppen) nie wieder so verwegen interdisziplinär und so genial dilettantisch, denn es wilderten nun meist Studentinnen der Politologie und Psychologie in kulturwissenschaftlichen Territorien, uneingeschüchtert von Kapazitäten und gerade herrschenden Paradigmen der Fächer."* (RENTMEISTER 1988, 445). Seither gibt es eine Flut von Literatur, die mit dem Matriarchat in der

Urgeschichte als Argumentations- und Legitimationsstütze für emanzipatorische Bestrebungen und neue Lebensmodelle operiert. RENTMEISTER ist der Ansicht, daß die *"hausgemachte Matriarchatsforschung"*... *"vielleicht [...] niemals später wieder so wichtig wie Anfang der siebziger Jahre [war]; denn es ging um das Selbstbewußtsein der jungen Frauenkultur. Die neu entstehende Identität mußte ja in einer offen feindseligen und spottenden Umwelt entwickelt werden und bestehen."* (RENTMEISTER 1988, 444).

Angesichts der realen Verhältnisse Ende der 70er Jahre rückte die Verwirklichung des Traums von einer besseren Welt jedoch wieder in weite Ferne. Statt des zu Beginn der 70er Jahre herrschenden Reformklimas stellte sich nun Krisenstimmung ein: Die Ölkrise von 1973 und die sich anschließende Wirtschaftsflaute sowie die Angst vor der ökologischen und der atomaren Katastrophe sind hier als Stichworte zu nennen. In dieser Situation faßte der aus den USA kommende "Spirituelle Feminismus" auch in der deutschen Frauenbewegung Fuß und wurde zum Träger der weiteren Matriarchatsrezeption, während sich der politische Feminismus nicht weiter mit dieser Thematik befaßte.

Der Spirituelle Feminismus bemühte sich um den Aufbau einer weiblichen Gegenkultur, in der die sogenannte Neue Weiblichkeit und die Neue Mütterlichkeit zentrale Punkte waren. Sie sollten den Planeten vor der drohenden ökologischen und atomaren Katastrophe retten, an deren Rand die lebensbedrohenden Strukturen des Patriarchats die Welt gebracht hatten. Zurück zu den Müttern, zurück zur Natur, zurück zur matriarchalen Göttin - das schien der Ausweg aus der Krise zu sein. Im gesellschaftlichen Klima der 80er Jahre, für das allgemein ein wiederauflebendes religiöses Bewußtsein zu verzeichnen ist (Stichworte: christlicher Fundamentalismus, Sekten, New Age, Esoterik), entwickelte der Spirituelle Feminismus immer ausgeprägtere Züge einer Art Frauenreligion, die von vielen Frauen als - einzig denkbare - Alternative zum patriarchalen Christentum begeistert aufgenommen wurde. Denn: *"Wenn Gott männlich ist, dann ist der Mann ein Gott."* - so die Matriarchatsforscherin Gerda WEILER (1990, 14) in Anlehnung an Mary Daly, eine der Theoretikerinnen des Spirituellen Feminismus. Spinnt man den Gedanken weiter, dann lautet er: Wenn Gott weiblich ist, dann ist die Frau Göttin. Genau dieser Punkt scheint auf viele Frauen - darunter auch feministische Theologinnen wie Christa Mulack oder Elga Sorge - eine große Anziehungskraft auszuüben. Die Göttin ist ein identitätsstiftendes Symbol, das Frauen Selbstbewußtsein und Orientierungshilfe bei der Entwicklung authentischer Weiblichkeit gibt. Darüber hinaus steht sie auch für ein bestimmtes Weltbild, für eine bestimmte Lebensform, die die Rückkehr in den angeblich paradiesischen Urzustand

der Menschheit - und damit Rettung aus dieser krisengeschüttelten Zeit verheißt. Für die spirituellen Feministinnen steht fest, daß das urzeitliche Paradies im Zeichen der Göttin das Matriarchat war. Ob durch "kreative Er-Innerung" (WEILER 1990, 163) - frei nach dem Motto: "Und wenn es nicht reicht, dann erfinde." (Monique WITTIG) - oder auch mit wissenschaftlichem Anspruch (v. a. Heide GÖTTNER-ABENDROTH) rekonstruieren sie die matriachale Religion mit all ihren Riten und Glaubensinhalten. Dabei wird implizit oder explizit ein Wahrheitsanspruch vertreten, der andere Sichtweisen der Urgeschichte als Ergebnis patriarchaler Verblendung und Verbildung erscheinen läßt.

Neben der Religion ist einigen wenigen MatriarchatsforscherInnen jedoch auch der Entwurf eines Gesamtbildes der matriachalen Kultur ein wichtiges Anliegen. Insbesondere GÖTTNER-ABENDROTH bemüht sich, anhand interdisziplinärer Studien (1988; 1991), eine Art matriachales Kulturmuster herauszuarbeiten, das u. a. auch als Vorbild für alternative Lebensentwürfe zum herrschenden Patriarchat dienen soll. Neben Patriarchatskritik wird in ihrer Arbeit das Bemühen deutlich, Matriarchatsforschung so zu betreiben, daß ihre Ergebnisse auch wissenschaftliche Anerkennung finden können. Ob das im Einzelfall gelingt, steht freilich auf einem anderen Blatt.

Man darf gespannt sein, welche Spielarten der Matriarchatsidee die Zukunft bringen wird. Die einzelnen Etappen der Rezeptionsgeschichte - befremdliches Kuriosum, Bestandteil einer universalgeschichtlichen Theorie, Kernstück sozialer Utopien, Schreckensvision der Nationalsozialisten, feministischer Kampfbegriff, Frauenreligion und Weltanschauung - machen jedenfalls eines deutlich: Die Matriarchatsidee ist kein historisches Faktum, das unabhängig vom jeweiligen Zeitgeschehen und Zeitgeist seine Gültigkeit hat. Im Gegenteil - der Verlauf der Rezeptionsgeschichte legt vielmehr die These nahe, daß die Matriarchatsidee gesellschaftliche Funktionen erfüllt, die sich parallel zur Entwicklung der Gesellschaft wandeln. Vor diesem Hintergrund wird die Emotionalität verständlicher, mit der die Matriarchatsdebatte geführt wird.

Die archäologischen "Beweise" der MatriarchatsThese

Angesichts der bewegten Rezeptionsgeschichte der Matriarchatsidee, die von den unterschiedlichsten politischen und sozialen Gruppierungen für sich entdeckt wurde, erscheint es lohnend, einen Blick auf die archäologischen Quellen zu werfen, welche von den MatriarchatsvertreterInnen als "Beweise" für eine ma-

triachale Epoche in der Urgeschichte betrachtet werden. Die damit verbundene Auseinandersetzung mit Leitfragen, Methodik und Interpretationsmustern der Matriarchatsforschung verspricht darüber hinaus Anhaltspunkte für eine Beurteilung ihrer Forschungsergebnisse.

Vorweg sei noch angemerkt, daß die Matriarchatsforschung ihre Beweisführung für eine matriachale Epoche in der Urgeschichte nicht allein auf archäologische Quellen stützt. In der Argumentation spielen auch Neuinterpretationen alter Mythen, Ergebnisse sprach- und religionsgeschichtlicher Untersuchungen sowie ethnographisch beschriebene oder heute noch lebende, als "matriachal" eingestufte Gesellschaften eine Rolle. Die letztgenannten Argumentationsstränge haben gemeinsam, daß sie sich nicht auf Quellen aus urgeschichtlicher Zeit beziehen, sondern Phänomene beleuchten, die wesentlich jünger sind. Sowohl in der traditionellen als auch in der Feministischen Archäologie besteht deshalb eine große Skepsis und Ablehnung gegenüber dem in der Matriarchatsliteratur gängigen Verfahren, diese Quellen auf die Urgeschichte zurückzuprovozieren. Deshalb werden hier ausschließlich archäologische Quellen behandelt.

Eine systematische Durchsicht der Matriarchatsliteratur ergab, daß die Palette der archäologischen Beispiele sehr beschränkt ist (RÖDER, HUMMEL & KUNZ 1996). Sie umfaßt Frauenstatuetten aus dem Paläo- und dem Neolithikum, die neolithische Siedlung Çatal Hüyük in der Türkei (7. Jt. v. Chr.) und den bronzzeitlichen Palast von Knossos auf Kreta (ca. 2000-1500 v. Chr.). In seltenen Fällen wird auch mit den neolithischen Tempelanlagen und Frauenstatuetten von Malta und der Nachbarinsel Gozo argumentiert.

Die paläolithischen Frauenstatuetten

Als Paradebeispiel für eine paläolithische Frauenstatuette gilt die sogenannte "Venus von Willendorf" (Abb. 1). Als typische Merkmale werden die Nacktheit, die pralle Körperfülle sowie die Betonung des Geschlechts betrachtet. Ihre runden Formen - der kugelige Bauch, die Brüste und der Kopf - spiegeln für die MatriarchatsforscherInnen das Halbrund des gewölbten Himmels und den Kreis des Horizontes wider. Die Statuetten seien Äußerungen eines kosmischen Gedankens. Der weibliche Körper sei nicht nur Symbol für das All, sondern die Statuetten versinnbildlichten darüber hinaus das kosmische Weltverständnis der paläolithischen Menschen, das zutiefst weiblich geprägt gewesen sei.

Die üppigen Körperrundungen und die Darstellung der Vulva sind für die MatriarchatsforscherInnen aber



Abb. 1 Das vermeintliche Paradebeispiel paläolithischer Frauenstatuetten: die "Venus von Willendorf" (Österreich).

auch konkrete Zeichen für Schwangerschaft, Gebärfähigkeit und Fruchtbarkeit. Da der männliche Anteil an der Zeugung noch unbekannt gewesen sei, habe man die Entstehung neuen Lebens allein der Frau zugeschrieben. Durch dieses Mysterium sei die Frau Ausdruck und Teilhaberin der göttlichen Mächte gewesen. Vor diesem Hintergrund werden die Statuetten auch als Darstellungen einer Göttin interpretiert. Fruchtbarkeit und Mütterlichkeit seien zwei Aspekte der Göttin; ein weiterer sei die Inkarnation von "Mutter Erde": Wie die Erde, aus deren Schoß Leben entsteht, das sie nach dem Tod wieder aufnimmt, um es erneut hervorzubringen, sei auch die Göttin Symbol für Geburt, Tod und Wiedergeburt gewesen.

Aus Statuetten wie der "Venus von Willendorf" liest die Matriarchatsforschung also das weltanschaulich-religiöse System des Paläolithikums ab, in dessen Zentrum die Frau bzw. eine Göttin gestanden habe. Gravuren und Malereien, die als Darstellungen von "kosmischen Zeichen" und Vulven inter-

pretiert werden, sowie im Paläolithikum benutzte Höhlen, die als "Heilige Orte" interpretiert werden, da sie die inneren Geschlechtsorgane der Frau versinnbildlicht hätten, dienen als illustrierende Ergänzung dieser Sicht. Findet diese Sicht in der Matriarchatsforschung breiten Konsens, ist man sich über die Bewertung des Paläolithikums in Hinblick auf das Matriarchat nicht ganz einig. Während diese Epoche für manche bereits ein vollentwickeltes Matriarchat ist, sehen andere in ihr eine Art matriachale Frühphase und setzen das "klassische Matriarchat" erst im Neolithikum an. Für beide Gruppierungen steht jedoch außer Zweifel, daß es zwischen den paläolithischen und den neolithischen Frauenstatuetten eine inhaltliche Kontinuität gibt - sie also Darstellungen ein und derselben Göttin seien.

Aus archäologischer Sicht gäbe es zum Entwurf der Matriarchatsforschung vieles zu sagen (vgl. RÖDER, HUMMEL & KUNZ 1996, 187-228); an dieser Stelle soll jedoch vor allem ein Aspekt, das Problem der Quellenlage, behandelt werden. Wenn die Matriarchatsforschung ihre Entschlüsselung des weltanschaulich-religiösen Systems der Altsteinzeit präsentiert, liest sich das so, als ob das Paläolithikum eine weltweit einheitliche Stufe in der Menschheitsentwicklung gewesen sei. Außerdem erweckt die Matriarchatsliteratur den Eindruck, daß Statuetten wie die "Venus von Willendorf" eine regelhafte - d. h. eine weltweit verbreitete und häufige - Kulturererscheinung einer Epoche seien; die zeitliche Tiefe des Paläolithikums, dessen Dauer die Archäologie mit mehr als zwei Millionen Jahre ansetzt, wird dabei nicht erwähnt. Gegen diese Darstellung ist zum einen einzuwenden, daß das Paläolithikum keinesfalls als weltweit einheitliche Epoche gesehen werden darf, sondern regional und zeitlich fein differenziert werden muß. Zum anderen sind Statuetten des Typs Willendorf alles andere als eine weltweit verbreitete, regelhafte Kulturererscheinung. Dazu im folgenden einige Daten und Fakten für den europäischen Raum, dessen Statuetten jüngst aufgearbeitet wurden (KUNZ 1995).

Frauenstatuetten sind lediglich aus zwei Zeitabschnitten des Jungpaläolithikums, aus der Zeit von etwa 29.000 bis 22.000 und von etwa 15.000 bis 11.000 vor heute bekannt (AUFFERMANN 1998, 186 ff.). Hinzu kommt, daß die meisten MatriarchatsforscherInnen ausschließlich mit Statuetten aus dem älteren Zeithorizont argumentieren, in den auch die "Venus von Willendorf" datiert. Ihre Aussagen, die für das gesamte Paläolithikum Gültigkeit haben sollen, können sich de facto also nur auf 7.000 Jahre beziehen. Angesichts der mehr als 1 Million Jahre, die für das europäische Paläolithikum angesetzt werden, ist offenkundig, daß Frauenstatuetten in ihm jedoch eine Ausnahmerecheinung und keine regelhafte Kul-

turerscheinung darstellen. Der Ausnahmecharakter wird noch deutlicher, wenn man sich ihre Gesamtzahl und ihre regionale Verbreitung vergegenwärtigt: In Europa wurden zwischen französischer Atlantikküste und Sibirien bisher rund 200 Statuetten bzw. Statuettenfragmente gefunden. Sie stammen von 30 Fundorten, die sich nicht etwa gleichmäßig über das gesamte Gebiet verteilen, sondern sich in bestimmten Regionen in Frankreich, Norditalien, Süddeutschland, Österreich, Tschechien, Rußland und Sibirien konzentrieren. Dazwischen liegen weite, fundleere Gebiete, die die punktuelle Verbreitung der Statuettenfunde noch unterstreichen. Hinzu kommt, daß die Frauenfiguren keineswegs alle aussehen wie die zum Prototyp stilisierte "Venus von Willendorf", sondern eine große Variabilität aufweisen. Darstellungen von fettleibigen und dünnen, offenbar schwangeren und mädchenhaft schlanken, nackten und wahrscheinlich bekleideten Frauen gehören genauso zum Spektrum wie naturalistische und extrem stilisierte Formen sowie große und kleine Figuren. Bei genauerer Betrachtung der Quellenlage präsentieren sich die Frauenstatuetten als ein kurzfristiges, in sich heterogenes und lediglich punktuell verbreitetes Phänomen, dem für das Paläolithikum keinerlei Repräsentativität zugeschrieben werden kann.

Die neolithischen Frauenstatuetten

Obwohl sie mehrere tausend Jahre trennen, stehen die neolithischen Frauenstatuetten (Abb. 2) laut Matriarchatsforschung in der Tradition ihrer paläolithischen Vorläufer und sind demnach Ausdrucksformen derselben Göttin, derselben Religion. Da der Göttinnenglaube für die Matriarchatsforschung wie selbstverständlich mit der matriarchalen Gesellschaftsform verbunden ist, gilt diese auch für das Neolithikum als erwiesen. Doch auch ohne den vermeintlichen Kontinuitätsstrang ins Paläolithikum werden die neolithischen Statuetten allein schon als Beweis für eine Göttinnenreligion gewertet. Daß das Neolithikum eine matriachale Epoche der Menschheitsgeschichte war, ergibt sich dann quasi automatisch. Erweitert durch die Auslegung von Ornamenten bzw. Zeichen auf anderen Artefakten, die alle Symbole dieser Göttinnenreligion sein sollen, wird auf Basis der Statuetten das weltanschaulich-religiöse System beschrieben.

Die Quellen (Frauenstatuetten und Ornamente bzw. Zeichen) und die Argumentation sind also ganz ähnlich wie beim angeblichen Nachweis des paläolithischen Matriarchats; die Schilderung der neolithischen Matriarchatsepoche ist allerdings wesentlich anschaulicher und detaillierter. Dies ist zum einen sicher darauf zurückzuführen, daß die Matriarchatsforschung



Abb. 2 Neolithische Frauenstatuette von Sulica (Bulgarien).

in der neolithischen Siedlung Çatal Hüyük das Paradebeispiel einer "matriarchalen Stadt" sieht, anhand dessen sie ein recht lebendiges Bild des religiösen und alltäglichen Lebens im Matriarchat zeichnet (s. u.). Zum anderen dürften die umfangreichen Arbeiten der Prähistorikerin Marija GIMBUTAS eine wichtige Rolle spielen, die sich als Entdeckerin und Übersetzerin der "Sprache der Göttin" - so der Titel eines ihrer Bücher - in der Matriarchatsforschung einen Namen machte. In ihren Veröffentlichungen ließ sie die "matriachale Kultur der Jungsteinzeit" plastisch wieder erstehen. Darüber hinaus entwarf sie ein emotionsgeladenes weltgeschichtliches Szenario, das den Untergang dieses Goldenen Zeitalters zum Thema hat.

Doch zunächst zur "Sprache der Göttin". GIMBUTAS, 1921 in Litauen geboren, befaßte sich bereits in jungen Jahren intensiv mit Sprachgeschichte, Märchen und Mythen. Aus diesen Forschungen erwuchs die Überzeugung, daß sich in Märchen und Mythen aus christlichem und vorchristlichem Zusammenhang

archaische Aspekte einer urgeschichtlichen Göttin fänden. Die mythischen Inhalte seien von Frauen weitergegeben worden, sie hätten sich tief in die menschliche Psyche eingepflanzt und hätten sich so bis heute im Untergrund erhalten. Mit einem von ihr entwickelten und als "Archäomythologie" bezeichneten Verfahren arbeitete sie seit den 70er Jahren daran, die matriarchalen Wurzeln der Menschheit wieder aufzudecken. Unter Archäomythologie verstand sie ein interdisziplinäres Zusammenwirken von Mythologie, Alter Geschichte, Linguistik, Volkskunde, Historischer Ethnographie und Archäologie. Es eröffnete ihr nicht nur die Inhalte der alten Göttinnenreligion, sondern erlaubte es ihr auch, diese bis zu ihrer Blütezeit im Neolithikum zurückzuvollziehen. In Frauenstatuetten und Ornamenten bzw. Zeichen aus dieser Zeit sah sie Manifestationen dieser Religion, in der es zahlreiche Göttinnen gegeben haben soll, die sich alle in der einen "Großen Göttin" wiedergefunden hätten. Die "Große Göttin" sei Vertreterin des Kosmos gewesen und habe drei Aspekte - Fruchtbarkeit, Tod und Erneuerung - gehabt. Jedem dieser Aspekte sah sie bestimmte Symbole zugeordnet: Wasservogel, Schlangen, Fische, Frösche, Zickzack-Bänder, Gruppen von parallelen Linien, Netze und laufende Spiralen waren für sie Zeichen der "Göttin des Lebens". Die "Göttin des Todes" verband sie mit Eulen und Geiern. Ei, Uterus, Phallus, Wirbel, Halbmond und Rinderhörner seien Symbole der "Göttin der Wiedergeburt, Erneuerung und Transzendenz" gewesen.

Nach eigener Einschätzung hatte GIMBUTAS ein "Alphabet des Metaphysischen" entdeckt, das die neolithische Religion und Weltanschauung umfasse. Die Wege zu dieser Erkenntnis sind im Einzelfall nicht nachzuvollziehen. Die Überzeugung, in Märchen und Mythen die Relikte einer alten Göttinnenreligion gefunden zu haben, scheint die Richtung vorgegeben zu haben, in der GIMBUTAS - von ihrer Intuition geleitet - sich in die Vergangenheit zurücktastete. Sie ist so zur unersetzlichen Kennerin und Übersetzerin der von ihr entdeckten "Sprache der Göttin" geworden.

Im Gegensatz zu den meisten anderen MatriarchatsforscherInnen gab GIMBUTAS dem von ihr postulierten Matriarchat einen kulturellen, zeitlichen und räumlichen Rahmen und lieferte auch eine Erklärung für seinen Untergang. Den Rahmen bildet ein von ihr geschaffenes Konstrukt, das sie "Alteuropa" nannte. "Alteuropa" umfaßt die neolithischen und kupferzeitlichen Kulturen zwischen ca. 6500 und 3400 v. Chr. in einer Region, die sich vom Donauraum bis in die Ukraine, von Mittel- und Süditalien bis zum Ägäischen Meer und zur Schwarzmeerküste erstreckt. Die Vielfalt der in diesem Raum definierten archäologischen Kulturen sowie ihre unterschiedlichen Entwicklungen verschmelzen bei GIMBUTAS zu einem

monolithischen Block. "Alteuropa" erscheint quasi als "matriarchales Land", in dem Frauen frei und selbstbestimmt gelebt, als Familienoberhäupter, Priesterinnen und Königinnen eine egalitäre, friedliebende Gemeinschaft angeführt und die "Große Göttin" verehrt hätten. Das Ende dieses Volkes sei durch kriegerische Reitertruppen aus den weiten Steppen des Ostens eingeläutet worden, die zwischen 4400 und 3400 v. Chr. in mehreren Invasionen ins matriarchale "Alteuropa" eingefallen seien und es schließlich zerstört hätten. Verschont blieben laut GIMBUTAS lediglich die BewohnerInnen einiger Mittelmeerinseln - darunter auch Kreta, wo die matriarchale Kultur bis ca. 1500 v. Chr. überdauert hätte. In den brutalen Reitern, welche die Bevölkerung "Alteuropas" niedergemetzelt haben sollen, sah GIMBUTAS Angehörige eines patriarchalen Hirtenvolkes, für das sie den Namen "Kurgan-Leute" prägte. Doch wie das Ackerbau treibende Volk der Alteuropäer ist auch das Volk der "Kurgan-Leute" ein Konstrukt der Prähistorikerin. Ausgehend von der weit verbreiteten Sitte, die Toten unter Hügeln, russisch "Kurgan", zu bestatten, faßte sie wiederum zahlreiche archäologische Kulturen zu einer künstlichen Einheit zusammen. Sie machte daraus ein Volk von Hirten, dessen weltanschaulich-religiöses System das Patriarchat und dessen Sprache das Indogermanische gewesen sei. Durch den Völkermord an den "Alteuropäern" hätten die "Kurgan-Leute" das Matriarchat zerstört und das Patriarchat etabliert - ein historisches Ereignis, das bis heute nachwirke.

Von den MatriarchatsvertreterInnen anerkannt und fast schon verehrt, hat die 1994 verstorbene Marija GIMBUTAS im Fachkollegium mit ihrer Matriarchatstheorie jedoch mehr Kritik als Zustimmung hervorgerufen (zusammenfassend in: KUNZ 1997; RÖDER, HUMMEL & KUNZ 1996, 273-298; MESKELL 1995). Die Kritik bewegt sich letztlich auf drei Ebenen: 1. auf der Ebene der archäologischen Quellen. 2. auf der Ebene von archäologischer Theorie und Methodik. 3. auf der Ebene ihres Geschichtsverständnisses. Hinsichtlich der archäologischen Quellenlage klangen bereits kritische Töne an. So sind auf dem Hintergrund der Quellenlage GIMBUTAS' Konstrukte "Alteuropa" und "Kurgan-Leute" wissenschaftlich nicht nachvollziehbar. Auf Kritik stößt auch ihre selektive Auswahl der Quellen, die sich allein auf Artefakte beschränkt, die sie mit der von ihr postulierten Göttinnenreligion in Verbindung bringt. Andere Quellen - z. B. Befestigungen, die den angeblich friedlichen Charakter ihrer matriarchalen Zivilisation in Frage stellen könnten - finden dagegen keine Erwähnung. Auf methodisch-theoretische Bedenken stoßen die ausschließlich religiöse Interpretation der Frauenstatuetten und Ornamente bzw. Zeichen (dazu später mehr) sowie die letztlich nicht nachvollziehbare Re-

konstruktion der Göttinnenreligion mit all ihren Inhalten und Symbolen. Des weiteren hält man ihr die Verwendung von längst als überholt geltenden methodischen Konzepten vor. Diese Kritik zielt vor allem auf die ethnische Deutung archäologischer Kulturen und auf ihr Festhalten am Indogermanen-Konzept. Beide Forschungskonzepte entstanden in einem nationalen bis völkischen Klima und erlebten in den 20er und 30er Jahren sowie in der nationalsozialistischen Zeit traurige Höhepunkte. Wegen des mit ihnen betriebenen politischen Mißbrauchs werden sie heute jedoch entweder grundsätzlich abgelehnt oder zumindest sehr umsichtig gehandhabt. Hinzu kommt, daß insbesondere das Indogermanen-Konzept als ein - in weiten Teilen wissenschaftlich widerlegtes - sprachgeschichtliches Konstrukt des 19. Jahrhunderts gilt. Probleme hat das Fachkollegium auch mit ihrer Vision vom Untergang "Alteuropas" durch Krieg und Völkermord. Daß bei Kulturen, die Gimbutas unter diesem Begriff zusammenfaßte, in der fraglichen Zeit ein Kulturwandel stattfand, wird nicht bezweifelt. Dahinter wird jedoch ein ganzes Bündel von Faktoren gesehen: u. a. innergesellschaftliche Prozesse, die Erschöpfung leicht abbaubarer Metallvorkommen sowie eine Klimaverschlechterung, die die Lebensumstände tiefgreifend verändert hätten. Vor diesem Hintergrund erscheint es denn auch als allzu simplistisch, die Kultur- und Geschichtsentwicklung eines von Italien bis Westsibirien reichenden Raumes auf die Dynamik zweier gegensätzlicher Kulturblöcke zurückzuführen.

Damit kommen wir zum dritten Punkt, zur Kritik an GIMBUTAS' Geschichtsbild. In ihren Veröffentlichungen erscheint "Alteuropa" als eine Art statisches Paradies. Vor dem Hintergrund, daß es drei Jahrtausende bestanden haben soll, ist das eine für eine Archäologin erstaunliche, da gänzlich ahistorische Sicht von Geschichte. Dynamik scheint in der Geschichte allein durch die Spannung zwischen zwei antagonistischen Kulturblöcken zu entstehen, die sich in Krieg und Völkermord entlädt und mit dem Sieg des aggressiveren Blocks in eine neue Ära mündet. Ihre Geschichtsinterpretation ist zudem sehr idealistisch angehaucht: Die Alteuropäer sind "die Guten", die "Kurgan-Leute" "die Bösen". Auf die Frage, ob das Modell der alteuropäischen Kultur uns heute helfen könne, antwortete sie: *"Gewiß. Wir sind am Ende der Welt angelangt. Wir müssen eine gesündere und ausgewogenere Gesellschaft aufbauen, in der Männer und Frauen gleichberechtigt sind. In der Ökologie ist es das gleiche. Wir müssen versuchen, das Gleichgewicht der Erde wiederherzustellen. Bei beiden Dingen können wir viel von der alteuropäischen Kultur lernen. Ich hoffe sehr, daß uns das gelingen wird."* (GASSNER-VISCHER 1993, 102).

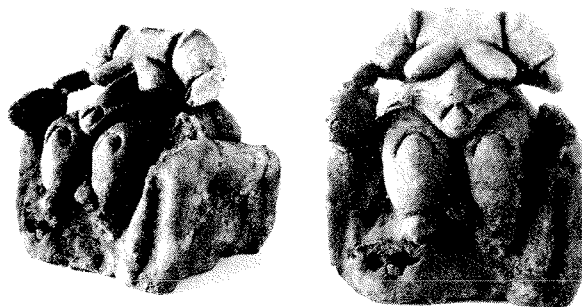


Abb. 3 Çatal Hüyük (Türkei): Die "Thronende Göttin".

Nun ist es absolut legitim, aus einem Interesse für die Gegenwart heraus aus der Geschichte lernen zu wollen. Marija GIMBUTAS' Geschichtsentwurf hat jedoch so ausgeprägte aktualistische Züge,⁴ daß man sich fragt, in welchem Maß die Verarbeitung der eigenen Biographie das wissenschaftliche Bemühen, aus Quellen Geschichte zu rekonstruieren, überlagert hat. Daß sie, die in ihrer Kindheit in Litauen Krieg und Besatzung hautnah erlebte, selbst Parallelen zwischen ihrem Leben und ihrem Geschichtsentwurf zog, belegen folgende Äußerungen in einem Radiointerview: *"...history is showing us between eight and ten million women had to die for her [the Goddess]... the wise people of the time... so it reminds me of the same what happened in Stalin's Europe when the cream of the society had to be removed and only fools were left to live. What happened in the twentieth century is the greatest shame of human history."* (zitiert nach MESKELL 1995, 79). In ihrer Forschungstätigkeit ohnehin kritisch beurteilt, hat sich Marija GIMBUTAS mit diesem Statement für manche Kolleginnen und Kollegen vollends wissenschaftlich diskreditiert. Doch auch wenn es diesen Lapsus nicht gegeben hätte, hätte es ihre Matriarchatstheorie aus den genannten Gründen schwer, im Fach wissenschaftlich ernst genommen und anerkannt zu werden.

Die neolithische Siedlung Çatal Hüyük (7. Jt. v. Chr.)

Çatal Hüyük gilt in der Matriarchatsforschung als "matriarchale Stadt" und ist als solche zum Ziel diverser Studienreisen von Frauen geworden, die sich *"Auf den Spuren der Göttin"* auf die *"Suche nach dem Matriarchat"*⁵ begeben möchten. Und dafür bieten die dort gefundenen Wandmalereien, Halbreiefs und Statuetten scheinbar ein reiches Anschauungsmaterial. So werden Frauenstatuetten (Abb. 3) und als Halbreief gearbeitete Menschendarstellungen (allerdings teilweise auch ohne eindeutige Geschlechtsmerkmale) als Abbilder der "Großen Göttin" interpretiert. In den

zahlreichen gemalten und plastischen Darstellungen finden die MatriarchatsvertreterInnen die Symbolwelt der Göttin in ihren verschiedenen Aspekten wieder. So stünden beispielsweise gemalte Geier für die "Todesgöttin", Darstellungen von Menschen in angeblicher Gebärhaltung versinnbildlichten die "Fruchtbarkeitsgöttin" und Spiralen, Zickzackbänder und Wellenlinien symbolisierten Leben und Tod. Darüber hinaus sehen die MatriarchatsvertreterInnen in sogenannten "Mutter-Tochter-Idolen" Belege für Matrilinearität. Dieses Merkmal des Matriarchats finden sie auch durch die Aussage des Ausgräbers James MELLAART bestätigt, daß Frauen und Männer nie gemeinsam und Kinder ausschließlich mit Frauen bestattet worden seien.

Die Matriarchatsforschung ist jedoch nicht nur von den zahlreichen künstlerischen Äußerungen fasziniert, die der mannigfaltigen Bilder- und Symbolwelt der "Großen Göttin" entsprungen sein sollen. Darüber hinaus zeigt sie sich auch von der "Kulturhöhe" der steinzeitlichen BewohnerInnen Çatal Hüyüks beeindruckt, die u. a. an einem entwickelten Kunsthandwerk, an Handelsbeziehungen und an dem - vom Ausgräber herausgestrichenen - städtischen Charakter der Siedlung festgemacht wird. Vor diesem Hintergrund wird Çatal Hüyük für sie nicht nur zum Anfangspunkt des "hochentwickelten städtischen Matriarchats", sondern auch zum Beweis dafür, daß Kulturentwicklung allgemein das Werk von Frauen sei. In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen, daß die Frauen den Ackerbau erfunden und so überhaupt erst den Grundstein für eine Entwicklung aus dem Stadium der Sammlerinnen und Jäger heraus zur Hochkultur gelegt hätten.

Soweit die Matriarchatsforschung. Basis ihrer Interpretationen ist ein an ein breites Publikum gerichtetes Buch des britischen Prähistorikers James MELLAART mit dem Titel "*Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia*". 1967, bereits sechs Jahre nach Ausgrabungsbeginn erschienen, bezog es sich nur auf die ersten drei Grabungskampagnen, also lediglich auf ein Dreißigstel der ca. 13 ha großen Siedlung; deshalb sind einige seiner Schlüsse, z. B. die Bezeichnung "Stadt", mit Vorbehalt zu sehen. Überhaupt sind viele seiner Interpretationen nicht nachvollziehbar, da er auf die - in einer Fachpublikation üblichen - komplette Vorlage von Funden, Befunden und Stratigraphien, auf Verteilungspläne etc. verzichtete. Auch die vier in einer Fachzeitschrift erschienenen Vorberichte lassen viele Fragen offen. So hängt das Bild, das MELLAART von den friedlichen, hochentwickelten, matrilinearen BewohnerInnen Çatal Hüyüks und ihrer Göttinnenreligion zeichnete, wissenschaftlich in der Luft.⁶ Doch seit 1993 wird in der Siedlung wieder gegraben. Mit einem auf 25 Jahre angelegten For-

schungsprojekt will ein internationales Archäologenteam unter der Leitung von Ian Hodder zentrale Fragen wie die Ursprünge und Entwicklung des Fundplatzes sowie die Wirtschaftsweise, die soziale Organisation und die Außenkontakte seiner BewohnerInnen angehen. Mit der Beantwortung dieser Fragen verspricht man sich eine solide Basis für eine wissenschaftlich nachvollziehbare Neuinterpretation der Wandmalereien und Symbole - diesmal jedoch im sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Kontext der BewohnerInnen Çatal Hüyüks.

Der bronzezeitliche Palast von Knossos (ca. 2000-1500 v. Chr.)

Ähnlich wie Çatal Hüyük liefert auch der Palast von Knossos ein überaus reiches Bildmaterial. Insbesondere in den szenischen Darstellungen auf den Wänden des Palastes scheint die Welt von damals zum Greifen nahe zu sein. Der heitere Charme der Bilder tut ein Weiteres, um die Faszination bei den BetrachterInnen noch zu verstärken; sie werden angeregt, ihren Assoziationen freien Lauf zu lassen und sich in diese ferne, aber ansprechend wirkende Welt hineinzuversetzen.

Schon der britische Archäologe und Privatgelehrte Sir Arthur EVANS, der im Jahre 1900 mit der Ausgrabung des Palastes begann, erlag diesem Faszinosum. Von der niederdrückenden Fin-de-siècle-Stimmung der Jahrhundertwende erfaßt, fand er in Knossos einen geistigen Fluchtpunkt: Die "Welt der Minoer" erschien ihm als ein friedliches und sorgenfreies Paradies, in dem die Frauen in Religion und Gesellschaft eine herausragende Stellung hatten. Von seiner Halbschwester Joan EVANS auch als Romantiker, Träumer und Idealist auf der Suche nach einer besseren Welt geschildert (J. EVANS 1943, 350 f.), schien er diese auf Kreta gefunden zu haben.

Während der Ausgrabungen, die mit Unterbrechungen 27 Jahre dauerten, ließ er diese Welt - so wie er sie empfand - ein Stück weit wieder erstehen. Parallel zur Ausgrabung begann Evans nämlich mit dem "Wiederaufbau" des Palastes. Neben den dringenden notwendigen Stabilisierungs- und Konservierungsarbeiten an der freigelegten Bausubstanz ließ er manche Teile nach seinen Vorstellungen sogar komplett neu bauen. Er scheute sich auch nicht davor, Räume zu "gestalten"; das war beispielsweise beim sogenannten Thronraum der Fall, wo er ein Steinbecken aufstellen ließ, das ganz woanders gefunden worden war. Mit viel Elan betrieb er auch die Rekonstruktion der Malereien. EVANS, der so kurzsichtig war, daß er nur Details, aber keine größeren Gesamtbilder erfassen konnte, hatte zu diesem Zweck eigens zwei Schweizer Jugendstilmalere angestellt. Die beiden Künstler rekon-



Abb. 4 Knossos (Kreta):
Die "Schlangengöttin".



Abb. 5 Knossos (Kreta):
Die "Priesterin" der "Schlangengöttin".

struierten die Fresken aus unzähligen, teilweise winzigen Fragmenten. Dabei hielten sie sich zwar möglichst genau an das Original und orientierten sich an ähnlichen Malereien aus dem Palast, letztlich hatten sie bei der Ergänzung fehlender Teile jedoch viel künstlerischen Freiraum. Aus meist wenigen Originalteilen und viel ergänzten Partien entstanden so die Malereien des Palastes wieder neu. Daß diese den Originalen nur bedingt oder überhaupt nicht entsprachen, zeigt das Beispiel des "Prinzen mit der Federkrone", in dem EVANS den "Priesterkönig Minos" sah: Er wurde wahrscheinlich aus den Fragmenten mehrerer Figuren beiderlei Geschlechts zusammengesetzt (NIEMEIER 1987).

Die von EVANS in Auftrag gegebenen Rekonstruktionen halten einer kritischen Überprüfung in der Regel nicht stand. Vielmehr zeigt sich mehr und mehr, daß der Palast in seiner heutigen Form zu einem großen Teil auf die Gestaltungs- und Rekonstruktionsmaßnahmen seines Ausgräbers zurückgeht. Für EVANS muß das von ihm geschaffene Bild stimmig gewesen sein, denn wie er selbst berichtete (A. EVANS Bd. III, 1930, 301), stiegen die rekonstruierten Figuren in einem Traumbild, das er während eines Fieberanfalls hatte, von den Wänden herab und erweckten den Palast zu neuem Leben.

Die vermeintlich authentische Bilderwelt von Knossos hat also ihre Tücken. Doch auch ihre Interpretation durch EVANS ist nicht unproblematisch. Die herausragende Position, die er den Frauen zusprach, leitete er zum Beispiel aus dem Umstand ab, daß auf szenischen Darstellungen Frauen sich in der ersten Reihe befinden. Daß Männer jedoch insgesamt häufiger abgebildet sind, und - worauf die neuere Kretaforschung hinweist (MARINATOS 1987) - Frauen und Männer etwa gleich häufig als Protagonisten in kultisch interpretierten Szenen vorkommen, übersah er. Mit Fragezeichen ist auch EVANS' Interpretation zweier zusammen gefundener Statuetten zu versehen. Sie stellen Frauen dar, um deren Körper oder in deren Händen sich Schlangen winden, was EVANS veranlaßte, sie mit einer "Schlangengöttin" in Verbindung zu bringen. Allein anhand des Kriteriums der Größe bestimmte er die größere Figur als "Göttin" (Abb. 4), die kleinere als ihre "Priesterin" (Abb. 5).

Bei aller Kritik an EVANS darf jedoch nicht vergessen werden, daß seit dem ersten Spatenstich in Knossos nunmehr fast 100 Jahre vergangen sind. Die Ausgrabungen und Forschungen von EVANS, der mit Knossos den ersten Fundort der Minoischen Kultur entdeckte, waren bahnbrechend. Nach fast einem Jahrhundert, in dem die Archäologie große methodische und theoretische Fortschritte gemacht und zahl-

reiche andere Fundorte der Minoischen Kultur erforscht hat, sind seine Forschungen ein Stück Forschungsgeschichte geworden. Die Matriarchatsforschung scheint diesen Umstand gänzlich zu übersehen. Anstatt EVANS' Forschungen auf ihre Prägung durch den wissenschafts- und zeitgeschichtlichen Hintergrund zu durchleuchten, übernehmen die MatriarchatsvertreterInnen seine Ergebnisse unkritisch (RÖDER, HUMMEL & KUNZ 1996, 299 ff.). In Unkenntnis der modernen Kretaforschung tradieren sie so ein Kretabild, das nach heutigen Maßstäben überholt ist. Schließlich scheint Kreta alles zu bieten, was es für ein urgeschichtliches Matriarchat braucht: eine Göttin, Darstellungen von ihr mit ihrem Sohngeliebten (Heros), Göttinnensymbole (Doppelaxt, diverse Tiere), "Belege" für die weibliche Dominanz im Kult, und ein von Heiterkeit und Frieden geprägtes Leben. Die Matriarchatsforschung hat das minoische Kreta zur letzten Bastion des Matriarchats ausgebaut, die dank der geschützten Insellage länger vor den Invasionen patriarchaler Stämme verschont blieb als die matriarchalen BewohnerInnen des Festlandes. Mit dem Untergang der minoischen Kultur ging für die Matriarchatsforschung die matriarchale Epoche der Menschheit zu Ende - eine Epoche, die sich aus Sicht der Archäologie dem wissenschaftlichen Nachweis grundsätzlich entzieht.

Nachweisen oder erkennen ? Die Frage der Beweisbarkeit

Laut Matriarchatsforschung sind EVANS, MELLAART und GIMBUTAS die einzigen ArchäologInnen, die die vorgestellten urgeschichtlichen Quellen als das verstanden und bewertet haben, was sie nach Auffassung der MatriarchatsvertreterInnen sind: als "Beweise" für das Matriarchat. Dem Rest der Zunft wird unterstellt, daß er die Tragweite dieser Quellen entweder aus kulturgeschichtlicher Ignoranz heraus nicht erkennt oder sie aus patriarchaler Überzeugung heraus gezielt unterschlägt, in ihrer Bedeutung herunterspielt oder absichtlich falsch interpretiert.

Das sind harte Vorwürfe, die jedoch mehr über das angespannte Verhältnis zwischen Matriarchatsforschung und Archäologie aussagen, als daß sie den Sachverhalt treffen: Das Problem ist nämlich nicht, daß die meisten ArchäologInnen in den zitierten Quellen keine Beweise für ein urgeschichtliches Matriarchat sehen **wollen**, sondern daß sie es aus wissenschaftlicher Überzeugung heraus gar nicht **können**. Im Gegensatz zur Matriarchatsforschung, die sich laut Aussage einer ihrer ProtagonistInnen vom "*vorgeschriebenen Denken im methodischen Korsett*" befreit hat (GÖTTNER-ABENDROTH 1981, 59), be-

trachtet die Archäologie das Denken in einem theoretischen und methodischen Rahmen gerade als Voraussetzung dafür, um zu abgesicherten Erkenntnissen über die Vergangenheit zu kommen. Aus diesen unterschiedlichen Wegen zur Erkenntnis ergibt sich folgerichtig auch eine unterschiedliche Art der "Beweisführung".

Die Matriarchatsforschung hat sich anhand von Mythen, Märchen, religionsgeschichtlichen Texten, ethnographischen Beschreibungen etc. eine Meinung darüber gebildet, was Matriarchat ausmacht. Nach Ansicht der MatriarchatsvertreterInnen gibt es so etwas wie ein „universales matriarchales Muster“, zu dem u. a. die Namensnennung nach der Mutter, die Rechnung der Verwandtschaft nach der mütterlichen Linie, Matrilocalität, Vererbung in der weiblichen Linie, eine Göttinnenreligion, die gesellschaftliche Dominanz der Frau und die Organisation der Feldarbeit in Frauenkollektiven gehören. In der Praxis betrachtet die Matriarchatsforschung das Matriarchat bereits als "nachgewiesen", wenn ein einziger Bestandteil des "matriarchalen Musters" gegeben ist. Im Zusammenhang mit archäologischen Funden sind dieses *pars pro toto* in der Regel Statuetten oder bildliche Darstellungen von Frauen, die als Abbilder der matriarchalen Göttin interpretiert werden; alles Weitere ergibt sich dann quasi automatisch. Aus wissenschaftlicher Sicht ist dieses Verfahren inakzeptabel, da die Existenz eines solchen universalen Musters erst noch nachzuweisen wäre. Außerdem wäre zu belegen, daß seine Einzelbestandteile ausschließlich im Zusammenhang mit Matriarchat auftreten, da sie nur unter dieser Voraussetzung als *pars pro toto* gelten können.

Speziell für urgeschichtliche Kulturen, die allein durch archäologische Funde belegt sind, ergibt sich für den wissenschaftlichen Nachweis von Matriarchat ein weiteres Problem: Wie soll es ohne schriftliche Überlieferung möglich sein, seine Definitionskriterien im einzelnen nachzuweisen? Aspekte wie die Namensnennung oder das Erbrecht entziehen sich grundsätzlich der archäologischen Erkenntnis. Und auch Statuetten oder bildliche Darstellungen von Frauen sind ohne Schriftquellen nicht mit Sicherheit als Abbilder einer matriarchalen Göttin zu identifizieren. Archäologische Funde sind eben **nicht** aus sich heraus verständlich, sondern müssen interpretiert werden. Ist das bei funktionalen Artefakten wie einem Steinbeil noch recht einfach, ist es bei urgeschichtlichen Quellen, denen wir eine symbolische Ebene zuschreiben (und hier fängt die Interpretation ja bereits an !) sehr schwierig, bisweilen sogar unmöglich, zu einer plausiblen Deutung zu kommen.

Die urgeschichtlichen Funde aus den Bereichen Kunst und Religion, die in der Matriarchatsdebatte eine Rolle spielen, sind aus archäologischer Sicht

mehrdeutig. Ohne den Schlüssel zur geistigen Welt der Gesellschaft, in der sie entstanden sind, kommt eine ganze Palette von Interpretationen in Betracht. Historisch oder ethnographisch belegte Bedeutungen von Frauenstatuetten sind hier ein gutes Beispiel. Sie reichen von Puppe über Bestandteil heilender Riten, von Initiationsritualen, Hochzeitsritualen oder mündlichen Erzählungen bis hin zu Göttinnenfiguren. Die Archäologie versucht die Mehrdeutigkeit einzugrenzen, indem sie die genauen Fundumstände und das Gesamtwissen über die betreffende archäologische Kultur in die Interpretation einbezieht. Für die Matriarchatsforschung besteht diese Mehrdeutigkeit überhaupt nicht: Sie scheint mit der Matriarchatstheorie den Schlüssel zur geistigen Welt der Vergangenheit von Anfang an in der Hand zu halten und "erkennt" dann folgerichtig in einer Frauenstatuette die matriachale Göttin. Das Matriarchat in der Urgeschichte "nachzuweisen" heißt hier also letztlich, es im archäologischen Fundgut zu "erkennen".

Keine Kompromisse, aber Berührungspunkte

Der beschriebene Gegensatz zwischen **erkennen** und **nachweisen** ist Teil eines Grundmusters, das sich bereits im Konflikt zwischen BACHOFEN und seinen Kritikern zeigte und das sich seither als roter Faden durch die Rezeptionsgeschichte der Matriarchatsidee zieht: der schier unüberwindbare Gegensatz zwischen einer intuitiven, teils idealistisch motivierten Gesamtschau und einer vorgeblich rationalen, auf die kritische Auswertung einzelner Quellen gestützten Annäherung an das Thema. Die erste Herangehensweise findet sich durchgängig bei den VertreterInnen, die zweite bei den KritikerInnen der Matriarchatstheorie. Die VertreterInnen bewegen sich in der Regel ganz bewußt am Rande oder bereits jenseits dessen, was in der abendländischen Tradition konventionell als "wissenschaftlich" gilt, während KritikerInnen und SkeptikerInnen dieses Prädikat als eine Art Qualitätssiegel vehement für sich beanspruchen.

Gerade in der aktuellen Matriarchatsforschung ist eine wissenschaftskritische, teils auch vernunftfeindliche Haltung offensichtlich. Deutlich erkennbar ist aber auch die Suche nach neuen, "ganzheitlichen" Formen der Erkenntnisgewinnung, bei der "intuitives Verstehen" und "kreatives Erinnern" eine zentrale Rolle spielen. Die Archäologie hält dagegen am traditionellen Verständnis von Wissenschaft fest und betrachtet sie als den einzigen Weg zur objektiven (d. h. nachvollziehbaren) Erkenntnis. Es wäre jedoch zu einfach, den Gegensatz zwischen Matriarchatsforschung und Archäologie auf "Wissenschaft kontra ganzheitliche Erkenntnis" zu reduzieren. Ein weiterer

wichtiger Unterschied im Selbstverständnis der KontrahentInnen ist, daß sich die heutige Matriarchatsforschung Patriarchatskritik auf die Fahnen schreibt und als eines ihrer Ziele den Aufbau einer - von extremen VertreterInnen als Gegenideologie verstandenen - Alternative zum herrschenden Patriarchat formuliert.

Die meisten ArchäologInnen wollen von ihrem Selbstverständnis her dagegen zweckfrei forschen, um jenseits persönlicher und weltanschaulicher Hintergründe herauszufinden, wie es früher denn nun **tatsächlich** gewesen sei. Trotz dieser Zielsetzung fließen persönliche und zeitgeschichtliche Hintergründe in die Forschungen ein - ein Faktum, auf das nicht zuletzt die feministische Wissenschaft immer wieder hinweist. Und so erstaunt es nicht, daß feministische - oder einfach **kritische** - ArchäologInnen in Arbeiten sowohl männlicher als auch weiblicher Kollegen immer wieder patriarchale Denkstrukturen aufdecken, welche die Wege zur vermeintlich "reinen" Erkenntnis pflastern. Insofern kann die Archäologie den Vorwurf der "patriarchalen Verblendung", den ihr die Matriarchatsforschung macht, nicht ganz von der Hand weisen - wenngleich sie nun wirklich nicht der Grund dafür ist, daß die Archäologie das Matriarchat, als historische Tatsache oder urgeschichtliche Epoche verstanden, ablehnt.

Umgekehrt kann sich aber auch die Matriarchatsforschung nicht von dem Vorwurf freisprechen, die Vergangenheit zu mystifizieren und zu ideologisieren, um damit die unterschiedlichsten persönlichen Bedürfnisse zu bedienen (vgl. Rezeptionsgeschichte). Diese Form der Geschichtsschreibung kann man mit der Historikerin Uta C. SCHMIDT aus wissenschaftlicher Sicht als "*illusionäre Vergangenheitsaneignung*" bezeichnen (SCHMIDT 1994, 16; 142 ff.).

Der Graben, der Matriarchatsforschung und Archäologie trennt, ist tief. Die Gegensätze in Zielsetzung und Methodik sind so groß, daß Kompromisse nicht möglich erscheinen. Ließe sich die Archäologie auf die Arbeits- und Argumentationsweise der Matriarchatsforschung ein, müßte sie ihren wissenschaftlichen Anspruch aufgeben. Im umgekehrten Falle verlöre die Matriarchatsforschung ihre charismatische Kraft, da sich das Goldene Frauenzeitalter dann in der Vieldeutigkeit und Bruchstückhaftigkeit der archäologischen Quellen auflösen würde. Kompromisse sind also für beide Seiten wenig attraktiv - ja sogar unzumutbar, denn sie liefen im Grunde auf eine Art "Konvertierung" hinaus. In diesem Zusammenhang sei an die Prähistorikerin Marija GIMBUTAS erinnert, die sich mit der von ihr entwickelten und praktizierten "Archäomythologie" bewußt vom traditionellen Wissenschaftsbegriff gelöst hat. Im Fachkollegium hat sie damit ein Stück ihrer wissenschaftlichen Reputation

eingebüßt,⁷ in der Matriarchatsforschung dagegen höchstes Ansehen gewonnen.

Trotz der Gegensätze scheint es zwischen Matriarchatsforschung und Archäologie einen Berührungspunkt zu geben: das lange unterschätzte und nicht zuletzt von der Matriarchatsforschung ins Bewußtsein gerückte Bedürfnis von Frauen nach einer (eigenen) Geschichte. Vor diesem Hintergrund könnte man zwischen der Matriarchatsforschung und der archäologischen Frauen- und Geschlechterforschung, die im Fach langsam an Boden gewinnt, vielleicht sogar ein verbindendes Element sehen. Es bestünde in dem Bemühen, der traditionellen, patriarchal geprägten Geschichtsschreibung eine Alternative entgegenzusetzen. Ausgehend von diesem gemeinsamen Interesse sehe ich die Möglichkeit, in einem gewissen Rahmen voneinander zu profitieren: Die archäologische Frauen- und Geschlechterforschung könnte sich von Fragestellungen und Interpretationsvorschlägen der Matriarchatsforschung inspirieren lassen, während diese umgekehrt vom Faktenwissen der Archäologie profitieren könnte.

Daß diese Form des Kontaktes und Austausches keine Fiktion ist, zeigt die Homepage des bereits erwähnten Çatal-Hüyük-Projektes im Internet. Während der Ausgrabung immer wieder mit Frauen konfrontiert "*who believe the site is important in the emergence of the Goddess*" (ebd.), führt Projektleiter Ian Hodder seit Januar 1998 via e-mail einen Dialog mit einer Vertreterin der "*Goddess community*", den man über die Homepage mitverfolgen kann - ein Dialog, der beiden Seiten etwas zu geben scheint.

Anmerkungen

1 Einzige Ausnahme ist m. W. die litauisch-amerikanische Prähistorikerin Marija GIMBUTAS, deren Publikationen (1974; 1989; 1991) in der Matriarchatsforschung große Beachtung finden.

2 Für den deutschsprachigen Raum bietet RÖDER, HUMMEL & KUNZ 1996 eine Übersicht über diese Entwicklung sowie eine Besprechung der verbreitetsten Veröffentlichungen der Matriarchatsforschung.

3 Zu nennen sind hier etwa Soziologie, Psychoanalyse, Psychologie und Feministische Theologie.

4 So kann man den Konflikt zwischen "Alteuropa" und den "Kurgan-Leuten" auch als eine Art urgeschichtlichen Ost-West-Konflikt und Kampf der Geschlechter sehen. Darüber hinaus spielen auch im Feminismus diskutierte Ideen wie die Friedfertigkeit der Frau eine Rolle.

5 So das Motto einer von der Volkshochschule Marl angebotenen Reise (STRAUCH 1993).

6 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit MELLAARTs Arbeitsweise und Interpretationen findet sich in RÖDER, HUMMEL & KUNZ 1996, 229 ff.

7 Die am häufigsten geäußerte Kritik bezieht sich allerdings auf die methodischen Schwächen ihrer Arbeiten.

Literatur

AUFFERMANN, B. (1998) Frauendarstellungen in der eiszeitlichen Kunst. In: AUFFERMANN, B. & G.-Ch. WENIGER (Hrsg.) *Frauen - Zeiten - Spuren*. Mettmann 1998, 183-194.

BEBEL, A. (1977) *Die Frau und der Sozialismus*. Berlin/Bonn 1977.

ECKSTEIN-DIENER, B. (= SIR GALAHAD) (1932) *Mütter und Amazonen. Ein Umriß weiblicher Reiche*. München 1932.

ENGELS, F. (1990) *Karl Marx/Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, hrsg. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, Bd. 29.I. Berlin 1990.

EVANS, A. (1921-1935) *The Palace of Minos at Knossos. A comparative account of suggestive stages of the early Cretan civilization illustrated by the discoveries of Knossos*, Bd. I-IV. London 1921-1935.

EVANS, J. (1943) *Time and chance. The story of Arthur Evans and his forbears*. London 1943.

GASSNER-VISCHER, A. (1993) *Die Sprache der Göttin. »Ab 40« 4, 1993, 94-102.*

GIMBUTAS, M. (1974) *The gods and goddesses of Old Europe 7000 to 3500 B.C. Myths, legends and cult images*. London 1974.

GIMBUTAS, M. (1989) *The language of the goddess*. London 1989.

GIMBUTAS, M. (1991) *The civilization of the goddess. The world of Old Europe*. San Francisco/New York 1991.

GÖTTNER-ABENDROTH, H. (1981) *Die Eule der Athene fliegt um Mitternacht. Zum Verhältnis von Mythologie und Philosophie*. In: GROßMAß, R. & CH. SCHMERL (Hrsg.) *Philosophische Beiträge zur Frauenforschung*. Bochum 1981, 51-66.

GÖTTNER-ABENDROTH, H. (1988) *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988.

- GÖTTNER-ABENDROTH, H. (1991) Das Matriarchat II,1. Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien. Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- GW II und GW III = Johann Jakob Bachofens Gesammelte Werke. Band 2 und 3: MEULI, K. (Hrsg.) (1948) *Das Mutterrecht*. Basel 1948.
- HEINRICHS, H.-J. (1987) Von Bachofen ausgehend. Zur Rezeptionsgeschichte des Mutterrechts. In: *Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Eine Begleitpublikation zur Ausstellung im Historischen Museum Basel 1987*. Basel 1987, 106-122.
- HUNKEL, M. (1922) Von deutscher Gottesmutterchaft. Sontra 1922.
- KÜHN, L. (1928) *Magna Mater*. Jena 1928.
- KUNZ, B. (1995) Figürliche Plastik im archäologischen Kontext. Eine methodische Diskussion der Frauenstatuetten des Gravettien. Unpublizierte Magisterarbeit. Universität Freiburg 1995.
- KUNZ, B. (1997) Marija Gimbutas revisited. Eine archäologische Auseinandersetzung mit Gimbutas' Matriarchatstheorie. In: *VÖLGER, G. (Hrsg.) Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich. Bd. 1*. Köln 1997, 127-132.
- MARINATOS, N. (1987) Role and sex division in ritual scenes of Aegean art. *Journal of Prehistoric Religion 1*, 1987, 23-34.
- MELLAART, J. (1967) *Çatal Hüyük - A neolithic town in Anatolia*. London 1967.
- MESKELL, L. (1995) Goddesses, Gimbutas and 'New Age' archaeology. *Antiquity 69*, 1995, 74-86.
- MORGAN, L.H. (1877) *Ancient Society*. New York 1877.
- NIEMEIER, W.-D. (1987) Das Stuckrelief des "Prinzen mit der Federkrone" aus Knossos und minoische Götterdarstellungen. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 102*. Athen/Berlin 1987, 65-98.
- RENTMEISTER, C. (1988) Frauenwelten - fern, vergangen, fremd? Die Matriarchatsdebatte und die Neue Frauenbewegung. In: *GREVERUS, I.-M. (Hrsg.) Kulturkontakt, Kulturkonflikt: zur Erfahrung des Fremden. 26. Deutscher Volkskundekongress in Frankfurt vom 28. September - 2. Oktober 1987. Notizen/Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt a.M., Bd. 28, Teil 2*. Frankfurt am Main 1988, 443-460.
- RÖDER, B., HUMMEL, J. & B. KUNZ (1996) *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*. München 1996.
- SCHMIDT, U.C. (1994) Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft. Zürich/Dortmund 1994.
- STRAUCH, R. (Hrsg.) (1993) Auf den Spuren der Göttin. Die Suche nach dem Matriarchat, ihre kultursoziologische Auswirkungen und ihre Bedeutung für die Identität von Frauen heute. 2. Aufl. Marl 1993.
- VAERTING, M. (1921) Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat. Karlsruhe 1921.
- WEILER, G. (1990) Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols. Basel 1990.

Dr. Brigitte Röder
Bockhornstr. 31
CH - 8047 Zürich
Schweiz