

›Große Mutter‹, Gräber und Suffrage.

Die Feminisierung der Religion(swissenschaft)

bei J.J. Bachofen und Jane E. Harrison

ULRIKE BRUNOTTE

Religion und Kolonialismus

In seinem Buch »Savage Systems« entwickelt der südafrikanische Religionswissenschaftler David Chidester (Chidester 1996) die These, dass die Kernkonzepte vergleichender Religionswissenschaft nicht allein aus der europäischen Aufklärung, sondern vor allem aus den kolonialen Grenzzonen stammen. Sie waren entscheidende Marker von Differenz und wurden als Instrumente der Kontrolle benutzt. Die kolonialen Kontakt- und Machtfelder bildeten somit einen bedeutenden Raum bei der Produktion konzeptioneller Kategorien von Religion und Religionen. Zugleich gehörte die vergleichende Wissensbildung in Sachen Religion zu den wichtigsten kolonialen Machtstrategien Europas und steht »at the forefront of the production of knowledge within these new power relations« (ebd.: 12). In dem Prozess des *Otherring*, der im kolonialen Kontakt Jahrhunderte lang auch über die An- oder Aberkennung und die diskursive Produktion von »Religion« verlief, arbeitete die Strategie der Naturalisierung der indigenen Gesellschaften lange mit dem Verdikt ihrer Religionslosigkeit. In diesem Zusammenhang erhielten Codierungsprozesse durch imaginäre Geschlechter- und Rassebilder sowie durch ethnische Differenzierungen (Mc Clintock 1995) eine bedeutungsschaffende Funktion. David Chidesters Pionierarbeit von 1996 hat neben Michel Foucault in Edward Said einen bedeutenden Vorläufer. Edward Saims heute zunehmend kontrovers diskutierte (Castro Varela/Dhawan 2005) Studie »Orientalism« (Said 1978) ist somit nicht allein der »Gründungstext postkolonialer Theorie« (Dietze 2005: 208), sondern auch ein entscheidender Anstoß zur kritischen Selbstreflexion für die Religionswissenschaften. Das gilt freilich auch für die viel ältere religionskom-

paratistische europäische Wissens- und Identitätsbildung. Denn »dieses Europa«, so Dipesh Chakrabarty, »ist ebenso wie der ›Westen‹ nachweislich eine imaginäre Entität«, dessen Herstellung bereits »ein Stück globale Geschichte ist, von der die Geschichte des europäischen Imperialismus einen untrennbaren Teil bildet« (Chakrabarty 2002: 306). Zugleich allerdings müssen besonders die religions- und ritualtheoretischen Konzepte aus der Hochzeit des europäischen Überseekolonialismus um 1900 nicht allein als Produkte einer »imaginären Ethnographie« (Kramer 1977), sondern auch als Medien der z.T. unbewussten Selbst- und Modernereflexion gedeutet werden. Das hat zuletzt Hartmut Böhme in seiner Studie zum europäischen Fetischismuskurs gezeigt, der von 1830 bis 1920 aus dem Kanon religionswissenschaftlichen und ethnologischen Wissens als, so Jean Paul, »ungeheueres Reich des Unbewussten, dieses wahre, innere Afrika« (Böhme 2006: 254) über die Literatur in die Sexualwissenschaften wanderte, um dort zum biopolitisch diskursivierten »Paradigma aller Perversionen« (ebd.: 376) zu avancieren. Böhme kommentiert:

»Wie den Ethnologen der afrikanische Fetischismus als unproduktiv, kindlich, primitiv und wertlos vorkam, so konstruierten Ärzte und Psychologen gegen Ende des Jahrhunderts den sexuellen Fetischismus mit den selben Attributen als pervers.« (Ebd.: 376)

Das Studium der Diskurse bei so unterschiedlichen Wissenstypen wie literarischen Texten, Kunstwerken, und nicht zuletzt wissenschaftlichen Narrationen, in denen Europa Afrika, die Amerikas sowie den Orient und seine Religionen schildert und erfindet, führt somit nicht etwa in »exotische Randzonen des europäischen Bewusstseins« (Osterhammel 1997: 167), sondern ins Zentrum europäischer Selbstvergewisserung. Es ist nun zu fragen, ob sich in den orientalistischen und kolonialistischen Diskursen, die ja zugleich seit der »Odyssee« die moderne Meistererzählung vom heroischen Kultur-Subjekt und den »Barbaren« (griech.: Fremde) generieren, ein verstecktes Reflexionspotential entdecken lässt, das als Subtext zum normativen Männlichkeitsdiskurs der Moderne rekonstruierbar ist? Das soll zunächst symptomatologisch anhand der Vision einer »weiblich-dionysischen Urzeit und der Figur der »Großen Mutter« demonstriert werden, für die die deutsche Spätromantik und besonders Bachofens Studien zum »Mutterrecht« von 1861 zentrale Multiplikatoren waren (vgl. Wesel 1990). Der keineswegs homogene Diskurs politisierte, popularisierte und verbreitete sich schnell in andere gesellschaftliche Felder, sowohl in die der sozialistischen und kommunistischen Kapitalismus- und Patriarchatskritik (Engels 1892) als auch in die ethnologische Familien-, Verwandtschafts- und später Matriarchatsforschung (Morgan 1877). Die wissenschaftlichen Diskurse wurden durch literarische Imaginationen, die vornehmlich in kolonialen Grenzzonen verortet waren, begleitet, mythisiert und spätestens um 1900 auch sexualisiert. Der Orient wandelte sich von einem Objekt der

Macht und des Wissens mehr und mehr zu einem von Abwehr und Verlangen. So kulminierte etwa in Rider Haggards zwanzigfach übersetztem Bestseller und Kolonialroman »She« von 1883 das kolonial Imaginäre im Zerrbild eines matriarchal codierten und zugleich sexualisierten Kannibalismus. Fast könnte man versucht sein, den Absolutheitsschein, den die von Darwin übernommene patriarchale Urhorde und der *Urvater* bei Sigmund Freud erfahren, gleichsam als Bollwerk gegen die kulturelle Ubiquität der damals frei schwebenden Fantasmen vom »Großen Weiblichen« (Stephan 1997) zu lesen. In »den Texten des 19. Jahrhunderts war die ›Rückkehr zur Mutter‹ allgegenwärtig, nicht nur im Orientalismus, aber dort besonders« (von Braun/Mathes 2007: 268). Manche, wie die Saint-Simonisten, erhofften sich gar die soziale Erneuerung von einer orientalischen Maria und von »Mutter Orient« (ebd.: 269).

Materiale Figurationen eines weiblich *Erhabenen* (Brunotte 1993) entdeckte das moderne Europa freilich zuerst durch die frühe Archäologie in der *Gräbersymbolik* der Antike (Bachofen 1859). Im Zuge der von den Kolonialregimen getragenen archäologischen Erschließung Ägyptens, Kleinasiens und des Zweistromlandes trat den europäischen Religionsforschern bereits im 18. Jahrhundert eine »faszinierende Welt versunkener Reiche, ebenso abstoßend wie anziehend wirkender Fruchtbarkeitskulte und geheimnisvoller Muttergottheiten« (Kohl 1989: 362) entgegen, die genau mit der gleichzeitig in Europa kulturell zunehmenden Sehnsucht nach dem femininen Orient überein zustimmen schienen. Lebte die performative Autopoiesis des modernen hegemonialen Subjektmodells, wie sie Immanuel Kant in seiner dezidiert männlich codierten »Ästhetik des Erhabenen« entwirft, vor allem im identitätsstiftenden Narrativ der Selbstüberwindung und im Sprung nach »Oben«, ins helle körperlose Reich transzendentaler »Gattungsvernunft«, so eröffneten sich mitten im kolonialen Expansions-szenario nun Blicke nach »Unten«, ins »Dunkle« und in die Abgründe der Vergangenheit. Der wissenschaftliche »Gang zu den Müttern«, der hier in etwa zeitgleich mit Darwins »Entstehung der Arten« (Darwin 1859) versucht wurde, erschloss den Europäern ungeahnte Einblicke und Einsichten in materiale Substruktionen herrschender Gesellschafts- und Geschlechterordnungen.

Bachofens »Mutterrecht«: Substruktion des Patriarchats oder orientalisierender Kult?

Besonders im Werk des Schweizer Rechtshistorikers und Altertumswissenschaftlers Johann Jacob Bachofen zeitigten diese Entdeckungen verborgener Narrationen und Imaginationen Folgen für die kulturellen Geschlechtersemantiken. Anhand antiker Gräbersymbolik und anderen Funden aus der ›Alten Welt‹, aber auch durch Rückgriff auf ethnographisches Material, meinte er die gattungsgeschichtliche Existenz eines frühen Mut-

terrechts, dem ein regelloser, von ›wilden‹ Männern beherrschter Hetärismus vorausgehe, rekonstruieren zu können. Bachofens »Mutterrecht« und die darin wissenschaftlich beschworene mütterlich-stoffliche Urkultur steht sicher im Zeichen des späromantischen Mutterkultes und der zunehmenden Polarisierung und Biologisierung der Geschlechtscharaktere (vgl. Hausen 1976). Andererseits hatte sein *Mutterkult* Anteil an dem, was Elisabeth Hartlieb im Anschluss an Rebecca Habermas und andere SozialhistorikerInnen als die »Feminisierung des christlichen Glaubens« seit etwa 1800 bezeichnet (Hartlieb 2006: 233ff.). Denn die große zivilisierende Rolle, die der Autor den frühen Religionen und der Frau als zivilisationsbegründendem Geschlecht zuschrieb, habe, so Bachofen, ihren Ursprung im »Religionscharakter des Weibes« (Bachofen 1861/1975: 20), der als »besondere Anlage der Frauen zur Frömmigkeit« (ebd.: 19) im weiblichen Charakter verankert sei.

In diesem Buch des Rechtswissenschaftlers, dem Mythos und Religion als zentrale Hebel der Geschichtserkenntnis galten, wurden somit zwei Säulen bürgerlich männlicher Hegemonie erschüttert: 1. die bis dahin unangefochtene Vorstellung von der (Ur-)Familie als einer patriarchalen Institution und 2. die Ideologie von der Überzeitlichkeit männlicher Herrschaft. Bachofen »führte die Vorstellung von einem Weltalter ein, in dem das weibliche Prinzip über das männliche regiere, er wollte nicht allein ein anderes Familienrecht und eine andere Geschlechterordnung, sondern den weiblichen Anfang der Menschheitsgeschichte freilegen« (Ziege 2002: 195). Die Beschwörung der verwilderten Männer der hetärischen Urzeit und der zivilisierenden Rolle des demetrischen Muttertums sind gleichwohl eingeordnet in eine mythische Geschlechtergeschichte, die sich als stufenweise Höherentwicklung vom regellosen Frauentausch, über die streng religiöse und sittliche Monogamie des Mutterrechts bis zum apollinisch-geistigen Vaterrecht vollzieht. Dabei konnte die männliche Herrschaft nur durch einen schmerzlichen *Akt der Losmachung* des Mannes vom Mütterlich-Leiblichen, des »Geistprinzips« vom »Stoffprinzip« gelingen. Ziel Bachofenscher Geschichtstheologie ist eindeutig die reine, männliche Autonomie. Doch der zu ihr führende *Akt der Losmachung*, so erläutert er anhand einer Fülle von Beispielen, musste immer wiederholt werden. Ohne Frage überhöhte der Autor mythisch nichts anderes als die bipolare, heteronormative Geschlechterordnung und den späromantischen Mutterkult des 19. Jahrhunderts. Zugleich wird sein geschichtstheologisches Stufenmodell im »Mutterrecht« von einem zyklischen Kreislaufmodell ewiger Wiederkehr konterkariert. Auch ist das Buch auf den zweiten Blick voll von scheiternden Heroen und wird von Krisen- und Geschlechterkampfrhetorik durchzogen. So sind es besonders die Schilderungen der bedrohlichen *liminalen Phasen*¹ zwischen den Entwicklungsstufen, die im mythischen

1 | Der Begriff der *liminalen Zone* stammt von dem Ethnologen und Kulturtheoretiker Victor Turner. Er bezeichnet damit den Übergangsbereich, in dem sich

Gewand zugleich »eine verborgene Instabilität der Geschlechterordnung im 19. Jahrhundert« (Erhart 2001: 75) bergen, das moderne Patriarchat als »Oberfläche einer fortdauernden Spannung« (ebd.) und die familial grundierte bürgerliche Männlichkeit als unsicher kennzeichnen. Nach Walter Erhart liefert Bachofen damit

»[...] eine historisch spekulative Grundlegung dessen, was die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie heute als die ›Differenzierung zum Mann‹ bezeichnet: die fortgesetzte Abgrenzung von dem einst symbiotisch erfahrenen weiblich-mütterlichen Objekt [...]« (Ebd.: 81)

Das männliche Individuum wird in wiederholten Narrationen des *Sich-Los-Reißens*, des Kampfes und der Selbstvergewisserung selbst erst hergestellt. Für dieses narrative und performative Modell einer Produktion von Männlichkeit in und durch die gefährvollen *rites de passage* liefert Bachofens »Mutterrecht« ein paradigmatisches Modell, das als »Ursprungstext über moderne männliche Identität« (ebd.) gelesen werden kann.

Massenangst des Okzidents

Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser situiert das Werk des konservativen Patriziers Bachofen in die krisenhafte Zeit des von revolutionären Aufständen und Befreiungsbewegungen erschütterten Europas und liest in dessen Reden vom »dionysische[n] Frauenkult [...], der alle Unterschiede aufhebe und »überall mit der Auflösung der politischen Hierarchien und dem Verfall des staatlichen Lebens« (Bachofen 1861/1975: 40) einhergehe, nichts anderes als die Angst des Bürgers vor der Herrschaft der »ununterschiedenen Masse« (ebd.; vgl. Zinser 1981). Eine Angst, die Bruno Latour freilich bereits seit der epistemologischen Anstrengungen Platons, einen Staat auf reine Vernunft Herrschaft zu gründen, als Werkmeister europäischer Erkenntnistheorie vermutet (Latour 1999: 19-27). Wie gezeigt, versucht Bachofen die Gefahr einer Herrschaft der »Vielen« und der Wiederkehr der entdifferenzierenden Kampfphasen zwischen Matriarchat und Patriarchat durch sein geschichtstheologisches Stufen- und Geschlechtermodell zu bannen. Diese Anstrengung mündet in ein Plädoyer für die geordnete, nordische Manneskultur und beschwört das »siegreiche Vaternum und [...] die uranischen Sonnenhelden« (Bachofen

in sogenannten Übergangsritualen ein Erfahrungsraum bildet, in dem das, was in der Normalität alltäglicher Beziehungen und im Ensemble sozialer Positionen nicht repräsentiert ist, verkörpert und spielerisch neu zusammengesetzt werden kann. Vgl.: Victor W. Turner, *Betwixt and Between: the liminal period in Rites de passage*. In: Victor Turner (1967): *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/New York, S. 93-111.

1861/1975: 48). Bis zu welchem Grad allerdings das »Mutterrecht« von solchen Heroen des Scheiterns bevölkert ist, die nicht zu hegemonialen Positionen aufsteigen, sondern in *Zwischenstufen* einer effeminierten Männlichkeit stehen bleiben, das hat zuletzt Susanne Lanwerd gezeigt (Lanwerd 1993: bes. 93, 101ff.). Bachofens Botschaft bleibt zudem in noch einer weiteren Hinsicht ambivalent. Sein Modell der *Gynäkokratie* enthält auch Vorstellungen von »allgemeiner Brüderlichkeit« (Bachofen 1861/1975: 40) sowie von »Freiheit und Gleichheit« (ebd.: 13), die zwar mit dem Vaterrecht überwunden werden (müssen), denen gleichwohl die Sehnsucht des Autors gehört. Oft übersehen wurde freilich in der Bachofen-Rezeption, dass der in die Religions- und Weltgeschichte projizierte Geschlechterkampf zugleich eine Metapher des kolonialen Diskurses darstellt und für Bachofen »die fortdauernde welthistorische Auseinandersetzung zwischen Okzident und Orient« (Kohl 1989: 363) repräsentiert. »Dem Occident«, so der Mythenforscher, »hat die Geschichte die Aufgabe zugewiesen, durch die reinere und keusere Naturanlage seiner Völker [...] die Menschheit aus den Fesseln des tiefsten Tellurismus, in dem sie die Zauberkraft der orientalischen Natur festhielt, zu befreien« (Bachofen 1861/1975: 36). Mit seiner Beschwörung des »männlich okzidentalischen Geistprinzips« und der »asiatisch-orientalischen Gynäikokratie«, die in den »Ländern des sinnenschmeichelnden Orients, zumal in Afrika und Syrien« den Kampf »mit der größten Entschiedenheit aufnehmen« (ebd.: 425), mythologisierte der Religionsforscher nicht allein die bürgerliche Geschlechterordnung des 19. Jahrhunderts, sondern auch die imperiale Politik Europas. Gleichwohl, bei »Bachofen bezeichnete das Mutterrecht eine allgemeine Kulturstufe *aller* Völker vor dem Übergang zum Patriarchat. Die These war nicht unbedingt rassistisch *avant la lettre*, aber mit dem geopolitischen Gegensatzpaar von Orient und Okzident« (Ziege 2002: 206) versehen. Erst bei Alfred Baeumler, der eine Bachofen-Auswahl, die 1926 unter dem Titel »Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt« erschien, mit einem ausführlichen Vorwort versah, wurde das Mutterrecht als gattungsgeschichtliche Stufe abgeschafft und in das feindliche Gegenüber von weiblich-semitisch-orientalischer versus männlich-nordisch-arischer Völker aufgelöst. Nun verwandelte sich die »Überwindung des Orients durch den Okzident und die Überwindung der Frau durch den Mann [...] rassepolitisch (in) die Überwindung des ›Juden‹ durch die ›Germanen‹« (Ziege 2002: 209).

Jane E. Harrison: Dämonen des Wissens

Positionen

Martin Bernal hat in »Black Athena« darauf hingewiesen, dass sich zumindest in Deutschland im Laufe des 19. Jahrhunderts in der klassischen Al-

tertumswissenschaft das historische Erklärungsmodell für den Ursprung des seit Winckelmann idealisierten Griechentums von den »semitischen« ägyptischen zu den »arischen« Einflüssen der dorischen Einwandererstämme verschoben habe, was als Folge letztlich rassistischer Tendenzen auch zu einer religionswissenschaftlichen Abwertung der »Ureinwohner« Griechenlands führe (Bernal 1992: bes. 58). Die geradezu entgegengesetzte Bewegung einer Aufwertung der autochthonen Bevölkerung Griechenlands und Kretas können wir im Werk Jane E. Harrisons beobachten. Sowohl die Entdeckung des »primitiven« Rituals und des Performativen als auch die unter dem Namen »Dionysos« ausschwärmende Hinwendung zu vorolympischen, zivilreligiösen Vergemeinschaftungsformen standen im Focus des Wirkens der englischen Archäologin und Gräzistin. Heute würde man ihre sozialen Ideale wohl als kommunitaristisch bezeichnen.

Harrison lebte von 1850 bis 1928 in England und hat als erste Religionswissenschaftlerin im universitären Rahmen geforscht und gelehrt. Ihre Bezugspunkte waren freilich neben den Stammesgesellschaften vor allem die antike griechische Religion. Auch sie erkannte die politische und wissenschaftliche Aktualität ihrer Forschungen und engagierte sich feministisch im Kampf um Wissen und Partizipation. Dabei setzte sie die Kategorie Geschlecht wie das performativ sich selbst als soziales Gebilde erschaffende Kollektiv ins Zentrum ihrer Kultur- und Religionstheorie. Die »Gesellschaft« wird hier nicht wie bei Durkheim, dem Harrison viel verdankt, als eine *totalité sui generis* (Durkheim-Kritik, vgl. Latour 1999; Lüdemann 2004) gesetzt, sondern als ein ritueller und imaginärer Prozess verstanden, der die Erfindung von und die Kommunikation mit »nicht-menschlichen Wesen« (Latour 1999: 256) einschließt. Steht Bachofens evolutionistische Studie zum »Mutterrecht« eher symptomatologisch für den Orientalismus der deutschsprachigen Religionswissenschaft und der deutsche Männerbunddiskurs, wie er in Baeumlers arischen Beschwörungen gipfelt, für die politischen Dynamiken von Misogynie, Homophobie und Rassismus, so kann am Beispiel der englischen Religionsforscherin verfolgt werden, was passiert, wenn eine Frau aktiv in das Feld vermeintlich reiner (neutraler) Vernunft eintritt, die darüber hinaus noch die Dinge, Artefakte und Rituale zu ihrem Thema erklärt. Dabei drängen sich zugleich etliche Fragen auf: In welchem kulturellen Spannungsfeld steht Harrisons innovative methodische Wende von »Text« und »Schrift« zu »Bild« und »Ritual« (vgl. Schlesier 1994: 155). Und wie verhält sich dieser Medienwechsel wiederum zu der von ihr feministisch angewandten Kategorie »Geschlecht« und zu ihrem Engagement in der Suffragebewegung? Und nicht zuletzt: Auf welche Weise ist eigentlich der Widerstand des Wissenschaftsmilieus von Cambridge gegen Harrison mit ihrem hegemoniekritischen Blick auf die olympische Zeus-Religion verknüpft? Sowie, um diese Frage auch noch zu stellen, was hat das mit ihrer öffentlichen Kritik an den Prinzipien wissenschaftlicher Objektivität zu tun?

Körperwissen und Bildtänze

Seit 1874 war die damals 24-jährige Jane Harrison als eine der ersten Frauen Studentin am neu gegründeten Frauencollege, dem Newnham College in Cambridge. Von 1879 bis 1897 lebte sie als vielbeachtetes Beispiel einer selbstständigen *New Woman* in London und studierte und lehrte Klassische Archäologie am Britischen Museum. Ihre sehr eigenwilligen und methodisch innovativen *lectures* über griechische Kunst und Archäologie, die für alle Interessierten offen waren, machten sie so bekannt, dass sie bald über London hinaus ausgedehnt werden konnten (Beard 2000: 54). Schon damals entwickelte Harrison ihre Leidenschaft für die Bildkulturen der Antike und begann auf Reisen durch die Museen Europas und in die Mittelmeerländer an den archäologischen Entdeckungen ihrer Zeit hautnah zu partizipieren. So nahm sie an Ausgrabungen von Wilhelm Dörpfeld und Sir Arthur Evans auf der Peloponnes und auf Kreta teil. Von 1898 bis zu ihrer Pensionierung und Übersiedelung nach Paris arbeitete Harrison dann wieder am *Newnham College*, nun als Research Fellow und als Dozentin. Harrison war, so Robert Ackermann, »the first female British classical scholar to achieve international recognition« (Ackermann 1991: 3), zugleich jedoch eine Wissenschaftlerin, um die viele Gerüchte kreisten. Man empörte sich über ihr familienfernes Leben, ihren Libertinismus in religiösen Dingen, ihre Vorliebe für die Rituale der ›Wilden‹, die zu enge Bindung an ihre Studentinnen und die angebliche ›Queerness‹ in sexuellen Fragen. Zusammen mit ihren Kollegen Gilbert Murray und Francis Macdonald Cornford bildete Harrison den Kreis der sogenannten *Cambridge Ritualists*, zu dem später auch Arthur Bernhard Cook zählte.

Als am 7. Dezember 1909 die *Cambridge Society of Heretics* zu ihrem Gründungstreffen einlud, markierte das zugleich eine folgenreiche Erschütterung der intellektuellen, religiösen und nicht zuletzt der androzentrischen Selbstgewissheiten einer der ältesten und bedeutendsten Universitäten Englands. Das Ziel dieser häretischen Gesellschaft war es, »to create a forum for discussion of religion, art, and philosophy independent of Cambridge's centuries-long tie to the Anglican Church, whose structures and principles had presided over all such meetings in the past« (Fiske 2004: 1). Anfänglich aus zwölf Studierenden bestehend, war die Zahl der Mitglieder bereits nach drei Jahren auf über 200 gestiegen. Nicht allein die alt hergebrachten religiösen Normen und Autoritäten wurden in diesem universitätsweit bekannten Kreis zur Disposition gestellt, sondern auch der traditionelle, aus Klassen- und Männlichkeitsdünkel zusammengesetzte Elitismus von Cambridge. Der Kreis war kein exklusiver Herrenclub, sondern für alle offen: Zu den Mitgliedern der ersten Jahre zählten u.a. Francis Darwin, J.M. Keynes, Virginia Woolf, Edith Sitwell, Clive Bell und Lytton Strachey. Nicht zufällig wurde Jane E. Harrison als eine der *keynote speaker* für die Gründungssitzung eingeladen, denn »the first woman ever to give university lectures at Cambridge (in 1898), Harrison had become, by

1909, one of the most controversial figures on campus« (ebd.). Hatte doch schon ihr erstes Hauptwerk, die »Prolegomena to the Study of Greek Religion« von 1903, – nicht zuletzt durch den Vergleich mit oralen Traditionen indigener Kulturen – vehement den »text-based approach to the ancient world that had dominated Greek studies throughout the last century« (ebd.) in Frage gestellt. Es schien ganz so, als stünde der mit der klassischen griechischen Literatur genealogisch verbundene, europäische »Literaturbegriff selbst durch die Dokumentation und Auswertung mündlicher Literaturen zur *Disposition*« (Schüttpelz 2005: 369). Damit zählte Harrison nicht erst durch ihre spätere Erforschung des rituellen Ursprungs der Tragödie (Harrison 1912) zur kulturtheoretischen und künstlerischen Moderne, sondern bedrohte zugleich das diskursive Machtfundament, auf dem der viktorianische Hellenismus von Cambridge ebenso wie die männlich dominierte, griechisch gebildete Wissenselite basierte.

Mit ihrem Kampf gegen die früher von ihr selbst betriebenen Verehrung der griechischen Skulptur als ideales Kunstwerk und normativ wirksames Körper-Haltungsmodell »edler Ruhe und stiller Einfalt« sowie gegen das Monopol von Schrift und Text als alleinige Ausdrucksmedien der griechischen Kultur und des Studiums derselben, stand sie freilich im Kontext eines pluralen Diskursfeldes. So nahm in ihrer Zeit etwa neben der zunehmenden Popularisierung der Antike durch Zeitschriften, moderne Kunst und Literatur auch die antiidealistische Propagierung einer »dionysischen Ästhetik« zu. Bereits 1876 hatte Walter Pater im Anschluss an Nietzsche den Gott Dionysos gefeiert und seine Bedeutung für die modernen Künste beschworen (Pater 1876). Auch neue Wissenschaften wie die junge Archäologie und nicht zuletzt die mit dem Deutschen Wilhelm Mannhardt verbundene populäre Folklore-Forschung sorgten für die Ausweitung des Wissensbegriffs auf die materiale Kultur der Dinge, auf die Techniken und Praktiken der Rituale wie auf die Architektur- und Bildzeugnisse. Harrison verknüpfte jedoch als eine der Ersten (Schüttpelz 2005: 375) in ihrer Kulturanalyse die materialen Zeugnisse und Artefakte mit den schriftlosen Wissenstechniken und -formen der oralen Traditionen indigener Gesellschaften: Erzählungen, Körpergesten, Musik und ekstatischer Tanz avancierten in ihren Religionsanalysen zu gleichberechtigten Medien des religiösen Wissens wie des sozialen Lebens. Diese waren in archäologischen Relikten und Artefakten zwar nicht mehr direkt fassbar, wurden aber gleichwohl für sie in der antiken Ikonographie narrativ und performativ evident (vgl. Schlesier 1994: 145-192). Sicher partizipierte Harrison dabei am allgemeinen Medienumbruch in ihrer Zeit wie an der anthropologischen Wende in den Religionswissenschaften. Im Gegensatz zu Tylors und Frazers rationalistischer Überhebung über alles »Primitive« und alle »Survivals« verband die Forscherin freilich bereits in den »Prolegomena« mit dem ethnologischen Vergleich einen Blick auf die räumlichen, zeitlichen und symbolischen Unterwelten des klassischen Olymp: Nicht die

anthropomorph und zweigeschlechtlich geformte Götterfamilie um den väterlichen Alleinherrscher und hegemonialen Verwandlungskünstler Zeus interessierte Harrison, sondern die archaischen Welten der verschütteten und verdrängten kretisch-minoischer Kultur, die mehr in bildlicher oder figürlicher Form als durch Texte überliefert waren. Dazu zählten die chthonischen Kulte, die archaischen Totengeister und die Heroen. Vor allem waren es die Menschliches mit Außermenschlichem verbindenden Mischwesen, auf die sich Harrison konzentrierte und deren Skandal gerade in der rational nicht auflösbaren Mehrdeutigkeit bestand. In ihrem ersten Hauptwerk untersucht sie mithilfe ihrer neuen, von Karl Otfried Müller inspirierten historisch-kritischen Methode lokale griechische Kultpraxen. So rekonstruiert sie anhand von Ritualanalysen eine chthonische Schicht todesgebundener magischer Religiosität, deren Träger Geister und Heroen, deren zentraler Affekt die Angst und deren Intention die ›Reinigung‹, ›Befreiung‹ (rituals of ›riddance‹, ›exorcisms‹, Harrison 1903: 7f.) ist. Die »Prolegomena« beginnen mit der revolutionären These einer grundlegenden Zweiheit der antiken Ritual- und Kultwelt: Einerseits die *therapeia* – Kulte der olympischen Götter als Ausdruck gegenseitigen Vertrauens und Austausches, verdichtet im *do ut des* des olympischen Götteropfers – und dann die älteren *deisidaimonia*, die Reinigungs- und Befreiungsriten, als Ausdruck der Angst vor den älteren Geistern und ehrfurchtgebietenden Mächten. So gewinnt Harrisons Modell des archaischen Opfers 1903 eine ganz eigene Richtung: Nicht das späte olympische *do ut des* allein sei relevant, sondern auch das angsterfüllte *do ut abeas*: »I give that you may go and keep away« (Harrison 1903: 7). Im Laufe ihrer Forschung erhebt sie schließlich eine liminale Gestalt aus dem Ensemble von außermenschlichen Figurationen zur Kernfigur der griechischen Frühzeit und zum Schlüssel ihrer Kulturtheorie: den *Daimon*. Normalerweise definiert als schreckenerregender Totengeist, wurde der *Daimon* bereits in Harrisons »Prolegomena« zu einer amorphen Potenz, deren bevorzugte Erscheinungsform die Schlange ist (ebd.: 587):

»Während in den *Prolegomena* die *daimones* hauptsächlich in der Rubrik des Apotropäischen eingeordnet und dem Bösen, dem Abzuwehrenden zugerechnet werden [...] steht in *Themis* die positive Seite der *daimones* im Vordergrund, ihre Tendenz, Fruchtbarkeit zu stiften und durch die Feste des Jahreszyklus die soziale Einigkeit zu erneuern.« (Schlesier 1994: 171)

In »Themis« (1912) verknüpft sie dann die Gestalt des *Daimon* mit dem »Heros« und lässt diesen für die prähistorischen Phase der Kulturentwicklung (ebd.: 164) zu einem mythischen Schwellenwesen par excellence avancieren, »with greater spiritual influence than the familiar Olympian anthropomorphic divinities (›theoi‹)« (Fiske 2004: 139). Oft in Schlangengestalt erscheinend, verkörpert der *Eniautos-Daimon* (Abschnitts-Dämon), so die an Mannhardt und Frazer gemahnende Wortneubildung Harrisons,

eine spirituelle und soziale Macht, die nicht allein die Vegetation und die Tier- und Dingwelt umfasst, sondern »the whole world-process of decay, death, renewal« (Harrison 1912: XVII). Als Attribut und Begleittier der Erdgöttin (Harrison 1912: 235) erhält der Schlangen-Daimon seine sich ständig wandelnde Ambivalenz an der Peripherie oder im Untergrund hegemonial-olympischer Macht. Diese bestand wie im Fall der Medusa, der Sphingen oder den chthonischen Schlangen- und Drachenwesen nicht allein auf der Mischung von Tier und Mensch, sondern, vor dem späteren Phalluskult, auf der Vielheit des Begehrens, der Bedürfnisse und der Affekte.

In Harrisons Forschungen blieb Griechenland somit nicht länger die lichtvolle Wiege Europas, sondern wandelte sich in »einen Kessel von kulturellen Konflikten und vor allem, in einen meeting ground von indigenen und kolonisierenden Kulturen [...]« (Torgovnick 1996: 143). Die olympische Herrschaft des Zeus dekonstruierte sie als Frühform patriarchaler Hegemonie und als Produkt eines langen Unterwerfungs- und Homogenisierungsprozesses, repräsentiert durch die Verdrängung weiblicher Gottheiten und die Aneignung chthonischer Mächte und Potenzen. Harrison partizipierte zwar an der kulturellen Bewegung, die sich über Teile der englischen Literatur, der Archäologie und der Folkloreforschung erstreckte und die davon fasziniert war, dass im minoischen Kreta, also in der Zeit um 2000 vor u. Z., eine einzige weibliche Gottheit verehrt wurde. Im Gegensatz zu Bachofen verwechselte Harrison gleichwohl nicht die Kulte und Mythen der Großen Göttin mit einer historisch real existierenden Herrschaftsform.

Ritualpraxis und Denkraum

Zum Zeitpunkt der ersten Versammlung der *Cambridge Society of Heretics* war die Forscherin gerade dabei, die zweite Ausgabe der »Prolegomena« vorzubereiten, und schrieb an »Themis«, das einen vom Ritual der Initiation ausgehenden, soziologischen und theaterhistorischen Blick auf die griechische Kultur wirft. Mithilfe ihrer Lehre vom chthonischen Ursprung der griechischen Religion, des neuen Zugangs zur antiken Kultur und – um ein Diktum Klaus Heinrichs zu verwenden – im »Bündnis mit dem Verdrängten« ging es Harrison auch um die feministische Aneignung von Wissen. Sicher stehen ihre rationalitätskritischen Tendenzen im Kontext von kulturellen Diskursen, die mit dem Wirken Friedrich Nietzsches verbunden waren. Doch Nietzsche inszenierte 1872 in der »Geburt der Tragödie« das dionysische Ritual zwar einerseits als eine Zertrümmerung des hegemonialen *principium individuationis*, plazierte aber zugleich – im Satyrchor – ein ekstatisches Modell rein männlicher Vergemeinschaftung an die kurzzeitig freiwerdende Stelle des heroischen Subjekts (vgl. Brunotte 2004). Harrison dagegen setzt die Bakchen bzw. Mänaden als frühesten dionysischen Bund wieder in ihr Recht. Dort wo Nietzsche in

Isoldes Opfer-Liebestod, im »Unbewusst – höchste Lust« von Wagners Bayreuther »Tristan« die antike Tragödie in der Moderne wieder erstehen lassen möchte, geht Harrison dem performativen Potential konkreter Kulthandlungen nach. So nimmt es nicht wunder, wenn für die Forscherin im mänadischen Dionysoskult ältere, von den kolonisierenden Kulturen verdrängte Dimensionen kollektiver Religiosität wiederkehren (vgl. Harrison 1912: VII-XXV). Dionysos sei als Sohn und Geliebter der Großen Mutter ein demokratischer Gott der Affekte. Zudem trete er immer mit einer Gruppe von berauschten Anhängerinnen auf: den Mänaden. Die Mänaden seien wiederum keine bloß mythischen Erfindungen der Literatur, sondern ganz reale, vom dionysischen Wahn ergriffene Frauen gewesen, die zeitweilig Familie, Haus und Polis verlassen hätten (Brunotte 2004).

Allerdings repräsentierte der »Tanz der Mänade« als bewegtes Körperbild der Antike zugleich ein Kulturmuster der Jahrhundertwende« (Brandstetter 1995: 182), das durch Tänzerinnen wie Isadora Duncan oder durch Theaterstücke wie Hugo von Hofmannsthal's »Elektra« (1904) mit dem modernen »Begriff des Weiblichen verknüpft ist« (ebd.). Das freilich in einer Form, in der über den Symptomkatalog der »Hysterie« und in Verknüpfung mit dem »Dionysischen« sich Tendenzen der Moderne bündeln, »die als unkontrollierbar bewusst werden, als Entfesselung von unbekannten Triebkräften erscheinen [...] und als bedrohlich eingestuft werden« (ebd.: 182).

Obwohl sich auch Harrison manchmal der modernen Beschwörung des »Dionysischen« in den Künsten ihrer Zeit bedient, bleibt sie bei dieser ästhetizistischen Dionysosverehrung nicht stehen. Im Tanz, Schrei und Lied der archaischen Kultgruppen siedelt sie vielmehr eine Wunschpotenz und eine schöpferische Magie an, die zu allererst den Gott als Verkörperung und Vision kollektiver Affekte erschaffe. Götter sind keine Substanz *sui generis*, sondern entstehen performativ und zwar im Handlungsmedium der »material activity of the ancient masses« (Comentale 2001: 479). Harrison verknüpft die feministische Perspektive mit dem Versuch, den subalternen Traditionen und autochthonen Ritualen eine wissenschaftliche Stimme zu verleihen, zugleich allerdings den Text und die Stimme des Wissenschaftlers auch als Fiktion, als ein Produkt von *sympathetic imagination* zu relativieren. Ihre Kritik am Ideal wissenschaftlicher Objektivität kulminiert in dem Satz: »Knowledge is never, or very rarely, divorced from emotion and action« (Harrison 1915: 225).

Die Religionstheoretikerin konstituierte damit zugleich eine subjekt- und rationalitätskritische Sphäre, in der zuallererst Wissen und *community* im emphatischen Sinne entstehe. Dabei geht sie vom bedürftigen und begierenden Körper als hybrides Grenzobjekt und Akteur der Vermittlung subjektiver und objektiver Willensbildung aus. Ihr Werk, so Comentale, »redefines the public sphere by emphasizing the desiring body and its ability to enact law« (Comentale 2001: 479). In dem von Begierde und Bedürfnis dynamisierten, aber gleichwohl spielerischen, kommunikativen Prozess

symbolischen Handelns haben nach Harrison nicht allein alle Götterimagines und Götternamen ihren Ursprung, sondern auch die Wertordnung der Gesellschaft, die in »Themis« repräsentiert werde: »All religious representations arise from collective action and emotion« (Harrison 1927: XV), heißt es programmatisch noch in der Einleitung zur zweiten Auflage ihres zweiten Hauptwerkes »Themis. Über den sozialen Ursprung der griechischen Religion« von 1927. Die Bedeutung eines Rituals, so erläutert sie in »Themis« einem Nukleus ihrer Kulturtheorie, sei es nicht so sehr eine Handlung zu repräsentieren, sondern auch to »pre-done, to pre-present« (ebd.: 43). Im rituellen Geschehen, das nach Harrison als liminaler Raum zwischen Begierde und Erfüllung ebenso vermittelt wie zwischen Angst und Abwehr, wird ein Raum der *Distanz* geschaffen. Dieser Raum der Verzögerung, des Aufschubs und der Mimesis ist für die Forscherin zugleich der kulturproduzierende Raum symbolischen Handelns. In direkter Antizipation der Religions- und Kulturtheorie Aby Warburgs, besonders seiner Theorie des distanzschaffenden »Denkraums«, schreibt Harrison: »It is out of the delay, just the space between the impulse and the reaction, that all our mental life, our images, ideas [...] most of all our religion, arise« (ebd.: 44). Im Werk Jane E. Harrisons werden Rituale als Medien des »Dazwischen«, als Affektmodulatoren und Symbolproduzenten stark gemacht, und das nicht um der kathartischen Zerstörung der Affekte, sondern um ihrer kollektiv verbindlichen Formulierung und Formung willen. »Harrisons Ansatz ist zukunftsweisend«, nicht allein weil sie versucht, mythische Erzählung und rituelles Geschehen »auf soziale Wirklichkeit zurück zu führen« (Baudy 1995: 244), sondern dabei zugleich eine moderne Kulturtheorie der symbolischen Praktiken und Formen entwickelt.

Suffrage

Wenn aber die Politik ritueller Praxis das soziale Kraftfeld darstellt, in dem kollektive Erinnerungen, Ängste und Wünsche symbolisiert, Normen ausgehandelt werden und Macht entsteht, kann es dann neben *survivals* auch regelrechte *revivals* einer derartigen Praxis geben (vgl. Comentale 2001: 483)? In einem Essay mit dem Titel »Homo Sum«, der den Untertitel trägt: »Being a letter to an Anti-Suffragist from an Anthropologist« (Harrison 1915), argumentiert Harrison, dass der Gedanke eines rituellen *revivals* in ihrer Zeit für sie mit dem in symbolischen Akten und Inszenierungs- und besonders Visualisierungsstrategien (vgl. zuletzt Günther 2006) geführten Kampf der Suffragetten zusammenhänge. Sie sei eigentlich keine politische Person gewesen, aber ihre Studien primitiver und antiker Rituale führten sie zu den Suffragetten. Gerade die symbolischen Aktionen und oft antikisierenden Maskeraden der Suffragetten, hätten sie mitten aus ihren Ritualstudien heraus zu der Überzeugung gebracht, dass sie eine »Suffragistin« sein müsste. Für Harrison ging es bei der Suffrage vor allem um

»a ritualized effort to rewrite the terms of cultural power. She confirms that militant activity is based on the same unity of knowing, feeling, and acting that marked ancient ritual« (Comentale 2001: 483). Das Streben der Suffragetten basiere auf der Begierde zu Wissen, »an awakening of desire to know«, die zugleich, so die Forscherin 1915, ein Wille zur Tat und zur Macht sei: »The wakening of the intention to act, to act more efficiently and to shape the world completely to our will« (Harrison 1915: 26).

Die emotionale Neugier sowie ihre feministischen Fragen an die griechische Kultur ließen Harrison ständig mit dem herrschenden wissenschaftlichen Prinzip »interesseloser Objektivität« kollidieren. Ihre öffentliche Reaktion auf diese Kritik, Harrison schrieb damals (indirekt) an einer eigenen Wissenstheorie, enthielt freilich zugleich eine hochmoderne Tendenz, denn: »Harrison prefigured the current feminist critique of masculinist objectivity; [...]« (Arlen 1996: 172). In einem vielbeachteten Vortrag mit dem Titel: »Woman and Knowledge« (Harrison 1915) den sie 1911 vor der *London Sociological Society* und später vor der *National Union of Suffrage Societies* hielt, fragt Harrison, warum das Streben nach Wissen als »unweiblich« gelte, und antwortet, dass eine der größten wissenschaftlichen Forschungslücken ihrer Zeit darin bestehe, nicht zu wissen, wozu Frauen wirklich befähigt sind. Kämpferisch fährt sie fort: »We must free women before we know what they are fit for intellectually and morally. We must experiment [...]« (ebd.: 139). Sie selbst, die sich ironisch oft als wissenschaftliche Häretikerin bezeichnete, hat durchaus experimentiert.

Tanz um das Haupt Johannes des Täufers oder Der Salome-Skandal²

Harrisons wirkungsvollster Angriff auf die institutionelle und wissenschaftliche Tradition von Cambridge stand im Kontext ihres antiklerikalen Denkens und ihrer Existenz zwischen den avantgardistischen Künstler- und Salonwelten Londons und des elitären und anglikanisch überformten universitären Kosmos von Cambridge. Er ereignete sich 1916, als England mitten im Ersten Weltkrieg stand und die Universität Cambridge als Festung englischer Wissenstradition und Moral besonders patriotisch wirken wollte. Durch eine als antichristlich missverstandene radikale Deutung des »Tanzes der Salome« aus dem Matthäus- und Markusevangelium, die sie in einem Text mit dem Titel »The Head of John Baptist« 1916 vorlegte, brachte sie nicht allein die gräzistischen und theologischen Kollegen, sondern das anglikanische Establishment der Universität in Gestalt des Vizekanzlers gegen sich auf. In harschen Repliken und Attacken *ad feminam*

2 | Der Anfang dieses Abschnittes verdankt entscheidende Inspiration dem Essay »The Daimon Archives: Jane Harrison and the Afterlife of Dead Languages« (Fiske 2005).

wurde nicht allein der Artikel, den sie in der angesehenen Fachzeitschrift »The Classical Review« (Harrison 1916/17) publiziert hatte, Satz für Satz auseinandergelegt, sondern Harrisons Wissenschaftlichkeit überhaupt in Frage gestellt. Folgt man Shanyn Fiske, die die Attacken und Auseinandersetzungen gesammelt hat, die um Harrisons Salomedeutung von »M.R. James, recent Vice-Chancellor of Cambridge, provost of King's College, antiquarian, medievalist, and specialist in Aprocryhal studies« (Fiske 2005: 140) und anderen Mitgliedern der Cambridge University geführt wurden, dann formt sich folgendes Bild: Da Harrison es gewagt habe, mithilfe der ketzerischen deutschen Methode historisch-kritischer Forschung, den heiligen Text der Bibel mit paganen Mythen griechischer und russischer Provenienz zu vergleichen, sei sie nicht allein völlig inkompetent mit den apokryphen Quellen umgegangen (M.R. James 1915: 1-4; vgl. Fiske 2005: 140f.), sondern habe das sichere christliche Fundament britischer Wissenschaft in Frage gestellt. »That he [the Vice-Chancellor] had, in his own words, »dipped [his] pen in gall and falyed«, writes a fellow scholar, indicates that there was far more at stake than textual misinterpretation in the territorial dispute over the expansion of classical studies« (ebd.: 141). Indem der Vizekanzler Harrisons Methode mit den Worten des Reverend Foakes-Jackson, als die gefährliche »historico-critical school« (ebd.) des deutschen Feindes bezeichnet, die die Kirche und den Glauben angreife, sei Harrison zugleich eine Gefahr für die Stabilität von Moral und Nation.

Was aber hatte Harrison geschrieben und worin lag nun der Skandal ihrer Interpretation des »Tanzes der Salome«? Die Forscherin beginnt damit, das puritanisch-viktorianische Entsetzen angesichts der unzüchtigen biblischen Schilderungen von Salomes Tanz als Symptom für eine vergessene Bedeutung der Legende ernst zu nehmen, sie schreibt:

»Keiner, so nehme ich an, liest die Geschichte von Herodias' Tochter und dem Haupt des Täufers ohne ein Gefühl plötzlichen Entsetzens. Im Alten Testament könnte es stehen; im Neuen wirkt ihre laszive barbarische Wildheit wie ein Gräuel.« (Harrison 1916/17: 216 [Übersetzung U.B.])

Harrison wählt hier den kolonialistisch aufgeladenen Begriff »Savagery« für die Darstellung im Neuen Testament. Aber um uns das Neue Testament nicht zu entfremden, so fährt sie ironisch-einfühlsam fort, hätten wir schon vor langer Zeit fragen sollen: »What lies behind?« (Ebd.) Und bereits kurz nach diesen einleitenden Worten beginnt die Forscherin damit, das Neue Testament umso gründlicher zu entfamiliarisieren. Sie verweigert sich dabei freilich ebenso dem modernen orientalistischen Diskurs wie dem christlichen Antijudaismus in Bezug auf die Gestalt der Salome, die in manchen hochmittelalterlichen Darstellungen »als Gestalt der Ausschweifung, das alte Prinzip der *Synagoge* verkörpert, die Christus tötete« (Brittnacher 2001: 169). Auch nicht um eine schwüle Familien- und Herrschergeschichte im orientalisierenden Gewand samt Schleiertanz, *femme*

fatale und Geschlechterkampf geht es nach Harrison bei »Salomes Tanz«, ebenso wenig jedoch ist Salome der Judasgestalt zu vergleichen, die zwar deutlich negativ codiert, aber gleichwohl ein festgefügtter Baustein der Passionsgeschichte und der Inthronisation des christlichen Erlösers sei. Es handele sich bei Salomes Tanz mit dem Haupt Johannes' des Täufers vielmehr um ein ernstes, paganes, vor allem aber um ein *primitives* Ritual: Es ist der Tanz des neuen Jahresdaimon mit dem Kopf des Alten Jahres:

»The dance of Herodias' daughter with the Head of John Baptist is, *mutatis mutandis*, the ritual dance of Agaue with the head of Pentheus. It is the dance of the daimon of the New Year with the head of the Old Year, past and slain.« (Ebd.)

Beweisen könne man diese pagane Substruktion des Neuen Testaments durch Hinzuziehung der Apokryphen und durch Vergleiche mit stammesgesellschaftlichen, griechischen und russischen Ritualen, Mythen, Puppenspielen und Tänzern, deren Nachleben bis in die Gegenwart zu erkennen sei (ebd.: 217). Wenn sie darüber hinaus aber schreibt, dass der Tanz von Herodias' Tochter mit dem Haupt Johannes' des Täufers mit dem Ritualtanz der Agaue mit dem Kopf des Pentheus identisch sei, wie er von Euripides am Ende seiner »Bakchen« dargestellt wird, fixiert sie ihre Deutung auf einen im Kontext der Faszinations-, Tanz- und Protestkultur ihrer Zeit aufgeladenen Figur der Mänade (Brandstetter 1995). Agaue, so kurz zur Erinnerung, war die Mutter des Pentheus, die, nachdem sie sich mit aller Macht gegen den fremden Gott *Dionysos* gewehrt hatte, der dionysischen Ekstase umso heftiger verfiel. Sie nahm dabei als führende *Mänade* aktiv am kollektiven Zerreißungsmord ihres Sohnes Pentheus, des puritanischen Herrschers von Thebens, teil. Als ekstatische Sohnesmörderin, die mit dem blutigen Haupt des Sohnes tanzt, verkörperte Agaue die gleichsam schreckenerregendste Mischung von Weiblichkeit und Gewalt.

Aber wie kann das sein, fragt Harrison nun rhetorisch mit ihren Lesern, in der Bibel wird an keiner Stelle von dem Tanz der Salome *mit* dem Haupt, sondern immer *um* das Haupt erzählt. Das Haupt des Johannes oder gar seine Enthauptung sind nicht Teil ihres Tanzes, sondern ihre Belohnung. Und wieder fühlt sie sich in die (immer noch) viktorianische Innenwelt ihrer gelehrten Leser ein, wenn sie mit Blick auf die ihr mehr als bekannte Londoner Tanzszene scheinbar entrüstet fortfährt:

»To speak of a dance *with* the Head is to put the loathsome performance of the modern dancer – e.g. Maud Allan – in place of the Gospel story. I have lately met with more than one person who – such is the power of suggestion – had actually made the transition – actually believed the dance *with* the Head was part of the Gospel story.« (Ebd.)

Salome, die sich im Schleiertanz entblößende Tochter der Herodias, war lange vor Oscar Wildes Theaterstück, das auf französisch geschrieben und

in London verboten wurde, eine Ikone des *Fin de Siècle* und die ›Göttin der Dekadenz‹. Als Frauen versuchten, sich diese Männerphantasie auf der Bühne als Sängerinnen, Tänzerinnen und Choreographinnen anzueignen, war die Reaktion freilich oft feindlich (vgl. Showalter 1985: 156ff.). Aber selbst die Einschätzung von Avantgardekünstlerinnen die Figur betreffend, blieb ambivalent: »Jane Marcus sees Salomé's dance as the *New Woman's* art form«, gleichwohl derart reduziert und eingesperrt wie »the tarantella danced by Nora in ›A Doll's House‹ [...]« (ebd.: 159). Einer der ersten feministischen Versuche, »Salome« in ein weibliches Subjekt zu verwandeln und ihren sexuellen Exhibitionismus umzudeuten, geschah durch die junge »russian actress Ida Rubenstein, whose 1908 performance precipitated an outburst of orientalist, anti-semitic, and misogynist horror« (ebd.). Die wohl berühmteste »Salome« Europas war freilich die der Kanadierin Maud Allan, deren Choreographie *Vision of Salome* als Tanz mit dem Haupt des Johannes von Harrison erwähnt wurde:

»Allan's interpretation of Salome emphasized the visionary as well as the exhibitionist aspects of the story; the second was called ›The Vision of Salome‹, and, represented the whole episode with the severed head as a kind of phantasma.« (Showalter 1985: 161)

Maud war eine besondere Künstlerin, ihre Performances führten die *Salomania* ihrer Zeit nicht allein auf den Zenit, sie reflektierte die Fantasien, die mit Salome damals verbunden waren, zugleich ironisch. Durch die Verknüpfung neoklassizistischer Tanzelemente mit ihrer eigenen Choreographie eröffnete Maud freilich auch

»a set of codes for female bodily expression that disrupted the Victorian conventional dichotomies of female virtue and female vice and pushed beyond such dualisms. Allan used the ›Orient‹ as a register for female sensual expression, but she also built her dance from a range of other cultural forms, including American physical culture, theatrical posing, and modernist strategies of representations.« (Walkowitz 2003: 6)

Insbesondere ihre »hybrid effect's« (ebd.: 16) auf das Publikum wirkten für die *moral majority* bedrohlich. So waren *Salome* und *Maud Allan* »popular nicknames for transvestite ›queens!‹« (ebd.: 18). Besonders während des moralischen *backlash* im Ersten Weltkrieg kam es zu massiven, sowohl sexualpolitischen als auch antisemitischen, Anschuldigungen und Verleumdungen, sowohl Maud Allans Salomedarstellung wie ihre Person und Familie betreffend. Diese endeten 1918 in einem Gerichtsverfahren und dem sogenannten »Klitorisskandal« (ebd.: 22). Dafür waren nicht allein ihre Assoziation mit Oscar Wildes »Salome«, die er bekanntlich auch selbst dargestellt hatte, sondern vor allem die homoerotischen Übertöne verantwortlich, mit denen Teile ihrer weiblichen Anhängerschaft durch die Öffentlichkeit

und in der Presse geschildert wurden. Kurz nachdem Maud Allan wirklich in einer Wilde-Inszenierung den Tanzpart der Salome übernehmen sollte, beschuldigte Harold Spencer sie und ihre weibliche Fangemeinde in der Zeitung »The Vigilante« unter der Überschrift »The Cult of the Clitoris« des »illicit sex« und der »political intrigue« (Cherniavsky 1991: 242f.).

Inwieweit Harrison, die als *New Woman* lange Zeit an den kosmopolitischen Salons und Künstlerkreisen Londons partizipiert hatte, diese Ereignisse, Debatten und Moden beim Verfassen ihres Salometextes präsent waren, ist nicht zu rekonstruieren. Darüber hinaus ist fraglich, ob ihre Vorstellungen von Emanzipation mit denen einer Maud Allan kompatibel waren. Die Aufzeichnungen von Mirrlees Hope, Harrisons ehemaliger Studentin und Weggefährtin, legen gleichwohl eine gewisse Nähe zu Isadora Duncan nahe, wenn es dort heißt: »Isadora would dance in studios and Jane would read Greek poetry, which Isadora would interpret [...]« (Hope, Notebook: 120). Ganz so frei oder besser exhibitionistisch wie die Salometänzerin Maud Allan war Harrison wohl kaum, denn, obwohl sie die These vertrat, dass das primitive Ritual den Tanz des neuen mit dem Haupt des alten Jahresdämon enthalte, so schien sie zugleich erleichtert, dass »nicht sinnliche Lüsterheit, sondern ein intensives religiöses Bedürfnis das ursprüngliche Motiv des Tanzes« (Harrison 1916/17: 216) war. Was hier auf den ersten Blick als puritanische Scheu erscheint, ist gleichwohl auch der gelingende Versuch, die orientalisierende und damit zugleich voyeuristisch fixierte Gewalt-Erotik des Stoffes auszublenden. Erst darunter wird nach Harrison eine ernste, weltweit verbreitete rituelle Dynamik sichtbar, in der selbst Jesus Christus, als Haupt der christlichen Kirche, dekonstruiert werde und als paganer Doppelgänger von mythischen Jünglingen wie Adonis, Attis, Osiris oder Tammuz erscheine. Nun wurde Harrison von ihren altphilologischen und anglikanischen Kritikern auch vorgeworfen, dass sie bei den Vergleichen der Salome mit Agaue und Pentheus und der Deutung der Legende überhaupt keine Rücksicht nähme auf das Geschlecht und die generative oder familiale Position der jeweils Agierenden. Und in der Tat, Agaue ist als Mutter die Mörderin ihres Sohnes Pentheus, wie kann sie den *Daimon* des Neuen Jahres verkörpern, den Salome als Tochter repräsentiert? Wenn Jesus der *Daimon* des Neuen Jahres ist, daran gemahnen bereits die Worte aus dem Johannesevangelium »Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen« (Joh. 3, 30), wie kann Salome diesen dann im Neujahrstanz mit dem Haupt des Johannes vertreten? Ohne je etwas von Gender- oder Queertheorie gehört haben zu können, pariert Harrison diese Kritiken, in dem sie sich erneut auf die Figur des *Daimon* konzentriert. Um das Körper-Wissen der Dämonen zu beschreiben, wählt sie diesmal den slawonischen *Yarilo*:

»Yarilo is of shifting sex, like so many daimons, and of various presentment. He is sometime represented as a horse or with o horse's head, sometime as a babe, sometimes as youth, sometimes carried in his mothers arms, sometimes as herself – an

old woman. When the figure is that of a young man, he is crowned with flowers, in his left hand a bunch of ears of corn, in his right ... a *human head*.« (Harrison 1916/17: 218)

Ich denke, dass die Archäologin Harrison in ihrer Neuaneignung der Antike als daimonisches und plurales Wissensfeld auch einen wichtigen Hinweis zur Salomefaszination ihrer Zeit gegeben hat, einen Hinweis nämlich auf das schwankende Geschlecht der Figur, das gerade für Oskar Wildes' Bearbeitung zum Nukleus der Selbstreflexion wurde (vgl. Showalter 1990). Verfällt diese Salome doch im Theaterstück während ihrer leidenschaftlichen Anrufung des Johanahn im Verlies immer wieder in die durch einen männlichen Rhetor und dessen Begierde codierte Sprache des Salomonischen »Hoheliedes«.

In Harrisons Wirken und ihrer Suche nach dem ›unreinen‹ *Wissen der Dämonen* verkörpert sich auf zugespitzte Weise, wenn nicht eine Erschütterung, so doch eine enorme Irritation des elitären, androzentrischen Helenismus, wie er vom wissenschaftlichen Establishment damals gepflegt wurde. Die freilich nicht allein von Harrison verursachte Krise dieser Ordnung leitete letztlich zu einer Demokratisierung von Wissen und zu vielstimmigen Aneignungen der Antike über. Ein feministisches »Nachleben der Antike« (Warburg), das mit modernen Forschungsfeldern wie der *Archäologie* und *Anthropology* ebenso verknüpft war wie mit der mythopoetischen Imagination und den Tanzperformances von Frauen, die ihren Mangel an humanistischer Bildung zum produktiven Ausgangspunkt ihrer Neuerfindungen machten. So verwandelten sich in der modernen Literatur einer Virginia Woolf (Carpentier 1998) ebenso wie in der *Suffrage*-Bewegung und beim *Neuen Tanz* von Isadora Duncan und Maud Allan in unterschiedlicher Weise die antiken Figuren, Skulpturen und Allegorien in ein selbstreflexiv angewandtes modernes Ausdrucksreservoirs des Erzählens (Phillips 1991; Brandstetter 1995), der Selbstdarstellung und des Protestes. Als wissenschaftliche Muse spielte Harrison auf diese Weise keine unbedeutende Rolle bei den Aufbrüchen von künstlerischen und sozialen Avantgarden aus dem Regime normativer viktorianischer Geschlechterordnung.

Literatur

Quellentexte von Johann J. Bachofen

Bachofen, Johann Jacob (1. Aufl. 1861; 1975): *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Quellentexte von Jane E. Harrison

- Prolegomena to the Study of Greek Religion* (London 1903, 1908, 1922; New York 1975, 1980, 1991), London/New York, zuletzt: Princetown University Press.
- Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion. With an excursus on the ritual forms preserved in Greek tragedy by Gilbert Murray and a chapter on the origin of the Olympic games by F.M. Cornford* (1912, 1927), zuletzt 1977, London: Merlin Press.
- Alpha and Omega* (1915), darin »Homo sum« u.a., London: Sidwick & Jackson.
- »The Head of John the Baptist« (1916/1917). In: *The Classical Review*, S. 216-219.

Andere Texte

- Ackermann, Robert (1990): *The Myth and Ritual School, J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York/London: Garland.
- Arlen, Shelley (1996): »For Love of an Idea«: Jane Ellen Harrison, heretic and humanist«. In: *Women's History Review* 5, no. 2, S. 165-190.
- Baudy, Gerhard (1995): »Antike Religion in anthropologischer Deutung. Wandlungen des altertumskundlichen Kult- und Mythosverständnisses im 20. Jahrhundert«. In: Ernst-Richard Schwinge (Hg.), *Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr.*, Stuttgart/Leipzig: Teubner, S. 229-258.
- Beard, Mary (2000): *The Invention of Jane Harrison*, Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- Bernal, Martin (1987, 1992): *Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*, München/Leipzig: List Verlag.
- Böhme, Hartmut (2006): *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Brandstetter, Gabriele (1995): *Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin: Aufbau Verlag.
- Brittnacher, Hans Richard (2001): *Erschöpfung und Gewalt. Opferphantasien in der Literatur des Fin de Siècle*, Weimar/Köln/Wien: Böhlau Verlag.
- Brunotte, Ulrike (1993): *Hinab in den Maelstrom. Das Mysterium der Katastrophe im Werk Edgar Allan Poes*, Stuttgart: Metzler Verlag.
- Brunotte, Ulrike (2004): »Ecstasy and Initiation. Jane E. Harrison's ritual theories and their relationship to Nietzsche, Durkheim and Freud«. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 13, S. 162-176.
- Calder, William M. III (1991): *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta: Illinois University Press.

- Carpentier, Martha (1998): *Ritual, Myth, and the Modernist Text: the Influence of Jane Ellen Harrison on Joyce, Eliot and Woolf*, Amsterdam: Gordon and Bruch Publishers.
- Castro Varela, Mario do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript.
- Chakrabarty, Dipesh (2002): »Europa provinzialisieren. Postkolonialität und Kritik der Geschichte«. In: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York, S. 283-312.
- Cherniavsky, Felix (1991): *The Salome Dancer. The Life and Times of Maud Allan*, Toronto: McClelland & Stewart Inc.
- Chidester, David (1996): *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville/London: Indiana University Press.
- Comentale, Edward P. (2001): »Thesmophoria: Suffragettes, Sympathetic Magic, and H.D.'s Ritual Poetics«. In: *Modernism/modernity* 8, No. 3, S. 471-492.
- Dietze, Gaby (2005): »Postcolonial Theory«. In: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), *Gender@Wissen*, Weimar/Wien: Böhlau/UTB, S. 304-324.
- Fiske, Shany (2005): »The Daimon Archives: Jane Harrison and the Afterlife of Dead Languages«. In: *Journal of Modern Literature* 28, No. 2, S. 130-164.
- Frazer, James George (dt. 1922; 1989/2000): *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, 3. gekürzte Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Erhart, Walter (2001): *Familienmänner. Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Hartlieb, Elisabeth (2006): *Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schlegels*, Berlin/New York: De Gruyter Verlag.
- Hope, Mirrlees (1920?): *Notebook*, Harrison Archives, S. 120.
- Hutton, Ronald (1999): *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford: University Press.
- King, Ursula (1995): »A Question of Identity: Women Scholars and the Study of Religion«. In: Ursula King, *Religion and Gender*, Oxford: University Press, S. 219-244.
- Kramer, Fritz (1977): *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kohl, Karl-Heinz (1989): »Cherchez la Femme d'Orient«. In: Gereon Sievernich/Hendrik Budde (Hg.), *Europa und der Orient 800-1900*, Berlin: Bertelsmann Lexikon Verlag, S. 356-367.
- Landwerd, Susanne (1993): *Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffe*, Berlin: Reimer Verlag.

- Latour, Bruno (2000): *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Lüdemann, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Mc Clintock, Anne (1995): *Imperial Leather, Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York/London: Routledge.
- Osterhammel, Jürgen (1997): »Wissen als Macht: Deutungen interkulturellen Nichtverstehens bei Tzvetan Todorov und Edward Said«. In: Eva-Maria Auch/Stig Förster (Hg.), »Barbaren« und »weiße Teufel. Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, S. 145-170.
- Phillips, K.J. (1991): »Jane Harrison and Modernism«. In: *Journal of modern Literature* 17, No. 1, S. 465-476.
- Robinson, Annabel (2002): *Life and Work of Jane Ellen Harrison*, Oxford: University Press.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*, New York: Vintage.
- Schlesier, Renate (1994): *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Frankfurt a.M.: Fischer-Verlag.
- Schüttpelz, Erhard (2005): *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Showalter, Elaine (1990): *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, Johns Hopkins University Press.
- Stephan, Inge (1997): *Musen & Medusen. Mythos und Geschlecht in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Torgovnick, Marianne (1996): »Discovering Jane Harrison«. In: Carola M. Kaplan/Carola M. Simpson (Hg.), *Seeing Double. Revisioning Edwardian and Modernist Literature*, New York: St. Martin's Press, S. 131-148.
- Versnel, Henrik S. (1999): *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden/New York/Köln: E.J. Brill.
- Walkowitz, R. Judith (2003): »The »Vision of Salome: Cosmopolitanism and Erotic Dancing in central London, 1908-1918«. In: *The American Historical Review* 108, No. 2, April, S. 2-38.
- Wesel, Uwe (1990): *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Yeğenoğlu, Meyda (1998): *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziege, Eva-Maria (2002): *Mythische Kohärenz. Diskursanalyse des völkischen Antisemitismus*, Konstanz: UVK Verlag.
- Zinser, Hartmut (1981): *Der Mythos des Mutterrechts. Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes*, Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein.