



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Mutterwerden und Muttersein: Feministische
und phänomenologische Perspektiven

verfasst von / submitted by

Mag.a Stephanie Weiss

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 190 333 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch
UF Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl, Privatdoz.

Für Anna und Lisa.

Für Lore, meine Mama.

“Imagine a (m)other kind of journey. Imagine mothering as full, juicy living; as wild, luxuriant relationships; as an attitude, as an orientation towards a specific person; an intentional relational consciousness; and a consciousness that extends beyond that person, beyond the self, into the wider cultural and temporal contexts. Imagine mothering as messy texts, as embodied ‘mistakes,’ as servitude and terror, as surprise and as mundane. Imagine mothering as revolutionary, as transcendental, as meditation, as devotional, as praxis. Imagine releasing the tropes of mother as self-sacrificing, chaste and able to demonstrate that her children are the centre of her life. Imagine mothering as erotic. Imagine mothering as a site of identity constitution, and paradoxically, as constitutional in the construction of dis/identification.”

(Mortenson, 2014, 190)

Inhalt

Einleitung	9
<i>Teil A – Mutterschaft in der feministischen Theorie – zur Verortung einer krisenhaften Beziehung</i>	19
1. Fast eine Leerstelle: Der feministische akademische Diskurs zum Thema Mutterschaft	20
2. Inhaltliche Engführung: Die Theoretisierung von Mutterschaft als Herrschaftsinstrument	23
3. Die eigene Mutterschaft bereuen können – ein Tabubruch	26
4. Mögliche Gründe für die weitgehende Absenz bzw. den Herrschaftsfokus auf Mutterschaft in der feministischen Debatte	31
4.1. Die Reduzierung von Frauen auf ihre Gebärfähigkeit – oder die angebliche Natur-Kultur-Dichotomie	32
4.2. Leitende Bilder der ‚guten Mutter‘	36
4.3. Die (scheinbare) Idealisierung von Mutterschaft im Nationalsozialismus	41
5. Mutterschaft in ihrer Ambivalenz fassen: <i>Motherhood</i> versus <i>Mothering</i>	50
6. <i>Feminist mothering</i> – zur angloamerikanischen Debatte	53
7. Feministisches Muttersein als Utopie und alltägliche Praxis	59
<i>Teil B – Zur gelebten Erfahrung von Mutterwerden und Muttersein – ein feministisch-phänomenologischer Zugang</i>	67
1. Die gelebte Erfahrung fassen können – Feministische Phänomenologie	69
1.1. Zur phänomenologischen Methode: Die Zentralität des Leibes	70
1.1.1. Zum Unterschied zwischen Leib und Körper	72
1.1.2. Grundbestimmungen des Leibes	75
1.1.3. Der Leib als Medium	77
1.2. Wider die Geschlechtslosigkeit des Leibes: Feministische Kritik an der Phänomenologie	80
1.3. Zur Erfahrung vergeschlechtlichter Leiblichkeit: Feministische Phänomenologie	83

2. Mutter werden: Schwangerschaft zwischen Entfremdung und Kreativität	90
2.1. Die schwangere Frau als Behältnis für den Fötus	90
2.2. Kultivierung der Angst	93
2.3. Immanenz und Transzendenz	95
2.4. Schwangerschaft als aktiv-passiver und kreativer Prozess	97
2.5. Eigenleibliches Spüren	99
3. Zur Leiberfahrung der Geburt: Die Verschränkung von Tun und Zulassen	101
3.1. Medikalisierung und Pathologisierung statt Abwarten und Begleiten	103
3.2. Zeit ist Geld, auch bei der Geburt – Zur Ökonomisierung der modernen Geburtshilfe	104
3.3. Sicherheit und Kontrolle	106
3.4. Geringschätzung und Gewalt gegen Frauen während der Geburt	107
3.5. Gebärlpositionen oder die Verleugnung weiblicher mütterlicher Subjektivität	108
3.6. Selbstbestimmte oder hebammenorientierte Geburten	110
3.7. Gewaltsamer Lösungsprozess und die Entwicklung eines neuen Selbst	114
3.8. Selbsttätigkeit des Leibes und Sich-Ausliefern	116
3.9. Verletzlich-Sein	119
3.10. Sich-Öffnen und Loslassen	120
3.11. Die Erfahrung eigener Kraft	121
4. Über das Stillen: Zwischen Naturalisierungsdebatte und leiblicher Kommunikation	124
4.1. Zur Debatte über das Stillen als Form der Re-Traditionalisierung von Geschlechterbeziehungen	124
4.2. Zur Verreglementierung des Stillens – Diskurse über das Stillen	129
4.3. Zur leiblichen Erfahrung des Stillens	133
4.4. Nähren und eine andere Form von Unabhängigkeit	136
4.5. Mutterschaft und Sexualität	139
4.6. Leibliche Kommunikation und Verschmelzung	142
Resümee und Ausblick	145
Bibliographie	158
Abstracts	167
Dank	169

Einleitung

„Mother’ is best understood as a verb, as something one does, a practice which creates one’s identity as intertwined, interconnected and in-relation. Mothering is not a singular practice, and mother is not best understood as a monolithic identity.“

(Mielle Chandler)

Meine Arbeit versucht, feministische und phänomenologische Perspektiven auf die komplexen Thematiken des Mutterwerdens und Mutterseins zu entwickeln. Bevor ich genauer auf Inhalte und Fragestellungen eingehe, sollen zunächst ein paar Worte über die Schwierigkeit, dieses Thema überhaupt in Angriff zu nehmen, gesagt werden. In der feministischen und philosophischen Theoriebildung fand Mutterschaft in ihrer Komplexität nur wenig Beachtung. Man könnte sich also denken: Eine philosophisch-feministische Reflexion über Mutterschaft und die gelebte Erfahrung des Mutterseins muss einigermaßen einfach sein, denn diese Thematiken sind ein so weites Feld und so wenig ist bis dato darüber geschrieben worden, vieles ist also möglich und offen. Dieser Gedankengang ist einerseits nachvollziehbar, aber die Tatsache, dass sie bis jetzt einen so marginalen Stellenwert hatten, bedeutet auch, dass es hier offensichtlich nicht nur viel Ungesagtes und Nicht-Ausgesprochenes, sondern auch Nicht-Sagbares gibt. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass in der feministischen Theorie das Thema Mutterschaft nicht einmal wirklich als Randthema betrachtet wird. So konstatiert Sonja Eismann: „Zudem ist Reproduktion in heutigen feministischen Diskursen nicht nur suspekt, weil sie den weiblichen Körper überdeutlich als solchen hervorhebt, sondern weil in der Folge auch gleich eine Retraditionalisierung der Rollenmuster unterstellt wird“ (Eismann 2017, 66). Über Mutterschaft zu schreiben beinhaltet also auch, an die Existenz eines ‚weiblichen Körpers‘ zu erinnern, eines Körpers, mittels dessen Reproduktion stattfinden kann. Außerdem wird anscheinend oftmals davon ausgegangen, dass durch das Kinderkriegen quasi automatisch Geschlechterrollenklichs übernommen und reproduziert werden, dass eine emanzipatorische Lebensweise mit Kindern nicht mehr möglich ist. Mutterschaft ist also offensichtlich ein Störfaktor, etwas, das anscheinend nicht zu einer Feministin gehört, etwas, wo von allen Seiten Warnsignale aufleuchten mit den Inschriften: „Naturalisierung!“, „Essentialismus!“, „Frau zurück an den Herd!“. In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage aus: Darf ich überhaupt über Mutterschaft schreiben und damit in Anspruch nehmen, feministisch zu schreiben?

Ein näherer Blick in feministische Theorie hat gezeigt: Ich ‚darf‘ über Mutterschaft schreiben. Aber Mutterschaft ‚muss‘ quasi negativ konnotiert sein, es muss um die Wirkungsmacht patriarchaler Diskurse gehen, die sich besonders beim Mutterschaftsthema niederschlagen, die die Frauen an längst vergangene Zeiten binden. So schreibt die Kulturwissenschaftlerin Sarah Diehl: „Derzeit sind Kinder Anpassungsprogramme, vor allem für Mütter, an die bestehenden Verhältnisse“ (Diehl 2014, 224). Mutterschaft scheint Frauen in Rollen zu drängen, von denen sie nicht einmal gewusst haben, dass diese heutzutage noch so denkbar sind. Nicole Tomasek konstatiert: „Statt diese Welt zu ändern, haben wir sie nun voller gemacht“ (Tomasek 2017, 74) und will damit sagen, dass politische Praxen der gesellschaftlichen Veränderung anscheinend in den Hintergrund geraten, wenn man mit der eigenen Reproduktion beschäftigt ist. Die Soziologin Orna Donath hat mit ihrer Studie *#regretting motherhood. Wenn Mütter bereuen* ein gesellschaftliches Tabu gebrochen. In ihrer Analyse von 23 qualitativen leidfadengestützten Tiefeninterviews mit Müttern unterschiedlichen Alters, unterschiedlicher ökonomischer Ausgangslage und Bildungssituation hat sie aufgezeigt, dass es möglich ist, Mutterschaft aus verschiedensten Gründen zu bereuen und dass dieses Bereuen auch eine Sprache bekommen sollte. Ihre Studie hat nicht nur in Israel Wogen geschlagen, sondern auch im internationalen Raum beachtliche Auswirkungen gehabt. Es ist also nun sagbar geworden, die eigene Mutterschaft zu bereuen, und aus feministischer Perspektive über die Unterdrückung der Frauen in der Rolle als Mütter zu schreiben, und Diskurse, in denen es darum geht, wie schön diese selbstgewählte oder eben auch nicht selbst gewählte Form der Unterdrückung empfunden werden soll, als zutiefst patriarchale zu dechiffrieren. Schwangerschaft, Geburt und die ersten Jahre nach der Geburt des Kindes werden also als „Störfaktor“ in der Biographie einer selbstbestimmten Frau wahrgenommen, den es zu minimieren gilt. Mutterschaft oder Muttersein wird von feministischer Seite oftmals als Problem ausgemacht, als etwas, das Frauen in Autonomie und Selbstbestimmung stört, das sie in die private Sphäre drängt, das die Einkommensschere bedingt, sie in die Abhängigkeit des Mannes gleiten lässt, etc. – kurz: als etwas, das ihre Freiheit massiv einschränkt. Es gibt also feministische Auseinandersetzungen mit dem Thema Mutterschaft, diese sind allerdings, so die Soziologin Marie Reusch, eine einseitige akademische Bezugnahme auf dessen negative Aspekte wohl auch deshalb, weil „ein affirmativer Bezug auf Mutterschaft schnell als unkritisches Sich-Fügen in biologistische, ahistorische Herleitungen vom Mutterglück verstanden wird, wodurch letztlich der patriarchale Muttermythos reproduziert werde“ (Reusch 2016, 137).

Dies impliziert, dass ich aus theoretisch-feministischer Perspektive über diese negative Bezugnahme anscheinend nicht hinausgehen darf, dass ich, wenn ich schon über Mutterschaft schreibe, Diskurse von der Mutterliebe dekonstruieren oder auf den *conservative backlash*, der sich beim Kinderkriegen offensichtlich zu vollziehen scheint, näher eingehen kann. Aber alles andere... – Darf ich darüber hinaus

gehen? Es mutet bereits beim Schreiben nahezu häretisch an: Darf ich positiv darüberschreiben, über Mutterschaft? Als Feministin? Darf ich über die lustvollen Erfahrungsmomente des Mutterseins, über intensives leibliches Erleben¹, über die Möglichkeit einer erfüllenden Beziehung zum eigenen Kind schreiben und damit in Anspruch nehmen, feministische Theoriebildung zu machen? Darf ich also auch darüber schreiben, dass es ein feministisches Muttersein geben kann, eines, das auch genossen werden kann und darf? – Enders und Schulze sind dahingehend eher skeptisch, wie sie in einem Artikel des queerfeministischen Sammelbandes *O mother where are thou?* dargestellt haben: „Leider ist auch in der feministischen Debatte nach wie vor eine gewisse Mütterfeindlichkeit auszumachen. Kinderlosigkeit wird als ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma zunehmend diskutiert, doch ein positives feministisches Mutterbild fehlt“. (Enders/Schulze 2016, 58). – Ich bin mir also durchaus dessen bewusst, auf welchem schmalen Grat ich mich mit dieser obengenannten Frage bewege. Reaktionäre Familienideologien erheben eben jenen Anspruch, dass Frauen an den ihr angeblich von Natur bestimmten Ort gehören, dass sie Kinder gebären und in diesem Zusammenhang ihre Erfüllung finden sollen. Gerade in Zeiten der Relegitimierung rechter und misogynen politischer Ideologien ist es vielleicht geradezu gefährlich, eine solche Frage zu stellen.

Doch die Frage ist mir zu wichtig, um sie nicht zu stellen. Ich nehme mir für mich als Feministin heraus, dies zu tun, und bin mir dessen bewusst, dass es ein Gegendiskurs innerhalb des feministischen Mainstreams ist. Doch ist es wichtig, mitzudenken: Wenn ja, unter welchen Vorzeichen darf ich das, will ich nicht als Verfechterin reaktionärer Ideologien gelten? Was muss ich mitdenken, was muss ich voraussetzen, was muss ich explizit machen? Wie darf ich/wie kann ich darüber schreiben, ohne wieder eine Norm dadurch installieren zu wollen, ohne Frauen als Mütter in eine Rolle drängen zu wollen? Dies soll hier gleich vorweg klargestellt werden: Es geht mir nicht darum zu sagen, dass Mutterschaft selbstredend eine Lebensentscheidung ist, die zu Erfüllung führt. Ambivalenzen in der täglichen Praxis ebenso wie das Bereuen der eigenen Mutterschaft sind genauso denkbare und legitime Möglichkeiten des Erlebens. Keine neue Norm soll geschaffen werden. Verzweiflung, Überforderung, Reue sind ebenso legitime Gefühle, wie es legitim ist, sich dafür zu entscheiden, keine Kinder zu bekommen. Es wird außerdem nicht der Anspruch erhoben, für alle Frauen zu sprechen, es

¹ Ich werde im Kapitel 1.1. (Teil B) noch eingehend darauf zu sprechen kommen, möchte aber jetzt bereits darauf aufmerksam machen, dass ich, wenn ich von Leib, leiblichem Erleben, etc. spreche, die phänomenologische Unterscheidung zwischen Körper und Leib verwende: „Leib“ ist in der Phänomenologie ein *terminus technicus*, der im Deutschen eine Unterscheidung zum Begriff des ‚Körpers‘ zulässt“ (Stoller 2010, 90). Unter „Leib“ verstehe ich also den lebendigen, subjektiv erlebbaren Körper des Menschen im Unterschied zum physikalischen Körper oder Dingkörper, im Unterschied zum Körper als Objekt, über das gesprochen werden kann (ebd. 90f.). In der Phänomenologie ist das menschliche In-der-Welt-sein klar im leiblichen Erleben verankert (Landweer/Marcinski 2016, 8). Die Unterscheidung zwischen Körper und Leib ist jedenfalls nicht absolut: Es findet eine Verschränkung von Körper als Gegenstand von Diskursen und von dem subjektiv erlebten Leib statt und man kann sehen, dass das eine ins andere übergreifen kann.

gibt so viele Erfahrungsräume, wie es Frauen gibt, die Mütter sind. Es geht mir darum, eine vielschichtige und komplexe Bandbreite der Erfahrungsmöglichkeiten von Muttersein denk- und sagbar zu machen. Dies impliziert aber eben auch, dass es ein lustvolles Erleben des eigenen Mutterseins geben kann. Diese bis dato in der feministischen Diskussion unterbelichtete Seite möchte ich aufzeigen, möchte ich denk- und sagbar machen. Das Nicht-Denkbar und Nicht-Sagbare soll also sichtbar gemacht werden, soll als eine der Möglichkeiten im Raum stehen.

Somit möchte ich nun zu meinem Diplomarbeitsthema und der sich als roten Faden durch die Arbeit ziehenden Fragestellung kommen. Ich möchte mit meiner Arbeit eine Leerstelle aufdecken und einen Perspektivenwechsel vollziehen: Bis dato ist Mutterschaft ein Themenkomplex, der von der feministischen Theorie weitgehend außer Acht gelassen wurde, wie bereits angemerkt wurde. Wenn es Bezugnahmen gab, dann meist negative und meist einzelne Teilbereiche betreffend. Fast immer wurde Mutterschaft als Hindernis für ein selbstbestimmtes Leben diskutiert und es wurde versucht, diese Hindernisse möglichst gering zu halten. In diesem Sinne schließe ich mich der deutschen Soziologin Marie Reusch an, die sagt, dass ein „feministisches Konzept der Mutterschaft, das das Mutterwerden und Muttersein als zumindest potentiell emanzipatorische Lebensentscheidung und Lebenspraxis berücksichtigen würde“, fehlt (Reusch 2018, 163). Denn dieser Zugang verschleiert einen wesentlichen Aspekt von Mutterschaft: die gelebte Erfahrung des Mutterwerdens und Mutterseins, die auch an der direkten (leiblichen) intersubjektiven Beziehung zum Kind festgemacht werden kann. In meiner Arbeit übernehme ich die von der amerikanischen Feministin Adrienne Rich getroffene Unterscheidung zwischen der patriarchalen Institution Mutterschaft, in der Mutterschaft quasi als Herrschaftsinstrument fungiert, und der gelebten Erfahrung des Mutterseins (Rich 1995, 13f., und Kap. 5, Teil A). Ich möchte Mutterwerden und Muttersein auch als widerspenstige Erfahrung denkbar machen, als eine Form der Praxis, um Mutterschaft und Feminismus denkbar miteinander zu verknüpfen. Diese Arbeit kann also auch Versuch gesehen werden, Mutterschaft sowohl als patriarchalen Diskurs als auch die gelebte Erfahrung des Mutterseins mit ihren möglichen subversiven Handlungsspielräumen in ihrer gesamten Komplexität und Ambiguität zu denken.

Mein Vorhaben könnte man also wie folgt zusammenfassen: Ich möchte mit meiner Diplomarbeit versuchen, Thematiken und Fragestellungen, die mit Mutterschaft und Muttersein in Zusammenhang stehen, beleuchten und insbesondere Feminismus und die gelebte Erfahrung des Mutterseins einander annähern.² Die meine Diplomarbeit leitende Arbeitsfrage beschäftigt sich demnach mit dem

² Wobei ich hinzufügen muss, dass diese Trennung eine theoretische ist, dass diese beiden Welten nur scheinbar so weit auseinanderliegen. Ich kenne viele Mütter, die feministisch sind und die es nicht trotz des Kindes oder der Kinder sind, sondern auch im Muttersein viele Ansatzpunkte feministischen Denkens und Handelns finden.

Verhältnis von feministischer Theorie und Philosophie und Mutterschaft und der Frage nach der Möglichkeit einer positiv besetzten feministischen Definition des Mutterseins. Inwiefern können Mutterschaft und Emanzipation als etwas konzeptuell Zusammengehöriges betrachtet werden und kann es nicht nur positive, sondern auch lustvolle Erfahrungen von Muttersein geben bzw. wie könnten sich diese gestalten, insbesondere die leibliche Ebene des Erlebens und die Ebene der Beziehung zum Kind berücksichtigend? Inwieweit gibt es also einen Konnex zwischen Mutterschaft und Emanzipation, und sind in der gelebten Erfahrung des Mutterwerdens und Mutterseins emanzipatorische oder subversive Praxen möglich? Dies sind die leitenden Fragen meiner Diplomarbeit.

Unter Bezugnahme auf Helga Krüger-Kirn (Kapitel 7, Teil A) möchte ich also die These formulieren, dass das leibliche Spüren und auch das Zulassen eigener subjektiver und intersubjektiver sinnlicher Leiberfahrungen in Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt und der Praxis des Mutterseins bereits eine Form der Emanzipation von hegemonialen Diskursen und stereotypen Weiblichkeitsbildern ist. Denn es kann davon ausgegangen werden, dass wir „in einer Kultur leben, die uns zunehmend von unseren vitalen, leiblich-affektiven Quellen fernhält und damit einen Körperbezug verstellt, der uns eine echte Wertschätzung des Körpers – als Leib, der wir sind – ermöglichen würde“ (Abraham 2010, 373). Je stärker – in der alltäglichen Praxis des Mutterwerdens und Mutterseins – ein leiblich-sinnliches Spüren zugelassen wird, je eher leibliches Kommunizieren möglich ist, desto geringer wirkt die Orientierung nach außen, nach hegemonialen Weiblichkeits- und Mutterschaftsbildern. Dies impliziert einen Zugang, in dem der Leib nicht als passiv, sondern auch als „*leibhaftige Handlungsinstanz (embodied agency)*“ (Staudigl 2012, 15, kursiv im Orig.) gesehen wird.

In einem ersten theoretischen Teil (Teil A) möchte ich die in theoretischer Hinsicht krisenhafte Beziehung zwischen Feminismus und Mutterschaft analysieren und schließlich einen Zusammenhang von Mutterschaft und Emanzipation ausformulieren. Hier wende ich die Methode der Textlektüre und Analyse ausgewählter feministischer Theoretikerinnen an. Im zweiten Teil (Teil B) geht es um die gelebte Erfahrung des Mutterwerdens und Mutterseins, bei der auch subjektive, leibliche Erfahrungen von Frauen als Teil philosophischer Analyse greifbar gemacht werden sollen. Phänomenologische Ansätze bieten hier das methodische Gerüst. In diesem Zusammenhang soll auch die intensiv gelebte Leiblichkeit der Mutter-Kind- Kind-Beziehung besprochen und als – vielleicht auch subversiver – Gegenpunkt zur gesellschaftlich hegemonialen Norm des neoliberalen, optimierten Körpers und zu herrschenden Diskursen der Medizinalisierung und Pathologisierung von schwangeren und gebärenden Frauen gestellt werden.

Es soll dadurch auch Nicht-Sagbares sagbar gemacht und zu einem Gegen-Diskurs angeregt werden, in dem Mutterschaft und vor allem die damit in Zusammenhang stehende Erfahrung des Mutterseins nicht nur von der Ausbeutungs- und Unterdrückungsseite betrachtet wird, sondern von der Seite der Beziehung und des leiblichen Erlebens, von der der subjektiven und intersubjektiven Erfahrungsräume, die auch lustvolle und genussvolle Momente mit einschließen.

Außerdem möchte ich anmerken, dass die persönliche Stimme, die im Laufe dieser Diplomarbeit immer wieder zu hören ist, nicht unabsichtlich oder zufällig hineingedrungen ist. Durch sie möchte ich in Anlehnung an Eva Kittay zeigen, dass die körperlose, unpersönliche Stimme der Philosophie zutiefst gegendert, also eine männliche Stimme ist (vgl. Kittay 2013, xii) und dass es bei einer Auseinandersetzung mit Mutterschaft fast so sein muss, dass „the visceral, bodily aspects of maternity are at play“ (ebd.), wobei diese leiblichen Erfahrungen eben auch persönliche Erfahrungen sind. Mit meiner Arbeit möchte ich also bewusst einen Gegenentwurf zu scheinbar körper- und leiblosen philosophischen und auch feministischen Strömungen machen.

Es stellt sich weiter die Frage, ob es überhaupt noch adäquat ist, über Mutterschaft und Muttersein zu schreiben. Wäre es nicht viel sinnvoller, über Elternsein zu schreiben, vor allem auch, wenn man von der Relevanz beider Eltern (oder mehrerer, nicht unbedingt ‚biologischer‘) für die Kinder ausgeht, auch um Naturalisierungen auszuschließen? Ist ein Schreiben über Mutterschaft nicht wieder ein antifeministisches Schreiben, das die Perspektive der Elternschaft außer Acht lässt? Ich sehe es ähnlich wie die Herausgeberinnen des (queer-)feministischen Sammelbandes *O mother where are thou?*³ (2016), die davon ausgehen, dass der Begriff der Mutterschaft nach wie vor relevant ist und nicht restlos in dem der Elternschaft aufgelöst werden kann. Im Gegenteil halten sie die Bezugnahme auf Mutterschaft für bedeutsam, denn

„eine Nichtthematisierung der geschlechtsspezifischen Differenzen würde der gesellschaftlichen Realität nicht gerecht und so eher zur Verschleierung von Herrschaftsverhältnissen als zu ihrer Überwindung beitragen, also einer kritischen Analyse des Bestehenden entgegenstehen“ (Dolderer et al. 2016, 13)“.

Im Unterschied zu dem, was in Elternratgeberliteratur zu finden ist und staatliche Programme als Ideal vorgeben, ist die Lebensrealität von Müttern immer noch weit von einer paritätischen Aufteilung der Fürsorgearbeiten und -rechte entfernt (ebd., 8). Den größten Teil der Betreuungsaufgaben übernehmen nach wie vor Frauen, wie etwa in der Studie „Weichenstellungen für die Aufgabenteilung

³ Eine der sehr wenigen deutschsprachigen Auseinandersetzungen mit Mutterschaft aus (queer-)feministischer Perspektive.

in Familie und Beruf“ des Instituts für Demoskopie Allensbach (IfD) festgestellt wird (ebd.). Von einer gleichen Aufteilung der elterlichen Arbeiten sind wir heute gesamtgesellschaftlich gesehen noch weit weg. Eher ist die Tendenz so⁴, dass Frauen zusätzlich zu den Herausforderungen in Beruf die Hauptverantwortung für die Kinder und die Sorgearbeit um sie haben. Wenn ein Kind krank ist, wenn etwas Schlimmes passiert, wenn Kinder nicht ‚funktionieren‘ oder sie psychische Probleme haben, dann wird immer noch, auch von öffentlichen AkteurInnen, auf die Mutter als Hauptverantwortliche zurückgegriffen. Nicht nur das, oftmals wird auch die Schuld bei der Mutter gesucht. Wenn Männer sich dazu entscheiden in Karenz zu gehen, bei den Kindern zuhause zu bleiben, oder wenn sie auch nur mehr als gesamtgesellschaftlich übliche Aufgaben den Kindern gegenüber unternehmen, kurz, wenn sie auch weniger als die Hälfte der Arbeit (will man in Arbeitstermini reden), aber mehr als das gesellschaftlich Übliche an Verantwortung übernehmen, dann gibt es bereits Begeisterungstürme darüber, was für ein toller Vater das ist. So auch Lisa Malich: „Väter [...] erfahren mehr Verständnis, haben oft sogar den Gewinn der vermeintlichen Fortschrittlichkeit, wenn sie sich öffentlich zu Sorge-Arbeiten bekennen“ (Malich 2014, 162). Wenn eine Frau die Hälfte der Arbeit oder Verantwortung für das Kind oder die Kinder übernimmt, dann wird wahrscheinlich niemand davon begeistert sein, sondern eher ihr zu diesem tollen und engagierten Partner und wunderbarem Vater der Kinder gratulieren. Dass sie eine beeindruckende Mutter ist, weil sie eben auch die Hälfte der Verantwortung und Arbeit innehat, auf diese Idee wird kaum jemand kommen. Dies ist ein Beispiel dafür, dass ein ausschließliches Sprechen über Elternschaft ohne die Differenzierung in Mutter- oder Vaterschaft eben die tatsächlichen Verhältnisse verschleiern würde und dass die Gefahr dabei wäre, die Arbeit von Frauen als Mütter wieder unsichtbar zu machen. Außerdem würde ein ausschließliches Schreiben über Elternschaft die leiblichen Aspekte von Schwangerschaft, Geburt und Stillen vernachlässigen und sie würden dadurch, wie etwa in der kanonischen Philosophie zwei Jahrtausende lang üblich, wiederum unsichtbar werden, unsagbar und damit zum Schweigen gebracht. – Damit soll nicht behauptet werden, dass es nicht grundsätzlich wichtig sei, auch von Elternschaft zu sprechen, aber dennoch habe ich mich dazu entschieden, in dieser Arbeit aus bereits erläuterten Gründen über Mutterschaft zu schreiben. Es wäre jedoch in einer zukünftigen Arbeit eine Möglichkeit, ist doch die Relationalität von Mutter- und Vaterschaft zumindest in vielen Kontexten offensichtlich. Wenn Väter beispielsweise einen gleichberechtigten Anteil an Sorgearbeit leisten, dann können Frauen mehr ihre eigenen Interessen abseits der Mutterschaft verfolgen. Ist der Vater (oder die Väter) wenig präsent und wird ein traditionelles Rollenverständnis gelebt, werden in der Mutterschaft vielleicht nur wenige befreiende Aspekte an den Tag treten. Um Irrtümern vorzubeugen: Diese Relationalität und die Frage

⁴ Hier wird von einem statistischen Durchschnitt und von Tendenzen gesprochen. Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch andere Lebens- und Familienentwürfe gibt, in der Väter eine mindestens ebenso große Rolle spielen. Doch diese sind nach wie vor die Ausnahme.

der Aufteilung der Sorge-Arbeit ist mit Sicherheit ein wichtiges Thema, sie ist jedoch nicht Thema dieser Arbeit. Denn diese Arbeit konzentriert sich nicht auf Sorgearbeit, auch nicht auf die Frage der mütterlichen Sorgearbeit, auch da zum *care*-Diskurs auch aus einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive bereits vergleichsweise viel bereits publiziert worden ist. Es ist selbstredend, dass eine möglichst gleiche Verteilung von Sorgearbeit⁵ eine der Voraussetzungen für einen emanzipatorischen Blick auf Mutterschaft ist.

Vorab soll weiters noch eine begriffliche Klärung vorgenommen werden: Ich verstehe die Begriffe Schwangerschaft, Geburt, Mutterschaft/Muttersein nicht als essentialistische Kategorien, sie sollen keine Zuschreibungen auf fixe Identitäten darstellen, sondern die multiplen Erfahrungen und Formen der Subjektivierung, die in jedem dieser Begriffe inhärent sind, dürfen und müssen immer mitgedacht werden (vgl. LaChance Adams/Lundquist 2013, 12). So auch bei *mothering*, der gelebten Erfahrung des Mutterseins: Ich sehe *mothering*/Muttersein als offene Begrifflichkeit, bei der vielleicht teilweise ähnliche Erfahrungen diskutiert werden können, es gleichzeitig immer auch irreduzible individuelle Erfahrungen vorhanden sind. So wie es keine ‚natürliche‘, ontologische oder metaphysische Kategorie ‚Frau‘ gibt (ebd.), gibt es also auch keine ‚natürliche‘, ontologische oder metaphysische Kategorie ‚Mutter‘: Es gibt keine Wesenszüge oder Seinsformen, die das Muttersein ausmachen, keine der Kategorie Mutter inhärente fixe Identität. In diesem Zusammenhang möchte ich auf Iris Marion Youngs Prinzip der Serialität rekurren, das sie in *Gender as seriality: Thinking about women as a social collective* (1999) erläutert hat. Es stellt den Versuch dar, über Gemeinsamkeiten zu sprechen, ohne universalisierende Kategorien zu schaffen. Young schlägt vor, die Begrifflichkeit der Serie anstelle die der Gruppe zu verwenden. Diese Kategorie der Serie ist als praktische und nicht als metaphysische gedacht. Menschen, die einer Serie angehören, fühlen sich im Unterschied zur Zugehörigkeit zu einer Gruppe meist nicht als Einheit oder identifizieren sich auch nicht damit, es sind gesellschaftliche Umstände, durch die sie einer gemeinsamen Serie angehören. Die Serie ‚Mütter‘ könnte beispielsweise „biological and adoptive mothers, noncustodial mothers, stay-at-home mothers, working mothers, young and old mothers, those who find their maternity to be accidental or contingent, and those who do not want to be identified as such“ (LaChance Adams/Lundquist 2013, 12) beinhalten. Es ist also aus einer solchen Perspektive möglich, praktische Kategorien wie ‚Frauen‘, ‚Mütter‘, ‚Schwangerschaft‘ oder ‚Muttersein‘ zu schaffen, die aber offene und keine geschlossenen Kategorien darstellen, es ist wichtig, diese „open-ended“ (ebd.) zu denken. Dies beinhaltet auch, dass es vielleicht gemeinsame Situationen in einem spezifischen Kontext gibt, die die Serie „Mütter“ betreffen und die möglicherweise ähnliche Erfahrungen mit sich bringen, aber gleichzeitig besteht eine Offenheit für die

⁵ Auch wenn sich dies mit den Jahren ändern kann, denn zu Beginn der Elternschaft werden Frauen möglicherweise mehr und intensivere Zeit mit dem Kind verbringen, was sich im Laufe der Jahre dann zugunsten des Vaters verschieben kann.

Einzigartigkeit individueller Erfahrung (ebd.). Sheila Lintott und Maureen Sander-Staudt wiederum sprechen von einer „multitude of maternal subjects“ (Lintott/Sander-Staudt 2011, 1), eine meiner Ansicht nach ebenfalls sinnvolle Bezeichnung für die Vielheit an irreduziblen Erfahrungen, die beim Mutter-Sein gemacht werden. Auch Sarah Speck sagt, dass die Vielfalt der Praktiken von Mutterschaft in den Blick genommen werden muss, wenn das Interesse besteht, Mutterschaft gesellschaftlich zu verstehen (Speck 2016, 26). In diesem Zusammenhang muss mitbedacht werden, dass sich sowohl die Diskurse über gute Mutterschaft als auch die Praktiken von Mutterschaft nach Klassenlage, Ressourcen und Handlungsmöglichkeiten unterscheiden (ebd.).

Noch etwas: „Pregnancy is not childbirth is not mothering“ (LaChance Adams, Lundquist 2013, 21). Schwangerschaft, Geburt und Muttersein liegen nicht automatisch am selben Erfahrungskontinuum, sie existieren nicht notwendigerweise in diesem Arrangement. Es gibt Schwangerschaftsunterbrechungen, selbst gewählte oder ungewollte, und ebenso wenig sind unbedingt Schwangerschaft und Geburt notwendig, um Mutter zu sein. Gleichzeitig sind Frauen, die ein Kind geboren haben und es etwa zur Adoption freigegeben haben, ebenfalls Mütter. Nicht alle Mütter sind ‚biologische Mütter‘, es gibt vielfältige Praxen sozialer Mutterschaft: „Parenting cannot be understood exclusively as the consequence of a previous biological process“ (ebd.). Ebenso können beispielsweise Frauen, die ein Kind adoptieren, sich dazu entscheiden zu stillen. Schwangerschaft, Geburt und die Praxis des Mutterseins sind also nicht logischerweise und nicht immer auf einem zeitlichen und/oder biologischen Kontinuum anzusiedeln (ebd.). Selbstverständlich soll auch innerhalb dieser verschiedenen Formen des Mutterseins keine Wertung vorgenommen werden, es soll also auch keine ‚Norm‘ dessen geben, was Muttersein zu bedeuten und beinhalten hat.

Die folgende Definition von Muttersein, die Enders-Schulze verwendet haben, halte ich für eine sehr fruchtbare: „Wir verstehen Mutter-Sein und auch Frau-Sein als Selbstzuschreibungen im Sinne eines Doing-Gender, die „als Ausdruck einer temporären Form der Eigenwahrnehmung identitätsstiftend und Sinn gebend sind“ (Müller 2010, 373 in Enders/Schulze 2016, 49).

Außerdem möchte ich noch kurz auf den Stellenwert von Mutterschaft in der philosophischen Tradition zu sprechen kommen. In der Geschichte der abendländischen Philosophie kann Mutterschaft (ebenso wie Schwangerschaft und Geburt) bestenfalls als eine Randnotiz gesehen werden (ebd., 2013, 1). Philosophie wurde oftmals als Vorbereitung auf den Tod beschrieben, aber die andere Seite auf dem Kontinuum des Lebens, die Geburt, war kaum jemals eine philosophische Erörterung wert. Nicht nur waren Frauen lange Zeit von Theorie und Praxis akademischer Philosophie ausgeschlossen, auch deren Erfahrungen haben kaum Eingang in den philosophischen Kanon gefunden, insbesondere, was spezifisch ‚weibliche‘ Erfahrungshorizonte anbelangt: „Philosophy has a long history of ignoring, misunderstanding, reappropriating and denigrating pregnancy, childbirth and mothering“ (LaChance

Adams, Lundquist 2013, 1). Und auch Lintott und Sander-Staudt finden ähnliche Worte:

„Motherhood and related maternal experiences have been alternatively ignored, derided, exploited, or naturalized to the point of the utmost reduction of their philosophical implications by most of the famed philosophers of the West and East“ (Lintott/Sander-Staudt 2011, 3).

Wobei in diesem Zusammenhang eine gewisse Einschränkung vorzunehmen ist: Über Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft wurde immer wieder geschrieben, aber in einer Form, die auch als männliche Aneignung dieser Prozesse verstanden werden könnte. Denn während das reale und vielfältige Erleben von Frauen keine Erörterung wert war, wurden die Begrifflichkeiten stattdessen metaphorisch verwendet und damit dem realen und spezifisch weiblichen Erfahrungshorizont entzogen. So konstatiert Imogen Tyler: „Philosophy has thrived upon using metaphors of gestation for the renewal of masculine models of being and creativity, while simultaneously repeatedly disavowing maternal origin in its theories and models of subjectivity“ (Tyler 2000, 291 zit. in Verhage 2013, 302). Die Subjektivität schwangerer oder gebärender Frauen bzw. die von Müttern hatte also in der philosophischen Tradition keinerlei Stellenwert. Genau dieser soll im Rahmen dieser Arbeit nun eine Stimme verliehen werden. .

Teil A

Mutterschaft in der feministischen Theorie – zur Verortung einer krisenhaften Beziehung

In diesem Teil A der Arbeit soll gezeigt werden, dass Mutterschaft als Gegenstand feministischer Theoriebildung vernachlässigt wurde bzw. lediglich einen partiellen inhaltlichen Fokus hatte. Für diese Absenz bzw. inhaltliche Engführung werden mögliche Gründe genannt. In weiterer Folge wird auf für meine Fragestellung relevante Versuche der Annäherung von Mutterschaft und feministischer Theorie eingegangen.

1. Fast eine Leerstelle: Der feministische akademische Diskurs zum Thema Mutterschaft

Die Thematisierung von Mutterschaft (und auch von Schwangerschaft und Geburt) hat im akademischen Diskurs in den letzten Jahrzehnten nur sehr wenig Raum eingenommen. Dies gilt sowohl für philosophische als auch für feministische Auseinandersetzungen in den verschiedenen Disziplinen. So schreibt Lisa Malich von der weitgehenden Abwesenheit von Mutterschaft in queerfeministischen Ansätzen: „Mutter-Sein scheint weder ein relevantes Thema für queerfeministische Interventionen, noch gehört es zu den akademischen Hot Topics“ (Malich 2014, 55). Und auch Dolderer/Holme/Jerzak/Tietge kommen zu einem ähnlichen Schluss: „Umso dringlicher stellt sich die Frage, weshalb das Thema Mutterschaft und Mütterlichkeit in den aktuellen feministischen Debatten im deutschsprachigen Raum so wenig Platz einnimmt“ (Dolderer et al. 2016, 8). Die postkoloniale Theoretikerin Margaret Jolly beruft sich auf die feministische Debatte in westlichen Gesellschaften und konstatiert: „The feminist has often situated herself as the angry daughter than the mother and rarely celebrates the maternal within herself“ (Jolly 1998, 2).

Die Politikwissenschaftlerin Marie Reusch hat im Rahmen ihrer Dissertation *Mutterschaft und Feminismus: Emanzipation undenkbar?* (2018) den deutschsprachigen feministisch-akademischen Diskurs der letzten 30 Jahre, also der Zeit, seitdem sich feministische Forschung universitär etabliert hat, analysiert. Die Erkenntnisse sind äußerst gewinnbringend, weil in den Ergebnissen klar herauskommt, ob und welche Thematisierung von Mutterschaft stattgefunden hat. Es wurden alle deutschsprachigen Publikationen zu feministischer Forschung der letzten drei Jahrzehnte in die Analyse einbezogen. Marie Reusch ist dabei auf einen beachtlichen Textkorpus gestoßen, den sie zunächst auf die Begrifflichkeiten Mutter* und Mütter* hin durchsucht hat (was bei einer elektronischen Recherche auch Wortkombinationen wie Mutterschaft, Mütterlichkeit, Mutterliebe, etc. einschließt), bevor sie dann die gefundenen Artikel inhaltlich systematisiert und analysiert hat. Das Ergebnis mag überraschend sein: Mutterschaft ist, obwohl als Thema oder Szenario oft in auch

impliziter Form präsent, „nirgends“ zu finden oder zumindest kaum. Bereits die quantitative Analyse zeigt die Randständigkeit des Themenkomplexes Mutterschaft auf: Von etwa 2.200 untersuchten Artikeln aus feministischen politikwissenschaftlichen oder soziologischen Sammelbänden, Einführungswerken oder Artikeln wurden lediglich 86 gefunden, die in irgendeiner Form Mutterschaft, Mütterlichkeit oder Mutterliebe zum Thema haben und die für die weitere Untersuchung verwendet werden konnten (ebd., 58).

Marie Reuschs Untersuchung der gesamten im deutschsprachigen Raum publizierten akademischen feministischen Texte der letzten 30 Jahre brachte also als grundlegendes Ergebnis, dass Mutterschaft als eigenständiges Thema de facto nicht vorkommt. Mutterschaft wird meist im Kontext mit anderen Thematiken verwendet, als Mittel, um anderes zu verdeutlichen, wie etwa Unterschiede zwischen Wohlfahrtsstaaten am Beispiel der Kinderbetreuungspolitik (ebd., 58), aber kaum als Thema an sich. Keine einzige Ausgabe der über einen Zeitraum von 30 Jahren analysierten Zeitschriften hat sich etwa Mutterschaft als Schwerpunkt-Thema gesetzt (ebd., 61.). Mutterschaft hatte, so kann geschlossen werden, kaum Relevanz, und wenn, dann lediglich in Zusammenhang mit anderen Thematiken.

Diese äußerste Marginalität des Themenkomplexes Mutterschaft in der Relevanz feministischer Forschung vergleicht Reusch mit der früheren Nicht-Benennung der Kategorie Geschlecht im politikwissenschaftlichen Diskurs (Reusch 2018, 50): Unter der Prämisse der Objektivität wurden die Lebensrealitäten von Frauen systematisch ausgeblendet. Dies änderte sich erst, als die Kategorie Geschlecht in die wissenschaftliche Analyse eingeführt worden war (ebd.). Das, was Frauen taten, wurde nun auf einmal als wissenschaftlich relevant gesehen, wie im Folgenden die Wiener Politikwissenschaftlerin Eva Kreisky darlegt: „Aspekte weiblicher Existenz und weiblichen Handelns, die bislang als weder theoriefähig noch theoriwürdig erachtet wurden, rückten in den Brennpunkt und wurden überhaupt erst zum Ansatzpunkt theoretischer Reflexion“ (Kreisky 1995, 34 in ebd.). Es war also erst dieser Akt des Explizitmachens und des Benennens, der die Lebensrealitäten von Frauen als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung überhaupt möglich machte. Dies gilt auch für Mutterschaft: Mutterschaft ist „*überall und nirgendwo zugleich*“ (Reusch 2016, 50, kursiv im Orig.), ‚schwebt‘ überall mit, da die gesellschaftliche Lage der Frauen eben viel mit Mutterschaft zu tun hat. Dies betrifft nicht nur Frauen mit Kindern, sondern „die Auseinandersetzung mit Mutterschaft ist aufgrund der gesellschaftspolitischen ‚Anrufung zur Mutterschaft‘ (Correll 2010) und des für Frauen vorgesehenen Subjektivierungsmodus, der Weiblichkeit mit Mutterschaft zusammenbringt, auch ein zentrales Feld der Auseinandersetzung für Frauen *ohne* Kinder“ (ebd.). Das Thema Mutterschaft betrifft also im Endeffekt alle Frauen, auch wenn sie nicht vorhaben, Kinder zu bekommen, wie die Kulturwissenschaftlerin Sarah Diehl in *Die Uhr, die nicht tickt. Kinderlos glücklich* (2014), darlegt. Wenn es um die Lebensrealitäten von Frauen und um die Bedingungen und Verhältnisse weiblicher Existenz

geht, dann geht es eben quasi zwangsläufig auch um Mutterschaft. Außerdem legitimiert sich „gesellschaftliche Ungleichheit stark über vermeintlich biologische Differenzen, und in Bezug auf das Geschlechterverhältnis ist hier die weibliche Gebärfähigkeit – mithin: biologisch definierte Mutterschaft – zentral“ (Reusch 2018, 51). Mutterschaft ist demnach ein zentrales Thema, wenn man weibliche Lebensrealitäten (als Mütter, Nicht-Mütter, die keine Kinder haben oder auch jemals haben wollen) als Gegenstand wissenschaftlich-feministischer Analyse setzt. Hier zeigt sich also bereits der Unterschied zwischen der lebensweltlichen Relevanz des Themenkomplexes Mutterschaft für viele Frauen (unabhängig davon, ob sie selbst Mütter werden wollen oder nicht, jedenfalls sind sie gezwungen sich mit dem Thema auseinanderzusetzen) und der nur marginalen feministischen theoretischen Auseinandersetzung.

2. Inhaltliche Engführung: die Theoretisierung von Mutterschaft als Herrschaftsinstrument

Wenn Mutterschaft im akademischen Diskurs vor allem von einem feministischen Hintergrund aus untersucht wird, dann oftmals mit dem Ziel zu analysieren, wie Mutterschaft als Herrschaftsinstrument wirkt. Dies gilt nicht nur für deutschsprachige Arbeiten. So konstatieren auch die beiden amerikanischen Philosophinnen Sarah LaChance Adams und Caroline Lundquist:

„[Feminist, *Anm.St.W.*] Philosophers who do consider the mother-child relationship often foreclose the question the question of its significance by considering pregnancy, childbirth and mothering as mere obstacles to women's participation in public life and to their financial independence" (LaChance Adams, Lundquist 2013, 3).

Simone de Beauvoir war die erste, die sich in ihrem 1949 erschienenen Werk *Le deuxième sexe* (*Das andere Geschlecht*, 1951 auf Deutsch erschienen) aus einer herrschaftskritischen feministischen Perspektive auch mit dem Topos der Mutterschaft auseinandergesetzt hat. Sie sah die Gebärfähigkeit der Frau als Quelle politischer und kultureller Unterdrückung der Frauen. Die Tatsache, dass Frauen Kinder zur Welt bringen können und auch größtenteils für ihre Pflege und Erziehung zuständig sind, war für Beauvoir eine Ursache für die gesellschaftliche Benachteiligung von Frauen. Diese Analyse war wichtig und nicht nur für die feministische Theorie von großer Bedeutung. Beauvoir entlarvte auch den angeblich ‚natürlichen‘ Mutterinstinkt als männliche Konstruktion: „All diese Beispiele zeigen, daß es keinen ‚Mutterinstinkt‘ gibt. Die Haltung der Mutter ergibt sich aus deren gesamter Situation und aus der Art und Weise, wie sie diese annimmt. Wie wir gesehen haben, ist das Resultat äußerst variabel“ (Beauvoir 1999, 647). Auch dieses Erkenntnis war zentral: Während es heute zumindest in den kultur- und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen selbstredend ist, nicht von ‚natürlichen‘ geschlechtlichen Identitäten und schon gar nicht von männlichen oder weiblichen ‚Instinkten‘ auszugehen, war die Entlarvung des Mutterinstinkts als männliche Konstruktion damals geradezu ein revolutionärer Akt. Gesellschaftspolitisch hat es in den letzten 70 Jahren jedoch eine Weiterentwicklung der Geschlechterverhältnisse betreffend gegeben. Es ist nun die Frage, ob sich diese auch in theoretischen Auseinandersetzungen zum Thema Mutterschaft wiederfindet.

Nun soll nochmals auf die von Marie Reusch vorgenommene Untersuchung der Publikationen des etablierten akademischen feministischen Diskurses in Deutschland Bezug genommen werden, da Reusch eine sowohl quantitative als auch inhaltliche Analyse der in Deutschland publizierten Texte vorgenommen hat und dadurch ein guter Einblick in deren Inhalte möglich ist: Bei der thematischen

Analyse haben sich folgende Schwerpunkte gezeigt, die in den Kontexten *Leitbild der ‚guten Mutter‘*, *Wohlfahrtsstaat*, *Verhältnis von Arbeit und Leben* und *generative Reproduktion* (vgl. Reusch 2018, 61ff.) zu verorten sind. Bei der Auseinandersetzung mit dem ersten Thema, dem *Leitbild der ‚guten Mutter‘*, wurden in den analysierten Beiträgen die gesellschaftlich hegemonialen Leitbilder der ‚guten Mutter‘ herausgearbeitet und deren Reproduktion dargestellt (ebd., 61). In diesem Zusammenhang wird in den verschiedenen Beiträgen Mutterschaft gedacht als „ideologisches Konstrukt, das individuelle Selbstbestimmung von Frauen (nicht nur Müttern) ebenso wie individuelle, familiäre und gesellschaftliche Gerechtigkeitsbestrebungen behindere und mitunter sogar konterkarriere“ (ebd. 61f.). Auf diesen Themenkomplex, das Leitbild der ‚guten Mutter‘, werde ich weiter unten noch näher eingehen, da in ihm vielleicht auch Gründe für die marginale Stellung des Themas Mutterschaft liegen. Der zweite von Marie Reusch herausgearbeitete Themenkomplex *Wohlfahrtsstaat* beschäftigt sich mit der Frage von Mutterschaft im Wohlfahrtsstaat, bei der es in groben Zügen um eine arbeitsmarkt-, sozial- und familienpolitische Regulierung und Steuerung von Mutterschaft geht, bzw. darum zu zeigen, wie Arbeitsmarkt- und Familienpolitik miteinander verflochten sind. In diesen Artikeln geht es also um die strukturellen Bedingungen von Mutterschaft (ebd., 62). Ein dritter Themenschwerpunkt wird im Rahmen des *Verhältniss(es) von Arbeit und Leben* verhandelt, der Fokus liegt hier also auf den Auswirkungen der strukturellen Bedingungen auf die Gestaltung auf subjektiver Ebene. Hier werden also individuelle Lebenslagen und spezifische Herausforderungen (etwa für Mütter in Doppelkarriere-Paaren, studentische Mütter, alleinerziehende Mütter, etc.) analysiert. In diesem Zusammenhang wird die Pluralität von Lebensentwürfen und Lebenslagen von Müttern aufgezeigt. All diesen verschiedenen individuellen Formen gemeinsames Charakteristikum ist, „dass das Erleben der Mutterschaft geprägt sei von gesellschaftlichen Bedingungen, die der Selbstbestimmung und Gleichberechtigung von Müttern tendenziell im Wege stünden“ (ebd., 63). Das vierte Themenbündel betrifft Mutterschaft im Kontext von *generativer Reproduktion*. Hier geht es um politische und gesellschaftliche Beeinflussung körperlicher Prozesse im Kontext der Reproduktion (ebd.). Dies beinhaltet: Risikodiskurse und moralische Imperative, bei denen die „Instrumentalisierbarkeit von Empfängnis und Schwangerschaft für Interessen, die jenseits der Interessen der schwangeren Frauen lägen“ (ebd., 63) ebenso deutlich werden wie die Folgen dieser Instrumentalisierung, nämlich Verunsicherung und eingeschränkte Selbstbestimmung“ (ebd.).

Marie Reuschs Fazit der Analyse umreißt folgende Bereiche: Erstens ist im etablierten akademisch-feministischen Diskurs eine grundsätzliche Randständigkeit des Themenkomplexes Mutterschaft zu erkennen. Reusch sieht Benennung als ist eine Form der Bedeutungszuweisung (ebd., 65) und aufgrund der spärlichen Thematisierung und Benennung des Themas kann gefolgert werden, dass Mutterschaft

im akademischen Feminismus keine besondere Bedeutung zugemessen wird.⁶ Zweitens ist in den wenigen Fällen, in denen über Mutterschaft geforscht und publiziert wird, eine Zerfaserung des Themas und keine Betrachtung von Mutterschaft als Ganzes, als eigenständiges Thema, zu erkennen. Die Auseinandersetzung ist anhand der vier oben genannten Schwerpunktthemen erfolgt, in denen es viel um die soziokulturelle Verfasstheit von Mutterschaft geht und kaum um individuelle Handlungsspielräume und subjektive Praxen, die nicht als direkte Auswirkungen eines herrschaftlichen Diskurses gelesen werden. Der etablierte akademische Feminismus zeigt also auf, *„gegen was es noch zu kämpfen gilt“* (ebd., 65). Die Perspektive auf die momentane Praxis, oder *„wie und gegen was bereits gekämpft wird“*, wird ebenso wenig eingenommen, wie die Frage nach Utopien, oder *„warum und worum es sich zu kämpfen lohnt“* (ebd.), gestellt wird. So das Fazit der Politologin:

„Die Brille, mit der im akademischen Feminismus auf das Thema Mutterschaft geschaut wird, hebt vor allem die herrschaftliche Verfasstheit dieses Gegenstands hervor und verortet das Thema Mutterschaft im Spannungsgefüge von Herrschaft und Emanzipation damit ganz eindeutig auf der Seite der Herrschaft – ich nenne das Herrschaftsfokus des etablierten akademischen Feminismus“ (ebd., 64).

Bei einem solchen Herrschaftsfokus in Bezug auf den Themenkomplex Mutterschaft werden, so viel sei bereits vorweggenommen, andere Zugänge und Perspektiven von vornherein ausgeschlossen. LaChance Adams und Lundquist sehen dies ähnlich: *„Critiques of the patriarchal constraints on mothering are obviously essential, but they may be taken as prematurely foreclosing the question of its philosophical relevance“* (LaChance Adams/Lundquist 2013, 4). Die beiden Autorinnen sehen durch den Fokus auf die Unterdrückungsverhältnisse vor allem auch philosophisch relevante Themen unterbelichtet.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Mutterschaft, wenn überhaupt, in einem Kontext von Herrschaft und Unterdrückung im akademischen feministischen Diskurs verhandelt wird.

⁶ Es könnte die Frage gestellt werden, ob Mutterschaft im akademischen Kontext vielleicht unter anderem deshalb eine so randständige Bedeutung innehat, weil viele der im Wissenschaftsbetrieb tätigen Frauen es sich aufgrund der Prekarisierung der Arbeitsverhältnisse auch an den Universitäten es sich gar nicht ‚leisten‘ können, Kinder zu bekommen.

3. Die eigene Mutterschaft bereuen können – ein Tabubruch

Die Studie *#regretting motherhood. Wenn Mütter bereuen* der israelischen Soziologin Orna Donath hat wie ein Blitz eingeschlagen und auch breite Rezeption in der internationalen öffentlichen Debatte gefunden. Ich möchte auf diese Studie kurz eingehen, nicht nur, weil sie breit diskutiert worden ist und eine der ganz wenigen Untersuchungen ist, die sich explizit mit Mutterschaft auseinandersetzen, sondern auch, weil in ihr Frauen zu Wort kommen, ihre subjektiven Erlebnisse und Erfahrungen ausgedrückt und auch wortwörtlich zitiert werden. Dies ist in diesem Zusammenhang eine Seltenheit. Außerdem ist durch das Veröffentlichen dieser Studie ein wichtiger Tabubruch geschehen, indem durch die Stimmen von Frauen die herrschaftliche Funktion von Mutterschaft kritisiert wird. In dieser Studie wird außerdem klar, wie sehr Mutterschaft den Raum weiblicher Lebensgestaltung einschränkt, damit sie ist auch ein Beispiel für den im Feminismus dominanten Diskurs um Mutterschaft als Herrschaftsinstrument.

Hauptaussage dieser Studie ist, dass es möglich ist, die eigene Mutterschaft zu bereuen, und zwar in einem umfassenden Sinn von Reue, der sowohl kognitive als auch emotionale Aspekte umfasst, in dem es um weit mehr als lediglich um Ambivalenzen geht und dass es auch tatsächlich Frauen gibt, die dies tun. Denn normalerweise wird das Bereuen, so die Soziologin, nicht in Zusammenhang mit dem Kinderkriegen, sondern mit dem Kinderlosbleiben verwendet: Die Worte: „Du wirst es bereuen, keine Kinder zu haben!“, werden, so Orna Donath, beinahe allen entgegengebracht, die sich entscheiden, kinderlos zubleiben (Donath 2016, 9). Wichtig sind Orna Donath Vorannahmen: Sie kritisiert stark den Herrschaftscharakter von Mutterschaft, dass also Frauen in ihre Mutterrolle mit multiplen gesellschaftlichen Normen und Erwartungen gedrängt werden: „Bereute Mutterschaft wirft aus einem anderen Winkel Licht auf unsere Fähigkeit oder Unfähigkeit, Mutterschaft als eine menschliche Beziehung zu behandeln und nicht als eine Rolle oder geheiligte Domäne“ (ebd., 14). Es sei weiter notwendig, mit der alten Vorstellung zu brechen, in der Mütter nur Objekte sind, indem sie sich selbst nicht als eigenständige Personen wahrnehmen, sondern das eigene Wohlergehen mit dem des Kindes verknüpfen (ebd.). Ich stimme Orna Donath hier nur teilweise zu. Es ist selbstverständlich notwendig, die eigene Subjektivität als wichtig zu erachten und nicht in der Persönlichkeit der Kinder aufzugehen, aber ich bin auch davon überzeugt, dass es oftmals gar nicht so sehr um das Wohlergehen der Kinder geht, sondern um das Funktionieren innerhalb der gesellschaftlichen Normen, die einen enormen Druck für Mütter bedeuten, und bei dem sie auch ihre Kinder, um dieses Funktionieren gewährleisten zu können, nur als Objekte begreifen können. Ich bin also davon überzeugt, dass die gesellschaftliche Überformung mit den Normen der Mutterrolle auf die Beziehung zwischen Mutter und Kind negativ

einwirkt und dass diese mitunter nicht unwichtiger Grund für viel Verzweiflung, Resignation und Frust ist.

Es ist für Orna Donath äußerst relevant, die Reue nicht zu personalisieren, sie also nicht als individuelles Versagen der Mutter zu interpretieren, denn „dann machen wir uns nicht klar, wie zahlreiche westliche Gesellschaften mit Frauen umgehen“ (ebd., 14). Das Bereuen ist also kein persönliches Versagen, es ist keine wie immer geartete Psychopathologie⁷, sondern hat ganz viel mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun, in denen Frauen in die Mutterschaft getrieben werden. Denn Donath meint, dass wir immer noch in einer Gesellschaft leben, in der eine Frau erst dann als vollwertig angesehen wird, wenn sie auch Mutter ist: „Die Mutterschaft führt zu einem gerechtfertigten, wertvollen Leben, sie untermauert den Daseinszweck der Frau und ihre Vitalität“ (ebd., 30). Solange diese gesellschaftliche Norm existiert, könne im Grunde gar nicht von einer wirklich freiwilligen Entscheidung Mutter zu werden, gesprochen werden. Donath verwendet anstelle dessen den Begriff der „passiven Entscheidung“ (ebd., 39). Außerdem ist es so, dass auch bei einer persönlichen Entscheidung, Mutter zu werden, die gesellschaftlichen Verhältnisse solche sind, dass sie die Freiheiten der Frauen eher einschränken als ausweiten. Aber genau diese Verheißung von Mutterschaft (ebd., 42) ist es, die viele Frauen dazu bringt, Kinder zu bekommen. Sie würden sich dadurch eine Befreiung aus widrigen Lebensumständen wie Armut, Missbrauch, Gewalt oder Rassismus erhoffen. Donath vergleicht den Übergang zur Mutterschaft mit dem Überqueren einer Brücke, auf deren anderer Seite sie Akzeptanz in der Gesellschaft erwarte, so die Hoffnung vieler Frauen (ebd., 43). Doch diese gesellschaftliche Verheißung, diese Hoffnung auf ein besseres Leben tritt in den meisten Fällen nicht ein, im Gegenteil kommt es immer wieder zu einem Wiedererwachen alter vergessen geglaubter Traumata, besonders, was die Erfahrung mit Rassismus, Homophobie oder auch anderer Formen von Gewalt anbelangt (ebd., 42), etwas, das ich als einen möglichen Grund für das Bereuen der eigenen Mutterschaft sehe. Die Hoffnungen werden also nicht nur enttäuscht, nicht nur verbessert sich das eigene Leben durch die Existenz von Kindern nicht, im Gegenteil verstärken sich gesellschaftliche Ungleichheiten, sind die Frauen als Mütter gefangen in ihrer Rolle und den gesellschaftlichen Erwartungen, und noch dazu oft damit konfrontiert, auf Altes und scheinbar Vergessenes wieder zurückgeworfen zu werden.

Außerdem machen viele Frauen im Gegensatz zur gesellschaftlichen Verheißung, in der Nichtmütter als defizitär angesehen werden, die Erfahrung, erst durch die eigene Mutterschaft überhaupt in defizitäre Personen verwandelt zu werden, während ihnen im Nachhinein die Erfahrung vor der

⁷ Seit der Entstehung der modernen Wissenschaften wurden Frauen und besonders auch Mütter immer wieder zu pathologisiert. Gesellschaftliche Ursachen und Ungleichheiten wurden personalisiert und den Frauen als psychisches Unvermögen, sich auf die Mutterschaft einzulassen oder die ihnen aufoktroierte Frauenrolle der Frau zu akzeptieren, zugeschrieben .

Mutterschaft reicher und befriedigender erscheint (ebd., 133). Donath begründet dies folgendermaßen: „Denn die Mutterschaft erinnert die Frauen daran, dass sie voll und ganz dem weiblichen Geschlecht angehören, dass sie nicht mehr die Freiheit besitzen, durch die Welt zu wandern, als seien sie völlig frei davon. Sie machen die Erfahrung, in die Falle des Frauenbilds zu tappen, das die Gesellschaft anstrebt und aus dem es kein Entrinnen gibt“ (ebd.). Es ist also wieder das gesellschaftliche Frauenbild, das quasi zuschnappt, es ist die Rolle der Mutterschaft, die diese Erfahrung für viele so unmöglich macht. Frauen sind, so könnte man interpretieren, nach der Mutterschaft keine autonomen Wesen mehr, die nur sich selbst Verantwortung schuldig sind, sondern werden in enge gesellschaftliche Normen und Rollen gepresst, aus denen es kaum ein Entrinnen gibt.

Gleichzeitig gelte diese Anrufung zur Mutterschaft nicht für alle, sondern für die GewinnerInnen der gesellschaftlichen Ordnung, diese Anrufung hat also zusätzlich einen unter anderem rassistischen, klassistischen, homophoben Bias: „Sind sie arm und/oder ungebildet und/oder nicht weiß und/oder krank (körperlich und geistig), dann steht ihre Fähigkeit, Kinder zu bekommen und großzuziehen, schnell öffentlich unter Generalverdacht“ (ebd., 66). Kinder bekommen sollen also diejenigen, die es sich leisten können, die gut gebildet sind, ‚weiß‘ und frei von psychischen oder körperlichen Krankheiten oder Gebrechen. Man könnte also sagen, dass diese Anrufung zur Mutterschaft stark von sozialdarwinistischen Mustern geprägt ist. In jedem Fall unterliegen die Frauen in ihrer Identität, in ihrem Status und in ihren kulturellen und ökonomischen Rahmenbedingungen einer starken gesellschaftlichen Kontrolle (ebd.).

Mit den gesellschaftlichen Erwartungen gehen auch die kaum vorhandenen Erwartungen an die Väter einher, von denen die interviewten Frauen sprechen: „Natürlich wird auch die Liebe eines Vaters begrüßt und wertgeschätzt, aber seine Liebe zu den Kindern wird eher wie ein zusätzlicher Bonus gesehen“ (ebd., 140). Die meisten Teilnehmerinnen der Studie erwähnten die Väter, aber oft, um deren Abwesenheit zu skizzieren: „Es scheint, als könne die Vaterschaft vorhanden und gleichzeitig vollkommen inhaltsleer sein, soll heißen, Väter können da sein und doch nicht da sein“ (ebd., 158). Es ist die Erfahrung dieser geschlechtsspezifischen Unterscheidung, die auf die Mütter einen enormen Druck ausübt, da sie die volle Verantwortung tragen für das Wohlergehen der Kinder und auch selbst keinerlei Freiräume haben, in denen sie abseits von Lohnarbeit lediglich auf sich selbst schauen. Durch die Abwesenheit der Väter wird ein exklusiv dyadisches Modell von Mutterschaft gelebt, das vielen Frauen schwerfällt, auch weil sich das Gefühl eines „zeitlich unbegrenzten Stillens“ einstellt, mit sehr geringen Möglichkeiten zu fliehen oder auszubrechen, während die meisten Väter Gelegenheiten haben, sich abzusetzen und sie auch nutzen“ (ebd., 160).

Es muss jedoch gesagt werden, dass Orna Donath betont, dass die meisten Mütter, die in der Studie zitiert werden, klar zwischen den Kindern und der Mutterschaft unterscheiden, denn der Wunsch nach Nichtmutterschaft bedeutet nicht zwingend, sich die eigenen Kinder wegzuwünschen (ebd., 100/103). Diese Unterscheidung bringt weitere Implikationen, denn wenn Mütter auf dieser Unterscheidung bestehen, dann gehe es nicht lediglich um Reue: „Das Beharren auf diese Verschiedenheit kennzeichnet zugleich den fundamentalen Kampf der Frau, sich von ihrer vorgegebenen Funktion zu trennen, um als Individuum wahrgenommen zu werden“ (ebd., 104). Die Autorin bringt also einen weiteren Aspekt ins Spiel, der in der allgemeinen Diskussion eher untergegangen ist: Es geht nicht ausschließlich um Reue. Das Faktum, die eigene Mutterschaft zu bereuen, bedeutet nicht zwangsweise die eigenen Kinder nicht zu lieben oder zu ihnen keine gute Beziehung zu haben, so wie sie hier betont: Es sei so, dass die Reue „eine Trennlinie bildet zwischen der Liebe zu ihren Kindern und dem Hass auf die Mutterschaft“ (ebd., 141). Diese Aussage ist meiner Ansicht nach sehr bedeutsam. Durch die Reue stehen auf der einen Seite die Kinder und ihre Beziehung zu ihnen und auf der anderen die patriarchale Institution Mutterschaft mit all ihren Unterdrückungsmodi. Die Reue bedeutet demnach auch, dass Frauen es nicht mehr aushalten können, nur in ihrer Rolle als Mutter mit den vielfältigen gesellschaftlichen Erwartungen und Ansprüchen, in denen sie mehr falsch als richtig machen können, wahrgenommen zu werden. Sie wollen als Individuen, kurz, als Menschen gesehen werden. Unter diesem Licht betrachtet, sind die Ergebnisse der Studie von meinen Intentionen gar nicht so weit entfernt. Ich möchte zeigen, dass ein Leben und Erleben der eigenen Mutterschaft abseits von gesellschaftlichen Normen, Rollenbildern oder hegemonialen Diskursen möglich ist.

Orna Donath wollte mit ihrer Studie aufrütteln, die öffentliche Diskussion um die falschen Versprechungen der Mutterschaft anregen, und dadurch mahnt sie auch Veränderungen an (ebd., 222ff). Sie fordert unter Rückgriff auf internationale Studien dringend erforderliche Veränderungen: die Notwendigkeit einer neuen Arbeitsteilung in Bezug auf die Kinderbetreuung unter stärkerer sozialer Einbindung der Väter, damit die Elternschaft nicht nur auf die dyadische Mutter-Kind-Beziehung beschränkt bleibt, Steuerbegünstigungen, bezahlbaren Wohnraum und öffentliche, subventionierte Kleinkindbetreuung sowie die Forderung nach einem Ende der Marginalisierung von Müttern (ebd., 224). Dass es ihr nicht darum geht, Mutterschaft einfach ‚schlechtzureden‘, wird auch in ihrem letzten Kapitel deutlich, das ebenso wie die anderen Ergebnisse durchaus fruchtbringend für meine Arbeit ist, weil der Gegensatz ein nur scheinbarer ist. Denn ich behaupte im Umkehrschluss nicht, dass Mutterschaft per se etwas Wunderbares in unserer heutigen Gesellschaft sei, sondern ich möchte zeigen, dass es trotz der vielfältigen Mechanismen, die Mutterschaft als herrschaftlichen Diskurs ausmachen, doch auch Raum für positive Erfahrungen, die eben in der Beziehung zum Kind liegen, gibt. Dies bedeutet selbstverständlich keineswegs, dass gesellschaftspolitisch keine

grundlegenden Veränderungen notwendig sind, im Gegenteil. Donath betont im letzten Kapitel noch einmal die Notwendigkeit, Mütter als Subjekte wahrzunehmen und nicht als Erfüllerinnen von Rollenerwartungen, und greift in diesem Zusammenhang auf die im deutschsprachigen Raum unbekannte Mütterrechtsaktivistin Judith Stadtman Tucker zurück, die, ähnlich wie Adrienne Rich, zwischen Mutterschaft als Rolle und Mutterschaft als Beziehung unterscheidet:

„Denken und beschreiben wir die Mutterschaft als Beziehung und nicht als Rolle, Pflicht und Beruf, so können wir ausgehend davon mannigfaltige Mutterszenarien entwerfen, die Komplexität und Vielfalt im Leben von Frauen einschließen“ (Stadtman Tucker in ebd., 247).

Es geht also um die Vielfalt und Komplexität in der gelebten Erfahrung des Mutterseins, die sich nicht auf gesellschaftliche Normen oder Rollenerwartungen reduzieren lässt. Genau darauf werde ich mich in meiner Analyse verschiedener Aspekte des gelebten Mutterseins beziehen, auf die Beziehung, die zentral sein muss, wollen Praxen des Mutterseins gelebt werden, die auch positiv, emanzipatorisch und erfüllend sein können.

4. Mögliche Gründe für die weitgehende Absenz bzw. den Herrschaftsfokus auf Mutterschaft in der feministischen Debatte

Wie eben ausgeführt wurde, ist also der Themenkomplex Mutterschaft in feministischen Debatten und Theorien oftmals absent, es gibt nur sehr wenige systematische Auseinandersetzungen. Wenn wissenschaftliche Arbeiten bestehen, dann geht es in diesen eben meist um einen Teilbereich: etwa um die strukturelle Benachteiligung von Müttern am Arbeitsmarkt oder das Gehalt betreffend, um die Rolle der Mutter und ihre damit in Zusammenhang stehenden gesellschaftlichen Erwartungen, oder um die Care-Thematik⁸ und deren sexistische Implikationen. Doch es gibt nur sehr wenige Versuche, Mutterschaft als patriarchalen Diskurs und die gelebte Erfahrung des Mutterseins mitsamt ihren möglichen subversiven Handlungsspielräumen in ihrer gesamten Komplexität und Widersprüchlichkeit zu fassen. In diesem Zusammenhang ist es meiner Ansicht nach nicht nur interessant, sondern auch wichtig, sich die Frage nach dem Warum zu stellen: Warum gibt es nur so wenige akademische feministische (und philosophische) Auseinandersetzungen zum Themenkomplex Mutterschaft und warum haben diese, wenn sie gemacht werden, so oft einen ausschließlichen Herrschaftsfokus? Oder, in anderen Worten: Warum wird, wenn über Mutterschaft geschrieben wird, über diese eher als Hindernis und nicht auch als Möglichkeit gesprochen? – Mögliche Antworten auf diese Frage sind meiner Ansicht nach wichtig, um dann überhaupt zu einer anderen Betrachtungsweise von Mutterschaft zu kommen, um die gelebte Erfahrung des Mutterseins als potentiell positive und vielleicht lustvolle Erfahrung überhaupt erst denkbar zu machen. Sie sind auch notwendig, um nicht unbedacht in den herrschenden und so sehr vereinfachenden Diskurs vom Mutterglück zu fallen, in dem Mutterschaft als Institution patriarchaler Herrschaft nicht mitgedacht wird.

Ich habe mich auf drei Bereiche konzentriert, die mögliche Antworten auf oben gestellte Frage geben können. Erstens wurden Frauen seit Jahrhunderten über ihre Gebärfähigkeit identifiziert und aufgrund dieser in multiple Unterdrückungszusammenhänge gedrängt. Diese Form der Naturalisierung mit ihren vielfältigen Folgen der Diskriminierung und Unterdrückung stellte ein wichtiges Element in den herrschenden Diskursen über Frauen dar und macht es logisch, dass Frauen sich von dieser Reduktion auf Frauen als Mütter befreien wollten. Zweitens, und dieser Punkt hängt untrennbar mit dem ersten zusammen, ist das Mutterglück als Resultat der Naturalisierung, also der Diskurs um die angeblich natürliche Erfüllung der Frauen durch Mutterschaft und die damit in Zusammenhang stehenden

⁸ In diesem Zusammenhang empfehlenswert: Winker, Gabriele (2015): *Care-Revolution: Schritte in eine solidarische Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript Verlag, hier geht es allerdings um care-Arbeit im Allgemeinen, nur am Rande um mütterliche Sorgearbeit.

normativen Mutterrollen, ein wichtiges Element im patriarchalen Diskurs über Frauen und somit scheint es fast etwas Unmögliches, etwas Positives an der Mutterschaft zu finden. So wird die Rede vom Idealbild der ‚guten Mutter‘ auch dafür verwendet, um Frauen zu schwächen und gegeneinander auszuspielen. Drittens, und dies ist meines Erachtens nach im deutschsprachigen Raum besonders wichtig, hat die nationalsozialistische Instrumentalisierung von Mutterschaft lange Zeit eine positive Bezugnahme auf diese von feministischer und gesellschaftskritischer Seite quasi unmöglich gemacht. Im Folgenden sollen diese Punkte näher ausgeführt werden.

4.1. Die Reduzierung von Frauen auf ihre Gebärfähigkeit – oder die angebliche Natur-Kultur-Dichotomie

Frauen wurden jahrhundertlang auf ihre Gebärfähigkeit und ihre Rolle als Hausfrau und Mutter reduziert, die Rede von der angeblichen ‚Natur‘ der Frau war in diesem Zusammenhang ein Vehikel, um multiple Unterdrückungszusammenhänge zu argumentieren. Ein Blick auf die historische Bedingtheit dieses Phänomens lohnt sich: Mit der Industrialisierung und der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaften hat sich eine von der öffentlichen Sphäre abgetrennte sogenannte private Sphäre entwickelt (vgl. Speck 2016, 29) und durch die damit zusammenhängende Konsolidierung der Kleinfamilie wurden vormoderne Formen großfamiliärer Hausgemeinschaften sukzessive abgelöst (ebd., 28). Seitdem wurde Frauen die private Sphäre mitsamt ihren Implikationen zugesprochen. Frauen hätten sich um die Familie zu kümmern und um den Haushalt, sie sollten die Kinder großziehen und für die Belange geradestehen, die mit diesem privaten Raum in Zusammenhang stehen.⁹ Die familiale, private Sphäre, die der Sphäre der Berufswelt und der bürgerlichen Öffentlichkeit soziokulturell entgegengesetzt wurde, entstand, und damit erfolgte eine geschlechtliche Kodierung der beiden Sphären und die Aufteilung bzw. Gegenüberstellung von Erwerbs- und Sorgearbeit (ebd., 28). Die private Sphäre wurde von nun an als Bereich der Frauen deklariert, deren Aufgabe die Reproduktion und Sorgearbeit war. Die Aufgabe von Frauen war es, Kinder zu bekommen und diese großzuziehen: „Mütterlichkeit war ein zentrales Element des weiblichen Geschlechtscharakters“ (Malich 2014, 156) und wurde somit als scheinbar natürliches Wesensmerkmal den Frauen zugeschrieben. So enttarnte Simone de Beauvoir die Verbindung zwischen Mutter und Natur: „Es gibt keine ‚unnatürlichen‘ Mütter, weil die Mutterliebe nichts Natürliches an sich hat“ (Beauvoir 1999, 663).

⁹ Dass dies nur für wenige gesellschaftliche Bereiche der Realität entsprach, dass also beispielsweise proletarische Frauen fast immer nebenher Lohnarbeit leisteten und diese Dichotomisierung hauptsächlich der Lebensrealität bürgerlicher Frauen entsprach, ändert nichts an der Hegemonie dieses öffentlich/privat-Diskurses (vgl. Reusch 2018, 72f.).

Die Konstruktion eines privaten und eines öffentlichen/politischen Raumes brachte den systematischen Ausschluss von Frauen aus zweiterem mit sich, denn die binäre Codierung zwischen privat und öffentlich/politisch ist keineswegs wertneutral: Der öffentliche Raum hat weit mehr soziales Prestige als der private, er bedeutet weit mehr Anerkennung und ein Leben auch im öffentlichen Raum war der Schlüssel für wirtschaftliche und personelle Unabhängigkeit (Speck 2016, 28f). Solange Frauen nur dem privaten Raum zuzurechnen waren und ihre Arbeit lediglich innerhalb der eigenen vier Wände erledigt wurde, bekamen sie weder Anerkennung noch Geld, sie erfüllen lediglich ihre angeblich ‚natürlichen Pflichten‘. Diese Zuschreibung der Frauen auf die Mutterrolle als quasi ontologischer Status der Frauen wurde auch wissenschaftlich zu belegen versucht: „Verschiedene moderne Wissenschaften – von der Philosophie über die Pädagogik bis hin zur sich als „weibliche Sonderanthropologie“ verstehenden Gynäkologie (Honegger 1991, 6) – begründeten, warum die Mutterschaft die einzig naturgemäße Bestimmung der Frau war“ (Malich 2014, 156). Auch in den Schriften Jacques Rousseaus (etwa *Émile* oder *Über die Erziehung* aus dem Jahr 1762) oder anderer Pädagogen (wie Pestalozzi und Fröbel) wird mit der angeblichen Natur der Frauen argumentiert, die Festlegung der Frau auf die Mutterrolle wurde somit festgeschrieben (Speck 2016, 29). Sarah Speck betont die Ambivalenz des Deutungsmusters im 18. Und 19. Jahrhundert: Einerseits bedeutet die Festlegung der Frau auf die private Sphäre und der Ausschluss von der Erwerbstätigkeit und der öffentlichen Sphäre ihre Abwertung, da sie dadurch von Prozessen der Entscheidungsbildung und der Ressourcenzuteilung ausgeschlossen wurde, andererseits wurde ihre Stellung aufgewertet, da der Aufgabe der Kindererziehung eine neue und wichtigere Bedeutung zugesprochen wurde (Speck 2016, 29). Gleichzeitig beinhaltet zweiteres einen Widerspruch: „Gemessen daran, dass sie sich auf Naturgesetze berufen, (...) wird eine erstaunliche Fülle von Lehrmaterial veröffentlicht, ein bemerkenswerter Druck auf die Mütter ausgeübt, das ‚Selbstverständliche‘ zu tun, ihrer ‚Natur‘ zu entsprechen“ (von Braun 1985, 215 zit. in Speck 2016, 30). Wenn es also wirklich darum gegangen wäre, dem eigenen ‚Instinkt‘ zu folgen, dann wären Erziehungsratgeber aus männlicher Feder doch eigentlich gar nicht notwendig gewesen. So kam es im Grunde genommen zu einer doppelten Entmündigung: Frauen wurden aus der öffentlichen Sphäre unter der Berufung auf ihre angebliche ‚Natur‘ ausgeschlossen, während sie, um diese in der Erziehung der Kinder zu erfüllen, offensichtlich dann doch männliche Autoritäten brauchten, die ihnen zeigen sollten, wie dieses angeblich ‚Natürliche‘ zu funktionieren habe.

Mit der Codierung privat/öffentlich ging also eine weitere binäre Codierung einher, die die Unterdrückung der Frauen festschrieb: Während Männer mit Kultur assoziiert wurden, wurde Frauen als Müttern oder als potentiellen Müttern die Natur zugesprochen: „In the opposition of culture and nature, mothers are placed on the side of nature“ (LaChance Adams, Lundquist 2013, 17) so LaChance

Adams und Lundquist unter Bezugnahme auf Julia Kristeva. Denn die Wissenschaften definieren Mutterschaft als natürlichen, und demnach vorsozialen, biologischen Prozess, in dem die Mutter als Subjekt nicht vorkommt (Oliver 2002, 295). So führt Julia Kristeva aus: „[...] as an objective discourse, science is not concerned with the subject, the mother as site of her proceedings“ (Kristeva 2002, 303). Frauen wurden aufgrund ihrer Gebärfähigkeit also mit der Natur gleichgesetzt, mit dem Vorsprachlichen, das als Gegenteil zur Kultur aufgefasst wird. Damit kam es zu weiteren wertenden und hierarchisierenden Festschreibungen: Männer wurden als rational und intellektuell denkend und handelnd definiert, während Frauen mit dem Körper identifiziert wurden: „They are associated with animals and the prelinguistic, passive body“ (Lachance Adams/Lundquist 2013, 17). Frauen werden also als (potentielle) Mütter der sozialen Ordnung und ebenso der Sprache gegenübergestellt. Der Körper, der ihnen zugesprochen wird, gilt als vorsprachlich und somit stumm. Frauen wurden und werden symbolisch und real auf ihre scheinbare Natur reduziert, während Männer ihre intellektuellen und kulturell-schöpferischen Fähigkeiten in der öffentlichen Sphäre ausleben sollten. Männer galten als Schöpfer von Kultur, als schöpferisch aus eigenem Antrieb heraus und durch ihre eigene Rationalität und Kreativität bedingt, während das Schöpferische von Frauen auf scheinbar biologisch-physiologische Vorgänge der Reproduktion¹⁰ reduziert wurde: „Creativity arises from an active subject (or mind) while pregnancy is a function of the body that does not require active participation“ (Verhage 2013, 301), so fasst Verhage diesen Zugang zusammen. Dies impliziert die Sichtweise, dass auch das weibliche Gebären, im Gegensatz zum künstlerischen Schöpfungsprozess des Mannes, kein aktiver, sondern ein rein passiver Vorgang ist.¹¹ In diesem Zusammenhang entlarvt Simone de Beauvoir auch einen scheinbar natürlichen Mutterinstinkt als männliche Konstruktion: „All diese Beispiele zeigen, daß es keinen ‚Mutterinstinkt‘ gibt. Die Haltung der Mutter ergibt sich aus deren gesamter Situation und aus der Art und Weise, wie sie diese annimmt. Wie wir gesehen haben, ist das Resultat äußerst variabel“ (Beauvoir 1999, 647).

In diesem Zusammenhang wird offensichtlich, wie wichtig und notwendig das historische feministische Anliegen, „Frauen*körper nicht auf ihre Gebärfähigkeit zu reduzieren, und eine weibliche Erotik jenseits des Telos der Mutterschaft zu entdecken“ (Dolderer et al. 2016, 11), war und ist. Durch die Praktiken der Naturalisierung, also der Erklärung der scheinbaren Naturhaftigkeit bestimmter Seins- und Verhaltensweisen von Frauen wie auch Männern wurden gesellschaftliche Verhältnisse legitimiert (Speck 2016, 28). Lange Zeit kämpften Feministinnen dafür, nicht auf die Gebärfähigkeit und damit die scheinbare Natur reduziert zu werden: „Die Festlegung von Frauen* auf die Mutterrolle und den damit

¹⁰ Die Reduktion der Frauen auf die scheinbar rein ‚biologischen‘ bzw. physiologischen Vorgänge wird auch in heutigen medikalisierenden Diskursen in Bezug auf Schwangerschaft und Geburt vorgenommen.

¹¹ In den Kapiteln 2 und 3, Teil B, werde ich die aktiven und kreativen Aspekte von Schwangerschaft und Geburt darlegen, die in hegemonialen Diskursen nicht mitbedacht werden.

verbundenen Ausschluss aus der politischen und kulturellen Öffentlichkeit kritisierten Feminist*innen bereits um die Jahrhundertwende und bemühten sich um neue weibliche Lebensentwürfe“ (ebd., 10), so Dolderer. Auch Simone de Beauvoir betrachtete Mutterschaft als letztes Hemmnis zur vollständigen Emanzipation der Frau:

„Wie wir gesehen haben, kommt die Unterlegenheit der Frau ursprünglich daher, daß sie sich schon früh darauf beschränkt hat, das Leben zu wiederholen, während der Mann Lebensgründe erfand, die er für wesentlicher hielt als die reine Faktizität der Existenz. Schließt man die Frau in die Mutterschaft ein, wird diese Situation verewigt“ (Beauvoir 1999, 665).

So kann gesagt werden, dass es seit Jahrzehnten ein wichtiges Feld feministischer Theoriebildung ist, die Reduktion der Frau auf ihre Gebärfähigkeit zu kritisieren und Gegenstrategien und Modelle zu entwerfen. So auch Sarah Speck: „Der ahistorischen, universalisierenden Vorstellung von Mütterlichkeit als Naturfaktum wurden bereits zahlreiche historische, anthropologische und auch philosophische Untersuchungen entgegengesetzt“ (Speck 2016,27).

Wenn nun Mutterschaft in einem positiven Kontext als Thema feministischer Theorie gesehen wird, dann könnte die Gefahr bestehen, diese biologistische Festschreibung selbst vorzunehmen. Dies sind quasi die Argumente, die gegen eine eingehende feministische Auseinandersetzung mit dem Thema, die nicht nur die negativen Aspekte der Herrschaft betont, sprechen. Auf der anderen Seite ist es gelebte und leibliche Realität für viele Frauen, die Erfahrung des Mutterseins zu erleben und in der Rolle der Mutter vielen patriarchalen und sexistischen Normen und Erwartungen ausgesetzt zu sein, aber auch viel Positives damit zu verbinden. Die feministische Politologin Camille Froidvaux-Metterie drückt ihr Unbehagen in Bezug auf den Umgang mit Mutterschaft aus:

„Ich habe mich dann gefragt, was meine Kollegen – Philosophen, Soziologen, Politologen – zu diesen Erfahrungen zu sagen haben, und entdeckte die Gender Studies. Über Mutterschaft fand ich dort allerdings nichts, oder: Ich fand nur eine Beschreibung von Mutterschaft als Entfremdung. Das entsprach nicht dem, was ich selbst erlebte. Es erschien mir sehr merkwürdig, dass dieses zentrale Element so sehr entwertet wurde“¹².

Auch wenn es weiterhin wichtiges feministisches Anliegen sein muss, „*weibliche Lebensentwürfe jenseits der Mutterschaft* denkbar zu machen“ (Dolderer et al.2016, 10), stellt sich dennoch die Frage, was die feministische Theorie denn mit den Frauen ‚tun‘ will, die Mütter sind oder werden wollen.

¹²<https://www.zeit.de/kultur/2018-10/feminismus-frauenbewegung-metoo-sexualitaet-rollen-virilitaet-frauenbild>, abgerufen am 15.11.2019

Viele Frauen sind Mütter, und nicht automatisch dadurch, dass sie Mütter werden, sind sie nun unemanzipiert oder schreiben sich selbst als quasi naturhaft fest.

4.2. Leitende Bilder der ‚guten Mutter‘

Je nach gesamtgesellschaftlicher Situation und dem Vorherrschen verschiedener Diskurse ändert sich auch das jeweils vorherrschende Mutterideal bzw. das Leitbild dessen, was eine ‚gute Mutter‘ ausmacht. Gemein ist diesen kollektiven Vorstellungen, dass sie im Grunde unerreichbar sind. Es ist gar nicht möglich, all den historisch jeweils unterschiedlich ausgeformten Ansprüchen an eine ‚gute Mutter‘ zu genügen. Die damit in Zusammenhang stehenden normativen Mutterrollen sind also von Anfang an nicht erfüllbar und haben eher den Effekt, Frauen zu schwächen oder auch gegeneinander auszuspielen. So sagt Christina Baker: „Mother-blame still permeates much of our culture. For many women, says Barbara Seaman, ‘the way you spell mother is G-U-I-L-T’” (Baker 2000, 205).

Die Analyse und Kritik hegemonialer Vorstellungen der ‚idealen Mutter‘ ist jedenfalls eines der Felder, zu denen relativ umfassend geforscht wurde. Simone de Beauvoir war eine der ersten, die die Idee der idealen Mutter als männliche Phantasie, deren Funktion in der Aufrechterhaltung der patriarchalen Herrschaft liegt, enttarnt hat. Elisabeth Badinter hat in *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute* (1981) das Projekt Beauvoirs sozusagen fortgeführt und die Geschichte der Mutterliebe als Produkt von Naturalisierungsprozessen der Frauen nachgezeichnet. Ich sehe die faktische Wirkungsmacht von idealen Mutterbildern und deren Implikationen für die reale Gestaltung einer sehr normativen Mutterrolle als einen wichtigen Grund dafür, warum, wie aus Orna Donaths Studie hervorgegangen ist, so viele Frauen ihre Mutterschaft bereuen. Es ist das Sich-Anpassen(-Müssen?) an gesellschaftliche Erwartungen, das so ein enormes Gewicht in der Beziehung zwischen Mutter und Kind(ern) einnimmt.

Es soll kurz auf verschiedene Bilder der jeweils ‚idealen Mutter‘ eingegangen werden, um einerseits die historische Gewachsenheit dessen, was darunter jeweils verstanden wurde, zu veranschaulichen, um die damit in Zusammenhang stehenden jeweiligen moralischen Implikationen und impliziten ebenso wie doch teilweise recht expliziten Verhaltens-, Fühl-, und Denkanweisungen dechiffrieren zu können. Schließlich geht es auch darum, das momentan aktuelle Ideal der ‚guten Mutter‘ in den westlichen neoliberalen Gesellschaften näher zu beleuchten. Eines ist offensichtlich: Die Inhalte dessen, die gesellschaftlich jeweils als Idealbild für eine ‚gute Mutter‘ verhandelt wurden, haben sich

seit der Entstehung des bürgerlichen Zeitalters radikal gewandelt, wenn auch manche Werte (wie etwa der der Aufopferung) konstant geblieben sind.

Das Leitbild der ‚guten Mutter‘ hatte laut Sarah Speck im 19. Jahrhundert die Funktion, „den Lebensstil der bürgerlichen Klasse auszudifferenzieren, von der Lebensführung von Menschen in anderen sozialen Lagern zu distinguieren und damit einen Machtanspruch zu formulieren“ (Speck 2016, 31). Das neu entstehende Bürgertum brauchte also auch die Rede von der ‚guten Mutter‘, um sich selbst zu konstituieren und in seiner Unterschiedlichkeit zu anderen sozialen Klassen darzustellen. In anderen Schichten, wie der Aristokratie, nahmen Frauen zumindest noch teilweise am öffentlichen Geschehen teil, dort wurde dieses neue Mutterleitbild großteils abgelehnt. Auch von proletarischen Frauen, die neben der Reproduktionsarbeit auch Lohnarbeit betreiben mussten und die real gar nicht die Zeit für dieses intensive Sich-Kümmern und Erziehen hatten, wurde dieses Ideal kaum angenommen (ebd.). Eine weitere wichtige Funktion hatte dieses Leitbild der ‚guten Mutter‘ ein: Es entstand in der Phase der Konsolidierung der bürgerlichen Nationalstaaten: „Die Genese des Deutungsmusters Mutterschaft und der Semantik der Nation fallen in den gleichen Zeitraum – und beide Semantiken sind bis heute miteinander verwoben“ (ebd.). Die Frau hatte als Mutter also nicht nur Verantwortung für ihr Kind, sondern auch für das Gemeinwohl zu tragen und Mutterschaft wurde so zu einem nationalen Anliegen (ebd.). Die Mütter hatten Nachkommen des jeweiligen Vaterlandes zu gewährleisten und für diese zu sorgen.

Sarah Speck macht einen weiteren Strang im Wandel des Leitbildes zu guter Mutterschaft aus: die Phase von 1900 bis in die 1970er Jahre, die aufgrund der fortschreitenden Verwissenschaftlichung der Mutter-Kind-Beziehung vor allem eine Psychologisierung dieser beinhaltete (ebd., 34). In dieser Phase wurde besonders das Schuldgefühl und die Pathologisierung der Mutter-Kind-Beziehung ‚eingeführt‘: Denn die Mutter sollte sich nicht nur fürsorglich um das Kind kümmern, sondern auch noch Bereicherung und Erfüllung dabei empfinden: „Der Mutter des 20. Jahrhunderts wurde von psychoanalytischen und psychologischen Theorien die absolute Macht über das seelische Wohlergehen des Kindes erteilt – eine Last, die schwer zu tragen war und ist“ (ebd., 37). Das Idealbild dessen, wie eine ‚gute Mutter‘ zu sein habe und was sie zu tun habe, hat also dazu geführt, dass Frauen sich schlecht fühlen, dass sie schlechtes Gewissen oder Schuldgefühle entwickeln, weil sie es nicht schaffen, diesem (meist unerreichbaren) Idealbild zu entsprechen. Das Bild der ‚guten Mutter‘ bringt einen besonders wirkungsmächtigen Effekt mit sich: Es führt dazu, dass Frauen permanent verglichen werden oder sich selbst vergleichen, dass ihnen ihre scheinbare Unzulänglichkeit vor Augen geführt wird oder dass sie es selbst tun und dass Frauen auf diese Art und Weise nachhaltig geschwächt und in der Entwicklung eines positiven Selbstbildes als Frau und auch als Mutter eingeschränkt werden.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts zeigte sich die nächste Transformation, bei der das fordistische Ernährermodell (der Mann arbeitet außerhalb des Hauses [Lohnarbeit] und die Frau ist für die Kinder und den Haushalt verantwortlich [Reproduktionsarbeit]) zunehmend in Frage gestellt wird. Dies hängt auch mit den ökonomischen Krisen der 1970er Jahre zusammen, bei denen dieses Modell insgesamt mit zu hohen Kosten verbunden war (Speck 2016, 37). Seit der Entwicklung des neoliberalen Kapitalismus sind nun Eigenverantwortung und Individualismus nicht nur Schlagwörter, sondern Programm. Dies schlägt sich in steigender Frauenberufstätigkeit nieder, sowie in einem damit in Zusammenhang stehenden neuen gesellschaftlich ausgehandelten Diskurs über Weiblichkeit: Für ein erfülltes Leben sollte die Frau Beruf und Familie haben, also Produktions- und gleichzeitig Reproduktionsarbeit leisten (ebd., 38). So konstatiert Marie Reusch: „Vereinbarkeit ist damit nicht ein politisches Versprechen, sondern gleichsam eine Forderung, für deren Realisierung jede selbst verantwortlich ist“ (Reusch 2018, 112). In diesem neoliberalen Paradigma kann es im Unterschied zum Mutterleitbild der Nachkriegszeit nicht mehr erfüllend sein, wenn eine Frau ausschließlich dafür zuständig ist, Kinder zu bekommen und sich um diese zu sorgen. So auch Thessen und Villa: „Nur wer den Imperativen der Individualisierung und des ‚unternehmerischen Selbst‘ gerecht werden kann, erfüllt die Bedingungen für gelungene Mutterschaft, die ihrerseits inzwischen auch eine gelungene Integration ins Erwerbsleben voraussetzt“ (Thessen und Villa 2008, 291 zit. in Speck 2016, 38). Auf der anderen Seite bringt dieses neue Mutterideal in gewisser Weise auch mehr Freiheiten mit sich: Zumindest eine gewisse Pluralität an Lebensentwürfen ist erlaubt, was bis Ende der 1960er Jahre undenkbar gewesen wäre (Malich 2014, 158). Dennoch, diese scheinbare Freiheit ist nicht ohne Preis: Frauen als Mütter haben einen neuen „Anforderungskatalog“ (Speck) zu erfüllen, zu dem außerdem körperliche Fitness und Gesundheit und ein tadelloses Äußeres gehören (Speck 2016, 38). Kranke Frauen oder Frauen mit körperlichen oder psychischen Beeinträchtigungen können dieses Ideal von Anfang an ebenso wenig erfüllen wie Frauen, die der Norm des fitten, schlanken, neoliberalen Körpers nicht entsprechen. Oder, wie Lisa Malich es formuliert: „Um nicht Abjekt, sondern erotisches Objekt sein zu dürfen, ist der mütterlicher Körper weiter von engen Normen beschnitten – dünn, meist weiß, jung, hübsch und fit muss er sein, und mit genügend Kapital ausgestattet, um sich die neuesten Trends leisten zu können“ (Malich 2014, 158). Heutzutage reicht es außerdem eben nicht mehr, „in der Mutterrolle aufzugehen“, im Gegenteil wird es oft als befremdend wahrgenommen, wenn eine Frau behauptet, in den ersten Lebensjahren des eigenen Kindes gar nicht arbeiten gehen zu wollen, sondern bei den Kindern oder dem Kind sein möchte (und daneben möglicherweise viel anderes tun möchte, das während der Lohnarbeit nicht möglich wäre). Die damit vielleicht in Zusammenhang gebrachte Erfüllung feministischer Forderungen bzw. Gleichstellung der Geschlechter erweist sich bei näherem Hinsehen jedoch als Trugschluss: Es zeichnet sich „anstelle einer Umverteilung von Fürsorgearbeit zwischen den Geschlechtern eine zunehmende Umverteilung zwischen Frauen entlang von Klasse und

staatsbürgerlicher Zugehörigkeit ab, durch die die Erwerbsarbeit ökonomisch bessergestellter Frauen und Männer erleichtert wurde“ (Hess 2005 zit. in ebd., 38). Fürsorgearbeit, sei es nun Kindererziehung oder die Pflege alter und/oder kranker Menschen, ist also nicht geschlechtergerechter verteilt, sondern sie wird an ökonomisch und hinsichtlich Herkunftsstatus schlechter gestellte Frauen delegiert. Fürsorgearbeit wird weiterhin hauptsächlich von Frauen erledigt. In dieser Hinsicht hat es weder ein Umdenken noch eine Veränderung der Geschlechterpraxen gegeben. Außerdem verlangt das neue neoliberale Mutterideal sowohl im Beruf als auch im privaten Raum „volle Verfügbarkeit UND Identifikation, und es hat insgesamt keine Reduktion der Gesamtarbeitszeit im Haushalt stattgefunden“ (Lutz 2007, 19 zit. in ebd., 40). Marie Reusch betont, dass die Umverteilung der Sorge-Arbeit „die Bedingungen des Mutterseins besonders für Dienstleister*innen, die aus weniger privilegierten Schichten kommen und häufig einen migrantischen Hintergrund haben, [verschärft]“ (Reusch 2018,110). Dies bringt mit sich, dass „die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung (...) dadurch sowohl eine rassifizierende als auch eine klassifizierende Komponente“ (ebd.) erfährt. Für Frauen, die es sich ökonomisch nicht leisten können, Fürsorgearbeit an andere Frauen auszulagern, bedeutet die gegenwärtige Situation also nicht nur ein alltägliches Leben dessen, was als Doppelbelastung definiert wird, sondern auch, dass sie sich in maximalen Ausmaß mit dem Beruf (der immer mehr in prekären Verhältnissen ausgeübt wird) UND mit der Kindererziehung identifizieren sollen. Lisa Malich spricht in diesem Zusammenhang vom neuen Ideal der *Top Mom*. Ein Nichterfüllen der Anforderungen bedeutet in neoliberaler Manier lediglich ein persönlich zu verantwortendes Scheitern, anstatt als das Ergebnis struktureller Ungleichheit begriffen zu werden (Malich 2014, 159). Außerdem betont Malich, dass in diesen Bildern oft untergehe, dass „es die wenigsten Mütter zu voller beruflicher Selbstverwirklichung oder gesellschaftlicher Macht bringen und dass diejenigen, die es schaffen, die notwendige Haus- und Familienarbeit an weniger privilegierte Frauen delegieren“ (ebd.). Dies ist meines Erachtens ein zentraler Punkt, der in der (nicht nur) feministischen Debatte um die Verteilung der Sorgearbeit und das Recht der Frauen, nicht allzu lange aus dem Erwerbsprozess ausgeschlossen zu sein, allzu oft vernachlässigt wird. Die Frage nämlich, ob Frauen, die einen ermüdenden, vielleicht körperlich anstrengenden, wenig befriedigenden oder auch sehr viel negativen Stress produzierenden Job haben (oder auch andere, die einer durchaus befriedigenden, vielleicht anspruchsvollen, gut bezahlten Arbeit nachgehen), es überhaupt als Akt der Gleichberechtigung oder Emanzipation empfinden, möglichst bald nach der Geburt eines Kindes wieder arbeiten zu gehen und das eigene Kind in die Krippe zu geben. Angesichts der Vorzeichen dieses eben skizzierten zunehmenden ökonomischen, psychischen und sozialen Drucks sieht Sarah Speck steigende Burnout-Raten nicht als Zufall, sondern als Resultat des ausgesprochen hohen ökonomischen wie psychischen und sozialen Drucks, der derzeit auf Frauen als Mütter lastet (Speck 2016, 40). Erschwerend kommt hinzu, dass das Dilemma der strukturellen Gegensätzlichkeit von Lohn- und Hausarbeit nach wie vor präsent ist, die Normen der Arbeitswelt

stellen nach wie vor „traditionell männliche Werte dar und schließen die Verantwortung für Kindererziehung tendenziell aus“ (ebd., 39).

Außerdem wird, wie auch schon Orna Donath in *#regretting motherhood* dargestellt hat, Mutterschaft nicht immer derselbe Wert beigemessen. Auch Lisa Malich kommt zu demselben Schluss, dass „Mutterschaft keineswegs eine homogenisierende weibliche Erfahrung ist“ (Malich 2014, 162), denn:

„Während bestimmte Formen von Mutterschaft sozial erwünscht und privilegiert sind – etwa die von gut ausgebildeten, mit ökonomischen wie kulturellen [sic!] Kapital ausgestatteten, able-bodied, Weißen, cis-Frauen, die mit ca. zwischen 25 und 35 Jahren Kinder bekommen und in einer heterosexuellen, monogamen Beziehung leben – werden andere Formen diskriminiert: zu junge oder zu alte Mütter etwa, zu arme oder zu >behinderte< Mütter, Mütter ohne deutschen Pass, lesbische, queere oder Trans-Mütter“ (Malich 2014, 162).

Nicht alle Frauen sind also als Mütter erwünscht, nicht alle Mütter sind im hegemonialen Diskurs gleich viel wert; dies kommt noch erschwerend zu dem ohnehin bereits unerreichbaren Idealbild der „guten Mutter“ hinzu.

Angesichts der kurz skizzierten gegenwärtigen hohen und eigentlich unmöglich real erfüllbaren Erwartungshaltung an Frauen, die Mütter sind, ist es nicht verwunderlich, dass Mutterschaft nicht in Zusammenhang mit Emanzipation gestellt wird. Die expliziten und impliziten gesellschaftlichen sowie scheinbar ‚privaten‘, emotionalen und organisatorischen Anforderungen an Frauen vervielfachen sich mit der Mutterschaft, während Frauen als Mütter idealerweise noch so tun sollten, als ob dies alles ganz leicht zu bewerkstelligen wäre: Einen erfüllenden Vollzeitjob haben, auf die körperliche Fitness und Gesundheit achten und dafür Zeit investieren, sich bewusst ernähren und kochen, und gleichzeitig noch möglichst viel zeitliche und emotionale Zuwendung für das Kind bereit zu haben. Und: dabei glücklich zu sein. Dass sich dies an Tagen, die 24 Stunden haben, nicht ausgehen kann, ist offensichtlich, dennoch werden Frauen entweder Schuldgefühle eingeflößt, weil sie zu wenig für das Kind da seien oder weil sie sich im Berufsleben nicht beweisen würden. So sehen es auch Enders und Schulze, die konstatieren: „Einfach nur Mutter-Sein“ kommt in den Bewertungsmustern selten vor (Enders/Schulze 2016, 49), denn „Frau kümmert sich entweder zu wenig (Rabenmutter) oder zu viel (Übermutter) um ihre Familie“ (ebd.). Dies sind gesellschaftliche normative Wertvorstellungen, die eine tiefe Wirkungskraft auf Frauen ausüben, sie sind das, was Adrienne Rich mit *motherhood as institution* (siehe Rich 1995, 13f. und Kapitel 5) beschrieben hat. So auch Marie Reusch: Das normative Leitbild der ‚guten Mutter‘ „rigidisiert damit die individuelle Praxis von Müttern in Bezug auf soziale und generative Reproduktion (zeit- und kontextabhängig) mehr oder weniger stark“

(Reusch 2018, 69). Dennoch: Damit lässt sich nicht die gesamte Frage von Mutterschaft quasi ‚auflösen‘, es gibt noch so etwas wie einen Restbestand, etwas, das nicht direkt in die Dynamik von Mutterschaft als Herrschaftsverhältnis fällt. Und dieser „Restbestand“ muss nicht unbedingt verschwindend gering sein. Dieser erschließt sich unter anderem daraus, welche sozioökonomischen Rahmenbedingungen vorherrschen, aber auch daraus, wie Muttersein (und damit zusammenhängend Elternsein) tatsächlich gelebt wird und – dieser Punkt wurde oft vernachlässigt – welcher Raum dem eigenen leiblichen Erleben und der Beziehung zum Kind gelassen wird bzw. wie diese definiert wird. Es geht also auch darum, welchen Inhalten und Praxen, welcher Form des Lebens und leiblichen Lebens Wert beigegeben wird. Ich gehe davon aus, dass herrschende Diskurse sehr wohl einen Einfluss auf das Leben und die Lebensentscheidungen von Frauen* haben. Ich bin aber genauso davon überzeugt, dass diese Frauen* als Mütter nicht gänzlich determinieren, dass wir also nicht nur ein Produkt von Ideologien und hegemonialen Diskursen sind, sondern auch Denk-, Fühl-, und Handlungsspielräume und damit auch Entscheidungen, wie gelebt werden will, möglich sind, die sich diesen nicht unterwerfen. Darauf werde ich in den nächsten Kapiteln noch näher eingehen.

4.3. Die (scheinbare) Idealisierung von Mutterschaft im Nationalsozialismus

Im deutschsprachigen Raum kommt meines Erachtens nach noch ein weiteres Faktum hinzu, das eine positive Bezugnahme auf Mutterschaft aus feministischer und gesellschaftskritischer Perspektive quasi unmöglich zu machen scheint: die nationalsozialistische Vergangenheit und der damit in Zusammenhang stehende nationalsozialistische Mutterkult. So sagt Gudrun Perko: „Die ideelle Erhebung der Mutter erfährt eine eklatante Verschärfung im Mutterkult des Nationalsozialismus“ (Perko 1998, 19). Sie sei im Nationalsozialismus an ihr Extrem gekommen, die „deutsche Mutter“ wurde als „Retterin des ‚deutschen‘ Volkes“ gesehen.

So wird also aufgrund der spezifisch historischen Situation eine positive Bezugnahme auf Mutterschaft im deutschsprachigen Raum oft nicht nur mit konservativen Gesellschaftstheorien, sondern auch mit explizit rechteextremen und nationalsozialistischen Vorstellungen von Mutterschaft in Verbindung gebracht, sei dies bewusst oder unbewusst. Doch wie „mutterfreundlich“ war die nationalsozialistische Ideologie eigentlich? Welche Rolle wurde der Mutter zugesprochen? Und auch: Was wurde einer „deutschen Mutter“ abverlangt, wie sollte sie sein, wie sollte sie agieren? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, ist es meines Erachtens notwendig, sich den wichtigsten nationalsozialistischen Erziehungsratgeber, der eigentlich eine Handlungsanleitung darstellt, näher anzusehen. Dies war die von der Ärztin und überzeugten Nationalsozialistin Johanna Haarer verfasste Schrift *Die deutsche*

Mutter und ihr erstes Kind, die erstmals im Jahre 1934 publiziert und in vielfacher Auflage verkauft worden ist.

Um es vorwegzunehmen: Diese Schrift, die in höherem Auftrag der NS-Bevölkerungspolitik stand (ebenso wie die anderen von Haarer verfassten Ratgeber), ist einerseits ausgesprochen kinderfeindlich, aus ihr „spricht eine unverhohlene Abneigung gegen das werdende Leben“ (Gebhardt 2005¹³), und sie ist andererseits auch extrem frauen- und mütterfeindlich. Nie geht es in ihr um irgendeine Art von Selbstbestimmung, weder als Frau noch als Mutter, und ebenso wenig geht es um ein Horchen auf das eigene Erleben, die eigenen Gefühle oder die eigene Leiblichkeit. Es kann zwar vielleicht von einer „ideellen Erhebung der Mutter“ (Perko 1998, 19), wie Gudrun Perko es ausdrückt, gesprochen werden, doch meine ich, dass ein solcher Ausdruck die Vorstellung hervorruft, „deutsche“ Mütter seien im Nationalsozialismus um ihrer selbst willen und nicht zwecks ihrer Gebärfähigkeit und Anpassung an das Nazi-System geehrt worden. Mütter wurden in ihrer Gebärfunktion geehrt, um Menschen zu produzieren, die in den Krieg geschickt werden können, und um autoritätsgläubige, junge NationalsozialistInnen heranwachsen zu lassen, aber nicht, weil sie in irgendeiner Form als Mütter in ihrer Persönlichkeit und ihrem Wirken, das nicht in direktem Zusammenhang mit der Nazi-Ideologie stand, geschätzt worden wären¹⁴. Frauen sollten Kinder gebären, um das „dritte Reich“ für den Krieg zu rüsten und um die „deutsche Bevölkerung“ zu vergrößern, aber mit einer Verehrung des ‚Wunders des Lebens‘, der Schwangerschaft und des Gebärens hatte dies nichts zu tun.

Die in *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind* geschilderten Erziehungsmaßnahmen sind eng an Adolf Hitlers *Mein Kampf* orientiert, wonach „der Deutsche‘ hart zu sich selbst und zu anderen zu sein hatte“¹⁵. Diese Härte sollte bereits ab der Geburt praktiziert werden und das Kind wurde immer als potentielle Gefahr, immer als potentieller Tyrann gesehen: „Das Baby ist ja nun noch kein Tyrann, droht aber einer zu werden, folglich muß es zwar noch nicht umgebracht werden, Todesangst aber soll es ausstehen“ (Chamberlain 2000, 27), so fasst die Politikwissenschaftlerin Sigrid Chamberlain den nationalsozialistischen Zugang zum Neugeborenen zusammen. Nicht nur das „dritte Reich“ befand sich in einem andauernden Kriegszustand, auch zwischen Mutter und Kind wurde immer eine Art von Kriegszustand heraufbeschworen, aus dem die Mutter als Siegerin hervorgehen sollte. Der Kontakt zwischen Mutter und Kind (es kann eigentlich kaum von irgendeiner Form von Beziehung gesprochen

¹³ https://www.zeit.de/2005/29/Kinder_komma_Kinder, abgerufen am 3.11.2019

¹⁴ Damit will ich, um Missverständnissen vorzubeugen, nicht behaupten, dass Frauen und Mütter keine Täterinnen waren, im Gegenteil. Ziel dieses Kapitel ist jedoch ein anderes: Die nationalsozialistische Instrumentalisierung von Mutterschaft und nicht die Frage, wie Mütter tatsächlich agiert haben.

¹⁵ <https://kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/geschichte-der-kinderbetreuung/manfred-berger-frauen-in-der-geschichte-des-kindergartens/1268>, abgerufen am 17.1.2020

werden) ist also von Anfang an auf einen Kampf ausgerichtet: „So gibt es zwischen Mutter und Kind nur obsiegen oder unterliegen, und obsiegen muß immer die Mutter – sie muß das um jeden Preis, auch um den der Beziehung“ (Chamberlain 2000, 99). Nationalsozialistische Erziehungsvorgaben waren demnach neben einer klar autoritären und patriarchalischen Erziehung, in der es darum ging, dem Kind blinden Gehorsam beizubringen, Gefühle erst überhaupt nicht zuzulassen und Sich-Fügen und Disziplinierung beizubringen, von einer Bindungslosigkeit nicht nur, aber vor allem auch die Mutter-Kind-Beziehung betreffend, geprägt: „Es ist der [Punkt], daß eine nationalsozialistische Erziehung immer auch eine Erziehung durch Bindungslosigkeit zu Bindungsunfähigkeit ist“ (Chamberlain 2000, 11). Dieser Aspekt ist meiner Ansicht nach sehr wichtig, da er ein Eckpfeiler der nationalsozialistischen Erziehung war. Eine enge Bindung sollte erst gar nicht aufkommen, schon gar nicht zur Mutter, aber auch nicht zu anderen Menschen. Statt um Geborgenheit sollte es um Zugehörigkeit zu einem „Volk“ mit all seinen ideologischen Implikationen gehen. Und damit eine solche Bindung erst gar nicht entstehen konnte, gab Haarer etwa die Empfehlung ab, das Neugeborene gleich nach der Geburt von der Mutter zu trennen und das Kind vor dem ersten Stillen gleich einmal zumindest einen Tag lang hungern zu lassen (vgl. Gebhardt 2005¹⁶). Die Mutter-Kind-Beziehung wurde durch NS-Erziehungsvorgaben also ab der Geburt quasi ausgelöscht. Mütter ebenso wie Kinder waren lediglich ideologische Instrumente zur Stützung des Regimes: „Familiäre Gemeinschaft konkurrenzierte die Massenformationen der Partei. Die Hitlerjugend und nicht eine glückliche Mutter-Kind-Beziehung sollte dem nationalsozialistischen Menschen das erste Gemeinschaftserlebnis vermitteln“ (Chamberlain 2000, 209). Eine enge Beziehung zwischen Mutter und Kind wäre wahrscheinlich auch eine Gefahr für das System gewesen, da in einer solchen auch Gefühle wie Empathie aufkommen könnten, die streng verpönt waren.

Oft wird angenommen, dass die Nazis das Stillen idealisiert und fetischisiert hätten. Dies stimmt nur teilweise. Einerseits propagierte Johanna Haarer das Stillen und sieht es als „mütterliche Pflicht“: „(...) das Stillen, ebenso wie das Zeugen und Gebären, [wird] zu einer nationalen und rassischen Pflicht deklariert und in den Kategorien von Kampf und Sieg gesehen“ (Chamberlain 2000, 64). In *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind* finden sich auch schwülstige Abhandlungen über das Stillen (vgl. Haarer 1938, 112 in ebd., 64). Gleichzeitig ist aber Stillen bei Haarer einerseits lediglich ein reines Füttern (sie spricht auch von „Fütterung“ (ebd.)), und andererseits ebenfalls bereits eine wichtige Disziplinierungsmaßnahme: Es darf nach Haarer auf keinen Fall nach Bedarf gestillt werden, sondern im Gegenteil werden strenge Regeln und Zeiten für das Stillen vergeben. Stillen darf nicht länger als 20 Minuten dauern und soll nicht öfter als alle vier Stunden erfolgen (ebd., 65f.). Außerdem mutet es

¹⁶ https://www.zeit.de/2005/29/Kinder_komma_Kinder, abgerufen am 5.9.2019

nahezu absurd an, dass Haarer Stillen propagiert, denn all ihre anderen Ratschläge haben eher zur Folge, Stillprobleme zu produzieren. Denn so empfiehlt Haarer, wie bereits erwähnt, die Trennung des Babys von der Mutter gleich nach der Geburt für die ersten 24 Stunden (ebd., 23), was das Stillen für beide, für Mutter und Kind ungleich schwieriger macht: „Es bleibt die Tatsache, daß es bei einer gestörten sensiblen Phase und dem späten Anlegen an die Brust leicht zu Stillschwierigkeiten kommt und die Mütter auch früher mit dem Stillen überhaupt aufhören“ (ebd., 65). Auch das Stillen nach der Uhr ist nichts, was das Stillen positiv oder leichter macht. Aber Haarer geht es gar nicht um eine gute Stillbeziehung, sondern sie findet im Gegenteil, dass „die regelmäßig eingehaltenen, täglich gleich pünktlichen Mahlzeiten der entscheidende Beginn in der Erziehung deines Kindes [sind]“ (Haarer 1938, 114, in ebd., 65). Dies wird auch klar ausgelegt: Sollte das Baby ab einem halben Jahr in irgendeiner Form bei der „Fütterung“ Schwierigkeiten machen, dann soll diese abgebrochen und bis zur nächsten gewartet werden (ebd., 67), denn für Haarer ist Hunger der beste Koch (ebd.). Also auch hier, beim angeblich von den Nationalsozialisten so verherrlichten Stillen, geht es nicht darum, was Stillen alles bedeuten kann, welche leiblichen Erlebnisse und Beziehungen das Stillen mit sich bringen kann (→ Kapitel 4, Teil B), sondern lediglich um das Brechen des kindlichen Willens oder besser gesagt um das Ignorieren kindlicher Bedürfnisse und die Zerstörung einer Beziehung zwischen Mutter und Kind. In diesem Zusammenhang ist es nicht weiter verwunderlich, dass Haarer eine „Fütterung“ zwischen den durch strikte Zeiteinteilung vorgegebenen Mahlzeiten als unmöglich erachtet und dass die Mutter auch auf keinen Fall „weich“ werden und auf das Weinen des Kindes reagieren dürfe:

„Dann, liebe Mutter, werde hart! Fange nur ja nicht an, das Kind aus dem Bett herauszunehmen, es zu tragen, zu wiegen, zu fahren oder es auf dem Schoß zu halten, es gar zu stillen. Das Kind begreift unglaublich rasch (...). Nach kurzer Zeit fordert es diese Beschäftigung mit ihm als ein Recht, gibt keine Ruhe mehr, bis es wieder getragen, gewiegt oder gefahren wird – und der kleine, aber unerbittliche Haustyrann ist fertig.“ (Haarer 1938, zit. In Gebhardt 2005).

Die Mutter soll sich das Kind also buchstäblich vom Leibe halten. Sie soll alles tun, um ja nicht zu viel Nähe zu ihm aufkommen zu lassen, nicht nur emotional, sondern auch körperlich. Im Buch ist auf verschiedenen Abbildungen illustriert, welche Haltung Mütter beim Stillen oder beim möglichst kurz zu haltenden Aufheben zu ihren Kindern einnehmen sollen: eine, in der sie den geringstmöglichen Körperkontakt zu ihnen haben sollen und sie zwar ansehen können, aber ihnen nicht in die Augen blicken sollten (vgl. Chamberlain 2000, 25f, und Kratzer 2018). Eine große Angst Haarers ist, das Kind könne verwöhnt oder gar zärtlich behandelt werden, da „solche Affenliebe‘ das Kind wohl ‚verziehen‘

aber nicht ‚erziehen‘ würde“¹⁷. So schreibt Haarer weiter: „Die Übersättigung des Kindes mit Zärtlichkeiten, etwa gar von Dritten, kann verderblich sein und muss auf die Dauer verweichlichen“ (Haarer 1934, zit. In Kratzer 2018¹⁸). Das Kind darf also weder besonders liebevoll behandelt werden, noch soll auf seine Bedürfnisse von Nähe oder Nahrung Rücksicht genommen werden, im Gegenteil, es soll von vornherein einem strengen, von außen aufoktroierten Plan unterworfen werden. Überhaupt solle man sich nicht zu viel mit dem Baby abgeben: „Das Kind wird gefüttert, gebadet und trocken gelegt, im Übrigen aber vollkommen in Ruhe gelassen“ (Haarer 1938, 60 zit. In Chamberlain 2000, 26). Es sind also lediglich die Körperpflege und die Nahrungsaufnahme, die es wert sind, sich mit dem Kind zu beschäftigen. Auch bei der Pflege des Babys geht es nicht um eine intensive körperliche Zuwendung zu diesem, sondern es soll im Gegenteil von seinem „Schmutz“ befreit werden, die Pflege ist also ein fast schon aseptischer Akt, der an die Reinigung eines unsauberen Objektes und nicht an den Umgang mit einem Menschen erinnert. Die dem Baby von Haarer am häufigsten zugeschriebenen Eigenschaften sind „unsauber bzw. unrein, unstet, zerstörerisch und gierig, damit wird impliziert, daß sie unersättlich seien“ (ebd., 95)¹⁹. In all diesen Schilderungen kommt die zutiefst kinderfeindliche Haltung der NationalsozialistInnen sehr klar zum Ausdruck, denn „die nationalsozialistische Gesellschaft war kinderfeindlich, sosehr auch höhere Geburtenraten propagiert und durch äußere Maßnahmen unterstützt wurden“ (ebd., 28). Auch in folgender Handlungsanleitung wird offensichtlich, dass ein Baby eher einen möglichst zu minimierenden Störfaktor denn eine Bereicherung darstellt: „Von vornherein mache sich die ganze Familie zum Grundsatz, sich nie ohne Anlaß mit dem Kinde abzugeben. Das tägliche Bad, das regelmäßige Stillen und Wickeln des Kindes bieten Gelegenheit genug, sich mit ihm zu befassen“ (ebd., 26). Alles, was darüber hinaus geht, war nicht erwünscht, wurde als fehlerhaftes Verhalten vonseiten der Mutter (oder einer anderen Person) gewertet. Durch eine fehlende Reaktion auf das Weinen des Kindes soll dieses recht schnell lernen, dass sein Weinen und seine Bedürfnisse im Grunde genommen niemanden interessieren, was weitreichende emotionale Konsequenzen für das Kind mit sich bringt; „Das Baby, das viel alleingelassen wird, dem auf sein Kontaktrufweinen niemand antwortet, dem immer wieder Todesangst zugefügt wird, dieses Baby wird auch immer wieder einem enormen Stress ausgesetzt. Es hat dann das Gefühl zu zerfallen, sich aufzulösen“ (ebd., 32). Aber genau das wurde auch anzustreben versucht, denn je weniger ein Mensch sich selbst spürt, auf seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse achtet, je weniger ein Mensch weiß, wer er ist, desto eher ist er empfänglich für ideologische

¹⁷ <https://kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/geschichte-der-kinderbetreuung/manfred-berger-frauen-in-der-geschichte-des-kindergartens/1268>, abgerufen am 17.1.2020

¹⁸ <https://www.zeit.de/wissen/geschichte/2018-07/ns-geschichte-mutter-kind-beziehung-kindererziehung-nazizeit-adolf-hitler>, angerufen am 30.11.2019

¹⁹ Diese Zuschreibungen erinnern, so Chamberlain, an das, was „Juden, ‚Zigeunern‘ oder der ‚polnischen Wirtschaft‘ von den Nationalsozialisten nachgesagt wurde“ (Chamberlain 2000, 95).

Verheißungen in Hinblick auf den „Führer“ und sein diktatorisches System.

Durch diese Schilderungen möchte ich ein weit verbreitetes Missverständnis ansprechen. Viele sind meiner Ansicht nach immer noch der Überzeugung, dass im nationalsozialistischen Mutterkult eine enge Mutter-Kind-Beziehung propagiert wurde, die heutzutage auch aus politischen Gründen abgelehnt wird, weil man ja nichts mit dem nationalsozialistischen Mutterkult zu tun haben will. Mütter wurden auch nicht geehrt, weil sie ihre Kinder liebten oder sich ihnen zuwandten und sie Nähe und Geborgenheit spüren ließen, sondern sie wurden dazu verwendet, Kinder für die Nazis zu gebären, und dazu, sich dem NS-Erziehungsideal zu unterwerfen und ihre Kinder zu blindem Gehorsam zu erziehen, während Beziehung und Körperlichkeit einen nicht einmal untergeordneten Stellenwert hatten, sondern im Gegenteil ganz stark abgelehnt wurden.²⁰ Im Nationalsozialismus ging es also weder um die Kinder noch um die Mütter, beide wurden für ideologische Zwecke instrumentalisiert.²¹ Damit will ich auch sagen, dass die meines Erachtens nach unbewusst weit verbreitete Angst, bei einer positiven Bezugnahme auf Mutterschaft und Muttersein bestehe die Gefahr, in die Nähe von rechten oder nationalsozialistischen Ideen zu rücken, unbegründet ist. Im Gegenteil, Beziehung, Bindung, gelebte Körperlichkeit, subjektive Leiberfahrungen haben weder bei rechten noch bei nationalsozialistischen Ideologien Platz.

Johanna Haarers Erziehungspamphlet erreichte im Nationalsozialismus eine hohe Auflagenzahl und galt quasi als die „Bibel“ nationalsozialistischer Erziehung. Wie schon dargelegt, ging es hier nicht um reichhaltige Informationen zur kindlichen Entwicklung und seinen Bedürfnissen und um eine Diskussion verschiedener Erziehungsfragen, sondern es gab lediglich eine richtige Art, das Kind zu erziehen, und zwar durch Härte und Unnachgiebigkeit. Dies wurde nicht als Möglichkeit in den Raum gestellt, sondern war mehr explizite Handlungsanweisung. Haarers Schrift war, und das ist auch ein Mitgrund dafür, dass ich hier etwas eingehender darüber schreibe, auch nach 1945 (in von rassistischem und nationalsozialistischem Vokabular entledigten Fassungen) unter dem Titel *Die Mutter und ihr erstes Kind* ein Bestseller. Insgesamt wurden mehr als 1,2 Millionen Exemplare verkauft, im Deutschland der Nachkriegszeit fanden sich noch in fast jedem Haushalt Exemplare ihrer Werke (Kratzer 2018), die letzte Auflage erschien im Jahr 1996 im Carl Gerber Verlag (vgl. Baum 2018, 86). Es kann also gefolgert werden, dass diese Schrift das Denken und Handeln von Müttern und Vätern lange nach 1945 beeinflusst hat und damit auch die Beziehung der Mütter bzw. Väter zu ihren Kindern. In

²⁰ Damit will ich in aller Deutlichkeit nicht sagen, dass Frauen und Mütter keinen Handlungs- und Entscheidungsspielraum hatten, ich sehe sie nicht als Opfer, die sich diesen Vorgaben nicht widersetzen hätten können, sondern durchaus auch als Täterinnen.

²¹ Und auch hier: Diese Instrumentalisierung bedeutet nicht für die Frauen, dass sie nicht doch einen individuellen Handlungsspielraum gehabt hätten.

diesem Zusammenhang kann Haarer auch als eine der Wegbereiterinnen des lange Zeit gepriesenen Stillens nach der Uhr, des kontrollierten Schreienlassens und des körperfeindlichen Umgangs mit Babys und Kindern gesehen werden: Viele der in den letzten Jahrzehnten publizierten Erziehungsratgeber²² weisen zumindest in einigen Bereichen Parallelen zu Johanna Haarers ideologischen Pamphleten auf; sei es nun die Angst der Eltern vor dem kindlichen Tyrannen, das Stillen oder Füttern nach striktem Zeitplan, die Anweisung, das Kind nicht zu sehr zu verwöhnen oder das erzwungene „Schlafenlernen“ von Säuglingen alleine im eigenen Bettchen. So nennt Miriam Gebhardt die professionelle Einstellung zum Kind bis in die frühen achtziger Jahre „erstaunlich lebensfeindlich“ (Gebhardt 2005²³) und zitiert in diesem Zusammenhang das 1980 erschienene *dtv-Baby-Lexikon für Mütter*, in dem es heißt: „Erziehung besteht allgemein im Angewöhnen und Abgewöhnen. Leicht erziehbar ist, wer sich ohne Schwierigkeiten an das gewöhnt, was ihm von einem guten Erzieher zugemutet wird“ (ebd.). Gebhardt ist davon überzeugt, dass die Auswirkungen der nationalsozialistischen Erziehung bis zum heutigen Tag spürbar sind, insbesondere für junge Leute, die selbst einmal Kinder bekommen werden: „Den potenziellen Eltern von heute sitzen die kruden Vorstellungen mindestens zweier Generationen in den Knochen“²⁴ (ebd.). Auch Barbara Sichtermann, auf deren Schilderungen ich im dritten Teil der Arbeit zurückkommen werde, zitiert immer wieder Erziehungsratgeber, in denen alles andere als bedürfnisorientierte Zugänge zu den Babys geschildert werden, deren Inhalte Johanna Haarers Feder zu entspringen scheinen (vgl. Sichtermann 2010). Viele dieser mütter- und kinderfeindlichen Praktiken gibt es selbstverständlich nicht nur im deutschsprachigen Raum, so ist beispielsweise das „Ferber“ (das kontrollierte Schreienlassen des Säuglings beim Einschlafen, damit es ohne elterliche Unterstützung in den Schlaf findet – vgl. Ferber, Richard 1985, *Solve your child's sleep problems* oder Kast, Anette (2007): Jedes Kind kann schlafen lernen) eine ursprünglich amerikanische Methode.

Welchen Einfluss hatte die nationalsozialistische Erziehung auf die Generation oder vielleicht die Generationen danach? Auch Sigrid Chamberlain kommt zu einem ähnlichen Schluss:

„Frühkindliche nationalsozialistische Erziehung wirkte also noch lange nach 1945 fort. Das tat sie nicht nur durch Mütter, die nach dem sogenannten Zusammenbruch keineswegs ihre vorher „bewährten“

²² Es muss jedoch gesagt werden, dass spätestens seit den 1970er Jahren auch eine erhebliche Anzahl der erschienenen Bücher zu Erziehung im weitesten Sinne sich von diesen Absätzen stark abgrenzen und im Gegenteil einen auf Bindung orientierten Umgang mit den Kindern präferieren. Es gibt also quasi zwei „Paralleluniversen“ im Umgang mit Babys und Kindern.

²³ https://www.zeit.de/2005/29/Kinder_komma_Kinder, abgerufen am 11.12.2019

²⁴ Ich selbst habe immer wieder Frauen getroffen, die (um einem potentiellen Verwöhnen entgegenzuwirken) versuchten, ihre Kinder nach einem strikten Rhythmus zu stillen, und Eltern, die unbedingt wollten, dass ihr Säugling alleine einschlafen lernte, und teilweise daran verzweifelte. Ich denke nicht, dass sie ihr Wissen aus Haarers Büchern bezogen haben, aber vielleicht wurden Erziehungsgrundsätze von der eigenen Mutter weitergegeben oder waren in anderen Erziehungsratgebern immer noch zu finden.

Praktiken aufgaben, sondern es geschah darüber hinaus, indem das, was Kindern zuvor angetan worden war, weiterhin wirksam blieb und bis heute zu spüren ist (Chamberlain 2000, 9).

Dies bedeutet einerseits, dass die Traumata, die die Kinder aufgrund der lieblosen und gewaltvollen Erziehung hin zur Bindungslosigkeit erlitten haben, nicht mit einem Mal vergessen werden können, sondern dass sie mitunter ein ganzes Leben lang prägend sein können. Auf der anderen Seite wird hier angesprochen, dass erzieherische Grundsätze, und seien sie noch so menschenverachtend, nicht auf einmal aufgegeben werden, denn „Einstellungen, Handlungs- und Verhaltensweisen konnten sich gar nicht von einem auf den anderen Tag radikal ändern, sie konnten das umso weniger, je privater und persönlicher sie waren“ (ebd.). Denn diese sind auch bis zu einem gewissen Grad in uns „eingeschrieben“, sie sind unabhängig von der Überzeugung wie internalisierte Gewohnheiten. So auch Chamberlain: „Sicher war es leichter möglich, von heute auf morgen den deutschen Gruß zu unterlassen als den Ton zu verändern, indem dem eigenen Kind Befehle erteilt wurden“ (ebd., 9). Das Resultat blieb ein ähnliches. Auch wenn das Kind keinen Hitlergruß mehr machen musste, blieb es doch passiver Befehlsempfänger und nicht gleichberechtigtes Gegenüber. Auch die Psychologin Anne Kratzer vertritt eine ähnliche Auffassung: „Wenn eine ganze Generation systematisch dazu erzogen worden ist, keine Bindungen zu anderen aufzubauen, wie kann sie es dann ihren Kindern oder Enkelkindern beibringen?“ (Kratzer 2018). Hier schließt die Frage an, inwieweit es möglich ist, eigene Traumata zu überwinden und ganz andere Grundsätze nicht nur zu vertreten, sondern auch zu leben und weiterzugeben. Diese kann und soll hier nicht beantwortet, aber dennoch in den Raum gestellt werden. Chamberlain sagt in diesem Zusammenhang:

„Vielleicht haben wir da etwas „geerbt“. Die latente Feindseligkeit und Beziehungslosigkeit einer ganzen Gesellschaft im Umgang mit ihren Kindern hat unter Umständen auch etwas zu tun mit der vor Jahrzehnten strikt durchgeführten und seitdem nie mehr ganz aufgehobenen Isolation ihrer kleinsten Kinder“ (Chamberlain 2000, 28).

Also auch hier werden die früh erlebte Bindungslosigkeit und die Grausamkeit der Erziehung als möglicherweise prägend für das gesamte Leben gesehen. Sie hat nicht nur individuelle, sondern gesamtgesellschaftliche Auswirkungen.

Warum habe ich über das nationalsozialistische Mutterbild und seine Erziehung geschrieben? Weil ich davon überzeugt bin, dass die nationalsozialistische Instrumentalisierung von Mutterschaft und scheinbare Überhöhung der Mutter noch immer ein Grund dafür ist, warum vor allem im deutschsprachigen Raum ein positiver Zugang zu Mutterschaft und Muttersein doppelt schwer ist. Weil der Diskurs zwar nicht dahingehend weiterwirkt, dass deutschnationale Mutterbilder

fortbestehen, dass aber der Schrecken dieser nationalsozialistischen Kolonialisierung von Mutterschaft auch heute noch fortbesteht. Denn Mutterschaft oder vor allem auch ein positiver Zugang dazu wird oft immer noch in die Nähe rechter Familienideologie gerückt, die der freien Entfaltung der Frauen abträglich seien. Ich bin der Auffassung, dass hier der nationalsozialistische Mutterkult, wenn auch missverstanden und fehlinterpretiert, immer noch wie ein Damoklesschwert über einer möglichen Auseinandersetzung hängt. Lange Zeit habe ich damit gehadert, ob ich überhaupt von positivem Erleben des Mutterseins schreiben kann, ohne damit automatisch rechte politische Ideologien zu reproduzieren. Es war also die Frage für mich im Raum, ob es überhaupt eine gesellschaftskritische und feministische positive Bezugnahme auf Mutterschaft und Muttersein geben könne, und dies hat doch auch mit der spezifischen deutschen und österreichischen Vergangenheit zu tun. Auch Enders und Schulze legen dar, dass die Skepsis in Bezug auf das Thema der Mutterschaft und des Mutterseins tief im historischen Gedächtnis in Zusammenhang mit dem nationalsozialistischen Mutterkult verankert ist: „Doch hier liegt möglicherweise auch die Ursache für die Schwierigkeit einer positiven Wendung von Mutterschaft im heutigen, deutschsprachigen Diskurs“ (Enders/Schule 2016, 48).

Es steht also die Frage im Raum, inwieweit es möglich ist, sich von dieser angeblichen ideologischen Verschränkung zu lösen. Dies ist umso realistischer, je mehr Wissen über die tatsächliche Instrumentalisierung von Mutterschaft im Nationalsozialismus verfügbar ist. Aus diesem Grund war es mir wichtig, auf diese Thematik einzugehen und zu erläutern, dass im Nationalsozialismus weder Mütter noch deren Kinder verherrlicht, sondern im Gegenteil instrumentalisiert wurden für die nationalsozialistische antisemitische, rassistische, frauen-, kinder-, und menschenfeindliche Ideologie. Es ging hier nie um selbstbestimmte Mutterschaft, so etwas wie subjektives Erleben oder gar eigene Gefühle waren kein Thema.

5. Mutterschaft in ihrer Ambivalenz fassen – *Motherhood* versus *Mothering*

Die amerikanische Feministin Adrienne Rich nahm mit ihrem 1976 veröffentlichten Buch *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* großen Einfluss auf die angloamerikanische feministische Auseinandersetzung mit Mutterschaft, auf den auch heutzutage noch zurückgegriffen wird. Sie brachte eine neue Perspektive ein, die über den oben eingehend geschilderten Herrschaftsfokus hinausging. Zunächst kritisierte sie die Randstellung des komplexen Themas Mutterschaft in Philosophie und Wissenschaften insgesamt: „We know more about the air we breathe, the seas we travel, than about the nature and meaning of motherhood“ (Rich 1995/1976*, 11). Sie bringt dies in Zusammenhang mit der existentiellen Abhängigkeit aller Menschen und damit auch der Männer von Frauen bzw. Müttern, die ja ohne Mutter gar nicht auf der Welt wären: „There is much to suggest that the male mind has always been haunted by the force of the idea of dependence on a woman for life itself, the son’s constant effort to assimilate, compensate for, or deny the fact that he is ‚of woman born‘“ (ebd.). Genau diese existentielle Abhängigkeit wurde also zu verleugnen oder zu kompensieren versucht, indem all das, was Mutterschaft und Muttersein bedeuten kann oder mit sich bringt, möglichst ignoriert oder auch abgewertet wurde.

Rich trifft also eine für meine weitere Arbeit wichtige Unterscheidung: Auf der einen Seite spricht sie von *motherhood as institution* und meint damit Mutterschaft als patriarchale Institution, die weitreichende Implikationen für alle Frauen mit sich bringt: „This institution (of motherhood) has been a keystone of the most diverse social and political systems“. [...] It creates the dangerous schism between ‚private‘ and ‚public‘ life“ (Rich 1995,13). Die patriarchale Institution der Mutterschaft ist für Rich nicht nur ein Schlüsselement in der Unterdrückung von Frauen, indem die (wie vorher bereits im Kapitel 4.1. erläutert) die Trennung von privat und öffentlich vorgenommen wird, sie bringt auch tief eingeschriebene leibliche Implikationen mit sich: „It has alienated women from our bodies by incarcerating us in them“ (ebd.). Indem Frauen buchstäblich zur Mutterschaft gezwungen werden, werden sie zu Gefangenen ihres eigenen Körpers, während sie gleichzeitig von ihm entfremdet werden. Dies ist ein wichtiger Aspekt: Insofern Frauen nicht mehr selbst über ihren Körper bestimmen können, gehört er quasi nicht mehr ihnen, aber es bleibt ihnen nichts anders übrig, sie sind auf ihn zurückgeworfen, da sie durch ihre Gebärfähigkeit auf ihn reduziert werden. Auch an anderer Stelle macht sie diesen Widerspruch nochmals klar: „Women are controlled by lashing us to our bodies“ (ebd., 13). Frauen werden gleichsam an ihren Körper festgezurrt, der aber nicht mehr ihrer ist, da sie nicht frei über ihn entscheiden können und patriarchale Normen und Verhaltenserwartungen erfüllen müssen, wollen sie ein anerkanntes Mitglied der Gesellschaft sein. Die Institution der Mutterschaft, die durch patriarchale Normen gekennzeichnet ist, zielt also gerade darauf ab, die Erfahrung des

Mutterseins zu kontrollieren, zu definieren und einzuschränken. „We do not think of the power stolen from us and the power withheld from us in the name of the institution of motherhood“ (Rich 1995, 275). Die patriarchale Definition beinhaltet also ein Paradoxon, das oft nicht als solches wahrgenommen wird: einerseits die patriarchale Idealisierung von Mutterschaft mit all den oppressiven Effekten und Naturalisierungen, die dies mit sich bringt, und andererseits die Abwertung des Faktums, dass wir alle von Frauen geboren wurden, dass Frauen lebensspendend sind.

Adrienne Rich war, trotz der (hier nur kurz angerissenen) eingehenden Analyse über Zwänge und Unterdrückungsformen, die erste, die einen Unterschied festmachte zwischen dieser patriarchalen Institution der Mutterschaft (*the institution of motherhood*) und der gelebten Erfahrung des Mutterseins (*the experience of mothering*²⁵):

„I try to distinguish between two meanings of motherhood, one superimposed on the other: the potential relationship of any woman to her powers of reproduction and to children; and the institution – which aims at ensuring that that potential – and all women – shall remain under male control (Rich 1995, 13).

Sie sah Mutterschaft also nicht nur von einem eindimensionalen Blickwinkel der Unterdrückung: Die Erfahrung des Mutterseins beinhaltet die potentielle Beziehung der Mutter zu ihrem Kind und zu ihrer Fortpflanzungsfähigkeit. Damit meint Rich nicht, dass Frauen immer positive Gefühle ihren Kindern gegenüber empfinden sollen (gerade in *Of woman born* legt sie negative Gefühle wie Überforderung, Erschöpfung oder Wut, etc. den Kindern gegenüber sehr offen dar), sondern dass die subjektive Erfahrung Raum für widerständiges Denken und Handeln, das sich den patriarchalen Mustern nicht unterwirft, bieten kann. In ihren Überlegungen sind also Ambivalenzen möglich, innerhalb derer sich Mütter bewegen, ihr Handlungsspielraum wird nicht gänzlich ausgeblendet.

Auch Rich dechiffriert den angeblichen ‚Mutterinstinkt‘ als patriarchale Erfindung, um Frauen zu schwächen und von ihr Selbstlosigkeit anstelle von Autonomie und Intelligenz zu erwarten. Sie hält jedoch immer wieder fest, dass es nicht darum geht, Mutterschaft an sich abzulehnen:

„To destroy the institution of [motherhood] is not to abolish motherhood. It is to release the creation

²⁵ In diesem Zusammenhang möchte ich noch darauf eingehen, dass es im Deutschen keine adäquate Entsprechung für *mothering* gibt, denn *mothering* bezeichnet im Unterschied zum starren, fixen, gegebenen *motherhood*, also der Institution der Mutterschaft, eine Praxis, in der Frauen und Mütter Akteurinnen sind und nicht nur Opfer von Diskursen oder von herrschaftlichen Strukturen. Für diese Form der Praxis, des aktiven Tuns, gibt es im Deutschen keine passende Übersetzung, denn „Muttersein“ hat als Kern auch eher ein Sein und nicht ein Tun, ist für mich aber dennoch weniger starr als Mutterschaft. Deshalb habe ich mich dennoch dafür entschieden, vom Muttersein als Äquivalent zum *mothering* zu sprechen, im Sinne von gelebter Praxis, von Erfahrung und Tun.

and sustenance of life into the same realm of decision, struggle, surprise, imagination and conscious intelligence, as any other difficult, but free chosen work" (Rich 1995, 280).

Im Gegensatz dazu ist es ihr also wichtig, dass Mutterschaft die Wertung bekommt, die sie eigentlich haben müsste, als intelligente, kreative, herausfordernde und schöpferische Arbeit. Es geht ihr darum, nicht durch Naturalisierungen und biologistische Argumente die Arbeit der Frauen als Mütter zunichte zu machen, sondern ihre Arbeit wertzuschätzen. Dies bedeutet für Rich jedoch nicht, dass sie den Körper, die leiblichen Erfahrungen oder auch physiologische Vorgänge geringschätzt, im Gegenteil sieht sie in diesen eine mögliche Quelle der Kraft für Frauen:

„I have come to believe (...) that female biology – the diffuse, intense sensuality radiating out from clitoris, breasts, uterus, vagina; the lunar cycles of menstruation; the gestation and fruition of life which can take place in the female body – has far more radical implications than we have yet come to appreciate. Patriarchal thought has limited female biology to its own narrow specifications. The feminist vision has recoiled from female biology for these reasons; it will, I believe, come to view our physicality as a resource, rather than a destiny (ebd., 39).

In *Of woman born* widmet sie präpatriarchalen Gesellschaftsformen immer wieder Aufmerksamkeit (z.B. S. 84-109) und ebenso der Zentralität, die Frauen und Mütter in dieser einnahmen: „Out of her body the woman created man, created woman, created continuing existence. Spiritualized into a divine being, she was the source of vegetation, fruition, fertility of every kind" (ebd., 100). Sie sieht den Körper der Frau primär als mögliche, positive, wertzuschätzende Ressource an. Die Erfahrung von Geburt und Muttersein kann also auch eine Erfahrung von Stärke sein, wenn Frauen die Möglichkeit gegeben wird, dies auch als solches zu (er)leben. In diesem Zusammenhang ist sie eine scharfe Kritikerin der modernen Geburtsmedizin, die sie als männlichen Versuch deutet, Frauen das Gebären nun doch noch aus der Hand zu nehmen: „The highly developed (and highly dubious) technology of modern obstetrics is merely a late stage in what Susanne Arms has called ‚the gradual attempt by man to extricate the process of birth from women‘ and call it his own" (ebd., 102). Eben diese Aspekte werde ich im Kapitel 3 (Teil B) noch eingehend diskutieren.

Rich bleibt somit nicht bei ihrer Analyse über patriarchale Machtverhältnisse stehen. Sie fragt danach, wo es einen subjektiven Raum für Widerspenstigkeit und für eine andere Art von Mutterschaft geben kann. Ich halte ihren Zugang für sehr fruchtbringend, was meine eigene Arbeit anbelangt, und möchte die von ihr angeregte Trennung zwischen Mutterschaft als (patriarchale) Institution (*motherhood*) und die Erfahrung des Mutterseins (*mothering*) aufnehmen.

6. Feminist mothering – zur angloamerikanischen Debatte

Auch in den letzten 25 Jahren gab es im angloamerikanischen und kanadischen Raum ein wachsendes Interesse an der Auseinandersetzung zwischen Feminismus und Mutterschaft. So gab es bis 2010 die von Andrea O'Reilly (Professorin für Women's Studies an der York University, in Toronto) gegründete *Association for Research on Mothering (ARM)* an der York University, die sich in die *Motherhood Initiative for Research and Community Involvement (MIRCI)* umbenannt hat. Diese Vereinigung, die Wissenschaftlerinnen, Künstlerinnen und feministische Aktivistinnen ansprechen möchte, gibt das *Journal of the Motherhood Initiative* (früher *Journal of the Association for Research on Mothering*) heraus und analysiert Mutterschaft (*motherhood/mothering*) von einem feministisch-multidisziplinären Blickwinkel aus, der anthropologische, soziologische, politikwissenschaftliche und psychologische Zugänge miteinschließt. Auch hier gilt Adrienne Rich's Einfluss: „[...] that Rich's distinction between mothering and motherhood was what enabled feminists to recognize that motherhood is not naturally, necessarily, or inevitably oppressive“ (O'Reilly 2010, 366). Auch hier wurde also eine Verbindung zwischen Mutterschaft und Feminismus gesucht und die Möglichkeit eines feministischen Mutterseins ausformuliert. Andrea O'Reilly definiert *feminist mothering* folgendermaßen:

„While we may not yet know completely what empowered (or feminist) mothering looks like, we, in interrupting and deconstructing the patriarchal narrative of motherhood, destabilize the hold this discourse has on the meaning and practice of mothering, and clear a space for the articulation of counter narratives of mothering“ (O'Reilly 2004a, 12).

Es ist für sie also zentral, Raum für feministische Gegenerzählungen des Mutterseins zu geben, damit ein feministisches oder emanzipiertes Muttersein überhaupt erst denkbar und sagbar wird.

Allerdings soll noch einmal darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Zugänge, die sogenannten *motherhood studies*, obwohl sie feministische Theorien fruchtbar aufnehmen und weiterentwickeln, auch im angloamerikanischen Raum kaum Eingang in die etablierte feministische akademische Debatte gefunden haben. Veröffentlichungen werden oftmals in Eigenverlagen gemacht. Während hier aktuelle feministische Theorien aufgenommen werden, werden die Theoretikerinnen der *motherhood*

*studies*²⁶ kaum in einschlägigen feministischen Zeitschriften rezensiert (Reusch 2018, 52).

Außerdem, so mein Eindruck, lesen sich manche Texte vor allem von Andrea O'Reilly mehr wie ein politisches Programm, das klare Normen hat, wie ‚richtiges feministisches Muttersein‘ funktioniert, und damit Ein- und Ausschlüsse produziert, und die oft als patriarchal definierte Spaltung von Frauen als Müttern aufgrund angeblich „richtiger“ Entscheidungen im Umgang mit den Kindern oder in Bezug auf den Beruf fortschreibt. So kritisiert sie in ihrem Text *Outlaw(ing) motherhood* (2010) die Lebensweise einer feministischen Mutter, die ihre Erschöpfung in Anbetracht des Alltags mit drei Kindern und einem Studium zum Ausdruck bringt: „Had she used some child care, insisted upon shared parenting, and renounced or reduced her „natural“ and intensive mothering practices, she would have had all the time and energy to combine motherhood with her studies“ (O'Reilly 2010, 374f.)

Dennoch möchte ich in diesem Zusammenhang möchte ich auf eine Studie von Fiona Joy Green, einer amerikanischen Professorin für Women's and Gender Studies der Universität of Winnipeg, eingehen. Sie hat in ihrem Artikel *Feminist Mothering: Feminist Mothering: challenging Gender Inequality by Resisting the Institution of Motherhood and Raising children to be critical agents of Social Change* (2009) die Ergebnisse ihrer qualitativen Studie über die Selbstdefinitionen von Frauen, die sich als feministische Mütter definieren, veröffentlicht. Es ist neben *#regretting motherhood* von Orna Donath also noch eine Studie, in der Mütter zu Wort kommen und ihre Erfahrungen und Sichtweisen Eingang in wissenschaftliche Analysen finden. Auch sie beruft sich auf Adrienne Richs Unterscheidung zwischen *motherhood* und *mothering* und räumt der Praxis des *mothering* bzw. des *feminist mothering* großen Stellenwert ein. Green hat Frauen interviewt, die sich als feministische Mütter definieren und sie nach ihren alltäglichen Lebenspraxen gefragt. Hier beruft sie sich in ihrer Definition dieser Praxis auf die Definition von Tuula Gordon. Die finnische Soziologin Tuula Gordon hat in ihrem 1994 erschienenen Buch *Feminist Mothers* versucht, eine Art offene Definition für feministische Mütter zu entwickeln und ist als Ergebnis ihrer soziologischen Studie über 52 berufstätige Mütter in England und Finnland zu folgendem Schluss gekommen:

„The way in which they challenge and criticize myths of motherhood; the way in which they consider it their right to work (in the labor force); the antisexist way in which they bring up their children; the way

²⁶ siehe beispielsweise: O'Reilly (Hg.)(2004a): *Mother Outlaw: Theories and Practices of Empowered Mothering*. Toronto. Womens's Press. S.95-104, O'Reilly, Andrea (Hg.) (2004b): *From motherhood to mothering: the legacy of Adrienne Rich's of woman born*. Albany: State University of New York Press, O'Reilly, Andrea (Hg.) (2000): *Mothers and daughters: connection, empowerment and transformation*. Lanham : Rowman and Littlefield, oder auch O'Reilly, Andrea (Hg.) (2010): *21st century motherhood: experience, identity, policy, agency*. New York. Columbia University Press. S.366-380; Lopez, Lori Kido (2009): *The radical act of 'mommy blogging': redefining motherhood through the blogosphere*. In: *New Media and Society*, 5, 729-747

in which they expect fathers of their children to participate in joint everyday lives; and the way in which many of them are politically active" (Gordon 1994, 2, in Green 2009, 85).

Auch Fiona Joy Green kommt in ihrer Untersuchung auf ähnliche Ergebnisse vonseiten der interviewten Frauen und es ist ihr wichtig festzuhalten, dass die Frauen Muttersein als politische Praxis für sich selbst neu definieren: „These feminist mothers reframe mothering for themselves, and develop alternative ways to mother by refusing to acquiesce to the oppressive elements within conventional motherhood“ (Green 2009, 87). Was das feministische Muttersein in der Praxis bedeutet, welche Lebensentwürfe gelebt werden, kann durchaus sehr unterschiedlich sein und auch deshalb habe ich diesen Artikel herangezogen, um zu zeigen, dass es kein „richtig“ oder „falsch“ gibt. Vielmehr ist eine Vielfalt und Komplexität an Lebensentwürfen möglich, die auf den ersten Blick sehr unterschiedlich sein mögen. Geleitet werden diese Entwürfe dadurch, dass sie hegemoniale Definitionen dessen, was Mutterschaft bedeutet, unterwandern, gegenläufige Praxen entwickeln oder für sich selbst eine eigene Definition finden. Immer geht es den interviewten Frauen auch darum, das, was Rich als „Institution der Mutterschaft“ verstanden hat, zu hinterfragen. Dies beinhaltet insbesondere die patriarchale (Kern-)Familienstruktur und das Stereotyp der ‚guten Mutter‘ (ebd., 87). Dies kann aber auf ganz unterschiedliche Weise praktiziert werden, auch wenn diese Lebensformen einander nur scheinbar widersprechen. Eine interviewte Frau, Laura, kritisiert vor allem das omnipräsente Bild der aufopferungsvollen meist ‚weißen‘, bürgerlichen, heterosexuellen und verheirateten Ehefrau und Mutter, die ihre eigenen Bedürfnisse vergisst und nur im Namen ihrer Kinder und des Ehemannes lebt und dadurch patriarchale Machtverhältnisse innerhalb der Familie selbst nährt und stützt. Sie beschreibt die erdrückende Atmosphäre, die ein solcher Zugang mit sich bringt und betont, wie wichtig es ist, auf sich selbst zu achten und sich selbst, ganz unabhängig von den eigenen Kindern, zu lieben. Sie gesteht aber ein, wie schwierig es ist, sich von diesen internalisierten und in den Massenmedien omnipräsenten Bildern zu lösen (ebd., 88/89). Eine andere interviewte Frau, Andrea, scheint einen ganz anderen Lebensentwurf zu haben. Sie hat sich als Mutter zweier kleiner Kinder dazu entschlossen, in den ersten Lebensjahren der Kinder nicht zu arbeiten, und erklärt, wie schwierig diese Entscheidung für ihr feministisches Selbstverständnis war, weil sie immer wieder das Gefühl hatte, nun dem hegemonialen Bild der Hausfrau und Mutter zu entsprechen. Nach langen inneren Kämpfen und vielen Gesprächen ist sie für sich selbst zu dem Ergebnis gekommen, dass es so richtig für sie ist, weil sie einerseits weder der Rolle der perfekten Ehefrau entspricht, also es nicht als ihre Aufgabe sieht, für den Haushalt zu sorgen, nur weil sie bei ihren Töchtern zuhause bleibt, und andererseits ihr Zugang zu ihren Kindern ein ganz ein anderer als der einer ‚idealen Mutter‘ entsprechende ist, da sie es nicht als ihre Aufgabe sieht, ihre Töchter gesellschaftlichen Rollen entsprechend zu erziehen, sondern ihren eigenen Ideen und Ansprüchen lebt (vgl. ebd., 90f). Hier spricht Green von mothering als „dynamic place for creativity where women can become more themselves“ (ebd., 91).

Das feministische Muttersein drückt sich auch in der Art aus, wie die Beziehung zu den Kindern gelebt wird. Denn die interviewten Mütter legen das Augenmerk auf Beziehung und unterscheiden diese von den vorgegebenen und formenden Idealen, die eine Frau, die der idealen Mutterrolle entspricht, zu leben hat: „they sculpt space within their mothering where they can develop relationships with their children that differ from socially prescribed modes of motherhood“ (ebd., 91). Es geht den interviewten Frauen hier nicht darum, die Kinder zu formen, damit sie beruflich erfolgreich werden und sich gut anpassen zu können, sondern darum, sie als eigene Menschen mit in deren Individualität und Einzigartigkeit zu akzeptieren und ihnen Raum zu geben, um die Fähigkeit zu kritischem Denken und Handeln entwickeln zu können. Dies wird jedoch von diesen Frauen nicht durch übermäßige Kontrolle und Sorge, sondern im Gegenteil durch gegenseitigen Respekt und Liebe gewährleistet: „Being connected with children in a way that is not controlling but, rather, respectful and loving, is central to the mothering work of feminist mothers“ (ebd., 93). Eine interviewte Frau, Shar, etwa, betont die Relevanz der Autonomie und der Fähigkeit, eigenständig zu denken. Sie habe als junge Mutter rasch festgestellt, dass sie und ihre Kinder weniger Frustration und Aggression erfahren haben, je mehr sie „responded to and trusted her children’s sense of what they needed rather than overpowering them what she thought they needed“ (ebd., 94). Eine andere Frau, Tammy, betont die Einzigartigkeit ihrer Beziehung zu den Kindern und sieht sie als tiefergehend als ihre anderen sozialen Beziehungen an. In diesem Zusammenhang ist es ihr wichtig, ihnen viel Wissen und Sensibilität in Bezug auf gesellschaftliche Ungleichheit, Respekt und Gerechtigkeit mitzugeben. Sie betont auch die potentiell gesellschaftsverändernde Macht, die Frauen als Mütter eigentlich haben, derer sie sich aber oft nicht bewusst sind. Sie lässt ihre Kinder selbst denken und versucht so wenig wie möglich einzugreifen, auch wenn deren Gedanken mit ihren eigenen oder mit denen von Autoritätspersonen in Konflikt stehen können (ebd., 95). Mehrere der interviewten Frauen betonen, dass es für sie ein essentieller Aspekt des *feminist mothering* ist, ihre Kinder dabei zu unterstützen, kritische, selbst denkende Menschen zu werden, die in der Lage sind, gesellschaftliche Machtverhältnisse und Ungleichheiten zu durchschauen, und die auch bereit sind, selbst Position zu ergreifen. So schreibt Green, dass es für mehrere Frauen zentral ist, „that children learn to be critical thinkers who are able to analyse various situations and make decisions for themselves based on their own experiences, knowledge and reasoning“ (ebd., 96). Dies beinhaltet selbstverständlich auch einen Umgang mit den Kindern in der täglichen Praxis, in der geschlechterrollenstereotype Umgangsweisen in Filmen, Büchern oder Fernsehsendungen kritisch gemeinsam diskutiert werden und in der auch im eigenen Leben versucht wird, typische Geschlechterrollen nicht vorzuleben, sondern kritisch zu hinterfragen und diesbezüglich einen anderen Zugang zu wählen. Alle der interviewten Frauen waren davon überzeugt, dass sie durch ihre eigene als feministisch definierte Praxis des Mutterseins zu gesellschaftlicher Veränderung beitrugen, nicht nur, was die Erziehung der Kinder anbelangt, sondern

auch durch ihre eigenen Lebensentwürfe als Frauen und Mütter. Diese Selbsteinschätzung der Frauen entspricht der Analyse der Soziologin und Psychoanalytikerin Nancy Chodorow, die in ihrem 1978 erschienenen Buch *The reproduction of mothering* (1978) sagt, dass die mit dem Muttersein getätigte Arbeit nicht nur integraler Bestandteil unserer Gesellschaft sei, sondern dass auch die Praxis des *mothering* zentral für gesellschaftliche Veränderung sei. Denn Kinder würden in vielen Bereichen durch ihre Mütter sozialisiert, wie in der Vermittlung sozialer und ethischer Werte, Moral, Geschlechterbeziehungen, und „the sexual division of labor and sexual inequality both inside and outside the family and the non-familial-world“ (Chodorow 1978, 3). Man kann also dadurch sagen, dass in der Praxis des Mutterseins auch enormes gesellschaftliches Potential für Veränderung liegt, da es nach wie vor größtenteils Frauen bzw. Mütter sind, die ihren Kindern gesellschaftliche Werte vermitteln.

In der feministischen Praxis des Mutterseins sind also neben einer geschlechterrollensensiblen Vermittlung von Werten und der Vermittlung einer Sensibilität in Bezug auf gesellschaftliche Ungleichheiten und die Möglichkeit von deren Veränderung ein mehr auf Beziehung als auf Erziehung basierender Umgang mit den eigenen Kindern, die die Entwicklung der Fähigkeit zum kritischen Denken unterstützt, zentral. Zum feministischen Muttersein kann es also auch gehören, die eigenen Kinder ernst zu nehmen, als eigenständige Subjekte wahrzunehmen und ihre Meinungen zu akzeptieren, auch wenn sie nicht den eigenen Überzeugungen entsprechen.

Diese Studie soll kurz in Beziehung zu Orna Donaths Studie *#regretting motherhood* gesetzt werden. Es ist zwar kein direkter Vergleich möglich, da beide Studien ganz verschiedene Vorannahmen hatten, zu unterschiedlichen Zeiten und Orten durchgeführt wurden und auch sonst nicht vergleichbar sind. Dennoch sind die Unterschiede in den Ergebnissen allzu offensichtlich. Während die Mutterschaft bereuenden Frauen abgesehen von der gesellschaftlich auferlegten Mutterrolle kaum Möglichkeiten der Selbstwirksamkeit gesehen haben, war es diesen Frauen anscheinend möglich, diese Wirksamkeit zu erkennen. Sie haben es als relevant angesehen, Geschlechterrollen aufzubrechen und gesellschaftlich erwartete Mutterrollen nicht zu erfüllen und stattdessen eine eigene Definition dessen zu leben, was es für sie heißt, eine Mutter zu sein. Das feministische Selbstverständnis dieser interviewten Frauen hat also, so der Eindruck, auch dazu beigetragen, dass es für sie möglich war, aus dem gesellschaftlichen Korsett der Normen und Pflichten einer Mutter auszubrechen, was den interviewten Frauen der Studie *#regretting motherhood* nicht in dieser Form gelungen ist. Ob dies am feministischen Selbstverständnis dieser Frauen gelegen ist oder an anderen Gründen, kann hier nicht näher beantwortet werden. Auffallend jedoch ist die Diskrepanz der Selbsteinschätzung der Frauen, was ihren eigenen Handlungsspielraum angeht und die Einschätzung der Frage, ob das, was sie tun, wie sie ihr Muttersein leben, in irgendeiner Form von gesellschaftlicher Relevanz ist. Dies beinhaltet

auch die Einschätzung, inwieweit die eigene Praxis des Mutterseins politisch ist, inwieweit dies ein politischer Raum ist und inwieweit die Möglichkeit zu gesellschaftlicher Veränderung durch eine subversive Deutung der eigenen Lebensrealität als Mutter besteht oder nicht.

7. Feministisches Muttersein als Utopie und als alltägliche Praxis

Im deutschsprachigen Raum hat es – vielleicht auch durch die bereits erläuterte spezifisch historische Situation der Instrumentalisierung von Mutterschaft im Nationalsozialismus mitbegründet – bis dato kaum Versuche gegeben, einen Zusammenhang zwischen Mutterschaft und Feminismus zu theoretisieren.

Wobei gesagt werden muss, dass in der aus der 1968er -Bewegung herausgegangenen Neuen Frauenbewegung zumindest eine praktische Ausnahme bildete, denn in dieser war die Auseinandersetzung mit Mutterschaft zumindest in den Anfängen von Relevanz. Die Neue Frauenbewegung entstand aus der Kritik von autonomen Frauengruppen an männlich dominierter linker Politik (der 1968er Jahre und deren Folgen) (Malich 2014,157). Der Tomatenwurf auf Aktivisten des Sozialistischen Deutschen Studentenverbands (SDS), der den Beginn der Neuen Frauenbewegung in Deutschland markiert, ist relativ bekannt. Dass es hier um eine Rede des Aktionsrates zur Befreiung der Frau über die „Lage der Mütter und die Qualität der öffentlichen Kinderbetreuung“ ging, schon viel weniger, wie Ilse Lenz festhält (Lenz 2008, 51 in Reusch 2018, 12). Am Thema Mutterschaft entzündeten sich zunächst zentrale Debatten in der Neuen Frauenbewegung, die in weiterer Folge Einfluss sowohl auf die feministische Kritik, als auch auf politische Interventionsstrategien haben sollten (Reusch 2018, 12). Auch die Kinderladenbewegung versuchte, private Sorge-Verantwortlichkeiten zu lösen und in kollektive zu übersetzen (Malich 2014, 159). Texte der Kinderladenbewegung brachten bereits Ideen, die in den folgenden Jahren Einfluss auf die Entwicklung theoretischer Konzepte hatten: „Sowohl der Topos ‚Arbeit als Liebe‘ als auch der Fokus auf den Zusammenhang von Produktions- und Reproduktionsarbeit finden sich, ebenso die Unterscheidung von und das Verhältnis zwischen einer privaten Sphäre von Familie und Häuslichkeit und einer öffentlichen Sphäre von Politik und Erwerbsarbeit“ (Reusch 2018,12). Wichtiges Thema der Neuen Frauenbewegung war, wie hinlänglich bekannt ist, neben Kritik an männlich dominierter Geburtshilfe und Gynäkologie der Kampf gegen das Abtreibungsverbot. Weniger bekannt ist jedoch auch, dass der erste westdeutsche Bundesfrauenkongress im Jahr 1972 neben der ersatzlosen Streichung des Paragraphen 218 auch Teilzeitarbeit und Babyjahre für Mütter und Väter forderte (Malich 2014,157). In den 1970er und 1980er Jahren war die Auseinandersetzung mit der Lage der Mütter sowohl in der Frauenbewegung als auch in der Frauenforschung in einer Vielzahl an Debatten präsent (vgl. Reusch 2018, 13). Die Debatten um Mutterschaft führten aber auch zu inneren Kämpfen und Brüchen. Als Beispiel dafür führt Marie Reusch etwa den Dokumentationsband der Frauen-Sommer-Universität

1978 zum Thema „Frauen und Mütter“ an, bei der eine Autorin des Dokumentationsbandes in dem „Versuch, Mutterschaft wieder zu propagieren, [...] deutlich die Entpolitisierungstendenzen in der FB“ (Giesen 1979, 280 in Reusch 2018, 13) sieht. Die Autorin des Dokumentationsbandes fügt hinzu, dass bei der „durch die Glorifizierung von Mutterschaft/Mütterlichkeit der Neo-Feminismus aktiv an der Tendenz zur Reprivatisierung von Frauen mit[strict]“ (ebd.). Eine im Gegensatz dazu bekannte affirmative Bezugnahme auf Mutterschaft im deutschsprachigen Raum stellt das „Müttermanifest“ dar, das im Umkreis der Partei *Die Grünen* verfasst und diskutiert wurde. Reusch merkt an, dass die Fallen, die in einer feministischen Bezugnahme auf Mutterschaft lauern, in diesem Müttermanifest verdeutlicht werden: „Das Müttermanifest wiederholt biologistische Stereotype, ist heteronormativ und entlässt die Männer bzw. Väter aus ihrer Verantwortung für die Betreuung und Erziehung der Kinder“ (ebd., 14). Die durchaus begründete Kritik am Müttermanifest sei auf der anderen Seite wieder übertrieben, wie etwa von der marxistischen Feministin Frigga Haug, die „sich bereits darüber erschreckt, dass hier [d.h. im Müttermanifest] überhaupt Mütter als politisches Subjekt auftauchen“ (ebd.). Das Müttermanifest war im deutschsprachigen Raum die zunächst letzte Schrift, die Mutterschaft zum affirmativen Ausgangspunkt feministischer Forderungen machte. In dieser Zeit vollzog sich in der Frauenbewegung ein Wandel: Weg von autonomen Organisationsformen hin zur Institutionalisierung in der Wissenschaft, der Verwaltung oder den Parteien. In den Jahren danach war der Themenkomplex Mutterschaft kein Bezugspunkt für politische Kämpfe oder theoretische Auseinandersetzungen mehr (ebd., 14).

Erst in den letzten Jahren hat es wieder feministische theoretische Bezugnahmen auf Mutterschaft gegeben, von denen wenige versuchen, auch einen ‚alternativen‘ Blickwinkel einzunehmen. So etwa Judith C. Enders und Mandy Schulze, zwei feministische Theoretikerinnen, die im (queer-)feministischen Sammelband *O mother where are thou* (2016) feststellen: „Der Ausschluss der Themen Mutter-Sein, Mutterschaft und Mütterlichkeit aus den aktuellen gesellschaftspolitischen und feministischen Debatten ist weder sinnvoll noch wünschenswert“ (Enders/Schulze 2016, 59). Sie wünschen sich eine Sichtbarmachung des Themenfeldes Mutter-Sein im feministisch-wissenschaftlichen wie im praktischen Diskurs und plädieren dafür, ein positiveres Bild von Mütterlichkeit zu unterstützen, denn Mütterlichkeit als allgemein menschliche Eigenschaft mit dem Ziel, „Leben [zu] fördern und Leben [zu] erhalten“ (Heidinger 2010, 125 zit. In Enders/Schulze 2016, 50), gilt heute als wenig erstrebenswerte, wenn nicht sogar beleidigende Eigenschaft (vgl. Enders/Schulze 2010, 51). Enders und Schulze plädieren demnach für eine neue Form feministisch orientierter Mutterschaft, in der in der „Mutter-Sein in einer emanzipatorischen Art zum Tragen kommt und keine Infragestellung des individuell wählbaren Lebenskonzeptes bedeuten muss“ (ebd., 59). Dies bringt für die Autorinnen auch die Notwendigkeit mit sich, die Konflikte innerhalb

konkurrierender Mutterbilder zu lösen und sie nicht quasi gegeneinander ‚auszuspielen‘: „Es gilt auch, den Konflikt zwischen den Mutterbildern ‚aufopfernde Hausfrau‘ und ‚karriereorientierte Rabenmutter zu entschärfen und zu bekämpfen“ (ebd.).

Marie Reusch hat in ihrer bereits eingehend geschilderten Dissertation *Emanzipation undenkbar? Mutterschaft und Feminismus* konzeptuell einen Nexus zwischen Emanzipation und Mutterschaft auszumachen versucht. Das große Problem, das auch sie in diesem Zusammenhang sieht, ist, dass dies bis dato ein weitgehend leeres Feld ist. Reusch verortet Mutterschaft im Spannungsfeld zwischen Herrschaft und Emanzipation und sieht sie demnach als veränderbare soziale Konstruktion. Sie greift damit auch auf Adrienne Richs Unterscheidung zwischen Mutterschaft als Institution, als Herrschaft mit all ihren Implikationen und als Erfahrung, die Emanzipation ermöglicht, zurück. Reusch betont, dass der Herrschaftsfokus des akademischen Feminismus zwar sehr hilfreich sein kann, um Mutterschaft als Herrschaftsinstrument zu verstehen (Reusch 2018, 64). Dies beinhaltet aber auch, dass die Frage nach den Utopien vernachlässigt werde (ebd.). Sie zeichnet die Tatsache, „dass der forschende Blick stark auf die sozialstrukturelle ‚Einrichtung‘ der Mutterschaft gerichtet wird“ (ebd., 67), als verantwortlich für den Herrschaftsfokus des akademischen Feminismus, und konstatiert, dass dies mit sich bringt, dass „individuelles Erfahren, Erleben und Handeln vornehmlich als Reaktion auf die diesbezüglichen Vorgaben begriffen werden“ (ebd., 67/68). Die Mütter, deren subjektive Lebensrealitäten und Lebensstrategien, sind also vor allem dann von Interesse, wenn es um die individuelle Gestaltung der Vereinbarkeit von Familie und Beruf geht. Dies impliziert ein Bild der Mütter als „‚Opfer der Verhältnisse‘, denen nur bleibt, sich möglichst gut in den für sie schlechten Strukturen zurechtzufinden“ (ebd.). Individuellem Agieren, der Subjektivität von Frauen abseits der Rede als Opfer hegemonialer Diskurse, in denen sie sich nur irgendwie arrangieren kann, wurde also kaum Raum eingeräumt, so auch Reuschs Kritik an der bisherigen geläufigen Auseinandersetzung mit Mutterschaft. Reusch hat eine „inhaltliche Bestimmung von Mutterschaft über die Achsen Arbeit, Körper, Institution und Praxis“ (ebd., 161) vollzogen, da sich in diesen Facetten „strukturelle, subjektive, materielle und symbolisch-diskursive Aspekte von Herrschaft und Emanzipation auf unterschiedliche Weise und mitunter widersprüchliche Weise [verdichten]“ (ebd., 162). Sie geht davon aus, dass diese vier Facetten in ihrer Widersprüchlichkeit bedacht werden müssen, um Mutterschaft im Spannungsfeld von Herrschaft und Emanzipation wirklich analytisch zu fassen. Reusch beschäftigt sich eingehend mit den Bedingungen der Möglichkeit, Frauen als Mütter nicht nur als Produkt der Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse anzusehen:

„Um den Herrschaftsfokus zu überwinden, müssten [...] stärker die Individuen und ihre Handlungen, zwar deren Reglementierungen, aber auch ihr Eigensinn und die darin begründeten alternativen Praxen in den Blick kommen“ (ebd., 68).

Das große Problem bestehe hier im bereits erwähnten kaum vorhandenen Nexus zwischen Emanzipation und Mutterschaft, da im Grunde keine feministisch-theoretischen Auseinandersetzungen darüber bestehen und es demnach „für die emanzipatorischen Gehalte und Potentiale von Mutterschaft kein Vokabular gibt“ (Reusch 2018, 166). Dies beinhaltet auch, dass keine positiven Identifikationsangebote für feministische Frauen als Mütter bestehen, denn „die Entscheidung von Frauen, Mutter zu werden und zu sein, kann nur schwer in bisherige feministische Konzepte individueller und gesellschaftlicher Emanzipation integriert werden“ (ebd., 163). Dies bringt weiter mit sich, dass es auch kein politisches Symbol zur Beschreibung des emanzipatorischen Gehalts von Mutterschaft (ebd.) gibt.

In diesem Zusammenhang schlägt Reusch einen Perspektivenwechsel vor, der nicht von den Kindern als zu überwindenden Hindernissen auf dem Weg der subjektiven Freiheit und Emanzipation ausgeht, sondern an den gesellschaftlichen Verhältnissen ansetzt: Anstatt zu fragen,

„wie eine Gesellschaft eingerichtet sein muss, damit Frauen aus ihrer Mutterschaft möglichst wenige Nachteile entstehen, sollte gefragt werden: „Wie muss eine Gesellschaft eingerichtet sein, damit die Entscheidung, Mutter zu werden, eine emanzipatorische Option für Frauen ist und der Realisierung von sozialer Freiheit, komplexer Gleichheit und emanzipatorischer Solidarität nicht im Weg steht, sondern sie vielmehr befördert?“ (Reusch 2016, 138).

Wie müssten also die gesellschaftlichen Verhältnisse gestaltet sein, damit der Zusammenhang von Mutterschaft und Emanzipation auch in der tatsächlichen Lebenspraxis nicht nur unter größten Anstrengungen bzw. unter privilegierten Bedingungen umsetzbar und lebbar ist? Eben um diese möglichen Utopien soll es gehen, um die Frage, ob nicht auch eine positive Bezugnahme auf Mutterschaft möglich ist, und wenn ja, welche gesellschaftlichen oder politischen Implikationen dies mit sich bringen würde. Dies ist also die Frage nach den gesellschaftlichen Utopien, deren Notwendigkeit Marie Reusch betont: „Die Erkundung der Möglichkeitsbedingungen von Emanzipation darf nicht durch die Grenzen des Hier und Jetzt beschränkt sein“ (Reusch 2018, 46). Die Utopie sieht Reusch aber nicht nur in der fernen Zukunft, sondern für sie ist der Alltag, die alltägliche Lebenspraxis von besonderer Wichtigkeit: „Erneut zeigt sich hier die Relevanz der Kategorie des Alltags. Im Alltag liegen, folgt man dieser Konzeption, jene ‚Zwischenräume‘, in denen ‚utopische Praktiken‘ ihren Ausgangspunkt finden (können)“ (ebd., 45). Von Bedeutung sind für Reusch also die tatsächlichen alltäglichen Lebenspraxen, in denen die Individuen, ihr Eigensinn und potentiell alternative Praxen im Zentrum stehen können. So Reusch: „Notwendig wäre Forschung entlang der Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten des Mutterseins, nach den Praxen, die Frauen in Bezug auf (ihre) Mutterschaft pflegen, nach ihren diesbezüglichen Deutungen und Kämpfen“ (Reusch 2018, 68). Als

eine der vielfältigen emanzipatorischen Praxen nennt Marie Reusch in ihrem 2016 erschienenen Artikel *Mutterschaft im feministischen Fokus* feministische Mütterblogs, in denen deutlich werde, dass

„Mütter nicht kollektiv unter einem ‚falschen Bewusstsein‘ leiden würden und in denen ein affirmativer, emotionaler Bezug zu Mutterschaft, der in sonstigen feministischen Kontexten zum Nicht-Sagbaren gehört, in den Blogs hergestellt und somit denk- und sagbar werde (Reusch 2016, 136).

Es sei die Ambivalenz ihrer Darstellung von Mutterschaft, die es den Bloggerinnen ermöglicht, auch positiv auf Mutterschaft Bezug zu nehmen: „Neben Gefühlen von Verzweiflung, Überforderung, Alleinsein, [...] für die es gängige feministische Deutungsmuster gibt, finden sich in den Blogs positive Gefühle wie Glück, Zufriedenheit, Authentizität“ (ebd., 135). Dies beinhaltet auch eine positive emotionale Bezugnahme aufs Muttersein, die – wie Marie Reusch im Folgenden ausführt – oft als sehr problematisch dargestellt wird, die in feministischen Mütterblogs aber Raum findet:

„Emotional-intuitive und dabei affirmative Bezugnahmen auf Mutterschaft stehen unter dem Vorbehalt der Reproduktion konservativer, biologistischer Stereotype (...). Darüber hinaus ist es gerade in theoretisch anspruchsvollen Settings wie dem stark poststrukturalistisch beeinflussten und sehr verwissenschaftlichen Feminismus seit den 1990er Jahren schwierig, emotional-intuitive Positionen überhaupt zu rechtfertigen“ (ebd.135).

So skizziert Reusch mehrere konkrete Beispiele, in denen positive Bezugnahmen auf das Erleben des Mutterseins als schön und auch richtig empfunden werden, wie etwa die Bloggerin von *Glücklich scheitern*: „Sie wollte „UNBEDINGT weitermachen, als hätte sich nichts geändert, musste aber lernen „loszulassen“ und empfindet nun, da sie mittlerweile zwei Kinder hat, „Zufriedenheit, Tiefenentspannung, Glück“ (ebd.). Ein anderes Beispiel, das Reusch bringt, ist sehr lebendig und rückt nicht nur das leibliche Empfinden, sondern auch das Faktum in den Blick, wie schön es sein kann, durch das eigene Kind neue Weisen des In-der-Welt-Seins zu entwickeln. So schreibt die Bloggerin *Alsmenschverkleidet*:

„Regen schießt kleine nasse Gewichte auf meine Haut und zieht mich ins HIER und JETZT. Dort auch zu bleiben, habe ich vom Kind gelernt. [...] Ich habe gar keine Wahl, als immer wieder zurückzukehren, mit diesem kleinen Seismographen bei mir, der für absolute Aufrichtigkeit sorgt oder eben an die Anwesenheit selbiger mahnt“ (ebd., 135).

Genau diese alltäglichen Praxen sind immer auch leibliche Empfindungen und denken immer auch die Beziehung zum eigenen Kind mit. In einem Verständnis von Mutterschaft als Praxis und Erfahrung ist genau dies denk- und aussprechbar:

„In diesem liegt jedoch die Möglichkeit, alternative Praxen, widerspenstige Aneignungen und eigensinnige Deutungen zu finden, die als Ausgangspunkt eines feministischen Konzepts emanzipatorischer Mutterschaft dienen können. Die Kritik an der patriarchalen *Institution Mutterschaft* erübrigt nicht ein feministisches Konzept des *Mutterseins*“ (Reusch 2018, 164).

Wenn der Fokus auf den subjektiven Praxen und der individuellen Erfahrung liegt, dann bringt dies unweigerlich auch einen Fokus auf leibliche Erfahrungen mit sich, da Erfahrungen immer auch leibliche Erfahrungen²⁷ sind (siehe Teil B, Kapitel 1). Die feministische Psychoanalytikerin Helga Krüger-Kirn plädiert in ihrem Artikel *Unter anderen Umständen – Mutterschaft und Emanzipation revisited* (2018) des von ihr und Laura Wolf herausgegebenen Sammelbandes *Mutterschaft zwischen Konstruktion und Erfahrung* (2018) für einen Perspektivenwechsel in der deutschsprachigen, sehr poststrukturalistisch orientierten feministischen Debatte um Mutterschaft. Auch sie bemängelt den einseitigen Blickwinkel, der in der feministischen Geschlechterforschung vorrangig ist: „Mütterliche Geschlechtsidentitäten innerhalb einer Geschlechtermatrix zu problematisieren, führte jedoch in der Konsequenz dazu, die existentielle körperliche Erfahrung und damit einhergehende generative Potenz als Mutterkörper aus dem Blick zu verlieren“ (Krüger-Kirn 2018, 155). Sie kritisiert dekonstruktivistische Argumentationsfiguren, „die das Zugeschriebene mit dem Körper an sich verwechseln“ (Krüger-Kirn 2018, 156), und bezieht sich auf ein oft verkürztes und eindimensionales Verständnis der Wirkungsmächtigkeit von Diskursen. Sie argumentiert hier auch mit Judith Butler, der bekanntesten und wohl auch einflussreichsten queerfeministischen poststrukturalistischen Philosophin: „Auch wenn es keinen Rückgriff auf den Körper gibt, der nicht bereits durch kulturelle Bedeutungen interpretiert ist (vgl. Butler 1992: 26), sind Körper dennoch real“ (ebd.156). Die manchmal ausschließliche, abstrakte Bezugnahme auf den Körper als Objekt herrschaftlicher Diskurse hängt laut Krüger-Kirn damit zusammen, dass die – wie sie sagt – doppelte Abhängigkeit der Frauen als Mütter abgewehrt wird (ebd.):

„Die mangelnde Reflexion der Bedeutung des biologischen Körpers im Kontext von Schwangerschaft und Mutterschaft führte in der Konsequenz zu einer Ausblendung der Materialität des Körpers und die damit einhergehende doppelte Abhängigkeit der Frau als Mutter: nämlich als eine Abhängigkeit von der

²⁷ Ich möchte noch einmal die phänomenologische Unterscheidung zwischen Körper und Leib, die diesen Begriffen zugrunde liegt, in Erinnerung rufen: Die Phänomenologie bezieht sich mit dem Ausdruck „Leib“ „auf das je eigene Spüren, das als grundlegendes Medium des menschlichen Weltverhältnisses angesehen wird; leiblich ist das Erleben von Körper und Welt und damit der subjektive Zugang zu ihr (Erste-Person-Perspektive)“ (Landweer/Marcinski 2016, 8). Bei der Definition von „Leib“ ist also der eigene, persönliche Zugang entscheidend, der Leib kann nur aus der Perspektive der ersten Person wahrgenommen werden, denn nur eineR selbst spürt den eigenen Leib. Hingegen ist der „Körper“ aus phänomenologischer Sicht etwas, das von außen wahrgenommen werden kann. Beim Sprechen über den Körper kann also die Perspektive der dritten Person eingenommen werden.

weiblichen Anatomie und der damit verbundenen Körpererfahrungen sowie einer Abhängigkeit von kulturellen und gesellschaftlichen Zuschreibungen und Erwartungen“ (ebd.).

Diese doppelte Abhängigkeit würde nun oftmals mit dem Resultat abgewehrt werden, dass Geschlecht nur noch auf einer sehr abstrakten Ebene verhandelt wird, in der leibliche Erfahrungen keinen Raum einnehmen und damit zusammenhängend Muttersein keinerlei Stellenwert innehat (ebd.). So sagt Krüger-Kirn weiter, dass „mütterliche Geschlechtsidentitäten innerhalb einer Geschlechtsmatrix zu problematisieren“ dazu führte, „die existenzielle körperliche Erfahrung und damit die generative Potenz als Mutterkörper aus dem Blick zu verlieren“ (ebd., 155).

Einen weiteren Kritikpunkt führt Krüger-Kirn hinsichtlich der derzeitigen feministischen Debatte um Mutterschaft an: Als emanzipierte Mütter gelten nur die, die es schaffen, sich nicht von der Sorgearbeit einnehmen zu lassen, die also die Vereinbarkeit von Beruf und Kind erfolgreich gelöst haben: Sie kritisiert also, dass „bezogen auf den (neuen) Gesellschaftsvertrag der Vereinbarkeit von Berufstätigkeit und Mutterschaft nur bestimmte mütterliche Identitätsentwürfe (wie die beruflich erfolgreiche Frau* als Mutter) als fortschrittlich [charakterisiert werden]“ (ebd., 156). Dies habe ich bereits in anderen Worten angemerkt: Es bedeutet in weiterer Folge, dass Mutterschaft, wenn schon feministisch diskutiert, eher als Störfaktor definiert wird, dass also in dieser Denkweise ein emanzipierter Lebensentwurf nur dann möglich ist, wenn die durch die Mutterschaft bedingte, die weibliche Selbstverwirklichung angeblich störende Sorgearbeit möglichst geringgehalten wird. Diese Sichtweise engt die Vielfalt an Möglichkeiten, Mutterschaft zu leben, jedoch von vornherein ein: „Jede andere Form gelebter Mutterschaft gilt vor diesem Hintergrund als Ausdruck einer ‚gescheiterten Weiblichkeit‘ (Mc Robbie 2010:124) und schließt Mutterschaft als potentiell emanzipatorische Erfahrung aus dem Diskurs um Emanzipation aus“ (ebd., 156). Dies ist im Grunde genommen eine sehr an Leistung orientierte Sichtweise, die die eigene Verantwortlichkeit für ein als erfolgreich definiertes Leben in den Blickwinkel rückt, würde ich hinzufügen. Man könnte auch sagen, dass es eine neoliberale Sichtweise ist, die nur ein an die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen angepasstes Leben als erfolgreich und emanzipiert definiert. Krüger-Kirn spricht in diesem Zusammenhang von einer „Engführung von Emanzipation“ (ebd.), die eine Engführung der mit Mutterschaft einhergehenden Komplexität mit sich bringt.

Krüger-Kirn plädiert also auch für eine Perspektive, in der die vielfältige und komplexe mütterliche Praxis und die damit einhergehenden leiblichen Erfahrungen zentral sind. Dies soll nicht heißen, dass die Wirksamkeit hegemonialer Diskurse außer Acht gelassen wird. Krüger-Kirn schreibt unter Bezugnahme auf Barbara Duden, dass schwangere Körpererfahrungen „auf komplexe Weise mit den herrschenden geschlechtlichen und medizinisch-wissenschaftlichen Diskursen in Beziehung stehen

und somit keinen überhistorisch konstanten Referenzpunkt darstellen“ (Duden 1991/2002, 109 in Krüger-Kirn 2018, 155). Dies gilt auch für andere Formen leiblicher Erfahrung in Zusammenhang mit Mutterschaft, kann hinzugefügt werden. Krüger spricht hier – aus psychoanalytischer Perspektive – von der Relevanz der psychischen Integration subjektiver Körpererfahrungen während der Schwangerschaft, da es dort, wo subjektive Körpererfahrungen ausgeblendet werden, sowohl zu einer Schwächung des mütterlichen Selbstgefühls als auch der eigenen psychischen Integrität komme (ebd., 157). Sie sagt unter Bezugnahme auf Ute Gahlings:

„Je mehr ein körperlich-sinnlicher Selbstbezug unterdrückt wird, umso mehr wird Frau zu einem ‚Objekt der Macht‘ (Gahlings 2006: 668), und ist in besonderer Weise dafür prädestiniert eine Projektionsfläche für gesellschaftliche Idealvorstellungen von weiblicher Körperlichkeit und Mutterschaft zu werden“ (ebd., 168).

Je stärker also die Identifikation von gesellschaftlich hegemonialen Mutterschaftsbildern ist, je mehr eine eigenleiblich gespürte Subjektivität ausgeblendet wird, umso mehr werden eine nach außen gerichtete Sinnggebung und eine Orientierung nach äußeren Vorbildern fokussiert (ebd.). Dies bringt Krüger-Kirn wieder in Zusammenhang mit eigenen bisherigen biographischen Körpererfahrungen, da die Intensität der Verunsicherungen etwa während der Schwangerschaft stark damit in Verbindung steht.

Wenn der Perspektivenwechsel also weg von einem nach außen gerichteten Blick hin zu einem Fokus auf körperbasierte Erfahrungen geht, dann bedeutet dies auch, die Selbstbestimmung der Frauen wie die konkreten leiblichen Bedingungen des Mutterseins ins Zentrum zu stellen, ohne daraus biologistische Schlussfolgerungen ableiten zu müssen.

Teil B

**Zur gelebten Erfahrung von Mutterwerden und Muttersein – ein
feministisch-phänomenologischer Zugang**

„To have born and reared a child is to have done that thing which patriarchy joins with physiology to render into the definition of femaleness. But it can also mean the experiencing of one's own body and emotions in a powerful way.“

(Adrienne Rich 1995, 37)

In diesem Teil B sollen verschiedene Aspekte der gelebten Erfahrung des Mutterseins diskutiert und mittels des phänomenologischen Zugangs analysiert werden. Es geht also darum, subjektive, leibliche Erfahrungen von Frauen als Mütter als für feministische und philosophische Theoriebildung wichtig einzuschätzen und zugänglich zu machen. Gleichzeitig wird versucht, gesellschaftliche Machtverhältnisse oder hegemoniale Diskurse mitzudenken und einzubeziehen, denn ich denke wie Iris Marion Young, dass es nicht möglich ist, auf subjektive Erfahrungen einzugehen, ohne diese zu berücksichtigen: „The body as lived is always layered with social and historical meaning and is not some primitive matter prior to or underlying economic and political relations or cultural meanings“ (Young 2005, 7).

In einem ersten Kapitel geht es darum, den phänomenologischen Zugang näher zu skizzieren: Zunächst wird die Relevanz des Leibes in der phänomenologischen Philosophie dargelegt und unter Rückgriff auf zentrale Konzepte beschrieben. In einem nächsten Schritt wird die scheinbare Universalität des Leibes als androzentristische Konstruktion entlarvt: Feministische Kritik, die an der Phänomenologie geübt wurde (und in diesem Zusammenhang auch insgesamt an der kanonischen Philosophie), wird näher erläutert und der Weg von einer reinen Kritik hin zu einem Fruchtbarmachen phänomenologischer Ansätze für die feministische Theoriebildung wird erläutert. Schließlich wird die Verschränkung zwischen Phänomenologie und feministischer Theorie dargelegt, die für beide Seiten gewinnbringend sein kann: Die feministische Theorie macht damit einen Schritt weg von einem reinen Sprechen über den Körper als Objekt von Diskursen, wie es für die letzten zwei Jahrzehnte kennzeichnend war. Die Phänomenologie bietet die Möglichkeit, (leibliche) Erfahrungen wieder zugänglich zu machen, denn zu Beginn der Neuen Frauenbewegung und damit der feministischen Theoriebildung in den 1970er Jahren war die Erfahrung zentral. Durch die Phänomenologie wird das methodische Instrumentarium geschaffen, um diese Erfahrungen auch wissenschaftlich fundiert greifbar zu machen. Auf der anderen Seite kann die Phänomenologie, bei der vielleicht etwas zu wenig gesellschaftliche Verhältnisse mitgedacht werden, vom gesellschaftskritischen Zugang der feministischen Theorie profitieren. Schließlich erläutere ich etwas näher anhand von Iris Marion Young, warum die Analyse vergeschlechtlichter leiblicher Erfahrung so wichtig ist.

In den darauffolgenden Kapiteln geht es um die gelebte Leiblichkeit in verschiedenen, exemplarisch dargestellten Formen des Mutterwerdens und Mutterseins. Zuerst wird auf die leibliche Erfahrung von Schwangerschaft eingegangen (Kap.2), also auf einen Prozess, der zum Muttersein führen kann (oder ist er, in seiner Spätphase, bereits eine erste, frühe Phase des Mutterseins? – auf diese Frage soll hier nicht näher eingegangen werden) und der mit verschiedenen gesellschaftlichen Diskursen verschränkt ist. Dann wird die Erfahrung der Geburt zu fassen versucht (Kap.3), eine Erfahrung, die mit einer Transformation des eigenen Selbst einhergehen kann und die wohl eine der intensivsten leiblichen Erfahrungen ist, die gemacht werden können. Im darauffolgenden Kapitel (Kap.4) geht es um eine Form der leiblichen Kommunikation, in der das Kind bereits auf der Welt ist: Das Stillen kann als ein Aspekt einer sehr leiblich gelebten Form der Mutter-Kind-Beziehung betrachtet werden. Ich habe mich auf diese drei sehr frühen Aspekte leiblicher Erfahrung beim Mutterwerden bzw. Muttersein beschränkt, weil eine Analyse weiterer Bereiche den Rahmen dieser Arbeit gesprengt hätte.

1. Die gelebte Erfahrung fassen können: Feministische Phänomenologie

In meiner Diplomarbeit sind ja die gelebte Erfahrung des Mutterwerdens und des Mutterseins ein Schwerpunkt meiner Analyse. Die Erfahrung des Mutterseins ist immer auch eine leibliche, es gibt kein rein kognitives Muttersein. Ich denke, dass eine ausschließliche Beschäftigung mit rationalen Aspekten oder auch mit Einzelaspekten, die beispielsweise die Frage der Betreuung anbelangen, zwar von hoher Relevanz sind, aber eben einen wichtigen Punkt, den der gelebten, leiblichen Erfahrung, ausschließen. Ohne diesen Bereich mitzudenken, wird immer ein zentraler Aspekt dessen, was Muttersein bedeuten kann, außer Acht gelassen. Ich möchte eine neue Perspektive ermöglichen, in der es denk- und sagbar ist, dass Mutterschaft nicht nur ein patriarchales Herrschaftsinstrument ist, dass wir nicht nur die Produkte hegemonialer Diskurse sind, innerhalb derer wir uns bewegen, sondern dass es eben noch ‚mehr‘ gibt: Dieses Mehr bezieht sich auf die subjektive Seite des Erlebens. Es bezieht sich auf die gelebte Erfahrung des Mutterseins, in der das subjektive Moment wie das leibliche Erleben zentral sind, ebenso wie die intersubjektive Beziehungsbildung.

Meine These lautet ja, dass trotz der vorherrschenden patriarchalen Diskurse um Mutterschaft die gelebte Erfahrung des Mutterseins subversiv gewendet oder gelebt werden kann, dass sie nicht nur erfüllend und lustvoll sein kann und darf, sondern sie auch als gegenläufig zur die rationalistischen, leistungsorientierten, neoliberalen Ordnung gelesen werden kann. Ich möchte nun versuchen, diesen Zugang auch wissenschaftlich-philosophisch fassbar zu machen, und zwar mittels der

phänomenologischen Methode, ohne jedoch genauer auf die Unterschiede der verschiedenen phänomenologischen Schulen einzugehen.²⁸

Auch in der feministischen Theorie hat es zumindest ansatzweise eine Hinwendung zum leiblichen Erleben gegeben, in der der Leib nun endlich nicht mehr ausschließlich passiv gedeutet wird, sondern ihm Handlungsfähigkeit zugesprochen wird. In diesem Zusammenhang sind die Worte von Michael Staudigl auch für neuere Tendenzen innerhalb der feministischen Theoriebildung passend:

„Insbesondere gilt dies für sozialphilosophische und humanwissenschaftliche Analysen der Leiblichkeit, die den Leib neuerdings nicht mehr – wie es im Gefolge eines dabei oft einseitig rezipierten Foucault vielmals der Fall war – nur als *passives Medium* sozialer Prägungen und Einschreibungen, d.h. als soziales Konstrukt, verstehen und beschreiben, sondern in eins auch als *leibhaftige Handlungsinstanz (embodied agency)* – und zu diesem Zwecke immer häufiger auch auf phänomenologische Analysemethoden zurückgreifen“ (Staudigl 2012, 15f.).

Ein solcher Zugang ermöglicht es, der gelebten Leiblichkeit auch bei Schwangerschaft, Geburt oder bestimmten Aspekten des Mutterseins Bedeutung jenseits der Zuschreibungen von Diskursen beizumessen.

1.1. Zur phänomenologischen Methode – Die Zentralität des Leibes

In der phänomenologischen Philosophie wird der Leib als zentral angenommen, wie Maurice Merleau-Ponty klar darstellt: „Ist mein Leib Ding, ist er Idee? Er ist wieder das eine noch das andere, er ist Maßstab der Dinge“ (Merleau-Ponty zit. in Stoller 2010, 83). Ohne den Leib sind die Dinge also quasi gar nicht zu denken, unser Leib ist immer dabei, wir haben immer auch ein leibliches Erleben. Er ist Maßstab der Dinge, durch ihn erfahren wir die Welt, durch ihn ist uns die Welt zugänglich, erfahrbar und erfassbar. Wir sind zuallererst immer leiblich in der Welt zugegen.

Doch die Geschichte der Philosophie war lange Zeit eine der Vergeistigung des Denkens. James R. Mensch konstatiert, dass der Versuch, unsere leibliche Bedingung zu ignorieren, ebenso alt wie die Philosophie ist und im Grunde die Ansicht beinhaltet, dass unsere Körper zur Erkenntnis nichts

²⁸ Ich werde nicht auf die einzelnen ‚Schulen‘ eingehen, dies wäre im Rahmen dieser Arbeit gar nicht möglich. Zentrale Werke der Phänomenologie sind beispielsweise Husserl, Edmund (2002/1913*): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserl, Edmund (1972/1939*): Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik, . Hamburg: Felix Meiner Verlag; oder auch Merleau-Ponty, Maurice (1974/1945* im franz. Orig.): Phänomenologie der Wahrnehmung.

Wesentliches beitragen können (Mensch 2012, 184). In diesem Zusammenhang skizziert er die Leibfeindlichkeit von Descartes. Descartes rechtfertigt etwa die Möglichkeit, den Verstand unabhängig von den Sinnen zu verwenden, da alleine das Denken die Natur des Menschen ausmache: „Und in der Tat schließt er, nachdem er sich als ein „denkendes Ding“ bestimmt hat, dass „ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin“. Das bedeutet, wie er hinzufügt, dass ich „ohne ihn existieren kann“ (ebd., 185). Mensch sieht in solchen Aussagen, in denen der Geist sozusagen vom Körper abgespalten wird, auch die Angst vor dem Tod versteckt, „jene Angst, die uns unsere Körperlichkeit vergessen lässt“ (ebd.). Aus dieser Perspektive heraus kann also die Leibfeindlichkeit der Philosophie auch als eine Abwehr unserer eigenen Todesangst gelesen werden.

Bis ins 19. Jahrhundert hatten der Leib oder auch der Körper in der Philosophie keinen Platz, der Vorrang der Vernunft wird von Platon bis Hegel als außer Frage stehende Prämisse angenommen. Wobei die Vergeistigung nicht nur eine reines Außer-Acht-Lassen des Leibes bedeutet, wie Stoller nahelegt: „Das Problem in Zusammenhang mit der sogenannten Leibvergessenheit besteht nicht in einem Vergessen des Leibes, sondern in dessen Abwertung“ (Stoller 2010, 41). Da Leiblichkeit mit Geschlechtlichkeit verknüpft ist, geht mit der Abwertung der Leiblichkeit auch eine Abwertung der Geschlechtlichkeit einher (ebd.). Dies ist umso nachvollziehbarer, wenn man sich vergegenwärtigt, dass in der Geschichte der westlichen Philosophie (und auch den seit dem 19. Jahrhundert entstehenden Wissenschaftsdisziplinen Frauen mit Natur und Männer mit Kultur (siehe auch Kapitel 4.1., Teil A) verbunden werden: „Seit ihren Anfängen hat die abendländische Zivilisation die Natur als weiblich gedacht, Frauen ein besonderes Naheverhältnis zur Natur nachgesagt“ (List 1993, 90 zit.in Stoller 2010, 41). Durch die geschaffene Verbindung von Frauen und Natur ging auch eine Abwertung mit Frauen bzw. all dem, was als ‚weiblich‘ definiert wurde, einher. Seit dem 19. Jahrhundert vollzog sich mit Feuerbach, Kierkegaard, Schopenhauer oder auch Nietzsche als Gegentendenz zur zwei Jahrtausende währenden Vergeistigung des Denkens langsam eine Verschiebung hin zur Ästhetisierung von Lebenswelt und Wissenschaft (Stoller 2010, 86). Doch erst seit dem 20. Jahrhundert kann von einer Verleiblichung als Gegenbewegung gesprochen werden, bei der der Vorrang der Vernunft radikal in Zweifel gezogen wird (ebd.).

Es war die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts, die zu einer eigentlichen Rehabilitierung des Leiblichen in der Philosophie beigetragen hat. So sieht etwa Bernhard Waldenfels den Leib als Grundphänomen: „Vielmehr stellt der Leib ein Grundphänomen dar, das heißt ein Phänomen, das an der Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist“ (Waldenfels 2000, 9). Hier hat der Leib einen ähnlichen Stellenwert wie die Zeit oder die Sprache, die Waldenfels als andere Grundphänomene bezeichnet. Dies führt wiederum zu einem Paradox: Wenn man über den Leib

sprechen will, ist dieser immer bereits daran beteiligt, es ist nicht möglich, „leiblos“ über den Leib zu sprechen: „[...] denn *über den Leib sprechen* heißt in gewisser Weise, *leiblich sprechen*“ (ebd.). Es ist also gar nicht möglich etwas auszusagen, ohne dass dies auch leiblich geschieht. Oder, um Edmund Husserl zu zitieren: „Der Leib ist immer mit dabei“ (Husserl zit. in Stoller 2010, 88). Dieser Perspektivenwechsel, der sich hier vollzieht, ist im Vergleich zur vergeistigten Geschichte der abendländischen Philosophie durchaus ein weitreichender, da jahrhundertlang als selbstverständlich angenommene Prämissen dadurch in Frage gestellt werden. Denn man muss dies so verstehen, dass es ein Erleben, Denken oder Handeln gar nicht ohne den Leib gibt. Während über zwei Jahrtausende lang der Leib meist als Störfaktor für das Denken angenommen wurde, als Konstante, die am besten auszuschalten wäre, gilt hier nun der Leib als Voraussetzung dafür, dass überhaupt Erfahrungen gemacht werden können und in weiterer Folge ein Denken möglich ist. Denn denken ist nicht möglich ohne Erfahrung, Erfahrung gibt es nicht ohne den Leib. Der Mensch ist also immer schon ein leibliches Wesen. Dies wird jedoch auch heute immer wieder vergessen, auch in vielen körpertheoretischen Untersuchungen der feministischen Philosophie, wie Stoller kritisch anmerkt:

„Doch so sehr der menschliche Körper wie ein Gegenstand verhandelt werden kann, so geht er dennoch nicht in einer bloßen Gegenständlichkeit auf. Ferner spricht man über den menschlichen Leib, als gäbe es niemanden, der spricht, als würde man vergessen, dass die Sprechenden selbst leiblich verankert sind“ (ebd.).

Zwei Fehleinschätzungen passieren hier demnach: Erstens wird ignoriert, dass kein Sprechen oder Denken möglich ist, das nicht selbst bereits leibliches Sprechen ist. Zweitens ist der menschliche Körper nicht nur ein dinglicher Körper, über den gesprochen werden kann, er ist immer auch lebendiger, subjektiv erfahrbarer Leib. Es wird also auf die Unterscheidung zwischen Körper und Leib vergessen, es wird von ihm bloß in verdinglichter Form, etwa als Gegenstand von Diskursen, gesprochen. Die Phänomenologie hat also ein sehr weitgefasstes Verständnis vom Körper entwickelt: das weit über das Verständnis von Körper als Materie oder als bloßer Bestandteil von Diskursen hinausgeht (vgl. Landweer/Marcinski 2016, 8).

1.1.1. Zum Unterschied zwischen Leib und Körper

Husserl hat in seinen *Ideen II* eine philosophische Bestimmung des Leibes vorgenommen, die eine Grundlage für die Phänomenologie der Leiblichkeit bildet (vgl. Stoller 2010, 93). Besonders relevant für die Phänomenologie der Leiblichkeit ist die von ihm erstmals vorgenommene Leib-Körper-

Unterscheidung, wobei der „Leib für den lebendigen Körper des Menschen im Unterschied zum toten oder physikalischen Körper“ (ebd., 90) steht. Waldenfels schreibt hier:

„Vor allem in der Phänomenologie (etwa bei Husserl) wird ein Unterschied gemacht zwischen dem >fungierenden Leib<, der *unser* Leib ist, den wir erleben, den wir spüren, mit dem wir uns bewegen, und dem Körper, der auch ein bloßer Flugkörper sein kann und entsprechend als >Körperding< bezeichnet wird“ (Waldenfels 2000, 15).

Man kann also die Lebendigkeit des Leibes als das wichtigste Unterscheidungskriterium zum Körper sehen. Aus etymologischer Sicht betrachtet bedeutet das germanische *leiba* „Leben“, aus dem das althochdeutsche und mittelhochdeutsche *lib* bzw. *lip(h)* für „Körper“ entstanden ist (Stoller 2010, 90). Außerdem ist diese Möglichkeit der Leib-Körper-Unterscheidung spezifisch für das Deutsche, das lateinische Wort *corpus* wird sowohl für Lebendiges als auch für Unlebendiges gebraucht (Waldenfels 2000, 14) und dieser weite Sprachgebrauch findet sich in romanischen Sprachen wieder. So stehen das französische *corps* wie auch das italienische *corpo* sowohl für Körper als auch für Leib, Hilfskonstruktionen wie „*corps phénoménal*“ für Leib oder „*corps physical*“ für den physikalischen Körper sind hier etwa im Französischen notwendig. Und auch im Englischen hat *body* beide Bedeutungen inne. Deshalb plädiert Silvia Stoller dafür, den Begriff „Leib“ beizubehalten, obwohl er in der Alltagssprache aus der Mode gekommen ist und manchmal auch unerwünschte religiöse Assoziationen hervorruft (wie etwa bei der Verwendung „Leib Christi“) (Stoller 2010, 90f.). Aber dennoch ist mit ihm eine analytische Trennschärfe möglich, die in anderen Sprachen ohne Hilfskonstruktionen nicht der Fall ist.

Wobei: Die Unterscheidung ist nicht so einfach, wie sie zunächst scheinen mag. Denn auch für Husserl ist „der Leib ist nicht einfach das ganz Andere des Körpers“ (ebd., 91): Der phänomenologische Begriff „Leib“ hat semantisch gesehen eine weitere und größere Bedeutung als der Begriff „Körper“. Für Husserl gilt eine *doppelte Konstitution* des Leibes, in der der Leib sowohl „Materie“ bzw. „Körper“ als auch „empfindender Leib“ sein kann (ebd.):

„Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm und empfinde ich ‚auf‘ ihm und ‚in‘ ihm“ (Hua IV, 145 in Stoller 2010, 91).

Dies beinhaltet, dass auch der Leib bis zu einem gewissen Grad zum Objekt werden kann. Der Leib ist also nicht ausschließlich der subjektiv erfahrbare Leib, sondern auch „Körper“ Auf diese Bestimmung

werde ich später noch zurückkommen, denn es ist vor allem bei weiblicher Leiberfahrung so, dass Frauen den eigenen Leib nicht nur als empfindenden Leib, sondern auch als Körper-Objekt, wie Frauenkörper in hegemonialen Diskursen verhandelt werden, wahrnehmen. So sagt etwa Iris Marion Young in *Werfen wie ein Mädchen*, dass Frauen ihren Körperleib sowohl als erlebten und empfindenden Leib als auch als bloßes Objekt wahrnehmen (vgl. Young 1993).

Die Husserl'sche Leib-Körper-Unterscheidung wurde in unterschiedlichen phänomenologischen Schulen weiterentwickelt, wie etwa von Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels oder von Hermann Schmitz. Landweer und Marcinski versuchen, schulenübergreifend das Gemeinsame an der Leib-Körper-Unterscheidung zu auszumachen, und sehen folgende Gemeinsamkeiten beim Begriff „Körper“:

„Ob der Ausdruck „Körper“ allgemein ein physikalisches Objekt, etwas Totes oder Lebendiges bezeichnet, ob er den „eigenen“ oder einen „anderen“ Körper meint: Jedenfalls aber handelt es sich um ein sicht-, mess-, und manipulierbares Objekt im dreidimensionalen Raum, etwas, das von außen, aus der Perspektive einer dritten Person, wahrgenommen werden kann“ (Landweer/Marcinski 2016, 8).

Relevant ist bei dieser phänomenologischen Definition von Körper, dass dieser etwas ist, das von außen wahrgenommen werden kann. Beim Körper kann man also die Perspektive der dritten Person einnehmen, man kann über den Körper als Objekt in einem Raum sprechen. Es geht eben nicht um ein Spüren oder ein Fühlen, der Körper ist hier Materie, etwas, über das man von außen Zugriff hat. Im Gegensatz dazu bezieht sich die Phänomenologie mit dem Ausdruck „Leib“ „auf das je eigene Spüren, das als grundlegendes Medium des menschlichen Weltverhältnisses angesehen wird; leiblich ist das Erleben von Körper und Welt und damit der subjektive Zugang zu ihr (Erste-Person-Perspektive)“ (ebd.). Bei der Definition von „Leib“ ist also der eigene, persönliche Zugang entscheidend, der Leib kann aus der Perspektive der ersten Person wahrgenommen werden, denn nur eineR selbst spürt den eigenen Leib (außer möglicherweise in besonderen Situationen, wie etwa während der Schwangerschaft). Es ist der Leib, der Erfahrung ermöglicht, indem er Mittel der Orientierung in der Welt ist. In meinen weiterfolgenden Analysen wird zu sehen sein, dass der Körper der Frauen als Mütter sowohl Körper, also Objekt, an dem machtvoll Diskurse wirken, als auch Leib ist, bei dem das subjektive Erleben im Vordergrund steht. Es stellt sich selbstverständlich die Frage, ob beim subjektiven leiblichen Erleben nicht auch machtvoll Diskurse in Bezug auf das, was wir überhaupt erleben und wahrnehmen können, wirken. Hier findet eine Verschränkung von Körper als Gegenstand von Diskursen und Herrschaft und Leib als Erleben in erster Person statt und man kann sehen, dass die Unterscheidung zwischen Körper und Leib nicht absolut ist, sondern dass das eine ins andere übergreifen kann.

1.1.2. Grundbestimmungen des Leibes

Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit stützt sich auch auf Husserls Leibdefinitionen. Silvia Stoller hat unter Zuhilfenahme von Merleau-Pontys Vertiefung die Grundbestimmungen des Leibes herausgearbeitet (im Folgenden vgl. Stoller 2010, 94ff.). Eine erste Grundbestimmung des Leibes im Unterschied zum Körper ist die der *Permanenz des Leibes*: Der eigene Leib ist immer da, man kann sich nicht vom eigenen Leib entfernen oder einmal Pause von ihm machen²⁹. Man kann vom eigenen Leib nicht zurücktreten und damit auch nicht vom eigenen leiblichen Empfinden. So Husserl: „Ich habe [...] nicht die Möglichkeit, mich von meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen“ (Hua IV, 159 in ebd.). Im Unterschied zum Dingkörper kann ich meinen Leib nicht von allen Seiten sehen oder wie einen Gegenstand um ihn herumgehen. Ich kann zwar gewisse Körperteile meiner selbst auch quasi von außen betrachten, bei gewissen Körperteilen ist dies jedoch nur in perspektivischer Verkürzung möglich, andere (wie etwa den Kopf) kann ich überhaupt nicht sehen. Husserl spricht hier vom Leib als dem „Nullpunkt der Orientierung“ (Hua IV, 127 in ebd., 95). Nullpunkt ist er jedoch nicht in einem geometrischen Sinne, da er ja nicht auf einen Punkt ohne Ausdehnung reduziert werden kann, sondern in der Weise, als dass von ihm aus die Welt zugänglich wird: die Welt erschließt sich mittels des eigenen Leibes. Oder es könnte auch gesagt werden, der Leib bringt als hervorgebrachter die Welt hervor, so erscheint es einem/einer selbst zumindest. Zweitens ist die *Affektivität des Leibes* eine weitere Grundbestimmung. Merleau-Ponty spricht vom Leib als einem „affektiven Gegenstand“ (*objet affectif*) (Merleau-Ponty 1974, 118), er ist „ein für alle anderen Gegenstände *empfindlicher* Gegenstand“ (ebd., 276). In diesem Zusammenhang wird immer wieder das Beispiel des Schmerzes bzw. des Schmerzempfindens gebracht. Bei einem durch äußere Einwirkung auf einen Körperteil verursachten Schmerz erfährt die betroffene Person Schmerz und ist durch diesen affektiv betroffen. Auch wenn der Schmerz beispielsweise nur im Fuß zu lokalisieren ist, wird das Subjekt als Ganzes dadurch betroffen: „Wenn es *im* Fuß weh tut, tut der Fuß immer noch *mir* selbst weh und nicht bloß dem Fuß“ (Stoller 2010, 96). In seiner Empfindung ist der Leib und dadurch der vom Schmerz betroffene Mensch immer als ganzer betroffen und nicht nur ein Teil davon. Auch wenn nur ein kleiner Teil des Körpers schmerzt, ist doch der gesamte Körper und damit zusammenhängend das gesamte Empfinden beeinträchtigt. In der Affektivität des Leibes und dem Schmerzempfinden zeigt sich auch die Verletzbarkeit des Menschen durch die leibliche Existenz, was in der abendländischen Tradition über Jahrhunderte hinweg als Mangel oder Unvollkommenheit interpretiert worden ist (ebd., 96). Darauf werde ich unter Bezugnahme auf Judith Butlers Theorie der Vulnerabilität noch im Kapitel über Geburt zu sprechen kommen. Drittens ist die *Doppelempfindung* eine der Grundbestimmungen des Leibes: Der Leib kann

²⁹ Dies ist lediglich in Grenzphänomenen wie der Ohnmacht, in rituellen oder religiösen Erfahrungen wie der Trance oder Ektase möglich.

sowohl empfinden als auch empfunden werden (ebd., 97). Husserl bringt in *Ideen II* das Beispiel zweier sich berührender Hände, die berührende Hand ist gleichzeitig die berührte, und umgekehrt, es kommt zu einer „Reflexion in der Leiblichkeit“ (Waldenfels 2000, 36). Dieses Beispiel von zwei sich berührenden Händen verwendet auch Merleau-Ponty und sagt, ebenfalls Bezug nehmend auf diese Reflexion des Leibes: „[...] und dies bereits genügte, um ihn von allen Gegenständen zu unterscheiden, von denen ich wohl ebenfalls sagen kann, sie „berührten“ meinen Leib“ (Merleau-Ponty 1974, 109). Viertens ist der Leib zur *unmittelbaren, spontanen Bewegung* fähig. Husserl spricht vom Leib als „Willensorgan“ (Hua IV, 152 in Stoller 2010, 98). Der Leib hat also die „Eigenschaft zur Selbstbewegung“ (Stoller 2010, 98), und damit ist „nicht die leibliche Bewegung qua Fortbewegung gemeint, sondern vielmehr ein leibliches *Vermögen* zur Bewegung, das heißt der Eigenbewegung“ (ebd.). Husserl fasst dieses leibliche Vermögen auch als ein Können auf, das er „Ich kann“ (Hua IV, § 38 in ebd., 99) nennt. Dieses „Ich-kann“ – Wissen des Leibes ist kein explizites, sondern ein implizites Wissen, „das kein Explizitmachen der leiblichen Fähigkeit zur Bewegung voraussetzt“ (ebd., 99). Auch darauf werde ich noch zurückkommen: Und zwar gehe ich davon aus, dass auch bei der Geburt (und noch viel mehr bei einer zweiten oder späteren Geburt) von einem impliziten Wissen des Leibes gesprochen werden kann: So wie der Leib um seine Möglichkeit weiß, sich bewegen zu können (ebd.), weiß der schwangere Leib meines Erachtens nach auch um die Möglichkeit, ein Kind zu gebären. Es muss oder kann ihm erst nicht befohlen werden, er „tut“ selbst. Auch bei der Geburt ist dieses „Ich-kann“-Wissen also vorhanden. Stoller verweist unter Bezugnahme auf Michael Polanys Studie zum *Implizitem Wissen* (1985) darauf, dass dieses leibliche Vermögen durch reflexive Hinwendung zu dieser Handlung auch gestört werden oder sogar misslingen kann (Stoller 2010, 99): „Praktische Fertigkeiten wie Klavier spielen wären kaum denkbar, der Produktion einzelner Töne jedes Mal einzelne Denkakte vorausgehen müssen“ (ebd.). Ich folgere daraus, dass diese Störung des leiblichen „Ich kann“-Wissens auch bei der Geburt möglich ist, etwa durch übermäßige medizinische Überwachung oder ein Setting, in dem es nicht mehr möglich ist, sich auf das eigene leibliche Empfinden und das „Ich kann“-Wissen des Leibes einzulassen. Fünftens sind dem Leib *kinästhetische Empfindungen* eigen (ebd.). Der Leib empfindet sich also in der Bewegung selbst. Stoller beschreibt Kinästhesien als Bewegungsempfindungen, also als Empfindungen von der eigenen Bewegung (ebd., 99). Dieses ist vom bewussten Erfassen der körperlichen Bewegung zu unterscheiden, es handelt sich hier um ein passives fungierendes Bewegungsbewusstsein. So führt Merleau-Ponty aus: „Ich bewege äußere Gegenstände mit Hilfe meines eigenen Leibes [...]. Doch ihn selbst bewege ich unmittelbar [...]. Das Verhältnis zwischen meinem Entschluß und meinem Leib in der Bewegung ist ein magisches“ (Merleau-Ponty 1974, 119).

1.1.3. Der Leib als Medium

Die Relevanz des Leibes wird des Weiteres augenscheinlich, wenn man ihn in seiner Funktion als Medium betrachtet. Der Leib ist unser Medium, zur Welt Zugang zu haben und diese zu erschließen. Merleau-Ponty weitet noch mehr als Husserl die Phänomenologie als eine umfassende Theorie zur Welterschließung aus, bei der der Leib zentral ist: Der Leib ist bei Merleau-Ponty zum „Medium der Welthabe“ (Stoller 2010, 100) geworden: „Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben“ (Merleau Ponty 1974, 176), was sich als Grundthese durch seine gesamte *Phänomenologie der Wahrnehmung* zieht. Erst durch den Leib, durch das leibliche Empfinden haben wir eine Welt, die Welt wird für uns leiblich „geschaffen“. Stoller spricht hier vom Leib als „Medium der Weltkonstitution“ (Stoller 2010, 100), denn, wenn ich den Leib brauche, um eine Welt zu haben, dann trägt er auch zu deren Konstitution bei. Während Merleau-Ponty die Phänomenologie der Leiblichkeit nicht „auf eine Analyse der spezifischen Leiblichkeit des Subjekts [reduziert]“ (Stoller 2010, 100f.), ist es genau diese spezifische Leiblichkeit, nämlich eine geschlechtlich konnotierte Leiblichkeit, die den Kernpunkt der Analysen feministischer Phänomenologinnen wie etwa Iris Marion Young (in *Pregnant embodiment*, oder *Breasted experience*, etc. ausmacht. Auch ich beziehe mich in meinen Ausführungen zu Schwangerschaft, Geburt und Stillen auf eine spezifische Leiblichkeit, eine geschlechtlich konnotierte Leiblichkeit, die in Zusammenhang mit der Erfahrung als Mutter steht.

Stoller hat die phänomenologische Bedeutung des Leibes als Medium in verschiedenen Bereichen herausgearbeitet. Erstens ist das Medium in seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung *mesotes*, wie sie etwa bei Aristoteles verwendet wurde, die Mitte zwischen zwei Extremen. In Bezug auf den Leib ist dieser also die Mitte zwischen zwei scheinbaren Gegensätzen, zwischen Natur und Kultur, zwischen Subjekt und Objekt und zwischen Selbst und Anderem bzw. zwischen Ich und Welt (ebd., 102). Es könnte auch gesagt werden, dass der Leib hier die Funktion der Vermittlung einnimmt. Der Leib ist also eine Art vermittelnde Bewegung zwischen diesen Polen, ohne ihn gäbe es diese Pole gar nicht. Es geht also beispielsweise um die sogenannte „Natur“ des Leibes, die auf vielfältige Weise mit der „Kultur“ verschränkt wird. Hier kann das Beispiel des Schlafs genannt werden. Der Schlaf ist scheinbar eine „natürliche“ Funktion des Körpers, über die der Mensch verfügt, doch immer verweist diese scheinbar natürliche Funktion auf die Kultur im Sinne kultureller Praktiken (ebd., 103). Dass der Mensch Schlaf braucht, um zu leben und zu überleben, ist eine physiologische Voraussetzung des Menschen, doch wie viel er schläft, in welchen Liegepositionen, welche Bedeutung dem Schlaf zugemessen wird oder wo und zu welchen Zeiten geschlafen wird, ist eine Frage der jeweiligen kulturellen Praxis. Dieser Punkt ist für meine weiteren Ausführungen Schwangerschaft und Geburt oder auch das Stillen betreffend bedeutsam und ich werde darauf zurückkommen, dass bei so

intensiven leiblichen und scheinbar natürlichen Erfahrungen wie Schwangerschaft, Geburt oder auch Stillen zwar physiologische Vorgänge stattfinden, diese jedoch in vielfältige kulturelle Praktiken eingebunden sind und durch diese erst quasi hervorgebracht werden. In diesem Sinne sind Schwangerschaft, Geburt oder auch Stillen nie einfach nur „natürlich“.

Der Leib ist auch die Mitte zwischen Subjekt und Objekt, so spricht Husserl vom Leib als „Subjekt-Objekt“ (ebd., 103) und Stoller erläutert diese These am Beispiel des Blicks. Wenn zwei Menschen einander ansehen, stellt sich die Frage, wer wen anblickt, der Leib ist hier also gleichzeitig Objekt (er wird angeblickt) und Subjekt (er blickt an). Weiter kann der Leib als Mittleres zwischen Selbst und Anderem gesehen werden, Husserl spricht von Leib als „Nullpunkt der Orientierung“ (Hua IV, 128 in ebd., 103). Vom Leib aus beginnen wir uns zu orientieren, die Welt zu erfahren, er steht zwischen uns selbst und dem Anderen, der Welt. Dies gilt in besonderem Maße für Neugeborene und auch Säuglinge: Für sie ist der Leib auf radikale Weise Nullpunkt der Orientierung, sie haben keine anderen leiblichen Möglichkeiten, mit der Welt in Kontakt zu treten und kommunizieren. Eine leibfeindliche Perspektive würde hier ein Defizit oder Manko des Säuglings im Vergleich zu Erwachsenen sehen, die über den Leib hinaus vielfältige Formen der Kommunikation entwickelt haben. Oder im Gegenteil könnte diese Seinsweise des Neugeborenen als die ursprünglichste und vielleicht radikalste Form des leiblichen In-der-Welt-seins gesehen werden, in der es noch keine Zukunft oder Vergangenheit gibt, sondern lediglich die eigenen Empfindungen existieren und diese absolut sind. Es ist eine äußerst präsente, direkte, absolute Form des In-der-Welt-Seins, die gleichzeitig absoluten Schutz des Leibes bedarf. Auch wenn es in dieser Arbeit nicht um die Sichtweise von Kindern oder Säuglingen, sondern um Frauen als Mütter geht, ist dieser Punkt meines Erachtens nach wichtig, weil die Perspektive des Mutterseins auch Fragen der intersubjektiven Beziehung und des Gebundenseins miteinschließt³⁰ und weil eine solche Analyseebene helfen kann, das mögliche Erleben von Neugeborenen und Babys zu vergegenwärtigen, die über keinen analytisch-relationalen Denkapparat verfügen, sondern die Welt in aller Radikalität leiblich wahrnehmen bzw. dieser Welt ausgesetzt sind. Merleau-Ponty verwendet eine durchaus poetische Beschreibung für die Zentralität des Leibes in der Erfahrung der Welt: „Der eigene Leib ist in der Welt wie das Herz im Organismus“ (Merleau-Ponty 1974, 239) und Waldenfels konstatiert: „Durch unseren Leib haben wir eine Welt und gehören dieser an“ (Waldenfels 1980, 39 zit.in ebd.). Aufgrund dieser Permanenz des Leibes (die oben kurz erläutert wurde) erschließt sich uns die Welt immer auch in leiblicher Perspektive, denn der Leib ist immer da, man kann sich nicht von ihm

³⁰ Außerdem ist hier umso offensichtlicher, welch existentielle Ängste der von den Nationalsozialisten propagierte Umgang mit Neugeborenen und Säuglingen (vgl. Kap.4.3., Teil A) mit sich gebracht haben muss. Und vor allem, was das an kollektiver und später kollektiv wirksamer Traumatisierung bedeutet hat.

zurückziehen. Die leiblichen Erfahrungen können, wenn sie etwa traumatisierend waren, lediglich verdrängt oder abgespalten werden, was aber wieder andere Konsequenzen mit sich bringt.

Zweitens ist der Leib ein Medium spezifisch in dem Sinne als *Mittel*, mit dem etwas ausgeführt oder getan wird (Stoller 2010, 105). Es kann also nicht nur über den Leib etwas ausgesagt werden, sondern auch vermittels des Leibes etwas gesagt werden. Merleau-Ponty zufolge ist der Leib selbst schon zur Erkenntnis fähig, und sein Wissen hier ist ein habituelles, implizites oder latentes Wissen (ebd., 106), doch in jedem Fall ein Wissen. Denn „[...] der Leib, mit dem wir wahrnehmen, [ist] gleichsam ein natürliches Ich und selbst das Subjekt der Wahrnehmung“ (Merleau-Ponty 1974, 243). Wir haben also nach Merleau-Ponty bereits schon lange vor einer rationalen Analyse von Gegebenheiten eine Erfahrung von der Welt durch den Leib als Subjekt, so auch Stoller: „Was andere dem autonomen Subjekt, dem Verstand, dem Bewusstsein oder gar einem transzendentalen Ego zutrauen, vertraut Merleau-Ponty ganz dem Leib selbst an“ (Stoller 2010, 106). Wobei in diesem Zusammenhang zentral ist, dass auch der Leib selbst bereits zur Erkenntnis fähig ist: „Mein Leib ist die allen Gegenständen gemeinsame Textur, und zumindest bezüglich der wahrgenommenen Welt ist er das Werkzeug all meines ‚Verstehens‘ überhaupt“ (Merleau-Ponty 1974, 275). Und, so führt Merleau-Ponty weiter aus, ist es der Leib, der auch Worten ihren Sinn gibt: „Das Wort „hart“ erzeugt eine Art Starre in Rücken und Hals, und erst sekundär projiziert es sich in das Seh- und Hörfeld und nimmt da als Zeichen oder Vokabel Gestalt an“ (ebd.). Was hier am Beispiel des Wortes „hart“ aufgezeigt wurde, hat durchaus weitreichende Bedeutung, heißt es doch, dass der Leib ein Wissen innehat, ein „habituelles oder implizites, latentes Wissen diesseits von Bewusstsein und Reflexion“ (Stoller 2010, 106). Dies impliziert, dass wir durch den Leib die Welt erfahren und eben bereits vor einer rationalen, bewussten Analyse eine Erfahrung von der Welt haben. Merleau-Ponty setzt hier den Unterschied zwischen lebensweltlicher Erfahrung und wissenschaftlicher Analyse an. Die Wissenschaft wird immer „bloß deren sekundärer Ausdruck“ (Merleau-Ponty 1974, 4) bleiben und dies bedeutet weiter: „Nie wird die Wissenschaft denselben Seinssinn wie die Erfahrungswelt haben, aus dem einfachen Grunde, daß sie deren Bestimmung oder Erklärung ist“ (ebd., 4f.). In diesem Zusammenhang spricht Merleau-Ponty vom Leib als „natürliches Ich“ (in Stoller 2010, 107) und dies bringt mit sich, dass der Mensch nicht mehr, wie in der rationalistischen philosophischen Tradition üblich, als „autonomes Subjekt“ verstanden werden kann: „[...] bin nicht ich als autonomes Subjekt, sondern bin ich, sofern ich leiblich bin und zu „blicken“ vermag“ (Merleau-Ponty 1974, 280). Diese Frage der Autonomie des Subjekts oder eben der Verbundenheit oder des Gebundenseins an andere (und die Mutter-Kind-Bindung oder auch die Vater- bzw. Eltern-Kind-Bindung nimmt in diesem Zusammenhang eine meines Erachtens nach besonders wichtige Stellung ein) wird in den folgenden Analysen nur angerissen, könnte sie aufgrund ihrer Reichweite und Relevanz Thema einer eigenen Arbeit sein. Dennoch soll kurz angemerkt

warden, dass dieser Zugang Merleau-Pontys, in der der autonome Subjekt infrage gestellt wird³¹, auch und insbesondere in feministischen phänomenologischen Analysen weiterverfolgt wird: So sagt Helen A. Fielding: „As a general power of inhabiting, our bodies reveal the world to be fabric of relations of which we are part. Any understanding of individuals as autonomous agents can only be required from the position of a mind/body dualism (Fielding 2005, 107).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die gemeinsame Ausrichtung verschiedener Schulen der Phänomenologie der Leiblichkeit darin besteht, dass sie „die *leibhaftige Verfassung wie Fundierung aller Existenzvollzüge – mithin allen Erfahrens, Denkens und Handelns* – ins Zentrum der Analyse rückt, um von daher diese Konzepte kritisch zu überdenken [...]“ (Staudigl 2012, 7). Sie kreist „um das *Eigengewicht und die konstitutive Bedeutung der Leiblichkeit in der „sinhaften Konstitution“ von Selbstheit, Intersubjektivität und Lebenswelt(en)*“ (ebd.).

1.2. Wider die Geschlechtslosigkeit des Leibes: Feministische Kritik an der Phänomenologie

Auch wenn ein Konnex zwischen feministischer Theorie und Phänomenologie als selbstverständlich angenommen werden könnte, da beide Positionen ähnliche Ausgangsüberlegungen haben und die Relevanz der Erfahrung und des Körpers bzw. der verkörperten oder leiblichen Erfahrung betonen, war lange Zeit das Gegenteil der Fall. Für die feministische Philosophie war die Phänomenologie uninteressant, da entweder die Geschlechterdifferenz ignoriert wurde, oder aber, „ihre Analysen waren nicht selten dort, wo sie die Geschlechtlichkeit ins Spiel brachten, mit feministischen Erkenntnissen unvereinbar“ (Stoller/Vasterling 2005, 8). Die Phänomenologie fügte sich zunächst also in die androzentristische Tradition abendländischer Philosophie, die die längste Zeit gar kein Interesse an die Geschlechterdifferenz betreffenden Fragestellungen hatte. Die Geschichte der Philosophie zeichnet sich aus durch viele Beispiele unreflektierter Ausschlusspraxen und hat sich „in einer Tradition weitreichender Androzentrismen, Eurozentrismen und Essenzialismen entfaltet“ (Gahlings 2010, 83). In vielen philosophischen Schulen wurde der Ausgangspunkt vom eigenen scheinbar männlich sozialisierten und europäischen Denken genommen und diese entstehenden Theorien als für alle geltende scheinbar objektive Wahrheit verallgemeinert. La Chance Adams und Lundquist kritisieren, dass zwar immer wieder metaphorischer Gebrauch von spezifisch weiblichen Erfahrungen wie Schwangerschaft oder Geburt gemacht wurde, während den Erfahrungen selbst und ihren möglichen

³¹ Wie es auch die gesamte poststrukturalistisch orientierte Philosophie gemacht hat, also auch hier gibt es durchaus Verbindungen.

philosophischen Implikationen keinerlei Beachtung geschenkt wurde: „They make metaphorical use of these phenomena while denigrating or disregarding *women's* experiences of them“ (LaChance Adams/Lundquist 2013, 4, kursiv im Original). Dies ist nicht nur eine Form der Abwertung, sondern bedeutet auch, dass mögliche philosophische Erkenntnisse, die aus diesen Erfahrungen generiert werden können, erst gar nicht in Betracht gezogen werden: „Feminist philosophers contend that a significant portion of human experience has not been properly attended to in most historical philosophy, and [...] canonical philosophical theory may therefore not be as rich or accurate as it ought to be“ (ebd., 5). Auch die amerikanische Philosophin Eva Kittay kommt zu einer ähnlichen Analyse:

„[...] the disembodied impersonal voice of philosophy [is], as a matter of fact, already deeply gendered [...]. If men got pregnant, and were expected to get pregnant, bear children, and feed them from their own bodies, would a philosophical discourse by men fail to feature the generative capacity of their bodies? Would they blithely ignore the doubling of bodies in pregnancy, the indeterminacy of the pregnant person as one or two? Would they so easily relegate the body functions by which humans reproduce to our animal and abjected nature – regarding them to be of little importance to the distinctiveness of humans?“ (Kittay 2013, xii).

Hier wird die androzentristische Sichtweise in Frage gestellt, die für die kanonische Philosophie paradigmatisch war bzw. teilweise immer noch ist. In diesem Gesamtzusammenhang ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich aufgrund des allgemein maskulinistischen philosophischen Zugangs auf bei einer sich entwickelnden Phänomenologie „die Frage nach der Geschlechtlichkeit des Leibes ebenso wenig stellte wie die nach den Lebensaltern oder nach der sozialen Situiertheit des Leibes“ (Gahlings 2010, 81). Es war also auch in der Phänomenologie die feministische Theoriebildung ignoriert worden, die Geschlechterdifferenz wurde oft gar nicht zur Kenntnis genommen. So konstatiert Linda Fisher bezugnehmend auf verschiedene phänomenologische Theorien: „Das Bewußtsein ist für Husserl wesentlich Bewußtsein *als solches*, die Erfahrung, sogar die leibliche Erfahrung bei Schmitz ist wesentlich Erfahrung *als solche* – und das heißt: nicht geschlechtlich geprägt“ (Fisher 1997, 23). Es wurde also von einer Erfahrung ausgegangen, die scheinbar neutral war, als gäbe es Erfahrungen, die für alle Menschen gleich sind. Diese scheinbar neutralen Erfahrungen sind allerdings oft Erfahrungen, denen eine männlich sozialisierte Sichtweise zugrunde liegt. Bergoffen schreibt: „Die Phänomenologie der sexuellen Differenz ficht den Essentialismus des Humanismus an. Das angebliche Wesen des Menschlichen sind Konstruktionen des patriarchalen, männlichen Imaginären“ (Bergoffen 2005, 33). Auch Ute Gahlings kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: „Die gelebte Erfahrung lässt sich aber nicht ausschließlich vom Allgemein-Menschlichen, das oft mit dem Männlichen identifiziert wird, verstehen“ (Gahlings 2010, 83). Es kommt für Gahlings nicht nur auf das Geschlecht, sondern auch auf das Lebensalter und die jeweilige Lebensperiode, in der Leiberfahrungen gemacht werden, an: „Der seinen

Leib erfahrende Mensch kann ein Kind sein, ein Heranwachsender, ein Kranker, ein Greis er kann Mädchen oder Junge, Frau oder Mann, Mutter oder Vater etc. sein und in diesem Spektrum zeigen sich fundamentale Differenzen der Leiberfahrung“ (ebd., 83). Fisher kritisiert auch die neuere Leibphänomenologie dafür, dass in dieser die aus der Geschlechterdifferenz bedingten Leiberfahrungen nicht mitgedacht würden:

„Wenn ein Ansatz nicht erkennt, daß seine Beschreibungen die Besonderheiten der weiblichen Erfahrung ausschließen – so z.B. diejenige des schwangeren Leibes –, dann verrät er die ihm zugrundeliegende (maskulinistische) Annahme, die generische Beschreibung würde alle Möglichkeiten abdecken“ (Fisher 1997, 31).

Fisher nimmt Bezug auf Butlers Kritik an Merleau-Ponty, der davon ausgeht, das beschriebene Subjekt wäre ein universales Subjekt, und zitiert Butler in diesem Zusammenhang: „Insofern das Subjekt in dieser Beschreibung einem kulturell konstruierten männlichen Subjekt ähnelt, setzt es andererseits die männliche Identität als Modell für das menschliche Subjekt fest und entwertet damit nicht das soziale Geschlecht, sondern die Frauen“ (Butler zit. in Fisher 1997, 28). Eine weitverbreitete feministische Kritik an der Phänomenologie ist also die, dass nicht von dem Leib oder der Erfahrung als solcher und im Allgemeinen geschrieben werden kann, da in dieser scheinbar allgemeinen Erfahrung oder dem scheinbar neutralen Leib immer vom Männlichen als dem Allgemein-Menschlichen ausgegangen und dieses universalisiert wird. Oder in den Worten von Linda Fisher:

“As such, it is argued that lived experience, especially bodily lived experience, cannot be treated in a generic analysis: bodies are sexed, and individuals are gendered, to follow the well-known feminist distinction of sex and gender. This points then to the irreducible particularity of women’s experience that, it is argued, phenomenology has ignored” (Fisher 2000, 24 zit.in Welsh 2013, 286).

Nichtsdestotrotz plädiert Fisher für eine Öffnung feministischer Theorie zugunsten der phänomenologischen Methode und fordert beide Seiten auf, sich wechselseitig mehr Raum zu geben. (vgl. Fisher 1997, 33ff.). Insofern kann eine allgemeine Tendenz der gegenseitigen Annäherung verzeichnet werden. Es kann also gesagt werden, dass die Zeiten des gegenseitigen Ignorierens zwischen feministischer Philosophie und Phänomenologie vorbei sind. Stoller und Vasterling machen dies auch an entsprechenden Lexikoneinträgen in phänomenologischen Standardlexika fest (vgl. Stoller/Vasterling 2005, 8).

Stoller und Vasterling haben mehrere Phasen feministischer Kritik an der Phänomenologie (und im Weiteren auch an der Philosophie im Allgemeinen) herausgearbeitet. In den 1970er Jahren ging es

vorwiegend um die Kritik misogynen und androzentristischer Theorien in der Philosophie, was mitunter auch eine radikale Ablehnung derselben mit sich brachte. Danach kam es jedoch zu einer Wiederentdeckung der klassischen philosophischen und auch phänomenologischen Tradition. Diese wurde für die feministische Theorie fruchtbar gemacht. So Stoller und Vasterling: „Phänomenologie und Hermeneutik sind nicht mehr nur Ziel bzw. Gegenstand feministischer Kritik, sondern *Quelle* feministischer Theoriebildung“ (ebd., 9, kursiv im Original). Dies führte zu einer umfangreichen Rezeption philosophischer Klassiker, die auch als Hilfsmittel für die feministische Kritik und Theoriebildung gesehen wurden und in feministischen Lesarten interpretiert wurden. So wurden etwa in der 1994 von Nancy Tuana in der amerikanischen Pennsylvania State University Press gegründeten sehr erfolgreichen Buchreihe *Re-Reading the Canon* Sammelbände mit feministischen Lesarten von Jean Paul Sartre, Emmanuel Levinas und anderen herausgegeben. Diese veränderte Haltung gegenüber der Tradition im Allgemeinen ist also „weniger durch schlichte Negation als durch produktive Aneignung gekennzeichnet“ (ebd.).

In den letzten Jahren ist jedenfalls ein deutlicher Aufschwung der Phänomenologie zu verzeichnen, nicht nur in der Philosophie, sondern die phänomenologische Methode wird immer mehr in anderen Disziplinen und in interdisziplinären und vor allem auch empirischen Forschungen verwendet. Landweer und Marcinski bringen diesen Aufschwung auch mit einer Öffnung nicht nur hinsichtlich verschiedener Forschungsfelder, sondern auch mit der Anwendung feministischer Fragestellungen in Verbindung (vgl. Landweer/Marcinski 2016, 9). Außerdem führen sie einen „ausgeprägten Sachbezug“ (ebd.) der phänomenologischen Fragestellungen an, bei dem die Unterschiede zwischen den verschiedenen phänomenologischen Schulen in den Hintergrund treten. Es haben sich demnach neue, interdisziplinär orientierte Forschungsfelder eröffnet, die auch neue Perspektiven ermöglichen und in die auch feministische Fragestellungen und Ansätze feministischer Theorie eingeflochten werden bzw. die Ausgangspunkt für die Forschungen sind.

1.3. Zur Erfahrung vergeschlechtlicher Leiblichkeit: Feministische Phänomenologie

Mithin kann einerseits festgehalten werden, dass „die Phänomenologie den Feminismus braucht“ (Alcoff 1997, 227), andererseits aber auch, dass die feministische Theorie von der Einbeziehung der phänomenologischen Perspektive profitiert. Als Minimaldefinition kann festgehalten werden, dass feministische Phänomenologie eine phänomenologische Philosophie in feministischer Perspektive ist, in der die Phänomenologie als Potential für feministische Theoriebildung gesehen wird

(Stoller/Vasterling 2005, 10). Fielding sieht die Herausforderung der feministischen Phänomenologie als folgende: „[...] to reveal the gendered body without reducing it to discourse“ (Fiedling 2005, 96). Historisch gesehen gilt auch für die feministische Phänomenologie Simone de Beauvoir als Wegbereiterin, die als erste die spezifisch geschlechtlich konnotierte weibliche Erfahrung als philosophisch relevant angenommen und diese in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen theoretisiert hat. So schreibt Debra B. Bergoffen:

„Es war Beauvoir, die sich (manchmal) als eine Existenzialphänomenologin und nur nachträglich als eine Feministin bezeichnete, die die genealogischen, materialistischen und leiblichen Fäden der Unmöglichkeit einer interesselosen Frage miteinander verwob. Dadurch bestätigte und nuancierte sie zugleich das phänomenologische Verständnis des Leibes und seiner Intentionalitäten“ (Bergoffen 2005, 31).

Gemeinsamkeiten zwischen feministischer Theorie und der Phänomenologie wurden oben bereits kurz erwähnt und sollen noch einmal zusammengefasst werden: Beide Positionen nehmen ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung, auch wenn diese in feministischen Theorien in den letzten beiden Jahrzehnten aufgrund der Dominanz dekonstruktivistischer Ansätze durchaus in den Hintergrund getreten ist (dazu noch auf den folgenden Seiten). Sie hinterfragen aber auch „die Selbstverständlichkeit unserer alltäglichen Erfahrung und verweisen auf die unreflektierten Voraussetzungen, die hier implizit wirksam sind“ (Landweer/Marcinski 2016, 9). Sowohl feministische Theorie als auch die Phänomenologie betonen die Relevanz des Körpers und gehen von einem verkörperten und sich in einer sozialen Welt befindlichen Subjekt aus: „Es ist also ein situiertes, abhängiges und verletzliches Subjekt, das den Ausgangspunkt sowohl der Phänomenologie als auch der feministischen Theorie bildet“ (ebd.).

Dass feministische Theorie die Phänomenologie bereichern kann, wurde auf den vorherigen Seiten bereits geschildert. Zusammenfassend könnte man sagen, dass es der feministische Blick auf eine vergeschlechtlichte Erfahrung ist, der Raum für neuere philosophische und phänomenologische Fragestellungen und Erkenntnisse eröffnen kann. Doch umgekehrt verhält es sich ähnlich: Die feministische Theorie ‚braucht‘ die Phänomenologie auch deshalb, um auf methodisch fundierte Weise zu ihren Ursprüngen, wie etwa der in der Neuen Frauenbewegung artikulierten Relevanz vergeschlechtlichter Erfahrung, zurückzukehren. Vereinfacht könnte auch gesagt werden, dass Phänomenologie die feministische Theorie wieder zurück auf den Boden holen kann. Denn die Erfahrung und der Körper werden hierbei nicht mehr lediglich auf sehr abstrakte Ebene hinsichtlich der Wirkungsmacht hegemonialer Diskurse auf diese und die eigene Subjektivierung analysiert, wie in den letzten Jahrzehnten üblich, sondern in Hinblick auf ein tiefergehendes Verständnis eines

verleiblichten Seins. So erkennt Silvia Stoller zwar an, dass in der feministischen Theorie der Körper zentral ist, kritisiert aber, dass in dieser der Unterschied zwischen materiellem Körper und lebendigem Leib oftmals untergeben oder nur unvollständig vorgenommen wurde (vgl. Stoller 2010, 12). Von Körper wurde spätestens seit dem *linguistic turn* auch in der Philosophie hauptsächlich nur noch als Produkt von Diskursen gesprochen. Stoller ist der Ansicht, dass in feministischen Körpertheorien wenig bis gar nicht berücksichtigt wurde, dass der Leib an der Konstitution aller Phänomene beteiligt ist (ebd., 13). Durch den zunehmenden Einfluss des poststrukturalistischen Feminismus ist dieser Zugang eher noch gestützt worden und die ablehnende Haltung der poststrukturalistischen Philosophie gegenüber der Phänomenologie habe sich eins zu eins auf den poststrukturalistischen Feminismus übertragen (ebd., 111). So sei aus einer „Diskreditierung der Phänomenologie“ (Alcoff 1997, 231 zit. in Stoller 2010, 111) durch die poststrukturalistische Philosophie eine „Diskreditierung der Erfahrung“ (ebd.) hervorgegangen. Stoller ist der Ansicht, dass sich bis heute der phänomenologische Erfahrungsbegriff im Kontext der feministischen Philosophie noch nicht von der poststrukturalistischen Kritik rehabilitiert hat (ebd.). Für Fielding ist das Problem einer rein poststrukturalistischen Herangehensweise das, dass das methodologische Handwerk gar nicht vorhanden ist, um der leiblichen Erfahrung Raum zu geben und diese zu begreifen: „As important, then, as poststructuralist challenges to mind/body dualism have been, the problem is that, as theoretical methodologies, they allow feminists to consider only discursive enactments of the body (Fielding 2005, 98). In ihrem Werk *Existenz, Differenz, Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler* nimmt Stoller eine eingehende Analyse der Kritik des Erfahrungsbegriffs vor und entkräftet verschiedenste Einwände dekonstruktivistischer Kritik an der Phänomenologie (vgl. Stoller 2010, 111-140), um zum Schluss zu kommen, dass „der poststrukturalistische Feminismus ebenso wie die Phänomenologie an einem starken Begriff von Erfahrung interessiert ist“ (ebd., 112). Sie zeigt auf, dass eine Verschränkung dekonstruktivistischer und phänomenologischer Ansätze für die feministische Theorie sehr fruchtbar wäre. Dennoch: Lange Zeit hat die Dominanz dekonstruktivistischer Diskurse den ursprünglichen Ausgangspunkt feministischer Theorie, den der Erfahrung eines konkreten, verkörperten Subjekts, außen vor gelassen und sich ausschließlich auf die Analyse von Diskursstrukturen und der verkörperten Wirkungsmächtigkeit von Diskursen gestützt. Das vergeschlechtlichte leibliche Erleben hatte keinerlei Relevanz. Während in den 70er Jahren, als die feministische Theorie im Zuge der Neuen Frauenbewegung sich entwickelte, vielleicht zu unhinterfragt von der Absolutheit subjektiver Erfahrung ausgegangen wurde und ein in weiterer Folge homogenisierendes „weibliches Subjekt“ vorausgesetzt wurde, entstand im Zuge der Dekonstruktion eine Gegenbewegung, die teilweise ebenso deterministisch wirkte wie das unhinterfragte und theoretisch nicht eingebettete Stützen auf Erfahrung. Eine Verschränkung feministischer Theorie und phänomenologischer Methodologie bringt so die Möglichkeit, subjektive Erfahrungen und unsere verleiblichte Existenz wieder in den Blickwinkel

der Analyse zu bringen, gleichzeitig aber gesellschaftliche Verhältnisse und (hegemoniale) Diskurse nicht außer Acht zu lassen.

Eine Verschränkung von feministischer Theorie und Phänomenologie bringt einen weiteren Vorteil, da die Phänomenologie den Erfahrungsbegriff methodisch und wissenschaftlich zu fundieren unterstützt: So beschreibt Linda Fisher, dass feministische Erfahrungsbeschreibungen von der philosophischen Kritik oft eher als „anekdotisch, subjektivistisch und daher eher unphilosophisch verworfen werden“ (Fisher 1997, 32), und genau im phänomenologischen Rahmen sieht sie die Möglichkeit, solchen Kritiken zu begegnen. Fisher möchte durch die systematische Zusammenführung von Phänomenologie und Feminismus den subjektiven Standpunkt methodisch fundieren und legitimieren. Sie betont, dass der phänomenologische Zugang weder objektivistischen, analytischen Kriterien entspricht, noch unbegründet und subjektivistisch ist. In diesem Zusammenhang spricht sie von „subjektiver Objektivität“ (ebd.) als einem der wesentlichen Aspekte phänomenologischer Methodologie und führt weiter aus:

„Die Phänomenologie bietet feministischen Beschreibungen die Möglichkeit, Erfahrungsansprüche durch Analysen von Evidenz und Gegebenheit zu bewerten, sodaß sie nicht nur akzeptabel, sondern im phänomenologischen Sinne legitimiert sind“ (ebd., 33).

Die Phänomenologie kann also auch als Möglichkeit gesehen werden, subjektive Erfahrungen methodisch zu fundieren und damit zu legitimieren, was insbesondere für die feministische Theorie wichtig ist, wenn sie wieder auf den in den 70er Jahren stark verwendeten und dann lange Zeit fallen gelassenen Erfahrungsbegriff zurückgreifen möchte.

Als eine der wichtigsten Wegbereiterinnen eines feministisch phänomenologischen Ansatzes wird immer wieder Iris Young genannt, deren Aufsatz *Werfen wie ein Mädchen: Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit* (1980* im engl. Original/1993) besonders innerhalb der feministischen Forschung große Beachtung gefunden hat und als eine der frühesten Zuwendungen feministischer Theorie zur Phänomenologie zählt (vgl. Fisher 1997, 35 und Stoller/Vasterling 2005, 11). Young entwickelt hier einen Ansatz, „in dem die Einsichten der Theorie des gelebten Körpers, wie sie Merleau-Ponty formuliert hat, mit der Theorie über die Situation von Frauen, wie sie sich bei Beauvoir findet“ (Young 1993, 711), verbunden werden. So schreibt Young:

„Ich gehe davon aus, daß auf der allgemeinsten Beschreibungsebene Merleau-Pontys Beschreibung der Relation des gelebten Körpers zu seiner Welt, wie er sie in der Phänomenologie der Wahrnehmung entwickelt, allgemein auf jede menschliche Existenz zutrifft. Auf einer höheren Ebene gibt es allerdings

einen besonderen Stil des Körperverhaltens, der typisch für die weibliche Existenz ist; dieser Stil setzt sich aus bestimmten *Modalitäten* der Strukturen und Bedingungen der Körperexistenz in der Welt zusammen“ (ebd.).

Im Unterschied zu Merleau-Ponty, auf den Young sich kritisch bezieht, ist eine Analyse einer spezifischen Leiblichkeit (wie unter 1.1.3. bereits angemerkt) also notwendig, denn die Annahme einer ausschließlich universalen Leiblichkeit wäre somit eine, die die spezifischen Bedingungen vergeschlechtlichter Erfahrung außer Acht lassen würde. Dies skizziert Young in *Werfen wie ein Mädchen* anhand eines auf den ersten Blick trivial erscheinenden Beispiels, nämlich ausgehend von der Art und Weise, in der Frauen oder Mädchen Bälle werfen. Sie beobachtet Unterschiede darin,

„daß Mädchen den Körper nicht in dem gleichen Maße wie Jungen bei der Bewegung einsetzen. Weder strecken sie sich nach hinten, noch drehen sie den Oberkörper, noch nehmen sie Anlauf, noch machen sie Ausfallschritte oder beugen sich vor. Stattdessen bleiben sie relativ unbeweglich [...]“ (Young 1993, 712).

Diese Unterschiede im Bewegungsverhalten gibt es, so analysiert Young, nicht nur in Bezug auf das Werfen von Bällen, allgemein sind „Frauen [...] im körperlichen Umgang mit Dingen oft ängstlich, unsicher und zögernd“³² (ebd., 714). Auch viele andere Bewegungen werden von Frauen durch ohne den vollen Körpereinsatz, wie es bei Männern häufig zu beobachten ist, ausgeführt. Dies bringt Young damit in Zusammenhang, dass wir „unseren Körper häufig als zerbrechliche Last und nicht als Mittel zur Durchsetzung unserer Ziele [erfahren]“ (ebd., 14). Das hat auch den Effekt, dass Frauen (wobei Young betont, dass diese Ausführungen nicht auf alle Frauen zutreffen, sondern dass sie in ihren Analysen lediglich grundsätzliche Tendenzen ausmacht) in ihren Bewegungen, auch in der Art und Weise, wie sie gehen, sitzen oder sich im Raum aufhalten, viel gehemmter sind und stärker als Männer ihre körperlichen Fähigkeiten unterschätzen. All dies hat zur Folge, dass Frauen ihren Körper oft als etwas erleben, „das von sich verschieden ist, ein Ding wie andere Dinge in der Welt“ (ebd., 718). Dies bedeutet, dass sie der Immanenz verhaftet bleiben (ebd.) und sich selbst zum Objekt machen. Konsequenz daraus ist, dass Frauen zwar auf der einen Seite einen sehr reflektierten Zugang zu ihrem eigenen Körper haben, in ihrem eigenleiblichen Spüren jedoch gestört sind, weil sie durch dieses Zum-Objekt-Machen Distanz zu sich, zu ihrem Körper und ihren eigenleiblichen Spüren einnehmen. Gründe dafür sieht Young in der sexistischen Verfasstheit der heutigen westlichen Gesellschaften (ebd., 722) und nicht in Anatomie oder Physiologie oder einer sonstigen angenommenen „weiblichen Natur“. Nein, es sind gesellschaftliche Umstände, die das weibliche Körpererleben vom männlichen so

³² Young betont, dass sich diese Analyse auf Frauen in westlichen Industriegesellschaften beschränkt, und auch hier gilt dies nicht für alle Frauen.

unterschiedlich machen. So schreibt Young: „Soweit wir lernen, unsere Existenz in Übereinstimmung mit der Rollendefinition der patriarchalischen Gesellschaft zu leben, werden wir körperlich gehemmt, beschränkt, positioniert und zum Objekt gemacht“ (ebd., 722). Dies bringt eben auch mit sich, dass Frauen oftmals in Diskontinuität zu ihrem eigenen Körper existieren und von diesem gleichsam Abstand nehmen (ebd.). Diese Distanzierung vom eigenen Körperleib hemmt „gerade das von der Phänomenologie als ‚normal‘ unterstellte leibliche Mitschwingen mit der Welt“ (Landweer/Marcinski 2016, 12). So schreibt Young weiter:

„Ein wesentliches Moment der Situation des Frau-Seins besteht darin, daß sie ständig die Möglichkeit lebt, als bloßer Körper angestarrt zu werden, als Figur und Fleisch, der sich selbst als potentiell Objekt den Intentionen und Manipulationen eines anderen Subjekts darbietet und nicht als lebende Manifestation eigener Handlungen und Intentionen“ (Young 1993, 724).

Young unternimmt in ihren Aufsätzen detaillierte Beschreibungen weiblicher Leiblichkeit in verschiedensten Zusammenhängen und Lebensphasen und setzt diese immer wieder in Kontrast zur männlichen Leiblichkeit. Sie hat in *On female body experience: Throwing like a girl and other essays* (2005) Aufsätze veröffentlicht, in denen Untersuchungen schwangerer Leiblichkeit wie Analysen zur Menstruation oder zur Erfahrung, eine Brust zu haben, vorgenommen werden. Fisher zufolge geht es Young auch um „die methodische Fundierung des subjektiven Standpunkts durch eine systematische Zusammenführung von Phänomenologie und Feminismus“ (Fisher 1997, 32). Ihren Zugang drückt sie hier klar aus: „None of these essays take bodies as objects or things to observe, study or explain. Rather, the essays aim to describe subjectivity and women’s experience as lived and felt in the flesh“ (Young 2005, 6f.) Young schreibt in ihrem Aufsatz *Pregnant embodiment: subjectivity and alienation* (2005) über weibliche Erfahrungen der Schwangerschaft, die Erfahrungen sowohl der Subjektivität als auch der Entfremdung sind. Erfahrungen der Entfremdung deshalb, weil Frauen zum medikalisierten Objekt während der Schwangerschaft gemacht werden, und Erfahrungen der Subjektivität, insofern nicht alle Erfahrungen diesem Entfremdungszusammenhang subsumiert werden können bzw. es auch teilweise möglich ist, sich diesem zu entziehen (siehe folgendes Kapitel). Ich möchte mich dem anschließen und in meinen folgenden Kapiteln auch auf entfremdende Aspekte oder, anders ausgedrückt, auf hegemoniale Diskurse eingehen und gleichzeitig auch besonderes Augenmerk auf leibliche Erfahrung, die eine Erfahrung von Subjektivität ist, legen. Ich denke nämlich, dass dieses „Zurückgeworfensein“ auf den eigenen Körper, wie es bei Schwangerschaft, Geburt, und möglicherweise auch beim Stillen der Fall ist (zumindest ist dies ein Aspekt, denn es ist ja nicht möglich, den eigenen Körpererfahrungen während dieser Prozesse zu entrinnen) auch ein Potential bedeuten kann, eigenleibliches Spüren wieder zuzulassen und die während der Jahre und Jahrzehnte vorgenommene Distanzierung zum eigenen Körperleib zumindest weniger werden zu lassen. Es ist also

vielleicht auch eine Möglichkeit, den eigenen Leib wieder in seiner Transzendenz zu erfahren. Dies beinhaltet auch das Vertrauen in den Körper bzw. den Leib, was Veränderungen anbelangt: Diskurse sind ebenso wenig wie Erfahrungen „auf ewig“ in den Körper eingeschrieben, sondern mittels des Leibes können neue Erfahrungen gemacht werden, die auch eine neue Art der Weltsicht und Welthabe bedeuten können. In diesem Zusammenhang möchte ich Helen A. Fielding zitieren: „The body, is a gathering of possibilities directed towards a future. But this future is not predetermined. (...) One could even say that what is natural about the body is that it has this amazing capacity to move into a situation and to take it up“ (Fielding 2005, 107).

Feministische Phänomenologie, so könnte zusammengefasst werden, legt besonderen Wert auf die Relevanz der Erfahrung situierter, verleiblichter Subjekte und möchte die lange Zeit ignorierten vergeschlechtlichten Erfahrungen in den Blick rücken, auch wenn diese niemals „reine“ oder „objektive“ Erfahrungen sind, die gänzlich unabhängig von Diskursen oder diskursiven Bedeutungszuschreibungen sind (vgl. LaChance Adams, Lundquist 2013, 13). Aber diese Diskurse, so soll noch einmal betont werden, sind auch nicht absolut zu setzen und konstituieren nicht vollständig das Subjekt und die leibliche Erfahrung:

„Although experience is subject to the influence of expectations, ideology, language, and theory, this does not mean these things *determine* our reception of an event. They cannot completely construct the individual of her experience; their relationship is motivational, not causal“ (ebd.)

Im Gegenteil, bieten doch auch Erfahrungen die Möglichkeit, Theorien über die Welt und über sich selbst neu zu überdenken: „This is why experiences can surprise us and offer something new to think about (...). Some experiences *defy* our theories and expectations, bringing cognitive dissonance and inarticulacy“ (ebd.). Auch wenn dazu, so möchte ich hinzufügen, eine gewisse Offenheit gehört, um überhaupt neue Erfahrungen zuzulassen oder diese als solche aufzunehmen.

Zunächst noch ein paar Worte zu den folgenden Analysen, in denen immer wieder persönliche Erfahrungen von Frauen zitiert werden. Es ist nicht meine Absicht, diese Erfahrungen zu verallgemeinern oder durch die Schilderung dieser irgendeine Art von Norm zu installieren. Gleichzeitig glaube ich schon, dass es tendenziell schon mehrere Frauen gibt, die ähnliche Erfahrungen machen bzw. gemacht haben. Dennoch: Mir ist die Vielfalt irreduzibler Erfahrungen von Frauen in Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt und Muttersein klar. Genau aus diesem Grund der Komplexität und Vielfalt der Erfahrungen wäre es aber ein Kurzschluss, leibliches Erleben oder subjektive Erfahrungen überhaupt nicht mehr zu schildern, zu analysieren oder als relevant anzusehen.

2. Mutter werden: Schwangerschaft zwischen Entfremdung und Kreativität

„FLASH – Augenblick der Zeit oder des Traums ohne Zeit; Atome, die maßlos anschwellen durch ein Band, eine Vision, einen noch gestaltlosen, unbenennbaren Embryo. Epiphanien. Photos des noch Unsichtbaren, das die Sprache zwangsläufig andeutungsweise aus großer Höhe überfliegt. Immer zu ferne, zu abstrakte Wörter für dieses unterirdische Wimmeln von Sekunden, die sich in unvorstellbare Räume falten“

(Julia Kristeva 2016, 226f.)

2.1. Die schwangere Frau als Behältnis für den Fötus

Die amerikanische feministische Phänomenologin Iris Marion Young hat wie vorher kurz erwähnt Anfang der 1980er Jahre eine einflussreiche Analyse der Schwangerschaft mit dem Titel *Pregnant embodiment: Subjectivity and Alienation* veröffentlicht. Gleich zu Beginn konstatiert sie: „Pregnancy does not belong to the woman herself“ (Young 2005b, 46). Die Schwangerschaft ist für Frauen unter anderem deshalb nicht selbstbestimmt, weil sie als Behältnis für den sich entwickelnden Fötus gesehen werden (ebd.). Margaret Jolly, die eine Analyse der kolonialen und postkolonialen Mutterschaften im asiatischen und pazifischen Raum vornimmt, kritisiert ebenfalls die Konzentration auf das Kind oder auf medizinische Umstände, wenn es eigentlich um die Frau als Schwangere oder Gebärende gehen sollte: „Although the mother might appear to be the central subject of maternity, she is often evacuated from this position by a discursive focus on the child or by an objectivist medical depiction [...]“ (Jolly 1998, 2). Auch Florentien Verhage kommt zu einer ähnlichen Interpretation gesellschaftlicher Vorstellungen: „Instead of being herself, the woman now ‚contains a baby‘“ (Verhage 20013, 303). Es geht also nicht mehr um die schwangere Frau selbst, sondern um den „Inhalt“, den sie in sich trägt. Ihre Aufgabe besteht darin, möglichst gut auf sich aufzupassen, weil sie ja die Verantwortung für das Wohlergehen des Fötus trägt. Ihre Subjektivität, ihre Wünsche und Gefühle, ihr eigenes Wohlbefinden rücken in den Hintergrund. Es geht darum, das Beste für „das Baby“ zu tun, und dies beinhaltet auch eine Vielzahl an gesellschaftlich anerkannten ausgesprochenen und unausgesprochenen Verhaltenskodizes, die die schwangere Frau zu erfüllen hat. So sagt die deutsche Feministin Sonja Eismann zur Rolle gesellschaftlicher Normen während der Schwangerschaft: „Denn nie ist der weibliche Körper mehr Eigentum der Allgemeinheit als dann, wenn seine Reproduktionsfähigkeit sichtbar zu Tage tritt“ (Eismann 2011). Das, was schwangere Frauen eher

bemerkbar macht, also der mehr oder weniger gerundete Bauch, lässt sie als Subjekt gleichzeitig verschwinden. So fühlen sich viele, manchmal auch unbekannte Menschen bemüßigt, oft auch ungefragt den Bauch einer schwangeren Frau einfach so anzugreifen, etwas, das sie vermutlich ansonsten nie getan hätten. Dazu auch Florentien Verhage: „This rounded sphere protruding from her body is no longer her body but a publicly accessible symbol of another life“ (Verhage 2013, 303). Der Körper einer schwangeren Frau gehört quasi nicht mehr ihr selbst, er ist also lediglich eine Hülle für ein neues ‚Mitglied der Gesellschaft‘, das es zu beschützen gilt. Auf einmal glauben Menschen, die die schwangere Frau vielleicht gar nicht kennen oder nie mit ihr geredet hätten, zu wissen, was am besten für sie oder besser gesagt für das Kind ist. Das Verhalten oder auch der Lebensstil der schwangeren Frau werden einer oftmaligen Prüfung unterzogen, ob sie sich auch tatsächlich normenkonform verhält, ob sie genug, aber nicht zu viel isst, sich warm genug kleidet, Bewegung macht, aber sich nicht überanstrengt. Bei der medizinischen Empfehlung eines gesunden Lebensstils während der Schwangerschaft ist das Wohlbefinden der Frau als subjektive Empfindung relativ irrelevant, es soll lediglich zur Entwicklung eines gesunden Babys beitragen. Verhage dazu: „The pregnant subject is erased from our discourse by replacing her either with her animal body, or with nothing, undifferentiation, or the fetal image“ (Verhage 2013, 303). Weder in Alltagsdiskursen noch in medizinischen Diskursen geht es also um die schwangere Frau als Subjekt, entweder handelt es sich um ihren Körper als etwas, das gut oder nicht bzw. schlecht „funktioniert“ oder um die Vorstellung dessen, wie es dem Baby geht.

Die Schwangerschaft selbst wird als objektiver, überwachbarer Prozess unter medizinisch-wissenschaftlicher Vormachtstellung definiert. Es ist also nicht die Frau selbst, die sich mit dem sich entwickelnden Fötus auskennt, sondern es sind externe, oftmals männliche Autoritäten, die am besten über das Wohl des sich entwickelnden Lebens Bescheid wissen. Young bezeichnet die Beziehung zwischen der schwangeren Frau und den Institutionen und Praktiken der Medizin als entfremdend:

„(...) a woman's experience in pregnancy and birthing is often alienated because her condition tends to be defined as a disorder, because medical instruments objectify internal processes in such a way that they devalue a woman's experience of those processes“ (Young 2005b, 55).

Auch die Sozialanthropologin und Dozentin für Hebammenwesen, Sheila Kitzinger, kommt zu einer ähnlichen Analyse: „Die Schwangere wird zur Patientin. Wie jeder andere, der krank ist oder Beschwerden hat, wird sie ein Objekt der Medizin. Die Beobachtung und Überwachung der Schwangerschaft wird von Fachleuten übernommen (...)“ (Kitzinger 1986, 85). Die Schwangerschaft wird als Störung vom Normalen angenommen, als potentiell pathologischer Prozess, der medizinischer

Überwachung und gegebenenfalls Therapie bedarf: „Once women’s reproductive processes came within the domain of medicine, they were defined as diseases“ (Young 2005b, 56). Auch wenn ein gängiger Spruch aus dem Volksmund, den ich auch selbst während meiner Schwangerschaft oftmals gehört habe, lautet: „Schwangerschaft ist keine Krankheit“, ist es genau das, als was Schwangerschaft oftmals definiert wird. Durch eine solche Aussage werden schwangere Frauen doppelt geschwächt: Erstens wird die Schwangerschaft ohnehin bereits als potentiell pathologischer Prozess angenommen, Frauen sind also bereits allein durch die Tatsache ihrer Schwangerschaft zu einem „Objekt der Medizin“ geworden, ob sie es wollen oder nicht, es liegt nicht in ihrer Entscheidung, ob Schwangerschaft eine Krankheit ist oder als eine solche gesehen wird. Andererseits wird durch eine solche Aussage implizit gesagt, dass die schwangeren Frauen keine Schwäche zeigen sollen, idealerweise weiter wie bisher ihre (Lohn-)Arbeit verrichten und so tun, als würde sich nichts ändern. Sie sollen also weiter funktionieren und nicht auf ihren Körper, oder ihr leibliches Empfinden hören. Die Tatsache, dass ein „neuer Mensch“ in einer schwangeren Frau heranwächst, dass dies weitreichende Implikationen für die Selbstdefinition der Frau und auch ihre bisherige Beziehung „zur Welt“ haben kann, wird mit einer solchen Aussage ins Lächerliche gezogen. Die Frau wird dadurch genau wieder zu einem Behältnis für den heranwachsenden Fötus degradiert.

Der Prozess der Medikalisierung³³ der Schwangerschaft ist nicht einfach nur ein zusätzliches Hilfsmittel, um Schwangerschaften sicherer zu machen und Fehlbildungen oder pathologische Entwicklungen frühzeitig zu erkennen, er hat auch eine durchaus weniger positive, jedoch sehr wichtige Nebenwirkung:

„Eine der Folgen ist, dass wahrscheinlich der größte Teil der werdenden Mütter kein Vertrauen in ihre Fähigkeit hat, ein lebendiges gesundes Baby ohne medizinische Hilfe auf die Welt zu bringen. Die Frauen vertrauen ihrem eigenen Körper nicht mehr.“ (Kitzinger 1986, 87).

Cynthia Coe bringt diese Pathologisierung des schwangeren Körpers damit in Zusammenhang, dass die relative Unveränderbarkeit des männlichen Körpers in einer männlich dominierten Medizin als Normalzustand angenommen wird: „What is construed as most natural to women is construed as pathological, a departure from the supposed immutability of the male body – and even more intensely, the (male) mind.“ (Coe 2013, 38). Diese Annahme kann gar nicht anders, als den sich radikal

³³ Eine Kritik des medizinischen Diskurses als pathologisierend bedeutet übrigens nicht, dass medizinische Unterstützung und Hilfestellung abgelehnt werden sollen, sondern es soll mitgedacht werden, welches Ausmaß diese annehmen und welches Maß an Entscheidung der schwangeren Frau über ihren Körper noch bleibt. In vielen österreichischen Spitälern hat sich seit den 1980er Jahren, in denen diese Studie veröffentlicht wurde, viel geändert, und die Wünsche und Anliegen der Frauen nehmen zumindest rein theoretisch mehr Raum ein.

verändernden Körper bei einer Schwangerschaft als etwas Nicht-Normales und damit potentiell Pathologisches zu betrachten. Auch für Sheila Kitzinger ist eine solche Sichtweise kein Zufall, sondern sie sieht dies als Ergebnis der Entwicklung der Gynäkologie zu einer Domäne der Männer (vgl. Kitzinger 1986, 85). Die hoch entwickelten Technologien zur Analyse des Gesundheitszustands des Embryos oder Fötus führen oft dazu, dass sich Frauen von eben diesen eingeschüchtert fühlen, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie bereits für das Ungeborene die Verantwortung tragen und oftmals die Angst besteht, zu wenig medizinisch kontrolliert zu haben und damit unabsehbare Folgen in Kauf genommen zu haben. Young betont, dass durch die Kontrolle über das Wissen von Seiten der Medizin die privilegierte Beziehung, die die schwangere Frau mit dem Fötus hat, abgewertet wird: „The control over knowledge about the pregnancy and birth process that the physician has through instruments, moreover, devalues the privileged relation she has to the fetus and her pregnant body“ (Young 2005b, 47). Die schwangere Frau hat diese objektiven Methoden des Messens nicht, sie hat lediglich ihre eigenen Gefühle und Empfindungen. Diese sind verglichen mit den scheinbar objektiven Messungen der Ärzte weniger wert. Die schwangere Frau befindet sich in einem Kontext von Autorität und Abhängigkeit, die normalerweise die Arzt-Patient-Beziehung strukturiert. Dies führt zu einem Fehlen an Autonomie während der Schwangerschafts- und Geburtserfahrungen (ebd.), was in weiterer Folge eine Entfremdung der Frauen von ihrem Körper und eine Abwertung ihres Empfindens mit sich bringen kann. Sheila Kitzinger hat diese mögliche Entfremdung sehr nachvollziehbar geschildert:

„[...] ist es sehr verständlich, daß eine Frau das Gefühl bekommen kann, [...], daß ihr Körper ein unbequemes Hindernis gegenüber dem Zugang und den Untersuchungen der gummibehandschuhten Finger und der glänzenden Instrumente darstellt. Vielleicht empfindet sie sogar, daß ihre Schwangerschaft effizienter vonstattengehen würde, wenn sie nicht dabei wäre“ (Kitzinger 1986, 87).

2.2. Kultivierung der Angst

Diese Diskurse um mögliche Gefahren und die Notwendigkeit absoluter medizinischer Kontrolle zur Gewährleistung der Gesundheit des Fötus erinnern mich an politische Kontroll- und Sicherheitsdiskurse, mittels derer versucht wird, die Notwendigkeit der Kontrolle von Grenzen und der Abschottung gegenüber Anderen argumentativ zu stützen. Jedenfalls sind es Diskurse der Angst und der Kontrolle, die in Zusammenhang mit Schwangerschaft produziert werden, während gleichzeitig das schwangere Subjekt verschwindet. Cynthia D. Coe hat diese Diskurse eingehend untersucht und kommt zu dem Ergebnis, dass Schwangerschaft und Geburt als Zustände der Schwäche oder Fragilität konstruiert werden: „In this sense, the cultivation of a sense of fragility functions as a form of social

control through the constant threat of bodily harm to mother and/or fetus: the pregnant woman is encouraged to impose a wide range of restrictions on her own behaviour" (Coe 2013, 36). Gleichzeitig wird aber suggeriert, dass auch diese „Sicherheitsmaßnahmen“ nicht unbedingt zur Folge haben müssen, dass die körperliche oder kognitive Gesundheit des Kindes oder die Erhaltung der Schwangerschaft garantiert werden, was zur Folge hat, dass ein „*habitus of vigilance*“ (ebd.) entwickelt wird: „dispositions, behaviors and ways of perceiving the world are shaped by an ongoing fear of sudden, unprovoked, and catastrophic loss or injury caused by unpredictable natural forces“ (ebd.). Die Konzentration auf biologische Fakten verdeckt aber, dass die Angst von unseren heutigen Interpretationen von Reproduktion kultiviert und geschaffen wird und wie sehr unsere Wahrnehmungen und Haltungen dadurch beeinflusst werden (ebd.). In diesem Zusammenhang gilt es zu bemerken, dass die Vulnerabilität nicht primär die schwangere Frau betrifft, sondern den in ihrem Körper gedeihenden Embryo oder Fötus. Der schwangere Körper gilt, so könnte man sagen, als unsicheres Behältnis: „The pregnant body is framed as the fragile container for a being who can be damaged or destroyed by any number of threats“ (ebd.). Sheila Kitzinger zählt eine Reihe an Untersuchungen auf, die durchgeführt werden, um eine größtmögliche Sicherheit zu gewährleisten³⁴:

„Feststellung des Leibesumfanges, Lage des Fötus, Hämoglobinwerte und andere Blutuntersuchungen, Urintests zur Feststellung von Eiweiß, andere Blut- und Urinuntersuchungen zur Feststellung der Östriolproduktion der Plazenta, Messung der Beckenweite, Bauch- und Vaginaluntersuchungen, Ultraschall und womöglich eine Amniozentese zur Feststellung, ob der Fötus Chromosomenanomalien, spina bifida oder Mikrozephalie aufweist. Die Aufzählung der faszinierenden Untersuchungen, die alle durchgeführt werden können, scheint kein Ende zu nehmen“ (Kitzinger 1986, 86).

Es ist diese Kultivierung der Angst, die zur Folge hat, dass viele Frauen sich lieber auf externe medizinisch geschulte Autoritäten verlassen, als auf ihr eigenes Gefühl. Die eigenleiblichen Empfindungen werden dahingehend als bloße Empfindungen oder Gefühle abgewertet, während den gynäkologischen Befunden die Autorität der scheinbaren Objektivität zuerkannt wird. Es ist diese Kultivierung der Angst, die den Körper der Schwangeren als Risikofaktor konstruiert, der in einem gewissen Maße, aber nie vollständig kontrollierbar ist. Der Körper ist also tendenziell ein Problem, und jedenfalls wird er kaum als Ressource wahrgenommen: „The medicalization and corresponding social treatment of pregnancy complicates the ability of the pregnant women to experience her body as a lived body, a body suffused with creative power, will, and agency“ (Coe 2013, 37). Dies bringt eine Abwertung nicht nur der eigenen Subjektivität mit sich, sondern das Privileg, die einzige Person zu sein,

³⁴ Kitzinger spricht sich nicht grundsätzlich gegen diese Untersuchungen aus und betont, dass sie auch von großem Wert sein können. Sie sieht jedoch die Konstruktion fast jeder schwangeren Frau als einer Risikoschwangeren kritisch (vgl. Kitzinger 1986, 39).

die eine Beziehung zum Fötus hat, die ihn auch eigenleiblich spüren kann, hat keinerlei Bedeutung mehr. So sagt Cynthia Coe: „The anxieties cultivated around pregnancy and motherhood perpetuate disempowering visions of the self in its relation to others and the world around” (ebd., 31). Die angebliche Fragilität und Vulnerabilität während der Schwangerschaft kommt jedoch nicht „aus freien Stücken“, sondern sie ist eine radikale Verstärkung der Konstruktion der Frauen als fragile Geschöpfe, die männlichen Schutzes bedürfen: „The construction of pregnancy as a fragile state speaks to the continuing contradictions around what it means to be a woman. The perceived fragility of a pregnant body is an intensification of the general association between femininity and weakness, passivity and dependence” (ebd., 35). Die diskursiv geschaffene Verbindung zwischen Weiblichkeit und Abhängigkeit bzw. Schwäche wird so in der Schwangerschaft intensiviert und bekommt so eine scheinbar ‚biologische‘ Erklärung.

2.3. Immanenz und Transzendenz

Der Diskurs über Schwangerschaft spart wie bereits geschildert Subjektivität aus, was nicht weiter überraschend ist, da, so Young, „the specific experience of women has been absent from most of our culture’s discourse about human experience and history” (Young 2005b, 46). Nichtsdestotrotz kann die Erfahrung von Schwangerschaft weder durch patriarchale Diskurse noch durch eine feministische Medizinkritik hinreichend erklärt werden. Schwangerschaft ist mehr als ein reines Ausgesetztsein an die herrschenden Rollenerwartungen, sie ist mehr als eine reine Entfremdungserfahrung durch pathologisierende Diskurse. Schwangerschaft ist immer dennoch subjektives Erleben, auch wenn dieses höchst unterschiedlich sein kann. Es gibt geplante Schwangerschaften und ungeplante, gewollte und ungewollte, abgebrochene und zu Ende gebrachte, es gibt Frauen, die die Phase der Schwangerschaft lieben, und welche, die sie nicht aushalten oder die abwechselnd beides empfinden. Schwangerschaft ist also immer auch ein erlebter leiblicher Prozess, der nicht auf eine absolute Wirkungsmacht hegemonialer Diskurse reduziert werden kann. Das Spannungsfeld zwischen Herrschaft und Emanzipation ist auch hier vorhanden.

Iris Marion Young hat versucht, Erfahrungen der Schwangerschaft aus der Sichtweise der schwangeren Frauen zu berücksichtigen, und zwar sowohl unter Bezugnahme von Tagebüchern und Literatur, als auch durch phänomenologische Reflexion über die Erfahrungen der Schwangerschaft (vgl. Young 2005b, 46). In diesem Zusammenhang betont sie die aktiven und kreativen Momente während der Schwangerschaft: „The dominant culture projects pregnancy as a time of quiet waiting. We refer to the woman as ‚expecting‘, as though this new life were flying in from another planet (...)” (ebd., 54).

Schwangerschaft wird also oft als ein Prozess des passiven Wartens gesehen. „Wie lange dauert’s denn noch?“ wäre ein in unserer Kultur umgangssprachlicher Ausdruck für diese Sichtweise, in dem das Nichtstun, das Absitzen der Dauer angedeutet wird, bis das Baby dann auf einmal wie aus dem Nichts auftaucht oder wie von einem anderen Planeten kommend, wie es Iris Marion Young so treffend formuliert. Auch Merleau-Ponty zeichnet ein ähnliches Bild von der Schwangerschaft: „[in] this difficult situation, a situation over which [the pregnant woman] has no control, she must passively await its development“ (Merleau Ponty in: Verhage 2013, 300). Diese Vorstellung einer schwangeren Frau als Wartende ohne Kontrolle über das, was passiert, und ohne irgendetwas zum Geschehen beizutragen, wird auch noch verstärkt von der expansiven Materialität ihres Körpers, der die Bewegung einschränkt (ebd.). Auch Simone de Beauvoir spricht in *Das andere Geschlecht* von der Frau als dem Geschehen ausgesetzt:

„Der Transzendenz eines schöpferisch tätigen oder handlungsorientierten Mannes wohnt eine Subjektivität inne. Bei der werdenden Mutter indes hebt sich der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt auf. Sie bildet mit dem Kind, das ihren Leib anschwellen lässt, ein zweideutiges Paar, das vom Leben überflutet wird. In den Fängen der Natur, ist sie Pflanze und Tier, eine Kolloidreserve, eine Bruthenne, ein Ei“ (Beauvoir 1999, 629).

Beauvoir sieht also schwangere Frauen zurückgeworfen auf die Natur, und dieses Zurückgeworfensein ist für Beauvoir etwas genuin Negatives, da sie in der Schwangerschaft keinen schöpferischen Prozess ausmachen kann. Während dem schöpferischen tätigen Mann Subjektivität innewohnt, ist die schwangere Frau in eine Art Zwischending zwischen Subjekt und Objekt. Sie trägt lediglich etwas aus, sie bezeichnet sie als Tier und Pflanze, also als etwas, das keinerlei Subjektivität in sich trägt. Für Beauvoir ist Schwangerschaft also etwas, das der Emanzipation diametral entgegengesetzt steht,³⁵ was ihr kein Mehr an Selbstbestimmung einbringt, sondern eher das Gegenteil. Für Beauvoir spielt sich in der schwangeren Frau ein Drama zwischen Immanenz und Transzendenz ab: Während der Körper der Frau sich transzendiert, ein neues Leben schafft, wird er gleichzeitig auf sich selbst zurückgeworfen und erfasst sie in seiner Immanenz, da sie sich ihres Körpers während der Schwangerschaft ununterbrochen, wie beispielsweise durch Übelkeit, bewusst wird (ebd.). Die Immanenz des Leibes wird meistens mit Krankheit in Zusammenhang gebracht: Wenn der Körper bewusst wahrgenommen wird, sein Gewicht, sein Volumen, etc., so vor allem dann, wenn die natürliche Relation des Körpers zur Welt zusammenbricht. Man selbst nimmt seinen Körper dann quasi als Objekt wahr, man „ist“ nicht mehr der eigene Leib, sondern nimmt ihn als etwas Nicht-Normales wahr, wie es bei Krankheit beispielsweise der Fall ist (vgl. Young 2005b, 51f). Young konstatiert, dass diese Bewusstheit des

³⁵ Auch wenn sie dies später anscheinend revidiert hat (vgl. LaChance Adams/Lundquist 2013).

eigenen Körpers in seinem Gewicht, seiner Masse und seiner Balance von phänomenologischen Denkern meist als eine Entfremdung des eigenen Körpers betrachtet wird, als etwas, in dem man nicht der eigene Körper ist und gleichzeitig durch ihn eingesperrt ist, dargestellt wird (ebd., 51). In vielen Fällen von Krankheit sei dies tatsächlich der Fall, aber sie kritisiert, dass dies verallgemeinert wird, da Schwangerschaft ein paradigmatischer Zustand für diese Bewusstheit vom eigenen Körper ist und dies als etwas Positives wahrgenommen werden kann: „We can become aware of ourselves as body and take an interest in its sensations and limitations for their own sake, experiencing them as a fullness rather than as a lack“ (ebd., 51).

Der Gewohnheitsleib bricht also zusammen, scheinbar natürliche Bewegungen oder auch Arten des Liegens werden vor allem gegen Ende der Schwangerschaft plötzlich schwierig oder sogar unmöglich. Der Bauch, der meine Oberschenkel berührt, zeigt die Möglichkeit der Doppelempfindung auf. Man berührt und wird gleichzeitig berührt: „In the ambiguity of bodily touch, I feel myself being touched and touching simultaneously, both on my knee and my belly. The belly is no other, since I did not expect it there, but since I feel the touch upon it, it's me“ (ebd., 50). Die Integrität des eigenen Körpers ist demnach während der Schwangerschaft unterminiert, der Gewohnheitsleib funktioniert nicht mehr, die Grenzen des eigenen Leibes werden fließend (ebd.). Aber dennoch ist die Bewusstheit des eigenen Körpers nicht immer vorhanden, es gibt Momente totaler Versunkenheit in eine Sache oder ein Buch, in denen man seines Körpers nicht gewahr wird. Der eigene Körper ist also beides: Gewohnheitsleib und etwas anderes, sich in permanenter Veränderung Befindliches. Die Immanenz des Körpers ist in der Schwangerschaft also nichts Negatives. Sie kann auch bedeuten, des eigenen Körpers mehr gewahr zu werden, mehr auf sich selbst und das, was mit einer passiert, zu achten, sich mehr zu spüren und mehr in sich zu spüren, vor allem auch in den letzten Monaten der Schwangerschaft eine Kommunikation zu dem Fötus aufzunehmen.

2.4. Schwangerschaft als aktiv-passiver und kreativer Prozess

Young sagt: „Pregnancy roots me to the earth“ (ebd., 52). Während ich mir der Materialität meines Körpers bewusst werde, bin ich vielleicht mehr im Hier und Jetzt, vielleicht mehr mit der Erde verbunden. Subjektivität und ein Sich-Geerdet-Fühlen werden also gerade während der Schwangerschaft in Zusammenhang durch die durchaus teils positive Erfahrung der eigenen Immanenz erlebt. Während der Zustand der Schwangerschaft, wie bereits geschildert, oft mit Fragilität und Vulnerabilität assoziiert wird, kann er gleichzeitig ein Gefühl der Stärke produzieren. So Young: „In the experience of the pregnant woman, this weight and materiality often produce a sense of power,

solidity, and validity" (ebd.). Ich selbst habe mich besonders während des letzten Drittels meiner Schwangerschaft, vor dem mich die meisten gewarnt hatten, am wohlsten gefühlt. Während ich während des ersten Drittels mit Übelkeit und Schwächegefühlen zu kämpfen hatte und das Gefühl hatte, dass alle Eindrücke komplett ungefiltert in mich eindringen und ich mich kaum gegen diese abschirmen konnte, machte ich in den letzten Monaten ganz andere Erfahrungen. Mein Bauch war so rund und prall, manchmal ging ich einfach bauchfrei, um möglichst viel Sonne darauf zu lassen und auch, weil ich ihn so schön fand. Ich fühlte mich stark und sicher. Mir war klar, dass es meinem Kind gut ging, ich spürte es und freute mich über jede seiner unzähligen Bewegungen und Tritte, die so intensiv waren, dass sie sogar für Außenstehende gut wahrnehmbar waren, weil mein Bauch seltsame Verformungen machte. Während ich mich zu Beginn meiner Schwangerschaft am liebsten verkrochen hätte und von Ängsten (meine Zukunft und den anstehenden Verlust meiner Autonomie betreffend) geradezu überrollt worden war, hatte ich mich später ganz auf meinen Zustand eingelassen, der mir bis auf die Schlafposition keinerlei Probleme machte. Ich tanzte, ich schwamm, ich fuhr Fahrrad, ich machte Yoga und stieg so oft wie möglich auf den kleinen Berg in unserer Nähe, und überall war das Wesen, das in mir wuchs, mit dabei. Ich hatte zwar keinerlei Vorstellung davon, wie das Leben nachher, also nach der Geburt, sein würde und wollte es mir am liebsten auch gar nicht vorstellen. Aber so wie es war, war es gut. Ich hatte die Veränderung, die in meinem Körper vor sich ging, angenommen und sie in etwas Positives umgewandelt, aus der Angst vor dem, was kommen würde, war ein Akzeptieren des Prozesses geworden, der sich in mir abspielte, und eine tiefe Form des Respekts davor, dass in mir ein Lebewesen heranwuchs; das gleichzeitig ich selbst und nicht ich war.

Iris Marion Young spricht in diesem Zusammenhang von Schwangerschaft als kreativem Prozess und setzt dies in klarem Gegensatz zum vorher geschilderten Annahme von Schwangerschaft als Zeit des Wartens bzw. als der Schwangeren als Hülle für das werdende Leben: „The pregnant woman experiences herself as a source and a participant in a creative process“ (ebd., 54). Diese Veränderung der Perspektive halte ich für fruchtbringend, da Aspekte, die ansonsten unbelichtet bleiben würden, in Worten ausgedrückt werden. Dieser kreative Prozess ist allerdings ein besonderer, da in ihm Aktivität und Passivität gleichzeitig vorhanden sind. So Young: „Though she doesn't plan and direct it, neither does it merely wash over her; rather, *she is this process, this change*“ (ebd.). Die schwangere Frau ist also selbst dieser kreative Prozess der Veränderung. Unter diesen Vorzeichen bezeichne ich unter Bezugnahme auf Florentien Verhage Schwangerschaft als aktiv-passiven, kreativen Prozess. Denn auch der kreative Prozess des Künstlers beinhaltet ein Offen-Sein, ein Sich-inspirieren-lassen und die schöpferische Umsetzung dieser Kreativität (vgl. Verhage 2013, 309).

Young analysiert ähnlich wie Julia Kristeva in *Motherhood according to Giovanni Bellini* (2002), die den „maternal body as a place of splitting“ (2002, 304) charakterisiert, das schwangere Subjekt als „decentered, split or doubled in several ways“ (Young 2005b, 46) und beschreibt Aspekte leiblicher Existenz, die für Schwangerschaft einzigartig sind. Die schwangere Frau „experiences her body as herself and not herself“ (Young 2005b, 46), denn „its inner movements belong to another being, yet they are not other, because her body boundaries shift and because her bodily self-location is focused on her trunk in addition to her head“ (ebd.). Der Körper einer schwangeren Frau gehört also ihr und doch wieder nicht ihr, er ist Eigenes und Anderes, die Grenzen des Eigenen und des Fremden verwischen, und das innerhalb des eigenen Körpers. Die inneren Bewegungen, die eine schwangere Frau spürt, sind sowohl Bewegungen eines fremden Wesens und doch in ihrem eigenen Körper, in denen frau ja bis dato nur gekannt hat, sich selbst zu spüren. Die Grenzen nicht nur des Körpers, sondern auch der eigenen Subjektivität verwischen, werden uneindeutig: „In pregnancy I do not have a firm sense of where my body ends and where the world begins“ (ebd., 50). Die für unsere Gesellschaft so wichtige Trennung zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt ist während der Erfahrung der Schwangerschaft veruneindeutigt. Dies bedeutet eine Erfahrung, die wir bis auf die Geburt und die ersten Monate unseres Leben und bis auf den Tod in nur ganz wenigen Bewusstseinszuständen während der gesamten Lebensspanne haben. Ich als schwangere Frau trage einen Teil der Welt in mir, gleichzeitig bin ich nicht mehr ganz ich selbst, nicht mehr ganz bzw. nicht mehr nur die, die ich zu sein gewohnt war. Die klassischen Grenzen der Subjektivität verschieben sich und es kommt zur Erfahrung einer eigenen Zeitlichkeit und zur Teilhabe an einem schöpferischen Prozess.

2.5. Eigenleibliches Spüren

Young betont, dass die schwangere Frau eine privilegierte Beziehung zu diesem anderen Leben, das in ihr wächst, hat (Young 2005b, 49). Auch wenn ihr dies durch die Medikalisierung der Schwangerschaft und die mit ihr in Zusammenhang stehenden scheinbar objektiven Untersuchungen teilweise genommen wird, hat sie selbst dennoch als einzige einen Zugang, in dem sie das wachsende Leben spüren oder vielleicht auch in irgendeiner Form kommunizieren kann. Sabine Dörpinghaus, Phänomenologin und Professorin für Hebammenkunde, schreibt davon, wie wichtig es ist, dieses eigenleibliche Spüren, das auch Ausdruck dieser Beziehung zu dem Fötus ist, zuzulassen und zu entwickeln (Dörpinghaus 2010, 80). Dies hat nicht nur auf den Bezug zum Fötus einen Einfluss, sondern kann auch bei Beschwerden in der Schwangerschaft und möglichen Komplikationen von hoher Relevanz sein, da potentielle medizinische Probleme entdeckt werden können, bevor medizinische Kontrolluntersuchungen wieder an der Reihe wären. Es sei Aufgabe der Hebammen, den Schwangeren

zu vermitteln, ein Gespür für den eigenen schwangeren Leib zu bekommen und dieses Spüren auch selbstbewusst wahrzunehmen (ebd., 81): „Die Schwangere beginnt dann in ihrer Sprache, ihren Empfindungen, ihrem leiblichen Spüren in Form von stechend, drückend, auseinanderreißend, dumpf oder hell Ausdruck zu verleihen“ (ebd., 80). Aufgrund dieser Schilderungen ist es auch möglich, bereits eine erste Einschätzung der Dringlichkeit der Situation vorzunehmen. Durch Körperarbeit wie „Reise in den eigenen Körper“ oder auch durch Atmung ist eine Vertiefung dieses eigenleiblichen Spürens möglich. Dies hat, so möchte ich hinzufügen, nicht nur in Bezug auf potentielle medizinische Komplikationen große Relevanz. Ich möchte noch einmal festhalten, dass die Konzentration nach außen, nach dem, was gefühlt oder gedacht werden soll oder wie frau* auszusehen hat, kurzum die Konzentration auf hegemoniale Weiblichkeits- oder Mutterschaftskonstruktionen umso geringer ist, je eher eigenleibliches Spüren zugelassen wird. Außerdem ist durch dieses auch eine Form der Kommunikation mit dem Fötus möglich: „While *after* birth the mother might for the first time really see her child that was first only ‚virtually visible‘, *before* birth the pregnant woman already interacts with the growing fetus, most prominently through touch“ (Verhage 2013, 314). Es kann also gesagt gefolgert werden, dass dieses Spüren auch bereits als eine Form leiblicher Interaktion bzw. Kommunikation mit dem Fötus gelesen werden kann.

3. Zur Leiberfahrung der Geburt - Die Verschränkung von Tun und Zulassen

„Liegender Kopf, endlich entspannter Nacken; Haut-Blut-Nerven erwärmt, leuchtende Hingegossenheit: Strom von Haaren aus Ebenholz, aus Nektar, smooth darkness through her fingers, funkelnder Honig unter den Flügeln der Bienen; sparkling Fäden burning bright... Seide, Quecksilber, leitendes Kupfer: tiefgefrorenes, unter den Fingern erwärmtes Licht. Tierfell – Eichhörnchen, Pferd und das Glück eines Kopfes ohne Gesicht, Narziß des Berührens ohne Augen, der Blick geht auf in Muskeln, Haaren, schweren, glatten und friedlichen Farben. Mama: Anamnese“

(Kristeva 2016, 232).

Geburt ist, ebenso wie Schwangerschaft, Stillen, Essen oder Trinken weit davon entfernt, ein rein physiologischer oder biologischer Vorgang zu sein, sondern im Gegenteil eine hoch kulturelle Praxis, die Art des Gebärens ist in gesellschaftliche und auch politische Diskurse eingebettet. Sheila Kitzinger hält fest: „In jeder Gesellschaft weist die Art, wie eine Frau ihr Kind zur Welt bringt und wie für sie und das Baby gesorgt wird, scharf wie eine Pfeilspitze auf die Schlüsselwerte in dieser Kultur hin“ (Kitzinger 1986, 133). Die Art und Weise, wie Geburten stattfinden, welcher Stellenwert ihnen beigemessen wird, was an ihnen als wichtig erachtet wird und auch, welche Rolle Frauen bzw. andere Beteiligte dabei spielen, sagt also viel über Normen und Werte wie über hegemoniale Diskurse einer Gesellschaft aus. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie der weibliche Körper betrachtet wird, ob es eher darum geht, dass er quantifizierbares und messbares Objekt ist, aus dem ein – ebenfalls quantifizierbarer und vermessbarer – Mensch kommt, oder ob die Perspektive des Erlebens in all ihrer Komplexität als wichtig erachtet wird. So ist für Lisa Guenther der Blickwinkel von Frauen zentral: „When women’s own perspectives on birth are ignored or suppressed, both the theory and the practice of birth becomes distorted in ways that exacerbate the silence and invisibility of women“ (Guenther 2013, 104). Das subjektive Erleben von Geburt aus der Perspektive der Gebärenden ist also auch deshalb so wichtig, um Frauen in diesem Kontext wieder hörbar und sichtbar zu machen. Margaret Jolly hat koloniale Praktiken der Geburtshilfe im pazifischen und asiatischen Raum untersucht: „Such interventions also had the important effect of bringing the maternal body under the surveillance of others – and others often separated from the mother by race and class“ (Jolly 1998, 4).

Die Körper der schwangeren oder gebärenden Frau wurde also unter koloniale Kontrolle gebracht, in der westliche Standards der Geburtshilfe durchzusetzen versucht wurden. Geburt wurde im Projekt der Modernisierung nicht nur unter strengere hygienische Bedingungen gebracht und rationalisiert (ebd.), für die gebärenden Frauen waren andere, durch Klasse und Ethnie unterschiedenen Frauen zuständig, und übernahmen Verantwortung für sie. Hier wird ersichtlich, dass bei kolonialisierenden Praktiken die Perspektive der gebärenden Frauen gänzlich irrelevant ist, im Gegenteil, Schwangerschaft und Gebären waren Vehikel zur möglichst umfassenden Kolonialisierung auch der intimsten körperlichen Vorgänge und Gefühle.³⁶ Geburten sollten nun in Spitälern stattfinden und so die Sterberate bei Neugeborenen und Frauen verringern, was aber oft nicht der Fall war, da in diesen oftmalig andere Infektionen übertragen wurden, und „hospitals were seen as sites of death, not birth“ (ebd., 6). Jolly zeigt, dass Interventionen in Geburtshilfe und Mutterschaft betreffende Praktiken nicht die ‚gütige, feminine Seite‘ im Prozess der erzwungenen ‚Zivilisierung‘ war (ebd., 5), wie es oft gesehen wird, sondern „a state rather than a mission project, and [they] were foremost about assuring labour power for capitalist enterprise“ (ebd., 5). Die hier angesprochene angestrebte Verringerung der Säuglingssterblichkeit wurde also nicht aus ethischen Gründen zu erreichen versucht, sondern um die benötigten Arbeitskräfte für kapitalistische Unternehmen zur Verfügung zu stellen. Umzusetzen versucht wurde dies durch Attacken auf indigene Formen des Gebärens und Nährens und auf die traditionellen Hebammen (ebd., 6) und das Angebot bzw. teilweise den Zwang, sich ‚zivilisierten‘ Methoden zu unterwerfen. Geburt ist also auch in diesem Zusammenhang ein hoch politisches Thema.

Dieser kurze und oberflächliche Exkurs sollte veranschaulichen, wie stark Geburt eingebettet in kulturelle und politische Diskurse ist. In diesem Zusammenhang soll noch erwähnt werden, dass die heute ‚normale‘ Krankenhausgeburt eher eine Ausnahme denn Normalität im globalen historischen Kontinuum darstellt. In westlichen Gesellschaften gibt es oft sehr ähnliche Vorstellungen darüber, wie Geburt ablaufen soll und welche Rolle die Frauen dabei innehaben, diese werden vielerorts unhinterfragt akzeptiert. Dies betrifft beispielsweise auch mich selbst: Vor meiner ersten Schwangerschaft hatte ich mich nie mit der Frage von Geburt auseinandergesetzt. So war es für mich eine ganz normale Vorstellung, dass Geburt etwas ist, in der die Frau im Spital in einem unpersönlich wirkenden Kreissaal in Krankenhauskleidung am Rücken liegt, vor Schmerzen schreit und eine Schar an Ärzten und Krankenhauspersonal um sich hat. Durch die unermüdliche Unterstützung der Fachkräfte wird dann irgendwie erreicht, dass die Geburt tatsächlich positiv verläuft. Ich hatte dieses Bild wohl durch die mediale Repräsentation in verschiedenen Filmen bekommen; soweit ich mich

³⁶ Außerdem beschränkte sich diese Kontrolle nicht nur auf die Geburt selbst, sondern hatte auch Auswirkungen auf die Beziehung der Mütter zu ihren Kindern: Babys sollten nur in regelmäßigen Intervallen gefüttert bzw. gestillt werden, Frauen sollten ihre Kinder nicht ‚verwöhnen‘ und sie sollten sich auf ihre ‚eigenen‘ Kinder konzentrieren und sich nicht auf die Kinder anderer Mütter einlassen (Jolly 1998, 4).

erinnere, habe ich Geburt nie anders filmisch inszeniert gesehen als eben beschrieben. Erst während meiner ersten Schwangerschaft hatte ich mich näher damit auseinandergesetzt und gemerkt, dass in einem solchen Szenario die Perspektive der Frauen eigentlich gar nicht vorkommt.

3.1. Medikalisierung und Pathologisierung statt Abwarten und Begleiten

Der Prozess der Geburt ist in westlichen Gesellschaften ebenso wie der vorher bereits geschilderte Prozess der Schwangerschaft weitgehend medikalisiert. Die deutsche Politikwissenschaftlerin Tina Jung spricht von Hospitalisierung, Pathologisierung und Medikalisierung der Geburt in den letzten Jahrzehnten (Jung 2018, 6). Geburt wird als etwas tendenziell Pathologisches, Gefährliches, das überwacht werden muss und das in vielen Fällen eines ärztlichen Eingriffes bedarf, gesehen. Dies bedeutet in einem größeren historischen Kontext, dass sich das naturwissenschaftlich-medizinische Wissen und Eingreifen gegenüber dem tendenziell abwartenden Wissen der Hebammen durchgesetzt hat: Es geht mehr um Eingreifen als Begleiten (Dörpinghaus 2016, 71). Während es also Aufgabe des Arztes ist, in die Geburt einzugreifen, kann der Zugang von Hebammen zu Geburt auch als „gekonnte Nicht-Intervention (Duden)“ (ebd.), oder als „Tugend des Wartenkönnens (Loytved)“ (ebd.) definiert werden. Sheila Kitzinger beschreibt die Entwicklung der modernen Geburtshilfe als Kampf zwischen dem Wissen der Frauen, also der Hebammen, und der sich entwickelnden modernen männlich dominierten Medizin: „Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten die Ärzte den Sieg davongetragen. Die Hebammenkunst war der ärztlichen Geburtshilfe untergeordnet. Die Hebamme handelte auf Anweisung des Arztes und assistierte ihm“ (Kitzinger 1986, 113). Diese Unterordnung ist durch die gesellschaftliche Stellung von Frauen und Männer bedingt, da die Frauen als Hebammen mit allen daran verknüpften Benachteiligungen zu kämpfen hatten und ihr Tätigkeitsbereich, der als rein weiblich galt, kaum gesellschaftliche Anerkennung fand (vgl. Loytved 1997, 7). Seit dem Entstehen der modernen Geburtshilfe haben Hebammen also zumeist eine den Ärzten und Ärztinnen untergeordnete Stellung. Auch Tina Jung spricht von der Entstehung der modernen Geburtsmedizin als einer Form der Maskulinisierung einer vorher fast nur von Frauen betriebenen Praxis (Jung 2018, 65).³⁷ Diese Vorherrschaft der medizinischen Geburtshilfe bringt mit sich, dass das ärztliche Abwägen, das Messen, das Überprüfen und Zählen Vorrang hat gegenüber dem eigentlichen Prozess des Gebärens, den die Frau und das in ihr wachsende Kind vollziehen. So zeigt die Phänomenologin und Dozentin für Hebammenkunde Sabine Dörpinghaus auf, dass „das subjektive Erleben der Frau im Gegensatz zur

³⁷ Die Frauengesundheitsbewegung und die Frauenhausbewegung in den 1980er und 1990er Jahren, waren bereits Reaktionen auf diese Entwicklung (Jung 2018, 65).

Auffassung ihres ‚vermessbaren‘ Körpers häufig nicht aufscheint“ (Dörpinghaus 2016, 69). Und auch Kitzinger, die den Zugang verschiedener Gesellschaften in Bezug auf Geburt untersucht hat, trifft bereits 30 Jahre vorher eine ähnliche Einschätzung:

„Je stärker die Geburt von Experten beeinflusst wird, ob das nun Gynäkologen, Schamanen oder Medizinmänner sind, umso wahrscheinlicher ist es, daß das Verhalten der Mutter von äußerlichen, gesellschaftlichen Anzeichen bestimmt wird und sich nicht nach inneren Impulsen richtet, die aus ihrem eigenen Körper stammen“ (Kitzinger 1986, 96/97).

Das medizinische Wissen bekommt also eine Vorrangstellung gegenüber dem Erleben der Frau, gegenüber ihren eigenen Empfindungen und leiblichen Zuständen. So sagt Dörpinghaus: „Das Verhältnis von Körper und Leib ist nicht mehr selbstverständlich, vielmehr wird die Schwangere oder Gebärende als (hoffentlich) reibungslos Funktionierendes Organsystem betrachtet“ (Dörpinghaus 2016, 72). Der Körper der Frau wird auch während der Geburt in Kliniken nahezu 100%ig überwacht und ebenso wird versucht, das noch intrauterine Kind zu überwachen und gegebenenfalls einzugreifen (Jung 2018, 67). Dies bringt mit sich, dass das (oftmals operative) Eingreifen nicht mehr als Ausnahmeerscheinung im medizinischen Notfall beschrieben werden kann, sondern inzwischen bereits als Standard und als Form der klinischen geburtshilflichen Normalität. Tina Jung äußert sich hierzu: „Die dominierende Form der Geburtshilfe ist an einer technisierten und interventionsreichen Geburtsmedizin orientiert“ (ebd., 63). Dies bedeutet auch eine Kaiserschnitttrate von oft mehr als einem Drittel (European perinatal health report 2015³⁸), wobei die WHO eine Rate von 10-15% als medizinisch indiziert angebracht sieht (vgl. WHO³⁹). Sabine Dörpinghaus versteht die hohe Kaiserschnitttrate als „Stachel [...], der auf eine Fehlentwicklung unserer rationalistischen Gesellschaft hinweist“ (Dörpinghaus 2016, 73).

3.2. Zeit ist Geld, auch bei der Geburt – Zur Ökonomisierung der modernen Geburtshilfe

Tina Jung nennt als einen der Gründe für die starke Erhöhung von Kaiserschnitten und vaginal-operativen Eingriffen in die Geburt auch die Ökonomisierung der Geburtshilfe (vgl. Jung 2018, 66). In Deutschland wie in Österreich und in vielen anderen europäischen Ländern wurde das DRG-System

³⁸ https://www.europeristat.com/images/EPHR2015_web_hyperlinked_Euro-Peristat.pdf, abgerufen am 14.12.2019

³⁹ <http://www.euro.who.int/de/health-topics/Life-stages/sexual-and-reproductive-health/news/news/2015/06/dramatic-increase-in-caesarean-sections>, abgerufen am 2.1.2020

(Diagnosis-Related-Groups-System), also die Abrechnung über Fallpauschalen in die Spitäler eingeführt, bei der der den Spitälern refundierte Betrag auf Basis der medizinischen Leistungen bzw. der Diagnosen oder deren Kombination erbracht wird (Fuchs 2018, 13). Das DRG-System hielt somit auch in die Geburtshilfe Einzug und bringt mit sich, dass etwa auch monetäre Anreize für Interventionen und insbesondere für Schnittentbindungen gesetzt werden: „Insgesamt wird finanziell belohnt, wenn eine Klinik in eine Geburt eingreift“ (Jung 2018, 66). Das Spital bekommt also mehr Geld pro Patienten, wenn die Geburt interventionsreich ist, während eine interventionsfreie, vielleicht auch lange dauernde Geburt (bei der ein Kreissaal und personelle Ressourcen ‚blockiert‘ werden) sich für das Spital kaum mehr finanziell lohnt. Gleichzeitig sind Schnittentbindungen planbarer und nehmen weitaus weniger Zeit in Anspruch. Denn die Ökonomisierung betrifft auch die Art der Klinikorganisation: Idealerweise sollten die Schichtpläne des Personals und die Kreissäle gut ausgelastet sein und dies bringt mit sich, dass Eingriffe nicht nur in für Mutter oder Kind lebensbedrohlichen Situationen gemacht werden, sondern auch dann, „wenn der Geburtsverlauf nicht zum Zeitplan der Klinik passt oder wenn ein Engpass im Kreißaal herrscht“⁴⁰. Die GeburtshelferInnen und die Kliniken sehen sich also aus einer Sachzwanglogik heraus oftmals quasi dazu gezwungen, sich an Planbarkeit und Kalkulation zu orientieren. So Tina Jungs Diagnose für die gegenwärtigen Tendenzen in der Geburtshilfe:

„Geburt und Gebären erfahren also im klinischen Setting eine monetäre In-Wert-Setzung, die sich gleichzeitig in eine massive Verdrängung all jener Aspekte der Geburtshilfe übersetzt, die sich nicht in der Abrechnungslogik des DRG-Systems abbilden lassen: die körperlich-beziehungsorientierten Aspekte, die traditionell mit der originären Hebammenkunst verbunden sind“ (Jung 2018, 67).

Geburt ist also aus diesem Blickwinkel nicht mehr Prozess des Gebärens eines Menschen, sondern die möglichst effektive Gestaltung eines Prozesses, der in möglichst kurzer Zeit möglichst viel Geld für das Spital mit sich bringen soll. In diesem Zusammenhang ist für das subjektive Erleben der Frauen, für Ängste und Wünsche, für Abwarten und Begleiten nur noch wenig Raum vorhanden. Die gebärende Frau ist zu einem Fall geworden, und zwar nicht mehr lediglich zu einem medizinischen, sondern auch zu einem ökonomischen.

⁴⁰ siehe auch <https://www.sueddeutsche.de/leben/geburtshilfe-fass-mich-nicht-an-1.3930451-2>, abgerufen am 5.1.2020

3.3. Sicherheit und Kontrolle

Die starke Orientierung der Geburtshelfer an Planbarkeit, Kalkulation und Haftungsrecht, die zu einer defensiven Geburtsmedizin in vielen Kliniken führt, ist auch in Zusammenhang mit potentiellen Regress- und Haftpflichtforderungen an die Ärzte sehen (Jung 2018, 67). So steht immer auch als Möglichkeit im Raum, dass Ärzte bei einem zu langem Abwarten mit potentiellen späteren Komplikationen geklagt werden können, während eine Schnittentbindung möglicherweise problemloser vonstattengeht und mit Sicherheit um vieles kürzer dauert als eine vielleicht 30 Stunden lange Geburt. Ob dies für die Frau und das Neugeborene auch in einem längerfristigen Kontext auch automatisch die bessere Lösung ist, wird hier nicht mitbedacht. Jedenfalls sind auch bei der Geburtshilfe Diskurse um Sicherheit und Kontrolle präsent, wie es in anderen gesellschaftlichen Bereichen der Fall ist. Dies führt oftmals zu einem unreflektierten Vertrauen in die Technik und zu einem Abgeben der eigenen Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit ‚nach oben‘ (ebd). So sagt Dörpinghaus: „Es zeigt sich ein „Trend“, möglichst viel zu kontrollieren und sich damit auch der Seinsbedingungen auch in diesem Lebensabschnitt zu bemächtigen“ (Dörpinghaus 2016, 74). Also auch in einem existentiellen Ereignis wie der Geburt soll möglichst alles geplant und kontrolliert werden. Alle andere gilt oft schon als unverantwortlich, da immer das „was wäre wenn?“ – Szenario mitbedacht werden müsse. In diesem Zusammenhang wird oft nicht mitbedacht, dass Komplikationen auch als Begleiterscheinungen dieser erst auftreten können: Wenn zum Beispiel die Herztöne eines Babys und die Wehentätigkeit der Frau routinemäßig über lange Zeit mit einem CTG-Gerät aufgezeichnet werden, dann kann dies bedeuten, dass die Frau dazu gezwungen ist, liegen zu bleiben und die Wehen nicht richtig zu verarbeiten. Denn erfahrungsgemäß lassen sich Wehen in Bewegung und in unterschiedlichen Positionen besser verarbeiten. Dies kann zu stärkeren Wehenschmerzen, etc. oder auch zu einem Nachlassen der Wehen führen. So findet Sabine Dörpinghaus klare Worte für den in der Geburtshilfe omnipräsenten Sicherheitsdiskurs:

„In der Sorge um die sicherheitsspendende Norm kommt es nicht zuletzt durch die Sedimentierung des cartesianischen Dualismus im alltagsweltlichen und medizinischen Denken und Handeln erstaunlicherweise zur Missachtung des lebendigen Menschseins selbst“ (Dörpinghaus 2016, 72).

Außerdem sei es gar nicht möglich, alle Unbestimmtheiten im geburtshilflichen Kontext zu beseitigen, so sehr dies auch durch eine Objektivierung und Quantifizierung des Geburtsvorgangs versucht wird: „Deshalb ist die geburtshilfliche Situation durch einen hohen Grad an Nicht-Standardisierbarkeit und eine letztlich irreduzible Unsicherheit gekennzeichnet“ (ebd.,78). Es ist also in einem existentiellen

Ereignis wie der Geburt unmöglich, alle Risiken auszuschalten und hundertprozentig planbar zu machen. Denn auch bei Kaiserschnitten sind, wie bei allen Operationen, Risiken vorhanden.

So denke ich, dass die folgenden Worte, die Cynthia Coe in Bezug auf Schwangerschaft geschrieben hat, auch in Bezug auf das Gebären gelten: „The medicalization and corresponding social treatment of pregnancy complicates the ability of the pregnant women to experience her body as a lived body, a body suffused with creative power, will, and agency“ (Coe 2013, 37). Durch die Medikalisierung von Geburt, durch Diskurse um Sicherheit und Risikominimierung wird die potentielle Kraft, die Frauen aus einer Geburt ziehen können, oft von vornherein verunmöglicht. Denn wenn die Verantwortung für den Geburtsprozess an externe Autoritäten abgegeben wird, bleibt oft nur sehr wenig Raum für eigenleibliches Spüren. Der eigene Körper als erlebter und gelebter Leib, der Kreativität ebenso wie einen „Willen“ und Handlungsfähigkeit in sich trägt, der – auch bei der Geburt – ein „ich kann“- Wissen in sich trägt, wird oft hintenan gereiht.

3.4. Geringschätzung und Gewalt gegen Frauen während der Geburt

Tina Jung schreibt über das Thema der Geringschätzung und Gewalt gegen Frauen während der Geburt (GGG) und weist darauf hin, dass es – während es international seit mehreren Jahren breit diskutiert wird – im deutschsprachigen Raum erst seit relativ kurzer Zeit Beachtung findet (Jung 2018, 73). Gewalt wird in diesem Zusammenhang als strukturelle Gewalt aufgefasst, „deren Ursachen u.a. in der (gesundheitspolitischen und institutionellen) Regulierung geburtshilflicher Versorgung verortet werden“ (Bohern et al. zit. in ebd., 73). Es geht also nicht primär um Übergriffe oder Gewalt einzelner, sondern um die Frage des strukturellen Umgangs mit Selbstbestimmung in einer existentiell bedeutsamen und verletzbaren Situation. Die Formen der Gewalt können vielfältig sein und beinhalten sowohl körperliche Gewalt wie auch verbale Missachtung oder Diskriminierung etwa aufgrund von Alter, Herkunft, sozioökonomischem Status, etc. oder auch das Zuwenig an Kommunikation zwischen Gebärender und GeburtshelferInnen (Jung 2018, 73f). Jung weist darauf hin, dass Gewalt gegen gebärende Frauen in Form von Übergriffen, Respektlosigkeit oder Misshandlung nichts Neues ist:

„Eher im Gegenteil ist Gewalt gegen Frauen in geburtshilflichen Einrichtungen erstens als ‚normale‘ zur Geburt mehr oder weniger ‚automatisch‘ dazugehörnde Form der Traumatisierung („ein bisschen Trauma gehört zu jeder Geburt“, „Hauptsache, das Kind ist gesund“) gesellschaftlich stark normalisiert und wird nicht als Gewalt oder auch als spezifisch sexistische Gewaltform angenommen“ (ebd., 74).

Gewalt gegen Frauen während der Geburt wird oft auch nicht angesprochen, was laut Jung damit zusammenhängt, dass die gesellschaftliche Erwartungshaltung, als ‚gute Mutter‘ uneingeschränkt glücklich zu sein, dass das Kind gesund zur Welt gekommen ist, als eine Art Tabu wirkt, um Gewalterfahrungen zu thematisieren (ebd.). Außerdem wird aufgrund des teils fast unerschütterlichen Vertrauens in das medizinische System Gewalt oft gar nicht als solche wahrgenommen. Denn auch ein ungefragtes Zuviel an Eingriffen ist bereits eine Form von Gewalt. Ute Gahlings spricht in Bezug auf die Häufigkeit von Dammschnitten in der modernen Geburtshilfe von „einer besonderen Form westlicher Genitalverstümmelung“ (Gahlings 2010, 539) und sagt, dass diese gebärenden Frauen „schon fast routinemäßig mit Messer und Schere zu Leibe rückt“ (ebd.). Es kommt immer wieder vor, dass der Dammschnitt gar nicht kommuniziert wurde und die Frau erst nach der Geburt umso schmerzhafter daran erinnert wird. Vielleicht sind Frauen, die sich dessen bewusst sind, Gewalt während des Geburtsprozesses erlebt zu haben, oft einfach auch froh, die Geburt hinter sich zu haben, ein gesundes Kind auf die Welt gebracht zu haben und haben gar keine Ressourcen, sich mit den Gewalterlebnissen auseinanderzusetzen. Jedenfalls gibt es im deutschsprachigen Raum immer noch kaum Daten und Studien zu diesem Thema⁴¹ (Jung 2018, 74).

3.5. Gebärpositionen oder die Verleugnung weiblicher Subjektivität

Die Vorrangstellung des medizinischen Blicks als Kontrapunkt zum subjektiven Erleben ist etwa auch in Bezug auf Gebärpositionen interessant: So bezeichnet Ina May Gaskin die in westlichen Gesellschaften immer noch am meisten praktizierte Gebärposition im Rückenlage als „Erfindung der industriellen Revolution“ (Gaskin 2013, 243), die von Männern zum Vorteil männlicher Geburtshelfer erdacht wurde:

„In traditionellen Gesellschaften auf der ganzen Welt nehmen die Frauen während der Wehen eine aufrechte Gebärhaltung ein. Diese weltweite Übereinstimmung lässt darauf schließen, dass sich Frauen nicht hinlegen wollen, wenn sie Wehen haben und ihr Kind gebären, außer sie werden in ihrer Kultur dazu gezwungen. Die in Frauenkulturen überall verbreiteten Gebärhaltungen sind Sitzen, Sitzen, Hocken oder die Position auf „allen vieren“ (ebd., 238f).

Auch Sheila Kitzinger bezeichnet das Gebären in Rückenlage nicht nur als schmerzhafter, sondern auch als eine Position, in der gegen die Schwerkraft gearbeitet werden müsse:

⁴¹ In Österreich thematisiert beispielsweise die *Geburtsallianz* Gewalt bei der Geburt, aber nicht aus wissenschaftlicher Perspektive, sondern als Verein.

„Nur bei uns müssen Frauen flach auf dem Rücken liegen und ihre Beine in die Luft strecken wie Käfer, die auf den Rücken gerollt sind. Diese Position mag für den Geburtshelfer bequem sein, für die Frau ist das jedoch eine unangenehme und oft schwierige Haltung, weil dadurch bewirkt wird, dass sie das Baby „bergauf“ schieben muss“ (Kitzinger 1986, 108).

Kitzinger geht weiter unter Bezugnahme auf Suzanne Arms davon aus, dass die Geschichte der Geburtshilfe als allmählich vonstattengehender Versuch der Männer angesehen werden könne, den Geburtsprozess dem Einfluss der Frauen zu entziehen (ebd., 87). Als Argument sei immer wieder gebracht worden, dass dies „im Namen der Notwendigkeit, die Frau vor ihrem eigenen Körper zu erretten“ (ebd.), geschehe. Auch Adrienne Rich bringt die in westlichen Gesellschaften verbreitete Vorstellung, in denen das Gebären, mit passivem und angeblich ‚typisch weiblichem‘ in Rückenlage sich vollziehendem Leiden assoziiert wird, mit dem Aufkommen männlich dominierter Geburtshilfe in Zusammenhang (Rich 1995, 129). Sie betont, dass Gebären ursprünglich als Quelle weiblicher Kraft gesehen (ebd.) und in der Zwischenzeit in sein Gegenteil umgekehrt wurde: „Passive suffering has thus been seen as a universal, ‚natural‘, female destiny, carried into every sphere of our experience (ebd.). Es kann also gesagt werden, dass das passive Leiden während des Gebärens nun als ‚Urform‘ weiblichen Leidens dargestellt und damit buchstäblich als weibliche Seinsform ontologisiert wurde, die in alle Bereiche unseres Lebens übertragen wurde.

Eine solche Perspektive des weiblichen, passiven Leidens während der Geburt bringt auch mit sich, dass die Frau als Subjekt, die aktiv ein Kind auf die Welt bringt, ‚ausgelöscht‘ wird. Es scheint manchmal so, als wäre es nur durch die unabdingbare Unterstützung der Medizin, dass Kinder auf die Welt kommen, durch das Können der Geburtshelfer, die dem weiblichen Körper zum Trotz das Kind aus diesem herausholen helfen. Analog zur Schwangerschaft ist die Frau unter einem solchen Blickwinkel wieder lediglich Aufbewahrungsbehältnis für das Kind: „As the lived body of the woman disappears, her body-container comes into focus as the only relevant aspect of her existence“ (Verhage 2013, 301). Im Grunde genommen vollzieht sich auch hier eine männliche Aneignung eines Prozesses, in dem die leibliche Subjektivität der Gebärenden, der (neben dem Kind) eigentlich aktiven Person während der Geburt nur noch einen geringen Stellenwert einnimmt: „The labor of the [...] birthing woman is overlooked and instead the visual labor of the child and other perceivers is emphasized“ (ebd., 310). Diese Auslöschung zieht sich fort in die philosophische Tradition, wo die Mutter zu einer abstrakten Kategorie reduziert wurde. So konstatiert Verhage:

„While birth introduces the subject into a world in which there is already always another person present, that is, the *mother* who just gave birth, the philosophical tradition has generally neglected to address

her, or at best has reduced her to the abstract category of (m)Otherness" (ebd., 302).

Die Verdrängung dieser existentiellen Abhängigkeit von Frauen aller Menschen, die auf der Welt sind, zieht sich, wie Gail Weiss betont, durch alle Sphären unserer Gesellschaft bzw. Kultur:

„Yes, as Adrienne Rich argues, we are all ‚of woman born‘, and indeed this universal fact has been historically, politically, economically, and culturally devalued even as it has led to a paradoxical idealization of maternity that has oppressed women for centuries" (Weiss 2013, 111).

Genau diese existentielle Abhängigkeit wurde also zu verleugnen oder zu kompensieren versucht, indem all das, was Mutterschaft und Muttersein bedeuten kann oder mit sich bringt, möglichst ignoriert oder auch abgewertet und gleichzeitig auf eine Art und Weise idealisiert wurde, die Frauen wiederum schwächt, weil es eine männliche Imagination dessen, was und wie eine Mutter zu sein habe, ist.

3.6. Selbstbestimmte oder hebammenorientierte Geburten

In den letzten Jahren ist jedoch auch immer stärker ein Gegendiskurs zu vernehmen, der sich im Wunsch nach einer „natürlichen Geburt“ ausdrückt. Nun wurde bereits ausführlich dargestellt, dass Geburt nie ein rein ‚natürliches‘ Ereignis sein kann. Was wird nun darunter verstanden? Damit ist der Wunsch nach Geburten gemeint, die im komplikationslosen Idealfall möglichst wenigen medizinischen Eingriffen und Kontrollen unterliegen, in denen die Frauen sich auf das leibliche Geschehen einlassen können, das sich während der Geburt vollzieht und auf empathische und begleitende Weise von fachkundigen Menschen wie Hebammen unterstützt werden. Unter dem Prädikat „natürlich“ verstehe ich in diesem Zusammenhang eher den Wunsch nach einer „selbstbestimmten“ Geburt. Ich denke also, dass bei diesem Gegendiskurs um das Bedürfnis nach selbst- und nicht fremdbestimmten Geburten geht, bei dem die Pathologisierung der gebärenden Frau kritisiert wird. Nicht die Technologie der Geburtshilfe, sondern die leibliche Subjektivität der gebärenden Frau sollen im Zentrum stehen, so würde ich diese Bewegung hin zu „natürlichen Geburten“ also interpretieren. Auch Verena Brlica sieht dies ähnlich:

„Der scheinbar kollektive Wunsch nach einer „natürlichen Geburt“ (...) ist allgegenwärtig. Die Ergebnisse zeigen nicht nur auf, dass Frauen nicht nur keine passiven Konsumentinnen der medizinischen Geburtshilfe sind, sondern weisen auch auf ein tiefes Vertrauen hinsichtlich ihres Körpers hin" (Brlica 2012, 155).

Statt dem meiner Ansicht nach unglücklichen und irreführenden Begriff „natürliche Geburt“ verwende ich unter Bezugnahme auf Sheila Kitzinger und Ina May Gaskin in diesem Zusammenhang den Begriff „selbstbestimmte Geburt“, auch wenn dieser ebenfalls in gewisser Weise irreleitend ist, da der Geburtsprozess immer auch das Aufgeben der eigenen Selbstbestimmung und das Sich-Ausliefern für einen gewissen Zeitraum beinhaltet, wie ich im Folgenden noch darlegen werde. Sheila Kitzinger definiert „selbstbestimmte Geburt“ folgendermaßen:

„Bei einer selbstbestimmten Geburt hat die Frau die Freiheit genau das zu tun, wonach ihr zumute ist. Dazu gehört umhergehen- oder sich hinlegen, wenn sie das gerade möchte – und selbst entscheiden, welche Hilfe sie braucht. Es geht nicht nur um „aktive Geburt“ und Bewegungsfreiheit – obwohl das sehr wichtig ist, sondern darum, aktiv zu gebären, statt eine passive Patientin zu sein. Im Grund geht es darum, wer die Hauptverantwortung trägt und wer letztendlich bestimmt. [...] ob eine Geburt natürlich verläuft oder unterstützt wurde, ob sie komplikationslos oder kompliziert war, schnell oder langsam und mit oder ohne Schmerzmittel verlief, es handelt sich dennoch um eine selbstbestimmte Erfahrung, wenn eine Frau die persönliche Verantwortung dafür übernimmt, die Vor- und Nachteile verschiedener Alternativen abwägt, ihre eigenen Entscheidungen trifft und den Freiraum hat, sie auch durchzusetzen“ (Kitzinger 1996, 351).

Eine selbstbestimmte Geburt bedeutet also unter dieser Perspektive, dass die Umstände der Geburt selbst gewählt werden können, dies beinhaltet deutet Bewegungsfreiheit⁴² in dem Sinne, dass umhergegangen werden kann, ebenso wie die freie Wahl der Geburtsposition. Auch die freie Wahl des Geburtsortes und die Auseinandersetzung damit, welche Art von Geburt gemocht wird und wen die Gebärende in ihrer Nähe haben will, ist bereits eine Form selbstbestimmter Geburt. Es können darunter allerdings auch Geburten verstanden werden, in denen Komplikationen aufgetreten sind, in denen Schmerzmittel verabreicht wurden, etc., die gebärende Frau jedoch die einzelnen Schritte selbst entscheiden konnte (ebd.). So beschreibt Kitzinger, dass es sinnvoll ist, sich einen Geburtsplan auch für den Fall einer notwendigen Schnittentbindung zu machen, in der genau die Wünsche der Gebärenden dargelegt sind: Dies kann beispielsweise die Fragen beinhalten, ob eine PDA oder eine Vollnarkose gewünscht ist, ob der Geburtsbeginn abgewartet werden will, ob das Baby gleich nach der Geburt in die Arme der Mutter oder des Vaters kommen soll, ob das Neugeborene getrennt von der Mutter oder bei ihr sein soll, etc. (ebd., 374). Es geht also nicht um eine romantisiertere Vorstellung von quasi automatisch komplikationslosen und beinahe schmerzfreien ‚natürlichen‘ Geburten, sondern darum zu entscheiden, wie die Rahmenbedingungen der Geburt in verschiedenen Szenarien geregelt sein sollen (vgl. ebd., 351ff.).

⁴² Auch wenn Bewegungsfreiheit selbstverständlich klingen mag, ist diese bei Krankenhausgeburten beispielsweise aufgrund von oftmaliger CTG-Überwachung auch heutzutage nicht immer gegeben.

Ute Gahlings definiert Selbstbestimmung bei der Geburt folgendermaßen:

„Selbstbestimmung kann hier eben auch heißen, sich einer leiblich gegebenen Erfahrung erst einmal auszusetzen. Sich auf die leibliche Geschichte des Gebärens einzulassen, kann, gegenüber den verbreiteten Praxen des raschen Eingriffs, eine Form von Mündigkeit sein“ (Gahlings 2014, Vortragsmanuskript⁴³).

Es ist für sie also eine Art von Selbstbestimmung, sich der leiblichen Erfahrung während der Geburt auszusetzen. Dass dies zumindest oberflächlich betrachtet ein Widerspruch ist, werde ich noch genauer erläutern.

Eine Möglichkeit ist auch, von hebammenorientierter Geburt zu sprechen, in der das Begleiten, das Für-die-Frau-da-sein, das Abwarten, die Kommunikation (Dörpinghaus 2016, 70) im Vordergrund stehen und in der die „leibliche Seinsweise“ (ebd.) möglich ist. Die Hebamme agiert zumeist nicht-invasiv, dafür kontextintensiv, einzelfallbezogen und leibbasiert (ebd., 76). In diesem Zusammenhang spricht Dörpinghaus von der Selbsttätigkeit des Leibes als Konstante für das geburtshilfliche Geschehen, da eine Geburt nicht vernünftig gestaltet werden könne: „Wer schon einmal eine Geburt miterlebt hat, wird von der personalen Unverfügbarkeit und Brüchigkeit, die für die Gebärende nicht zuletzt in der Selbsttätigkeit ihres Leibes aufscheint, berührt worden sein“ (ebd.). Sie betont die Beziehungstätigkeit zwischen Gebärender und Hebamme, die affektives Betroffensein der gebärenden Frauen und der Hebammen beinhaltet und eine Überwindung der Einschränkung des Geburtsprozesses auf das Abbildbare und Vermessbare bedeutet (ebd., 72).

Ute Gahlings wirft eine neue Perspektive auf die hoch entwickelte Geburtsmedizin, indem sie sagt, dass diese nicht nur den Wunschkaiserschnitt ermöglichen kann, sondern auch Spielräume bietet, um sich auf eine Geburt einzulassen, dass aber im Notfall medizinische Hilfe vorhanden ist (vgl. Gahlings 2014):

„Gerade weil die Medizin auf alle Eventualitäten eines komplizierten oder subjektiv nicht mehr zu bewältigenden Verlaufs sofort reagieren kann, hat die Frau auch in ihrer leiblichen Selbsterfahrung viel mehr Spielräume für den Umgang mit den Grenzen, die ihr das Gebären unweigerlich aufrötigt“ (ebd.).

⁴³ www.nationales-netzwerk-frauengesundheit.de/downloads/Gahlings_Vortragsmanuskript.pdf, abgerufen am 13.1.2020

Sie versucht also, so könnte man sagen, den scheinbaren Gegensatz zwischen Hebammenorientierung und blindem Vertrauen in das medizinische System zu öffnen, indem sie die Perspektive der Frauen in den Blick bringt, die von beidem quasi das Beste herausnehmen könnten: Eine selbstbestimmte Geburt wagen und zu wissen, dass es im Notfall ein Auffangnetz gibt, falls Komplikationen auftreten. Dies ist ein, wie ich denke, durchaus fruchtbarer Ansatz, den aber ohnehin bereits viele Frauen, die eine ‚selbstbestimmte Geburt‘ möchten, im Hinterkopf haben.⁴⁴

Es stellt sich dennoch die Frage, inwieweit eine selbstbestimmte Geburt Krankenhäusern möglich sind⁴⁵, vor allem unter Berücksichtigung der vorher genannten Prozesse der Pathologisierung und Ökonomisierung von Geburt. Wobei sich auf der anderen Seite in den letzten Jahren und Jahrzehnten vieles dahingehend geändert hat, um den gebärenden Frauen zumindest eine einigermaßen angenehme Atmosphäre zu bieten: So wurde versucht, Kreissäle angenehmer und gemütlicher zu machen. In vielen Fällen dominieren helle Farben, mannigfaltige Möglichkeiten für Gebärpositionen sind gegeben (von Seilen zum Anhalten über Badewannen für eine Wassergeburt, Gebärhocker, etc.), die Atmosphäre ist ruhig, in mittlerweile den meisten Spitälern wird Rooming-In praktiziert (was bedeutet, dass Mutter und Neugeborenes nach der Geburt nicht getrennt werden) und in einigen gibt es auch die Möglichkeit eines Familienzimmers. Dennoch trifft dies nicht auf alle Spitäler zu. Dörpinghaus hält in Bezug auf Kreissäle fest:

„Die Atmosphäre des Kreissaals widerspricht dem, was diese Räumlichkeit für den Gebärprozess eigentlich bieten müsste, denn gerade zum Gebären ist eine Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum erforderlich. Der Kreissaal als (halb-)öffentlicher Raum kann diesen umfriedeten Raum nicht hergeben“ (Dörpinghaus 2010, 83).

Es gibt zwar verschiedene Möglichkeiten in Geburtshäusern oder auch zuhause zu gebären, es soll jedoch nicht vergessen werden, dass beides zumindest heutzutage in Österreich mit nicht unerheblichen Kosten verbunden ist, da eine ‚eigene‘ Hebamme bzw. der Aufenthalt im Geburtshaus

⁴⁴ Kaum eine Frau lehnt, denke ich, medizinische Hilfe im Bedarfsfall ab, dies wäre auch ausgesprochen unverantwortlich nicht nur sich selbst gegenüber, sondern auch in Bezug auf den Menschen, der geboren wird. Es gibt, wie bereits ausgeführt, aber sehr unterschiedliche Definitionen dessen, was der ‚Bedarfsfall‘ denn eigentlich ist und wann er eintritt.

⁴⁵ Es muss hinzugefügt werden, dass es gerade zwischen den einzelnen Krankenhäusern sehr große Unterschiede gibt: So wird in Krankenhäusern, die auf Risikogeburten spezialisiert sind (wie in Wien etwa das AKH) auch aus nachvollziehbaren Gründen eher Wert auf medizinische Überwachung gelegt werden, während andere (wie etwa das St. Joseph-Spital, ebenfalls in Wien) versuchen, eine möglichst angenehme Atmosphäre für die gebärenden Frauen zu schaffen und Hebammen einen recht großen Stellenwert einräumen.

zumeist privat gezahlt werden müssen⁴⁶. Eine solche Form selbstbestimmter Geburten ist also für viele Frauen aus ökonomischen Gründen erst gar nicht denkbar. Außerdem bedeutet eine Entscheidung für eine Hausgeburt oder für eine Geburt im Geburtshaus auch, sich den dominierenden vorher geschilderten Angst-Diskursen zu widersetzen und gegebenenfalls mit Vorwürfen konfrontiert zu sein, unverantwortlich zu handeln. In Österreich finden Geburten zu über 98% in Spitälern statt und nur zu 1,2% in Geburtshäusern oder zuhause.⁴⁷ Im besten Fall werden viele Leute fragen: „Das traust du dich?“ und möglicherweise mit einer Aufzählung dessen beginnen, was während der Geburt alles schiefgehen kann. Die Entscheidung für eine Geburt außerhalb des Krankenhauses bedeutet also auch ein hohes Selbstbewusstsein in Bezug auf die ‚Fähigkeiten‘ des eigenen Körpers und ein hohes Selbstwertgefühl, um sich nicht verunsichern oder verängstigen zu lassen.⁴⁸

3.7. Gewaltsamer Lösungsprozess und die Entwicklung eines neuen Selbst

Geburt bedeutet nicht nur, einen neuen Menschen auf die Welt zu bringen, sondern ich möchte noch auf einen anderen, oft nicht bedachten Aspekt eingehen. Geburt ist auch das Ende oder, anders gesagt, ein Auseinanderreißen einer vor allem in den letzten Monaten der Schwangerschaft bestehenden Symbiose zwischen Mutter und Fötus. Barbara Sichtermann bezeichnet die Geburt als „gewaltsamen Lösungsprozess“, der „für die Sich-Trennenden (...) gleichermaßen schmerzhaft und schmerzlich, willkommen und groß ist“ (Sichtermann 2010, 207). Sie verlässt also die Ebene der physiologischen und potentiell pathologischen Prozesse und konzentriert sich auf die intersubjektive Ebene, auf die Trennung zwischen Mutter und Kind, die sich während der Geburt vollzieht. Während sie vorher eins waren, werden sie während der Geburt zu Getrennten, zu zwei voneinander unabhängigen Menschen. Die Symbiose zerfällt, oder anders gesagt, sie wird auseinandergerissen. Dies ist mit vielen, oft gegensätzlichen, Emotionen verbunden: „Vielleicht gibt es im menschlichen Leben kein anderes Ereignis, in dem sich Gegensätze des psychophysischen Erlebens so roh und gleichzeitig stark

⁴⁶ Eine Hausgeburt kostet heutzutage in Österreich in etwa 2000€, während die anteilige Rückerstattung der Krankenkasse sich auf bis zu 1300€ beläuft. Siehe <https://www.hebammenzentrum.at/hausgeburt>, abgerufen am 12.1.2020

⁴⁷ <https://www.gesundheit.gv.at/CSOutbound/cs?contentid=10007.226555>, abgerufen am 20.11.2019
In Deutschland ist die Anzahl an Hausgeburten bzw. Geburten in Geburtshäusern ebenfalls sehr gering. Nur etwa 2% der Gebärenden in Deutschland (vgl. <https://www.quag.de/quag/ausserklinische-geburtenzahlen.htm>, abgerufen am 20.11.2019) In den Niederlanden beispielsweise entscheiden sich zwei von drei Schwangeren mit niedrigem Risiko für eine Hausgeburt (<https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/54800/Niederlande-Weniger-schwere-Komplikationen-nach-Hausgeburten>, abgerufen am 20.11.2019)

⁴⁸ Ich selbst habe beispielsweise beinahe niemandem von meinem Vorhaben, mein zweites Kind zuhause auf die Welt zu bringen, erzählt, da ich mich diesem Druck der verschiedenen Einwände, Sorgen und Meinungen nicht gewachsen gefühlt hätte bzw. einfach auch keine Lust hatte, mich diesem auszusetzen. Auch mein erstes Kind hätte ich gerne zuhause auf die Welt gebracht, dies habe ich mich aber noch nicht getraut.

ineinander keilen: Nicht-Wollen und Wollen, Angst und freudvolle Erwartung, Schmerz und Begeisterung“ (ebd.).

Ich selbst hatte vor der Geburt meines ersten Kindes eine ziemlich nebulöse Vorstellung davon, was passieren würde. Einerseits hatte ich, die ich nicht unbedingt als schmerzresistent gelte – eher im Gegenteil – eine sehr diffuse Angst, die sich durch nervöses ein Ziehen in meiner Magengegend bemerkbar machte und die leichte Übelkeit hervorrief, wenn ich an Wehen und Geburt dachte. Auf der andern Seite wischte ich diese Angst mit einer eher unbestimmten Idee vom Vertrauen in meinen eigenen Körper dann wieder weg. Ich hatte mich ja, so beruhigte ich mich selbst, bei Geburtsvorbereitungskursen, beim Schwangeren yoga wie in den diversen Büchern mit den verschiedenen Methoden, die Wehen leichter auszuhalten, mit Tön- und Atemübungen und unterschiedlichen Gebärpositionen vertraut gemacht und in der Theorie ausprobiert. Wobei: Eigentlich wollte ich mir eine Geburt gar nicht vorstellen, auch deshalb, weil ich so glücklich war mit diesem Wesen in mir, mich so vollkommen fühlte, und mich der Gedanke an das, was nach der Geburt kommen würde, – etwas, das mein bisheriges Leben zunichtemachen würde, wie ich fürchtete, mit noch mehr diffuser Angst erfüllte. Es war also einerseits diese von mir als wunderbar erlebte Symbiose während der Schwangerschaft, während die Aussicht auf ein Leben, in dem es mit meiner persönlichen Autonomie nun endgültig vorbei sein würde, nicht unbedingt etwas war, was mich in Richtung Geburt trieb. Ich wollte in Wirklichkeit mein Baby gar nicht hergeben. Im Grund genommen hatte ich die Tatsache, dass tatsächlich ein Mensch aus mir herauskommen sollte (und vor allem auch die Frage, wie denn dies vor sich gehen würde), erfolgreich verdrängt, meine ganzen Geburtsvorbereitungen waren nur intelligente Selbsttäuschungen in diesem psychischen Abwehrprozess gewesen. Tatsächlich fürchtete ich mich davor, dieses Etwas, das in mir war, das mit mir mittels Fußtritten kommunizierte, das ich über den Umweg meines Bauches so viel streichelte und mit dem ich unermüdlich sprach, wieder herzugeben, die Trennung von etwas zu vollziehen, das auch irgendwie ich selbst war. – Umso spitzer trafen mich, vier Stunden, nachdem ich am Ende des zehnten Tages nach dem errechneten Geburtstermin einen sogenannten ‚Hebammencocktail‘ getrunken hatte, die Schmerzen der ersten Wehen. Ich hatte eigentlich schon wieder verdrängt gehabt, dass ich ja gebären wollte (wollte ich das?) und nun ermächtigte sich mein Körper meiner selbst in einer Intensität und mit Schmerzen, die meine Angst nicht weniger werden ließen. Diese Gewaltsamkeit des Lösungsprozesses, von dem Barbara Sichtermann spricht, die Schwierigkeit des Loslassens, des Das-Kind-Hergebens, habe ich, wie wahrscheinlich viele andere, intensiv erlebt.

Auf die Frage, was nach diesem Transformations- und Loslösungsprozess, der sich während der Geburt vollzieht, vor sich geht, was dieser und die Anwesenheit eines ‚neuen‘ Menschen für die eigene Subjektivität bedeutet, werde ich nicht näher eingehen, Antworten auf diese Frage könnten eine

eigene Arbeit füllen. Es soll hier stellvertretend für mögliche Antworten Iris Marion Young zitiert werden: „Especially if this is her first child she experiences the birth as a transition to a new self that she may both desire and fear“ (Young 2005 55). Dieses neue Selbst, so möchte ich hinzufügen, ist etwas, das das alte nicht ablösen muss, es ist eher etwas, was hinzukommt, das sich langsam entwickelt durch den so engen Kontakt mit diesem neuen Menschen⁴⁹. Ich hatte ja, wie bereits angedeutet, Angst gehabt davor, was mit mir und meiner Selbstbestimmung passieren würde, dass ich entweder die gleiche bleiben und der Situation nicht gewachsen sein oder mich und mein altes Selbst ganz aufgeben würde. Nichts von beidem geschah: Ich war ich selbst geblieben und gleichzeitig entwickelte sich, ebenso langsam wie sich mein Kind entwickelte, ein neues Selbst, das mein altes nicht ablöste, sondern eher zusätzlich dazu bestand.

3.8. Selbsttätigkeit des Leibes und Sich-Ausliefern

Eine Geburt, auch und besonders gerade eine sozusagen ‚selbstbestimmte Geburt‘, ist gekennzeichnet von der Selbsttätigkeit des Leibes, die sich kognitiv nicht steuern lässt (Dörpinghaus 2010, 20) und damit – so würde ich sagen – auch ein Sich-Ausliefern an die Situation, auch in gewissen Sinne ein selbst bestimmtes bzw. selbst entschiedenes Aufgeben der eigenen Handlungs- und Entscheidungskompetenz bedeutet. Dies ist oft von großen Ängsten vonseiten der gebärenden Frau begleitet ist, wie in dieser Schilderung herauszulesen ist:

„Umso schlimmer knallt einem dann die Gewalt einer Geburt entgegen.
Dieses hilflose ausgeliefert sein – gegenüber seinem
eigenen Körper – erschreckt mich
Immer wieder aufs Neue“ (Strobl 2010, 3).⁵⁰

Geburt ist also auch immer auch ein gewaltsamer Prozess, der in den meisten Fällen von den vielleicht intensivsten körperlichen Schmerzen, die frau erleben kann, begleitet ist.⁵¹ Ute Gahlings bezeichnet den Schmerz, der oft mit Angst einhergeht, als das „dominante Erlebnis affektiver Betroffenheit während einer Geburt“ (Gahlings 2010, 498). So schreibt eine Frau: „Ich hatte Todesangst, die mich

⁴⁹ Ich denke, dass auch Väter bzw. auch andere Bezugspersonen, wenn sie sich wirklich auf das Kind einlassen, die Entwicklung eines ‚neuen Selbst‘ erleben.

⁵⁰ Dies ist im Übrigen die Schilderung einer Hausgeburt, also einer ‚selbstbestimmten‘ Geburt.

⁵¹ Allerdings gibt es immer wieder auch Schilderungen von Frauen, die eine schmerzlose Geburt erlebt haben und diese teils sogar als orgiastisch empfunden haben (vgl. Gaskin 2013, 154ff). Auch Dörpinghaus schreibt dazu: „Manche Frauen beschreiben den Kopfdurchtritt als äußerst schmerzhaft und andere als angenehm, mitunter orgiastisch“ (Dörpinghaus 2010,90).

ganz stark an ein Erlebnis aus der Vergangenheit erinnerte, das ganz viel Angst in mir zurückgelassen hatte. Kein Atmen, keine Konzentration war mehr möglich – es war einfach nackte Panik, die mich da ergriff“ (Ulrich 2011, 136). Mit Angst kommt oft ein Gefühl der Enge, in dem es keine Handlungsperspektive mehr zu geben scheint: „Angst und Schmerz sperren den Menschen ab: Sie treiben ihn in die Enge, reißen ihn aus dem persönlichen und weltlichen Zusammenhang seines Lebens heraus“ (Schmitz 1998b, 338 in Gahlings 2010, 438). Eben dieses Erlebnis von Enge, dieses Gefühl des Nicht-aus-der-Situation-Ausbrechen-Könnens, betrifft wohl auch viele Gebärende, wie an folgendem Beispiel zu veranschaulichen versucht wurde:

„Die Hölle, das war vorher gewesen. Das waren die Stunden gewesen, in denen ich mich aufgebäumt hatte gegen das, was da mit mir geschah, in denen ich mich nicht einlassen konnte auf meine Wehen, zu stark waren sie, zu lange dauerten sie, zu geschwächt war ich schon nach einer Nacht ohne Schlaf. Schlimm waren die vielen Stunden gewesen, in denen ich starke Wehen gehabt hatte, aber sich mein Muttermund kaum geöffnet hatte, in denen ich mich gewehrt hatte gegen die Geburt und ich solche Angst hatte vor allem, was noch kommen könnte. Ich wäre am liebsten davongelaufen, aber das ging nicht. Und ein Kaiserschnitt kam für mich nicht in Frage“ (Geburtsbericht 1, 2014).

Schwieriger zu ertragen als die Schmerzen ist vielleicht auch die Erkenntnis, dass erst durch die Aufgabe der eigenen Kontrolle die Geburt vorangehen kann, erst durch ein Sich-Einlassen auf die Selbsttätigkeit des Leibes:

„Und von irgendwo kommt etwas auf
einen zu – man kann es erahnen –
man versucht einen Weg zu finden sich
weder ganz aufzugeben, noch sich zu wehren.
hineingehen in diese gewaltige Kraft und
sich dabei nicht zu verlieren“ (Strobl 2010, 3).

Es könnte also gesagt werden, dass eine nicht-operative, ‚selbstbestimmte‘ Geburt auch bedeutet, sich vorübergehend von der Selbstbestimmung, wie sie meist verstanden wird – nämlich als Form der rationalen Entscheidung über das, was man tun will oder was geschehen soll – zu verabschieden. Dies beinhaltet nicht nur Vertrauen zu haben in Bezug auf das, was mit dem eigenen Leib geschieht, sondern auch sich ganz auf einzulassen, sich diesem ausliefern, gleichzeitig aber auch versuchen, dies dann doch irgendwie mitzugestalten. Auch wenn es vielleicht viele Male in Geburtsvorbereitungskursen geübt worden ist, sich auf die eigenen Wehen einzulassen, sie als Wellen wahrzunehmen, wenn gelernt worden ist zu tönen und eine möglichst tiefe Atmung zu haben, das

Kiefer locker zu haben, weil dies auch ein entspanntes Becken mit sich bringen kann (vgl. Gaskin 2013, 178ff.), die Gewaltigkeit der Geburtssituation mag in vielen Fällen so immens sein, dass all dies vergessen wird, auch wenn die Umstände selbst gewählt und unabhängig von äußeren Störungen sind. In diesem Zusammenhang muss gesagt werden, dass diese intensive Leiberfahrung während der Geburt mit Schmerzen und oft Angst zwar eine Erfahrung der Gewaltigkeit ist, des Ausgesetztseins an etwas, das nicht mehr kontrolliert werden kann, aber es ist keine Erfahrung externer Gewalttätigkeit, wie sie bei manchen Krankenhausgeburten vorkommt. So betont Tina Jung die Unterscheidung zwischen negativem Erleben von Geburt aufgrund von Komplikationen oder Notfällen und traumatisierendes Erleben von Geburt durch persönliches Fehlverhalten des Krankenhauspersonals oder durch strukturelle Gewalt (Jung 2018, 74). Ina May Gaskin hält in Bezug auf den Geburtsschmerz fest: „Das Interessante am Schmerz ist, dass er rein ist. Wenn er durchlebt wurde, ist er vorbei. Sie können ihn in der Erinnerung nicht wiederbeleben. Der Wehenschmerz ist etwas Besonderes. Er schadet dem Körper fast nie“⁵² (Gaskin 2013, 164). Während Traumatisierung durch externe Gewalt bei der Geburt vielleicht dauerhaft in Erinnerung bleiben wird, ist der Körper offensichtlich in der Lage, die Erinnerung an die während der Geburt erlebten Schmerzen nicht wieder aufleben zu lassen. Ich selbst etwa weiß noch genau, dass es sehr schmerzhaft war, ich kann die Schmerzen jedoch nur rational nachvollziehen, es ist mir nicht mehr möglich, mich nochmals in diese hineinversetzen. In den geschilderten Berichten handelte es sich um ganz ‚normale‘ Geburten in dem Sinne, dass sie keine medizinischen Notfälle waren, sondern einfach intensive Emotionen und Schmerzen hervorriefen:

„Immer wieder
von einem selbst überrollt zu werden, sich einzugestehen
es nicht in der Hand zu haben. Grenzen wahrzunehmen
und immer wieder zu merken, dass es darüber hinaus
noch weiter geht. Ausgeliefert. Oder besser herumgetrieben.
Im körperlichen Neuland.
Dieses Uferlose, Haltlose bereitet mir die
größte Angst. Umhergetrieben“ (Strobl 2010, 3).

Im Grunde kann von einem Sich-Einlassen auf den Geburtsprozess nicht nur als Vertrauen in die Selbsttätigkeit des Körpers, in das „Ich kann“-Wissen des Körpers (vgl. Kapitel 1.1., Teil B) gesprochen werden, sondern es bedeutet auch ein bewusstes Sich-verletzlich-Machen für Prozesse, die nicht (oder nur zu einem sehr geringen Grad) selbst reguliert oder bestimmt werden können.

⁵² Wobei ich hier vielleicht etwas sarkastisch anmerken möchte: Wenn ich den Schmerz gerade spüre, ist es mir egal, dass er wieder vorbeigehen wird, im Moment des Erlebens ist das Jetzt die Ewigkeit.

3.9. Verletzlich-Sein

Geburt ist ein Zustand, so würde ich demnach sagen, des enormen Verletzlich-Seins. Ich gehe in Anlehnung an Judith Butler von einer prinzipiellen Verwundbarkeit der Menschen aus: „The body is vulnerable by definition“ (Butler 2010, 33 zit. in Pistol 2016, 238). Dies bedeutet auch, dass es nicht eine vorangehende körperliche Integrität gibt, die im Nachhinein verwundbar wird, sondern „ganz im Gegenteil, Körperlichkeit manifestiert und ereignet sich erst als und in der Vulnerabilität“ (Pistol 2016, 241). Ich denke, dass im Akt des Gebärens ein Zurückgeworfensein auf die „primäre Verletzbarkeit“ (Butler 2005, 63) passiert, der Menschen in vielen anderen Phasen des Lebens nicht in dieser Radikalität und Intensität ausgesetzt sind bzw. sich dieser nicht so sehr bewusst sind. In dieser kommt auch das absolute Angewiesen-Sein auf andere, das oftmals Angst oder auch Panikgefühle hervorruft, besonders zum Ausdruck. Vielleicht ist genau aus diesem Grund und möglicherweise auch durch eine unbewusste ‚Erinnerung‘ an die eigene ‚primäre Verletzbarkeit‘ als Neugeborenes die eigene Bedürftigkeit und Verwundbarkeit im Prozess des Gebärens mit solcher Angst verbunden. Diese grundlegende Angewiesenheit und auch Bedürftigkeit ist aber nichts grundsätzlich Negatives und bedeutet auch nicht, der eigenen Handlungsfähigkeit beraubt zu sein (Pistol 2016, 238). Sie kann auch verstanden werden als eine Empfänglichkeit dafür, von anderen affiziert zu werden (ebd.). Verwundbarkeit bedeutet also auch ein grundlegendes Offensein nicht nur in Bezug auf Schmerz oder Leiden, sondern auch für all das, „what is unbidden and felicitous, like passion and love“ (Butler 2014, 114 in ebd., 341). Dies impliziert, so folgere ich weiter, dass durch das Annehmen der eigenen Verwundbarkeit und Verletzlichkeit im Gebäraprozess, durch das Zurückgeworfensein auf die eigene Leiblichkeit bzw. durch das Sich-Ausliefern an die Selbsttätigkeit des Leibes in den Wehen auch viel Potential liegt. Viel Potential, die Erfahrung gemacht zu haben, sich diesem Prozess auszusetzen und sich in gewisser Weise auszuliefern, in einer solch existentiell bedeutsamen Situation intensiv leiblich empfunden zu haben wie wahrscheinlich sonst selten im Laufe des Lebens. Es bedeutet ein bedingungsloses Offensein, ein Offensein, das eben nicht nur Schmerz und Leid, sondern auch intensive positive Gefühle der Liebe und Leidenschaft mit sich bringen kann. So denke ich auch, dass dies, dieses intensive leibliche Erleben, dieses Zulassen, eine auch zurückbringen kann zu sich selbst, zu den eigenen längst vergessenen Ursprüngen des (leiblichen) Seins. Ich denke, dass diese Verletzlichkeit als eine der Grundbestimmungen des Menschen in den westlichen Gesellschaften ja sehr oft nicht nur zu verdrängen, sondern abzuspalten versucht wird, nicht nur auf individueller, sondern auch auf politischer, gesamtgesellschaftlicher Ebene und dass es deshalb auch nicht selbstverständlich ist, so etwas zuzulassen. Für Butler ist es ja die allgemeine Verdrängung der eigenen Verletzlichkeit und die kollektive Illusion von Unverwundbarkeit, die Gewalt und Kriege mitbedingt. So

könnte auch gefolgert werden, dass ein Annehmen der eigenen Seinsbedingung der Verletzlichkeit in vielfältigen Lebenszusammenhängen auch implizieren kann, aus dieser Gewaltspirale auszubrechen

3.10. Sich-Öffnen und Loslassen

Der Geburtsprozess ist also von einer extremen Verletzlichkeit begleitet, die ein komplettes Sich-Öffnen bedeutet, ein Zulassen von etwas, von dem gewusst wird, dass es wahrscheinlich unglaublich schmerzhaft ist. Wobei das Eigenartige hierbei zu sein scheint, dass die Schmerzen oft umso schlimmer sind, die Geburt umso schwieriger wird, je mehr die Gebärende sich gegen dieses ‚Einlassen‘, ‚Loslassen‘ oder ‚Ausgeliefert-Sein‘ wehrt. Das bedeutet, dass es in dieser Situation der Aufgabe all dessen, was die eigene Persönlichkeit zu bestimmen scheint, wie die Handlungskompetenz, das Analysieren und rationale Entscheiden, die ‚eigene persönliche Autonomie‘, etc. zumindest die Möglichkeit zur Entscheidung gibt, sich mit dem ganzen empfindenden Leib, einzulassen auf das Geschehen, auf die rhythmischen Kontraktionen der Gebärmutter, auf die Wellen des Schmerzes, die kommen und gehen. Dies habe ich selbst auch so erlebt: Ich wusste, meine einzige Chance war, mitzugehen bei allem was kam, wollte ich mein Kind wirklich zuhause auf die Welt bringen. Ich versuchte also tatsächlich, jede Wehe zu begrüßen und zu verabschieden, mein Kind zu rufen, dass es zu mir herauskommen sollte, mich möglichst viel zu bewegen, mit den Hüften zu kreisen, zu tanzen, jede Wehe bewusst zu veratmen und zu tönen, so viel ich konnte. Und das Unglaubliche war: es nützte. Etwas, das ich früher wahrscheinlich als „Eso-Zeugs“ abgetan hatte, funktionierte bei mir tatsächlich. Und, auch wenn mir das im Nachhinein fast unglaublich vorkommt: Meine zweite Geburt war durch die Abwesenheit von Angst gekennzeichnet, die es um so viel einfacher machte, sich auf das Geschehen einzulassen.

Innerhalb dieses Prozesses ist also möglich, mit der Selbsttätigkeit des Leibes mitzugehen, und – wenn dies möglich ist – die Positionen, selbst zu bestimmen. In diesem Sinne gibt es doch auch eine Form des Entscheidens:

„Ich motivierte mich, wie ich es bei den Frauen, die ich begleite, immer mache. Von Tönen konnte kaum mehr die Rede sein. Ich schrie mir die Seele aus dem Leib. Ein paar Wehen später merkte ich, dass ich zu bluten begann. Wie ein Raubtier, das Beute witterte, spürte ich die Geburt näher kommen. (...) Mit jeder Wehe wurde der Druck stärker und vehementer. (...)Abwechselnd kniete und hockte ich im warmen Wasser und genoss die Pausen zwischen den starken Wehen, die mittlerweile Spitzen

erreichten, die über die Grenzen des Erträglichen hinausragten. Doch an den Spitzen war der größte Druck und ich spürte mein Kind nach draußen drängen“ (Ulrich 2011, 123f.).

Durch dieses bewusste Sich-Einlassen, durch das möglichst gute Mitgehen mit den Wehen, das Sich-mit-ihnen-davonreißen-lassen und sich In-den-Pausen-erholen kann also der Geburtsvorgang vorangetrieben und erleichtert werden. Auch wenn es wie ein Paradoxon klingen mag, ist es wohl möglich eine eigene Kraft zu erfahren durch den Akt des Sich-Ausliefern an das Geschehen, an die Selbsttätigkeit des Leibes, an diese intensive (und meist schmerzhaft) Form des Empfindens. Es ist also so, als wäre es möglich, durch das bereits geschilderte Sich-Selbst-Verlieren wieder zurück zu vielleicht präverbalen Ursprüngen des eigenen Selbst zu kommen:

„Sich einlassen auf etwas von dem man nicht weiß, wann es enden wird.

Immer wieder.

Sich einlassen.

Loslassen.

Wieder Vertrauen finden in sich selbst.

Die Angst annehmen, damit sie sich auflösen kann.“ (Strobl 2010, 3).

Trotz dieser vorher geschilderten Gewaltsamkeit des Geburtsprozesses konnte die Gebärende hier noch einen Weg finden, die Schmerzen, die Gewaltsamkeit des Prozesses und die Ängste anzunehmen. Durch diesen bewussten – und ich möchte sagen – kreativen Akt des Annehmens war es möglich gewesen, durch den Schmerz etc. hindurchzugehen und zu einem positiven Ende zu kommen, in dem wieder Vertrauen in sich selbst gefasst werden kann. Ich würde dies auch als eine Möglichkeit der Erfahrung der eigenen Stärke durch das Zulassen der Schwäche und der extremen Verwundbarkeit bezeichnen.

3.11. Die potentielle Erfahrung eigener Kraft

Durch die temporäre Aufgabe des eigenen Selbst, der Kontrolle über sich selbst und das Sich-Verlassen auf das eigene leibliche Geschehen vollzieht sich also Geburt und dadurch wird eine Form der Kraft und des Einsseins mit der Welt, mit sich selbst und der Fähigkeit, ein menschliches Geschöpf auf die Welt zu bringen, möglich:

„Ich hatte das Gefühl, mir konnte nichts mehr im Leben passieren, ich habe fast ohne Hilfe ein Kind auf die Welt gebracht. Mein Kind. Ich hatte nur noch dem gehorcht, was mein Körper mir diktierte. Ich

dachte, wenn ich das geschafft habe, dann kann ich alles schaffen“ (Geburtsbericht 2, 2017).

In dieser Schilderung scheint sich also ein interessantes Paradoxon zu vollziehen: Durch das Sich-Einlassen auf diese existentielle Situation, durch diese extreme Offenheit, die während der Geburt erfahren wird und die eine radikale Form der Verletzlichkeit und Verwundbarkeit bedeutet, folgte ein diesem Erleben scheinbar gegensätzliches Gefühl: das der Stärke. Die eigene Fähigkeit, ein Kind zur Welt gebracht zu haben, lässt alles andere, alle anderen Probleme oder Herausforderungen unwichtig und klein erscheinen, alles scheint möglich und machbar. Dies ist ein Aspekt, der in heutzutage sich vollziehenden Diskursen über Geburt oft keine Beachtung findet: Dass Geburt auch die Möglichkeit einer enormen inneren Kraft bedeuten kann, aus der gezehrt werden kann und die einer nicht mehr genommen werden kann. Für diese Form des Erlebens stehen in unserer Kultur kaum Symbole und auch kaum (künstlerische) Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung (vgl. Brand/Granger 2012, 215ff.).

In vielen Fällen bedeutet Geburt auch, besonders nachdem der Geburtsprozess vollzogen ist und das Baby da ist, Wellen von intensiven positiven Emotionen, die viele in dieser Form nicht alltäglich erleben:

„Dann ist da nur noch überwältigendes worteundjedensonstogensinnsprenzendes Wahnsinnsgefühl von GlücklichSein + schwerster erdiger Erschöpfung. Ich entledige mich meiner schwitzigen Sachen und liege Haut an Haut mit meinem Baby, welches kleinzartundschönschmodderig auf meiner Brust liegt“⁵³

In anderen Fällen mag das Gefühl von Leere dominant sein oder es mögen beim ersten Kontakt mit dem Kind ambivalente Gefühle überwiegen (Gahlings 2010, 546). Oft ist aber auch so, dass Gefühle von Glück, Zärtlichkeit, vielleicht Liebe, Begeisterung sich ausbreiten, wenn das Baby in den Armen gehalten wird. Die Schmerzen der Geburt sind zumindest für einige Augenblicke vergessen: „Und dann, dann lag dieses kleine vollkommene Geschöpf auf mir. Alles war vergessen, ich empfand ein sich über den ganzen Körper ausbreitendes Glücksgefühl. Ich, ich kopflastiger Mensch sollte ein so wunderbares Wesen aus mir herausgepresst haben? Unvorstellbar“ (Geburtsbericht 1, 2014).

⁵³ <https://alsmenschverkleidet.wordpress.com/tag/geburt/>, abgerufen am 14.11.2019

Nach der Geburt sind also die ersten Momente des Beisammenseins⁵⁴, des einander Kennenlernens außerhalb der Gebärmutter, Mutter und Kind sind nun erstmals für alle nachvollziehbar wirklich zwei voneinander zu unterscheidende und getrennte Lebewesen. Lisa Guenther schreibt: „Birth is unique in that it brings another subject – and another intersubjective relationship – into existence“ (Guenther 2013, 105). Mit der Geburt wird also nicht nur ein neuer Mensch geboren, sondern es entsteht auch eine ganz neue intersubjektive Beziehung, die sich langsam entwickelt: „Zwei blinzende Augen nehmen Kontakt auf. Kleinste Finger berühren mich; es sind, glaube ich, die kleinsten Finger der Welt. Verliebt betrachte ich dich... Glückliche Momente, ich nehme von meiner Umgebung keine Notiz mehr (Reim 1984, 108 in Gahlings 2010). Hier wird bereits die Verbindung zum Kind oder auch der Beginn einer Beziehung zwischen Mutter und Kind angelegt. Zum Schluss möchte ich nochmals auf die Vulnerabilität des Menschen, die im Prozess des Gebärens meiner Ansicht nach in einer sehr ursprünglichen Form zutage tritt, zurückkommen. Diese Verwundbarkeit muss also nicht Schwäche oder Passivität bedeuten, im Gegenteil bringt sie eine radikale Offenheit zutage, die eben auch Offensein für jegliche Art positiver Emotionen beinhalten kann. So wurde ich nach meiner ersten Geburt, und ich war durch diese offen geworden, wie ich in meinem Erwachsenenleben wahrscheinlich noch nie offen gewesen war, tatsächlich überschwemmt von Glücksgefühlen, die ich in dieser Intensität selten oder vielleicht auch noch nie empfunden hatte. Ich war überwältigt, überwältigt tatsächlich von dem Wunder des Lebens und zutiefst gerührt von der Schönheit meines Mädchens. Für mich war dieses schrumpelige, von Käseschmiere bedeckte Wesen mit seinem noch von der Geburt deformierten Kopf tatsächlich von unübertrefflicher Schönheit. Ihre Winzigkeit und Verwundbarkeit, ihr absolutes Angewiesensein auf mich rührten mich, ich wollte sie von nun immer bei mir haben und sie beschützen. Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich Julia Kristeva zitieren⁵⁵, da in ihren Worten meiner Ansicht nach die Dichte der Empfindungen, die in den Wochen nach einer Geburt möglich sind, gut zum Ausdruck kommt :

„Durchwachte Nacht, fahriger Schlaf, Sanftheit des Kindes, warmes Quecksilber in meinen Armen, Liebkosung, Zärtlichkeit, schutzloser Körper, seiner oder meiner, geborgen, geschützt. Wenn er einschläft, löst sich wieder eine Welle unter meiner Haut – Bauch, Schenkel, Beine: Schlaf der Muskeln, nicht des Gehirns, Schlaf des Fleisches“ (Kristeva 2016, 239)

⁵⁴ Wobei gesagt werden muss, dass es in den westlichen Gesellschaften lange Zeit nicht selbstverständlich war, dass das Neugeborene gleich nach der Geburt bei der Mutter ist. In den 1950er bis 1970er Jahren etwa war es ganz ‚normal‘, dass das Baby zunächst einmal getrennt von der Mutter ‚aufbewahrt‘ wurde, dass es gebadet, untersucht, gemessen und schließlich in eine Wiege gelegt wurde (vgl. Gahlings 2010, 546). Dies auch mit der Begründung, dass die Mutter sich nach einer anstrengenden Geburt ausruhen könne. Dass es durch das Wegnehmen des Neugeborenen, des Menschen, den die Frau gerade geboren hat, der erst seit kürzester Zeit nicht mehr eins mit ihrem Körper war, zu traumatischen Erfahrungen kommen konnte (die auch postpartale Depressionen mitbegünstigen), dies wurde lange Zeit nicht bedacht bzw. stand einfach nicht zur Debatte. Mittlerweile wird in den meisten Krankenhäusern versucht, Mutter und Kind nicht zu trennen, es sei denn, es gibt dringende medizinische Gründe dafür.

⁵⁵ In *Stabat mater* schreibt Julia Kristeva in zwei Spalten: Die eine ist die analytische, wissenschaftliche, philosophische und die zweite, nicht weniger philosophisch, ist die ihres eigenen, subjektiven Erlebens von Schwangerschaft, Geburt, etc.

4. Über das Stillen: Zwischen Naturalisierungsdebatte und leiblicher Kommunikation

„Stillen ist ein schönes Wort. Durst, Hunger, Schmerzen, Traurigkeit, Angst, Alleinsein.“

(Baum 2018, 79)

4.1. Zur Debatte über das Stillen als Form der Re-Traditionalisierung der Geschlechterbeziehungen

Schwangerschaft und Geburt sind Vorgänge, die notwendig sind, um ein Kind auf die Welt zu bringen, anders ist es (noch) nicht wirklich möglich bzw. zugelassen, sie sind noch an den weiblichen Körper gebunden. Aber sollten Frauen sich dann nicht so bald als möglich von dieser ‚biologischen Geißel‘ befreien, nachdem der „Parasit“ (Beauvoir 1999, 629) nun endlich den Körper verlassen hat? Bedeutet Stillen nicht, sich wieder auf den eigenen Körper zurückwerfen zu lassen, eine Abhängigkeit zwischen Mutter und Kind künstlich herzustellen und somit die Aufgabe weiblicher Freiheit und Unabhängigkeit, die nach der Geburt zurückgewonnen werden könnte? Ist Stillen nicht eine selbst geschaffene „Ko-Dependenz“⁵⁶, ein „Milchkuh sein“ (Schneider 2017, 138), ein „Vehikel für eine Re-Traditionalisierung heteronormativer Geschlechterorientierungen“ (Heimerdinger 2017, 133), wie vor allem in kultur- und sozialwissenschaftlichen Debatten, wenn es zum Thema wird, geschrieben wird? In jedem Fall scheint es so zu sein, dass bei Debatten über das Stillen implizite oder auch explizite Wertungen fast immer dabei sind. Der Körper der Frauen wird bei der Frage des Stillens oder (Nicht-Stillens) ähnlich wie während der Schwangerschaft zu einem öffentlich verhandelbaren Objekt, zu dem jeder und jede etwas zu sagen zu haben scheint. Dies kann in die eine oder andere Richtung gehen, immer sind moralische Positionen offen oder versteckt, unter Berufung auf etwas anderes (das Wohlergehen des Kindes, heteronormative Geschlechterorientierungen, etc.), darin vertreten: sei es eine Person, die einer Frau ein schlechtes Gewissen macht, dass sie nicht stillt, obwohl dies doch ‚das Beste für das Kind‘ sei, sei es, wie es in meinem Fall war, eine frühere, bewusst kinderlose Freundin, die ich während meiner ersten Schwangerschaft traf und die mit strengem Blick meinte, dass ich wohl hoffentlich nicht zu den Wahnsinnigen gehören werde, die ihr Kind zwei Jahre lang stillen werden. Ich selbst konnte mir das Stillen damals gar nicht vorstellen, hatte einfach keine Ahnung, wie ich mich dabei fühlen würde

⁵⁶ <https://www.oeh.univie.ac.at/zeitgenossin/natuerlich-gesund-antiemanzipatorisch>, abgerufen am 16.1.2020

und ob und wie lange ich stillen würde. Doch ich hatte bereits das Gefühl mich rechtfertigen zu müssen für etwas, wovon ich noch nicht einmal wusste, was es eigentlich war, wie es ‚funktionierte‘, was es mit mir tun würde und ob und wie lange ich ‚es‘ praktizieren würde. Es war klar: Stillen oder Nicht-Stillen war offensichtlich nicht einfach eine Tätigkeit, es bedeutete viel mehr, durch das Stillen oder Nicht-Stillen nahm frau eine Position ein, stellte sich auf die eine oder andere Seite, die – je nach gesellschaftlichen Vorstellungen – als die vertretbare oder zu verwerfende galt. So schreibt Antonia Baum in ihrem autobiographisch inspirierten Roman *Stilleben* (2018):

„Die Sache ist aber, dass literally jeder zum Thema Stillen Stellung bezieht, zumindest erschien es mir so, wenn Frauen und Männer jeden Alters sich, wenn wir einander begegneten, darüber versicherten, dass ich stille. Du stillst, oder? Für dich Wasser, Tee, Saft? Klappt es mit dem Stillen? Dann, wenn ich bejahte, zufriedenes Nicken, und: Stillen ist das Beste für das Kind. Selbst von Männern, mit denen ich früher nur über Musik und die Clubs des letzten Wochenendes geredet hatte, wurde ich darüber aufgeklärt. Dass Stillen das Beste für das Kind sei. Und so war es, als gehörten meine Brüste und was ich mit ihnen mache, plötzlich Deutschland“ (Baum 2018, 84).

Aus einer feministischen Perspektive über das Stillen zu schreiben, scheint also durchaus problematisch zu sein. Stillen wird immer wieder mit der Aufgabe der eigenen Unabhängigkeit und der eigenen Emanzipationsbestrebungen assoziiert, so auch der Kultur- und Sozialanthropologe Timo Heimerdinger, der aktuelle (feministische) kultur- und sozialwissenschaftliche Debatten über das Stillen zusammenfasst:

„Der Stillfrage komme bei dieser Dynamik der Verfestigung und Re-Etablierung der Geschlechterdifferenz daher eine Schlüsselrolle zu, das Stillen erweist sich als „neuralgischer Punkt der Gefährdung der Gleichheitsideale und -praxis“ (Rose/Steinbeck 2015: 103) und das „Still-Normativ [birgt] ‚aus der Sache heraus‘ retraditionalisierende Geschlechtereffekte“ (ebd., 120)“ (Heimerdinger 2017, 130).

Aus dieser Perspektive scheint der Akt des Stillens per se als unfeministisch. Genauso hatte es wahrscheinlich vor sieben Jahren auch meine Freundin gemeint: Wer emanzipiert bleiben möchte und nicht ein Rädchen in der Maschinerie des *conservative backlash* im Zuge von Mutterschaft werden will, ‚darf‘ eigentlich gar nicht stillen. Denn das würde bedeuten, das Kind und sich selbst unnötig ‚aneinanderzubinden‘, eine unabhängige Berufsausübung sei in diesem Zusammenhang doch gar nicht möglich.⁵⁷ Durch dieses ideologisch und historisch längst überholte ‚Aneinanderketten‘ des Kindes und

⁵⁷ vgl. auch den Artikel aus der Zeitschrift *Emma Stillen: ja oder nein?* vom 27.4.2016, in dem genau diese Position eingenommen wird: <https://www.emma.de/artikel/die-stillende-begeistert-332395>, abgerufen am 16.10.2019

der Mutter sei der persönlichen Realisierung in Beruf und Karriere von vornherein ein Stein in den Weg gelegt. So die aus einer bestimmten feministischen Perspektive vorgebrachten Vorbehalte gegen das Stillen. Wobei ich sagen muss: Ich habe über diese lediglich gelesen, Frauen, die ich kenne, die sich als Feministinnen bezeichnen und kleine Kinder hatten, haben fast ausnahmslos alle gestillt (die meisten von ihnen auch weitaus länger als ein halbes Jahr). Diese Argumente scheinen also eher in einer bestimmten theoretischen Debatte von Relevanz zu sein und mit dem Leben und der Praxis vieler Frauen weniger zu tun zu haben. Außerdem erinnert mich die Argumentation, dass das Stillen die Gleichheitsideale unterminieren würde, weil dies impliziere, dass eine frühe Berufsausübung nach der Geburt dadurch verunmöglicht würde, an das im Kapitel 4.2. (Teil A) beschriebene zurzeit vorherrschende neoliberale Ideal der ‚guten Mutter‘. In diesem gesellschaftlich idealisierten Mutterbild ist die Vereinbarkeit von Beruf und Kindern kein politisches Versprechen mehr, sondern eine Forderung geworden, für deren Realisierung jede selbst verantwortlich ist (Reusch 2018, 112). In diesem Zusammenhang kann Stillen über die ersten Wochen hinaus als Störfaktor für das, was in unserer Zeit als „erfülltes Leben“ definiert wird, gesehen werden, da der Imperativ für eine gelungene Mutterschaft inzwischen auch eine möglichst frühe Integration ins Erwerbsleben voraussetzt.⁵⁸ Aus einem solchen Blickwinkel wird also quasi das Kind als Störfaktor für die gelungene Realisierung des (neoliberalen) Selbst betrachtet. Aspekte der Beziehung oder der (auch leiblichen) Bedürfnisse der Frauen als Mütter oder auch der Kinder haben hier keinen Stellenwert. Es erscheint fast so (und ich erlaube mir an dieser Stelle etwas polemisch zu sein), als wären Frauen, die sich fürs Stillen entscheiden, zu blöd, um zu verstehen, dass sie nach dieser ohnehin bereits ermüdenden und kräftezehrenden Schwangerschaft, bei der sie auf ihren Körper zurückgeworfen werden, sich noch einmal freiwillig ihrem Körper aussetzen und sich vom Schreien eines kleinen Tyrannen diktieren lassen.

Timo Heimerdinger zeigt, dass auch in solchen, kurz erwähnten theoretisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, die das Ziel haben, aus einer poststrukturalistischen Perspektive gesellschaftliche Diskurse über das Stillen zu analysieren, normativ wertend argumentiert und selbst klar Position bezogen wird (vgl. Heimerdinger 2017, 130): Stillen wird als emanzipationshemmend dargestellt und dafür wird mit analytischem Vokabular gearbeitet: In kultur- und sozialwissenschaftlicher Literatur werde die Debatte um die positiven Effekte vom Stillen als „Stillpropaganda“ (ebd., 129) klassifiziert und jegliche Verweise auf die ‚Natürlichkeit‘ als „naturalisierend“ (ebd.) klassifiziert:

⁵⁸ In dieser Debatte wird oft vergessen, dass es auch möglich ist, Milch abzupumpen bzw. besteht beispielsweise in Österreich für angestellte Beschäftigte das Recht, ab einer Arbeitszeit von 8 Stunden zweimal 45 Minuten bezahlte Stillpausen in Anspruch zu nehmen (vgl. <https://www.arbeiterkammer.at/stillpause>, abgerufen am 3.1.2020)

„‘Naturalisierung’ erscheint in diesem Zusammenhang also nicht nur als ein kulturanalytischer Befund, sondern – gewissermaßen mit einem Ausrufezeichen der Empörung gedacht – als Geißelung einer zu kritisierenden Fehlentwicklung, da hier kulturell veränderliche Aspekte des Lebens mit Verweis auf biologische Zusammenhänge als quasi naturgesetzliche Zusammenhänge festgeschrieben [...] werden“ (ebd., 131).

Der verwendete Befund der „Naturalisierung“ in Zusammenhang mit dem Stillen ist also selbst ein Werturteil und in dieser diskursiven Setzung wird Frauen als Betroffenen bzw. besser Akteurinnen so die Möglichkeit genommen, selbst zu entscheiden: „Der Befund der ‚Naturalisierung‘ erscheint daher im Kontext der Kritik von Essenzialismen aller Art als gemeinhin akzeptierte Brandmarkung, geradezu als kollektive Reizvokabel [...]“ (ebd.). Der also auch in feministisch-wissenschaftlichen Texten zu findende Verweis auf Frauen, die sich dafür entscheiden zu stillen, ist meist in dem Zusammenhang zu lesen, dass „die stillende Mutter tendenziell als Opfer einer sich immer wieder neu konfigurierenden heteronormativen Geschlechterordnung dargestellt [wird]“ (ebd., 135) wird. Dies bedeutet, dass Frauen, die sich dazu entscheiden zu stillen, viktimisiert werden (ebd.). Sie werden lediglich als Opfer von Diskursen und Geschlechterordnungen gesehen, eine eigene Entscheidungsfähigkeit in einer komplexen Gesellschaft mit divergierenden Diskursströmen wird ihnen abgesprochen.

In diesem Knäuel von Erwartungen und Wertungen möchte ich es dennoch wagen über das Stillen zu schreiben und klar sagen, dass ich Stillen weder als ‚unemanzipiert‘ noch als ‚unfeministisch‘ erachte. Im Gegenteil, es geht mir nicht darum, das eine unter allen Umständen zu befürworten,⁵⁹ oder das andere zu verwerfen. Wie bereits bei der Frage des Gebärens möchte ich darauf hinweisen, dass es die Entscheidung jeder Frau sein sollte, wie sie auch in dieser Frage handeln möchte, und ich denke nicht, dass – wie bereits immer wieder erwähnt – Frauen per se wehrlose Opfer von Diskursen sind, sondern durchaus in der Lage, selbst zu entscheiden, auch wenn dieses Entscheiden immer in einem kulturellen und gesellschaftlichen Rahmen stattfindet. Ich stimme hier mit Overall und Bernard überein: „Women are not just helpless pawns in their procreative and parenting activities. [...] Women are capable of reflecting on their work as mothers and deciding what they can do [...]“ (Overall/Bernard 2012, 50). Außerdem möchte ich darauf hinweisen, dass die zitierte feministische Skepsis gegenüber dem Stillen

⁵⁹ Wenn eine Frau sich beim Stillen nicht wohl fühlt, es eigentlich gar nicht tun will, wie Ute Gahlings (2010, 578f.) es in einem Beispiel ausgeführt hat, aber nur deshalb stillt, um gesellschaftlichen Erwartungen zu entsprechen, dann ist es wohl selbstredend, dass es wichtig ist, auf den eigenen Körper zu hören und nicht zu stillen. Außerdem ist es auch möglich, dass eine Frau einfach nicht stillen kann, obwohl sie es will. Drittens kann Stillen Erinnerungen an erlebten Missbrauch oder posttraumatische Stressepisoden hervorrufen (vgl. Overall/Bernard 2012, 53) und wäre auch in diesem Zusammenhang wohl eher kontraproduktiv.

typisch für eine westliche, weiße, es könnte gesagt werden, deutschsprachige⁶⁰, akademische Strömung des Feminismus ist. Im englischsprachigen Raum wird über das Stillen im akademischen Kontext zumindest kontrovers diskutiert.⁶¹

Trotz dieser schwierigen eben skizzierten Voraussetzungen möchte ich auch über das leibliche Erleben des Stillens schreiben, über subjektive und intersubjektive Erfahrungen, über leibliche Kommunikation, die beim Stillen stattfindet.⁶² In diesem Zusammenhang soll noch darauf hingewiesen werden, dass auch diese Vorstellung einer gänzlich individuellen Existenz, in die frau nach der Geburt möglichst bald zurückfinden sollte, eine unrealistische, androzentristische und rationalistische ist, denn wir sind immer gebunden an andere und die Anrufung einer kompletten Autonomie ist eine Illusion. Die Vorstellung von scheinbar geschlechtslosen Körpern, die sich den Erfordernissen der neoliberalen Arbeitswelt anpassen müssen, nimmt keine Rücksicht auf die leibliche vergeschlechtlichte Existenz und präferiert ‚gesunde‘, männliche, unabhängige Körper im Vergleich zu anderen, die dieser Norm nicht entsprechen. Und dieses Gebundensein an andere muss nicht unbedingt eine Einschränkung der eigenen Freiheit bedeuten. Hier beziehe ich mich auf Gail Weiss, die mit Levinas argumentiert: „Levinas claims that the other ‘doesn’t limit but promotes my freedom by arousing my goodness’“ (Weiss 2013, 114). Dies ist eine in unserer radikal individualistischen Anschauung (die offensichtlich auch teilweise von feministischen Theoretikerinnen vertreten wird) divergierende Zugangsweise, in der ich mich eher wiederfinden kann und die es auch erlaubt, Mutterschaft oder Elternschaft nicht lediglich aus einem Blickwinkel der Aufgabe von Freiheit und Autonomie zu betrachten.

In jedem Fall sollte durch die bereits geschilderten Debatten klar geworden sein, dass auch das Stillen weit davon entfernt ist, ein rein physiologischer Akt zu sein, sondern dass es vielfältige kulturelle, soziale und gesellschaftspolitische Anschauungen gibt, die die Praxis des Stillens (oder Nicht-Stillens) beeinflussen. Dies soll im Folgenden durch einen kurzen historischen Abriss verschiedener jeweils gesellschaftlich hegemonialen Stildiskurse veranschaulicht werden.

⁶⁰ Wobei hinzugefügt werden muss, dass vor allem auch im französischsprachigen Raum Stillen oft mit Antifeminismus in Zusammenhang gebracht wird. Siehe hier beispielsweise Badinter, Elisabeth: *Der Konflikt: Die Frau und die Mutter* (2010)

⁶¹ So sind in dem 2012 erschienenen Band *Philosophical inquiries into pregnancy, childbirth and mothering* zwei Artikel zu finden, beide aus feministischer Perspektive geschrieben, die gänzlich konträre Positionen in Bezug auf das Stillen einnehmen: Während in dem einen (Overall/Bernard 2012) von der moralischen Verantwortung zu stillen geschrieben wird, wird in dem darauffolgenden Artikel (Skitolsky 2012) unter anderem über die Frage des sinnlosen Leidens während des Stillens philosophiert. Weitere angloamerikanische Auseinandersetzungen mit dem Stillen sind beispielsweise: Smith, Paige Hall (2013): *Breastfeeding and gender inequality*. Journal of women, politica & policy. S.371-383, und: Wolf, Jaqueline (2006): *What feminists can do for breastfeeding and what breastfeeding can do for feminists*. Signs, Vol. 31, No. 2 (Winter 2006), The University of Chicago Press, S 397-424

⁶² Damit will ich nicht sagen, dass nicht auch beim Fläschchengeben eine starke emotionale wie auch körperliche Nähe zum Kind möglich ist, aber diese ist hier nicht Thema.

4.2. Zur Verreglementierung des Stillens – Diskurse über das Stillen

Mit dem Stillen wurde, wie bereits angedeutet, historisch gesehen sehr unterschiedlich umgegangen: Ich möchte kurz und bewusst oberflächlich (eine tiefergehende Auseinandersetzung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen) auf gesellschaftliche Tendenzen im westeuropäischen bzw. vorwiegend deutschsprachigen Raum seit den 1950er Jahren eingehen: Nachdem in den 50er und 60er Jahren die adaptierten Babynahrungen auf den Markt gekommen waren, wurde Stillen eher als die schlechtere Alternative der Nahrungsaufnahme propagiert, Gahlings spricht von einer „allgemeinen Stillfeindlichkeit“ (Gahlings 2010, 576), bei der auch in den Spitälern Ersatzprodukte angepriesen wurden und vom Stillen oft eher abgeraten als dabei unterstützt wurde bzw. die Babys ohne das Wissen der Mütter durch industriell hergestellte Flaschenmilch gefüttert wurden⁶³ (ebd.). Dieser Zugang war kennzeichnend für die darauffolgenden Jahre und Jahrzehnte, in denen ein unerschütterlicher Glaube an die absolute Vorrangstellung von Industrieprodukten vorherrschte, der sich auch auf Säuglingsnahrung übertrug: Flaschenmilch wurde also als der Muttermilch überlegen betrachtet. Dies wurde unter anderem dadurch argumentiert, dass Babys Schadstoffe über die Muttermilch einnehmen könnten (vgl. Sichtermann 2010, 86). Im Jahr 1977 stillten nicht mehr als 10% der Mütter in den hochindustrialisierten Ländern ihre Kinder länger als vier Wochen (ebd., 90). Es galt als ‚unschick‘ zu stillen, und außerdem schien es auch so zu sein, dass viele Frauen nicht stillen konnten. In dieser Zeit kam es besonders oft zu Stillproblemen, Hypogalaktie war eine weitverbreitete Diagnose und Ärzte wähten sich glücklich darüber, das Kind nicht ‚verhungern‘ lassen zu müssen, sondern industriell gefertigte Säuglingsmilch zur Verfügung zu haben (ebd., 91). So zitiert Sichtermann verschiedene medizinische und erzieherische Ratgeber:

„‘Natürlich kann es vorkommen, dass Sie nicht genug Milch haben‘, schreibt der <ärztliche Ratgeber> (S. 39). <Das Baby>: ‚Die meisten Frauen gehen zum Fläschchen über, weil sie einfach nicht genug Milch haben‘ (S. 13). Und <Mutter und Kind> zählt zu den verbreitetsten Stillhindernissen ‚einfach eine ungenügende Milchproduktion der Brust‘ (S. 50).“ (ebd.).

Viele Frauen schienen einfach nicht genügend Milch zu ‚produzieren‘. Auf die Frage nach möglichen Gründen dafür wurde nicht näher eingegangen, das Resultat sprach für sich selbst. Hier wird deutlich, wie sehr auch Stillen eine kulturelle Praxis ist, wie sehr auch scheinbar rein physiologische Vorgänge von kulturellen Vorstellungen und Normen beeinflusst werden. Denn was in diesem Zusammenhang

⁶³ Dies war nur möglich, da die Neugeborenen von den Müttern in den Spitälern damals getrennt waren und diese ihre Kinder nur alle paar Stunden sehen durften.

unbedacht blieb, ist, dass es damals übliche Praxis war, die Mutter und das Kind nach der Geburt zu trennen. Gerade durch den intensiven leiblichen Kontakt in den ersten Stunden nach der Geburt wird die Milchbildung ebenso wie durch häufiges ‚Anlegen‘ unterstützt: „Heute weiß man (...) psychologisch um das sogenannte Bonding, also um die Wichtigkeit des unmittelbaren Kontakts zwischen Mutter und Kind, und zwar für beide Betroffenen“ (Gahlings 2010, 563). Und Barbara Sichtermann betont: „Es gibt nur einen wirklich ausschlaggebenden milchbildenden ‚Faktor‘: das Neugeborene“ (Sichtermann 2010, 114). Wenn der Kontakt zwischen Mutter und Kind nur alle paar Stunden stattfindet, so wie es in den Jahrzehnten nach 1945 übliche Praxis in den Spitälern war, wenn also diese leibliche Kommunikation, das gegenseitige Einander-Kennenlernen nicht stattfinden konnte, dann fand auch die Milchbildung nicht so statt, wie es ansonsten die Regel ist, da für diese der enge Kontakt zwischen Mutter und Kind ausschlaggebend ist: Um diese anzuregen, ist es wichtig „einander [zu] sehen, hören, riechen, betasten; die Gegenwart des Säuglings, sein Anblick, sein Geschrei, sein Geruch und – als stärkstes – sein Saugen“ (ebd.). In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht uninteressant, darauf hinzuweisen, dass die boomende Babynahrungsindustrie zu expandieren begann, und zwar abseits der westlichen Länder auch in den sogenannten ‚Entwicklungsländern‘, was zu einem Ansteigen der Säuglingssterblichkeit führte, da die Babys, wenn sie gestillt waren, zumindest relativ vor Infektionen und Unterernährung geschützt waren, die Flaschennahrung jedoch oft keimverseucht war⁶⁴ (Gahlings 2010, 577).

Gängige Praxis war es auch, einem fixen externen Stillrhythmus, etwa alle drei bis vier Stunden und nicht länger als 20 Minuten, zu folgen, auch weil angenommen wurde, dass längeres Stillen schädlich für die Frau sei (im Folgenden vgl. Sichtermann 2010, 104f.). Auch dieser Umgang führte nicht gerade zu einer Verringerung von Stillproblemen, eher im Gegenteil. Denn das Kind wurde nicht dann gestillt, wenn es das Bedürfnis danach hatte, sondern dann, wenn die äußere Uhr vorgab, dass es wieder „Zeit für Mahlzeit“ war. Ob das Kind schrie, weil es nichts anderes kannte als sein unmittelbares Bedürfnis nach Nahrung, Wärme und Geborgenheit, war nicht weiter relevant. Auch war nicht relevant, wie es der Mutter dabei ging, wie sie sich dabei fühlte. Die Erfüllung einer äußeren Regel zum angeblichen

⁶⁴ In der Broschüre *Nestlé tötet Babys* aus dem Jahr 1974, die Teil einer internationalen Kampagne von Entwicklungshilfe-Gruppen war, wurde über schädliche Folgen von künstlicher Babynahrung aufgeklärt. Diese Kampagne richtete sich gezielt gegen Konzerne wie etwa Nestlé, die neue Absatzmärkte suchten und durch aggressive Werbung neue Kundinnen keilten: Zu den Werbemitteln, mit denen Mütter dazu gebracht werden sollten, ihren Säuglingen statt der Brust die Flasche zu geben, zählten Radiowerbung, Plakate, aber auch speziell geschulte „Milch-Schwestern“. Dabei handelte es sich um Angestellte des Konzerns, die sich wie Krankenschwestern kleideten und prozentuell am Umsatz partizipierten. Die Kampagne hatte durchaus Auswirkungen: Der Internationale Kodex für die Vermarktung von Muttermilchersatzprodukten wurde 1981 von der Weltgesundheitsversammlung (WHA), dem höchsten Entscheidungsgremium der Weltgesundheitsorganisation (WHO), verabschiedet. Er verpflichtet die Konzerne, die Babynahrung anbieten, zur Unterlassung irreführender und aggressiver Werbung und Marketingstrategien (siehe https://de.wikipedia.org/wiki/Nestlé_tötet_Babys, abgerufen am 20.11.2019)

Wohle des Kindes und der Mutter hatten Vorrang. Wer sich nicht daran hielt, verweichlichte das eigene Kind und tat ihm dabei nichts Gutes an, so das Credo. Auf die historischen Wurzeln einer solchen ‚Erziehung‘, die den meisten sicherlich nicht bewusst ist, wurde bereits im Kapitel 4.3. (Teil A) eingegangen. In abgeschwächter Form ist dieser Diskurs heute immer noch präsent und ähnliche Regeln sind auch noch in manchen Erziehungsratgebern zu finden,⁶⁵ auch um ‚Allmachtsphantasien‘ vonseiten der Kinder vorzubeugen. Im Grunde genommen handelt es sich beim Stillen nach der Uhr um eine erste gewaltvolle Disziplinierung des Kindes nach externen Regeln, die in die Mutter-Kind-Stillbeziehung eindringen: „Das Oktroy nach der Uhr ist Gewalt im Leben eine Säuglings, und die hinterlässt ihren schmerzenden Abdruck in der formbar weichen Materie des eben begonnenen Lebens“ (Sichtermann 2010, 80). In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass die Nationalsozialistin Johanna Haarer in *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind* zwar Stillen propagiert, neben der Nahrungsaufnahme ist das Hauptziel hier jedoch ein Gefügigmachen des Kindes bzw. die Zerstörung einer möglichen Bindung zwischen Mutter und Kind durch rigide Vorgaben. Das Kind sollte verstehen, dass die eigenen Bedürfnisse keinerlei Bedeutung haben und dass es in existentiellen Belangen ohnmächtig war. Ich weise darauf hin, weil ich glaube, dass es auch in Bezug auf das Stillen noch viele Missverständnisse und eine nur unzureichende Informiertheit in Bezug auf die nationalsozialistische Ideologie das Stillen betreffend gibt. So bringt die ansonsten analytisch und sprachlich sehr versierte Antonia Baum in *Stilleben* eine offene Befürwortung des Stillens mit rechten Ideologien bzw. dem Nationalsozialismus in Verbindung. Auch wenn sie in folgendem Zitat dies scheinbar zurücknimmt, wird diese Verbindung diskursiv nur noch stärker hergestellt: „Ich will nicht sagen, dass eine gebildete Frau sich bei ihrer Stillentscheidung bewusst von Naziideologie und Verschwörungstheorien leiten lässt, denn das kann ich nicht wissen, und abgesehen davon halte ich es für ziemlich unwahrscheinlich“ (Baum 2018, 90). Auch hier kann diese angebliche Verbindung ausgemacht werden: „Das heißt im Idealfall: eine Geburt ohne Medikamente. Stillen of course, (...) – genau wie Johanna Haarer das vor über achtzig Jahren empfohlen hat“ (ebd.). Es scheint also immer noch der Verdacht aufzukommen, dass man bei einer Befürwortung von Stillen quasi automatisch rechte Anschauungen vertritt, auch wenn es, wie bereits mehrfach dargelegt, in Johanna Haarers nationalsozialistischem Erziehungsratgeber *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind* nie ums Stillen als Praxis an sich gegangen ist (und schon gar nicht um bedürfnisorientiertes Stillen, das war absolut undenkbar), sondern um Machtausübung, Disziplinierung und das Gefügigmachen des Kindes durch das Stillen. Wie ich in Kapitel 4.3. (Teil A) bereits ausführte, hatte diese Schrift noch Jahrzehnte später erheblichen Einfluss auf den Umgang von Müttern mit ihren Kindern im deutschsprachigen Raum.

⁶⁵ Wie etwa in *Mit dem Baby durch das erste Jahr* (2011) von Schwaiblmair, Frauke erschienen bei Butzon & Bercker, oder *Das Durchschlafbuch* von Wahlgren Anna (2008), erschienen im Beltz-Verlag

Außerdem soll noch erwähnt werden, dass die Entscheidung für oder gegen das Stillen auch durch das Bildungsniveau und den sozialen Status der Eltern beeinflusst wird. In den 1960er und 70er Jahren, als Flaschennahrung populär war, haben vor allem Frauen aus ärmeren Schichten ihre Kinder selbst gestillt, während Frauen mit bürgerlichem Hintergrund sich öfter für Fertignahrung für Baby entschieden haben (Gahlings 2010, 581). Heute ist die Situation umgekehrt. Insgesamt wird wieder viel mehr gestillt als in den Jahrzehnten zuvor: In Österreich haben 93% aller Frauen nach der Geburt des Kindes mit dem Stillen begonnen, nach drei Monaten werden 72 % der Kinder zumindest teilweise gestillt, nach sechs Monaten 65 %, nach 12 Monaten 17 %.⁶⁶ In Deutschland und in vielen europäischen Ländern sind die Zahlen relativ ähnlich.⁶⁷ Eine von der Universität Ulm in Auftrag gegebene Studie zeigt, dass die Stillhäufigkeit im Vergleich zu den letzten Jahren angestiegen ist, dass die Zuwächse jedoch vor allem bei besser gebildeten Müttern zu finden sind, während Frauen mit niedriger Bildung seltener stillen oder früher mit dem Stillen aufhören⁶⁸.

Es kann also gesagt werden, dass heutzutage Stillen als das Beste für die Mutter und das Kind propagiert wird. Stillen ist also die gesellschaftlich akzeptierte Norm, zumindest wird Stillen in privaten Räumen und bis zum Ende des ersten Lebensjahres als normal empfunden. Frauen, die nicht stillen, müssen sich oft ebenso rechtfertigen wie Frauen, die in der Öffentlichkeit stillen oder dann, wenn die Stillkinder Kleinkinder sind. Das Baby soll zwar gestillt werden, dies aber möglichst unbemerkt in abgeschiedenen privaten Räumen und nicht zu lange. Während beispielsweise in England stillende Frauen seit 2010 nicht mehr diskriminiert werden dürfen (Die Presse, 13.12.2014⁶⁹), ist in Österreich das Stillen in der Öffentlichkeit nicht geregelt. Auch in der 36-seitigen Stillbroschüre des Gesundheitsministeriums wird Stillen in der Öffentlichkeit gar nicht thematisiert (ebd.). So kann es in Österreich durchaus vorkommen, dass eine Frau des Lokals verwiesen wird, wenn sie dort öffentlich stillt.⁷⁰ Es ist jedenfalls immer der Körper der Frau, der zum Schlachtfeld ideologischer Kämpfe wird: Ob eine Frau gerügt wird, weil sie zu häufig oder zu öffentlich oder auch zu lange stillt, oder weil sie mit kritischen Blicken beäugt wird, weil sie dem Baby das Fläschchen gibt, immer wird der Körper der Frau objektiviert und quasi vergesellschaftet.

⁶⁶ https://de.wikipedia.org/wiki/Stillen#Internationale_Stillstatistik, abgerufen am 2.10.2019

⁶⁷ ebd.

⁶⁸ <https://www.derstandard.at/story/2000036896888/besser-gebildete-muetter-stillen-laenger>, abgerufen am 6.11.2019

⁶⁹ Marits, Mirjam: Stillen in Zeiten neuer Prüderie. In: Die Presse vom 13.12.2014. <https://www.diepresse.com/4618221/stillen-in-zeiten-neuer-pruderie>, abgerufen am 12.9.2019

⁷⁰ vgl. <https://www.vienna.at/restaurant-im-wiener-schoenbrunner-bad-verbietet-mutter-das-stillen-im-lokal/5346939>, abgerufen am 2.10.2019

4.3. Zur leiblichen Erfahrung des Stillens

Auf den nächsten Seiten soll deshalb bewusst der Blick weg von gesellschaftlichen Norm- und Wertvorstellungen und hin zu subjektiven leiblichen Erfahrungen des Stillens gemacht werden (auch wenn, wie bereits mehrfach erwähnt, diese nicht ‚außerhalb‘ gesellschaftlicher Diskurse stehen). Es soll nochmals betont werden, dass in keiner Weise der Anspruch besteht, für alle oder die Mehrzahl der Frauen zu sprechen, dies ist gar nicht möglich. Gleichzeitig kann diese Unmöglichkeit nicht bedeuten, gar nicht über subjektive leibliche Erfahrungen schreiben zu können.

Ute Gahlings betont den Unterschied zwischen der Stillbeziehung, die sich erst im Laufe der Zeit entwickeln muss, und der Leiberfahrung der Laktation, die sich unverfügbar einstellt und eingebettet ist in das vielfältige Spektrum von Leiberfahrungen nach einer Geburt (Gahlings 2010, 560): „Die Laktation geschieht dem Leib und ist nur durch medikamentöse oder andere Einflussnahme von außen zu verhindern“ (ebd.), unabhängig davon, ob sich eine Frau dafür entscheidet zu stillen oder nicht. Die Milchproduktion ist also ein leiblicher Prozess, der nach einer Schwangerschaft dem Körper einfach ‚passiert‘, unabhängig vom Willen und dem, was gewünscht oder nicht gewünscht wird. Die Laktation allein bedeutet aber noch nicht, dass auch das Stillen funktioniert. Dies hängt nicht vom physiologischen Vorgang der Laktation ab, sondern – wie bereits ausgeführt – von vielen kulturellen, sozialen und psychischen Faktoren und Prozessen. Wobei in diesem Zusammenhang gesagt werden muss, dass Stillen nicht unbedingt an eine biologische Mutterschaft gebunden ist. Es gibt auch die in unserer Gesellschaft eher wenig bekannte induzierte Laktation, bei der gestillt werden kann, ohne vorher ein Kind zur Welt gebracht zu haben, zum Beispiel nach Adoption⁷¹.

Gahlings beschreibt sehr genau die leiblichen Erfahrungen des ersten Anlegens und des Milcheintritts nach der Geburt, die ich hier nur streifen möchte. Zum ersten Anlegen sagt sie: „Es handelt sich um ein Konglomerat verschiedenen Spürens an den Brüsten, am Leib in seiner Ganzheit sowie an anderen Leibesinseln, mitunter besonders aufdringlich am Unterleib, sowie um die mit der körperlichen Wiedervereinigung einhergehenden Empfindungen der Mutter für das Kind“ (ebd., 561). Das erste Anlegen ist also weit mehr als ein reines Nahrunggeben, es ist auch eine Art erste Wiedervereinigung zwischen Mutter und Kind (ebd.). Teilweise wird dies als so intensiv empfunden, dass die Schmerzen der gerade erst beendeten Geburt in den Hintergrund treten:

⁷¹ vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Induzierte_Laktation, abgerufen am 2.1.2020 oder auch vgl. https://www.mabuse-verlag.de/chameleon/public/fd865213-06ef-b6a2-b80b-92a65de5097b/196_Herrmann_Adoptivkinder-stillen.pdf, abgerufen am 11.12.2019

„Ich versuche, dir die Brustwarze in den Mund zu schieben. Es gelingt – ich empfinde ein nie gekanntes Glück. Die Schmerzen sind weg. Du bist da. Wie soll man dieses Glück beschreiben? Ich weiß es nicht. Die Nachgeburt und das Nähen spüre ich nicht mehr. Ich sehe nur dich, streichle und küsse dich, will dich nie wieder loslassen“ (Reim zit. in ebd., 562).

Die Schreibende drückt hier ein intensives Glücksgefühl aus, das durch den leiblichen Kontakt zwischen Neugeborenem und Mutter, durch das Die-Brustwarze-in-den-Mund-schieben ausgelöst wird. Dieses Glücksgefühl lässt sogar die körperlichen Schmerzen in den Hintergrund treten. Außerdem kann das Stillen nach der Geburt die Nachwehen auslösen: „Als ich meinen Sohn zum ersten Mal an die Brust legte (...) [zog sich] mein Uterus derart stark zusammen, dass ich auf meine für die Geburt eingeübte Atmung zurückgreifen musste“ (Lothrop 1994, 29 in ebd.). Der Saugreflex des Kindes hat also nicht nur Einfluss auf den Vorgang der Milchbildung, sondern auch auf die Rückbildung des Uterus. Die Nachwehen werden als „fortschreitende Engung des seiner Fülle beraubten Bauches wahrgenommen“ (ebd., 563). Dies bringt mit sich, dass die Leibesinseln von Brust und Bauch hier zu einer Einheit verschmelzen (ebd.).

Antonia Baum schreibt folgendermaßen über die Leiberfahrung des Stillens:

„Ich meine, ich hatte sowieso nicht mehr viel zu sagen über diesen Körper, der tat, was er für richtig hielt, und mich mit riesigen Brüsten konfrontierte, aus denen Milch kam (Milch. What?); Milch gab es im Supermarkt und auf den Verpackungen waren extrem dumm lächelnde Kühe abgebildet, (...). Ich bin kein Tier, dachte ich. Oder vielleicht doch. Egal. Denn das Baby hatte Hunger. Es saugte, Milch und Blut spielten eine Rolle, Feuchtigkeit und Hitze, es war alles sehr dringend. Ich sah mir dabei zu, wie mir passierte, was „natürlich“ genannt wurde (Baum 2018, 81).

Es wird hier sehr gut die intensive Leiblichkeit des Vorgangs beschrieben, dass in einer solchen Situation ‚Dinge‘ geschehen und möglich sind, die ansonsten undenkbar wären. Und gleichzeitig auch die Verwunderung darüber, wie es möglich ist, sich diesen Vorgängen einfach zu ‚fügen‘.

Auch ich hatte, wie bereits kurz erwähnt, während der Schwangerschaft Schwierigkeiten mir vorzustellen, dass ein Kind an meinen Brüsten hängen sollte. Das Bild, quasi gemolken zu werden, auf den Status eines Tieres – auch ich hatte immer wieder eine Kuh vor Augen – reduziert zu werden, erschreckte mich. Ich, die ich alles immer mit ihrem eigenen Willen entschied und oft buchstäblich mit dem Kopf durch die Wand ging, sollte nicht nur die Qualen einer Geburt hinter mich bringen, sondern auch dies mit mir geschehen lassen? – Und dann kam es ganz anders. Dieses Wesen, einerseits so vollkommen, andererseits so unfertig, so bedürftig, so vollkommen abhängig von mir. Nicht

lebensfähig ohne mein Zutun (oder das eines anderen). Es begann zu suchen. Ich hielt ihm meine Brust hin, und es suchte. Ich half ihm. Es trank. Mein Baby trank! Von meinem Körper! Was vorher äußerst befremdlich für mich gewesen war, nämlich dass meine Brüste zu einer ‚Milchmaschine‘ degradiert werden sollten, erfüllte mich nun mit einem wunderbaren Gefühl. Während ich mir vorher nicht hatte vorstellen können, dass ich quasi ‚zur Kuh werden‘ sollte, konnte ich mir dann nicht mehr vorstellen, wie es anders sein sollte. Mein Mädchen saugte sich an meine Brust, mit noch verbeultem Kopf, ganz runzelig und voller Käseschmiere, und ließ sie für die nächste gefühlte Ewigkeit nicht mehr los. Meine ursprüngliche Abneigung gegen das Stillen löste sich so schnell in nichts auf. Mein Baby wollte meinen Körper, meine Wärme, meine Haut. Meine Brust. Es trank, die Milch quoll nur so aus mir heraus. Ich empfand sie wie einen Quell des Lebens. Auf einmal war ich pathetisch geworden. Doch es fühlte sich gut an, es fühlte sich richtig für mich an und ich war glücklich, es so erleben zu können.

Auch Antonia Baum findet, nachdem sie sich darauf eingelassen hatte, einen eigenen Zugang zum Stillen:

„Ich hielt das Baby in meinem Arm und sah ihm dabei zu, wie es trank. Ich liebte es, ihm dabei zuzusehen. Es rührte mich, dass es mich brauchte, und ich fand die Macht, mit der ich ausgestattet war, absurd groß. (...)“ (ebd., 92).

Offensichtlich ist es möglich, dass solch intensive Leiberfahrungen etwas in einem auslösen, was vorher gar nicht vorstellbar gewesen wäre. Gleichzeitig beschreibt Antonia Baum aber auch das Paradoxon, das sie erlebte zwischen der eben beschriebenen Macht und einem Gefühl von Machtlosigkeit: „Denn wenn ich dachte, das Baby zum Schlafen gebracht zu haben und nun endlich wie eine Süchtige eine angefangene Linie beenden zu können, weinte es, und ich ging zu ihm zurück, um wieder bewegungslos zu werden“. Dieses Gefühl der Machtlosigkeit hängt nicht nur damit zusammen, dass ihr Kind sie brauchte und ihr nicht genug Zeit gab, um die Dinge zu tun, die ihr wichtig waren, sondern auch mit ihrer Vorstellung dessen, was ein aktives Leben ausmachte und wie sehr dazu die von ihr so empfundene Passivität dazu im Gegensatz stand. Sie wurde „bewegungslos“, hatte das Gefühl, nichts zu tun. Sie war es gewohnt, ihr im „Work-Modus“ (ebd.) zu leben und erläutert, wie ich finde, sehr anschaulich den Unterschied zwischen einem leistungsorientierten Lebensabschnitt und einem, in dem Produktivität in einem klassischen Sinn keinen Stellenwert nimmt und stattdessen die Konzentration auf der Befriedigung von Bedürfnissen, auf Nähe und intersubjektiver Beziehung liegt:

„Ich stillte ein Kind, damit dieses einmal in der Lage sein würde, etwas zu werden. Es gibt nichts Gegensätzlicheres als die Mach-was-aus-dir-Konditionierung, die so ein moderner Kopf durchläuft, und die Versorgung eines Kindes. Und wenn ich dasaß und stillte und bewegungslos war, fragte ich mich, ob

es möglicherweise auch diese zuvor erfahrene Erziehung zu sich selbst ist, die Frauen verzweifeln lässt, wenn Natur und Sozialisation einen krassen Unfall haben (ebd., 94).

Hier spricht sie, denke ich, einen wichtigen Punkt an, der im ersten Teil teilweise erläutert wurde. Es ist auch die Frage, was wir als wichtig und erstrebenswert erachten, welchen Stellenwert Leistung und Produktivität in der Gesellschaft einnehmen und welchen das Für-andere-da-sein, das Sorgen oder auch das Nähren. Sie hatte das Gefühl einfach nur dazusitzen und nichts zu tun, während sie vielleicht durch die Nähe, die sie ihrem Kind gab, etwas an emotionaler Wärme, an Körperlichkeit, an Hautkontakt gab, das es sonst niemals bekommen hätte. Tove Soiland, die zu Subjektivierung im Postfordismus und Sorge-Arbeit forscht, schreibt:

„Es ist nicht mehr angesagt, sich damit zu beschäftigen, dass wir in Bezogenheit leben, dafür Zeit brauchen und wollen – ein Bereich, in dem wir keine Berufsidentität, keine öffentliche Identität haben oder anstreben. Für diese Verknüpfung von Arbeit und emotionaler Bezogenheit gibt es bis heute keine expliziten politischen, aber auch keine theoretischen Konzepte“ (Soiland 2016, 205).

Dieses von Antonia Baum beschriebene Gefühl des Nichtstuns und der damit zusammenhängenden Nutzlosigkeit kommt möglicherweise auch deshalb auf, weil für Bezogenheit, Nähren oder Füreinander-Sorgen keine gesellschaftlich anerkannten Identifikationsangebote oder Symbole vorhanden sind.

4.4. Nähren und eine andere Form von Unabhängigkeit

Wie bereits angedeutet wurde, ist Stillen mehr als reine Nahrungsaufnahme, auch wenn in vielen Büchern, in denen es um Stillen und um den Umgang mit Babys geht, es als genau solche beschrieben wird, die diese oder jene positiven Effekte auf die Gesundheit des Kindes und auf die Rückbildung der Gebärmutter der Mutter haben kann. Es ist eine sehr reduktionistische Auffassung von dem, was beim Stillen passiert oder passieren kann: „Charakteristischerweise nennen alle Leitfäden den einzelnen Stillakt ‚Mahlzeit‘, als geschähe nicht mehr beim Stillen als das Geben und Aufnehmen von Nahrung“ (Sichtermann 2010, 103).

Dennoch möchte ich kurz auf den Aspekt der Nahrung zu sprechen kommen, weil ein Punkt in diesem Zusammenhang oft nicht mitbedacht wird, den ich exemplarisch an den Erlebnissen einer Freundin ausführen möchte: Diese hatte vor einigen Jahren ihr Kind bekommen, in einer Zeit, als es für mich

unvorstellbar war, selbst jemals eines zu haben. Dennoch hatten mich ihre Worte, als sie von ihrem ‚neuen‘ Leben sprach, tief beeindruckt. Sie erzählte, wie toll das Stillen war, weil es sie unabhängig von allen Menschen und Orten machte, weil sie mit ihrem Baby jederzeit überall hinkonnte, sie weder frisches Wasser noch einen Herd brauchte und immer klar war, dass es ihrem Kind gut ging und es gut genährt sein würde. Und tatsächlich reiste sie monatelang mit ihrem Kind im Tragetuch, vor allem in Lateinamerika. Dieser Aspekt der Unabhängigkeit von Institutionen, die oft Institutionen der Kontrolle sind (wie Spitäler oder Ärzte), oder industriell gefertigter Babynahrung, die gekauft werden muss, wird nur sehr selten besprochen. In Bezug auf die zu Beginn des Kapitels angesprochene durch das Stillen bedingte Abhängigkeit des Kindes von der Mutter und die daraus resultierenden Emanzipationshemmnisse hätte meine Freundin damals nur lachen können. Nichts wäre ihr ferner gelegen, als die Zeit, die sie mit ihrem Kind verbringen und reisen konnte, durch Lohnarbeit zu ‚vergeuden‘.⁷² Im Gegenteil, sie fühlte sich frei, frei von Zwängen und gesellschaftlichen Anforderungen, die sie zu erfüllen hatte. Dass ihr Kind mit ihr unterwegs war, empfand sie nicht als Bedrängnis oder Einschränkung.

Es ist mir wichtig, diesen Gedanken, dass Stillen nicht nur eine Abhängigkeit, sondern auch eine Form der Unabhängigkeit bedeuten kann, einzubringen. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt werden, dass nur die Mutter für das Kind zuständig sein soll, aber wenn es so ist (wie es bei meiner Freundin war), dann kann dies auch aus philosophischer Perspektive bedeuten, dass die Schwäche, die vielen Frauen in Bezug aufs Stillen zugeschrieben wird, keine adäquate Beschreibung ihrer Bedingung ist: Ein Kind nähren zu können (unabhängig davon, ob es auch tatsächlich getan wird), kann auch eine Form der Stärke bedeuten, nicht eine „Gefährdung der Gleichheitsideals und -praxis“ (Rose/Steinbeck 2015, 103), mit der Schwäche assoziiert wird. Das Kind braucht, wenn die Mutter das so will, nichts anderes in den ersten Lebensmonaten als ihre Brust. Sie kann das Kind ganz alleine nähren, wenn sie dies möchte, die leibliche Kommunikation zwischen Mutter und Kind ist in der Regel ausreichend.

Die feministische Phänomenologin Eva Simms würde der Kritik Sichtermanns, dass Stillen mehr ist als reines Nahrunggeben, wohl zustimmen, allerdings würde sie wahrscheinlich das „nur“ in Zusammenhang mit „Nahrung durch Stillen“ weglassen, denn im Gegenteil ist sie tief davon beeindruckt, dass es möglich ist, selbst ein Baby zu nähren: „Nursing a baby is such a primal event. It is the miracle of becoming food for another being, of sustaining life out of oneself“ (Simms 2001, 12). Dieser Zugang, dass wir selbst quasi Nahrung für ein anderes Lebewesen werden, ist ein grundlegend anderer als der mechanistische und reduktionistische, in dem es in vielen Diskussionen ums Stillen

⁷² Sie hatte, um Missverständnissen vorzubeugen, weder reiche Eltern noch einen reichen Mann, die sie finanzierten, sondern verstand es, mit sehr wenig Geld zu reisen und zu leben.

geht, wie etwa die Frage nach der richtigen Menge oder Zusammensetzung der Milch. Eva Simms hat einen ganzheitlichen Ansatz, in dem das gesamte leibliche Empfinden ebenso wie alle Sinne beteiligt sind, in dem Stillen auch Zärtlichkeit, Liebe, Geborgenheit bedeutet: „We call the one who feeds us, who cradles us close to her body, our whole length pressed into her, Mama, all identified with the Latin *mamma*, the breast. We “live from” her and she is the first nourishment, the first experience of enjoyment and happiness (Levinas 1969)” (ebd., 11f). Die Mutter als Quelle der ersten Nahrung ist also sogleich auch Quelle des ersten Glücks, der ersten positiven Empfindungen. Und sie verweist auf den Ursprung des Wortes Mama, nämlich das lateinische Wort für Brustwarzen, *mamma*.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf einen weiteren Aspekt in Bezug auf die Frage des Stillens als Nahrungsquelle zu sprechen kommen. Es ist im Unterschied zu Fläschchennahrung nicht klar, wie viel das Kind beim Stillen tatsächlich zu sich nimmt. Barbara Sichtermann deutet auf das Unbehagen hin, das manche Eltern dabei empfinden, und spricht in diesem Zusammenhang vom „Fetisch der Kontrolle“ (Sichtermann 2010, 95): Denn Erwachsene haben oft das Bedürfnis, die Nahrung, die das Kind erhält, in ihrer Beschaffenheit und Menge zu kontrollieren, was auch ein Grund für den lange anhaltenden Boom des Fläschchens gewesen sein kann, da es sich schwer feststellen lässt, wie viel Milch eine Mutter wirklich hat.⁷³ Doch auch wenn die Milchmenge gemessen werden kann, ist die Muttermilch nicht gänzlich zugänglich: „Die Milch bleibt verborgen wie die Empfängnis. Ereignisse in den Tiefen von Körperhöhlen, von unseren Augen und Köpfen nur ex post und indirekt erkennbar“ (ebd., 96). In der Regel ist also nicht bekannt, wie viel das Kind getrunken hat, doch ist dies gar nicht notwendig. Das Hören auf die Bedürfnisse des Kindes reicht vollkommen aus. Besonders Kinder, die nach Bedarf und nicht nach der Uhr gestillt werden, sind meist mehr als gut genährt, Sichtermann dazu: „Es ist blind und anarchisch und überlässt die Initiative ganz dem Kind“ (ebd., 96). Diese Mutter-Kind-Symbiose während der ersten Monate kann also auch als eine Form der Ermächtigung, der Unabhängigkeit nach außen interpretiert werden. Dem Kind genügt die Mutter vollkommen, es braucht nicht kontrolliert, überwacht, gemessen zu werden.

⁷³ Außer, man wiegt das Kind vor und nach dem Stillen jeweils ab, um auch dies zu messen, wie es etwa in den 1970er Jahren praktiziert wurde.

4.5. Mutterschaft und Sexualität

Im Kapitel „Motherhood and Sexuality“ des Textes *Breasted experience* (Young 2005a) geht Iris Marion Young auf das Stillen ein bzw. auf die in den westlichen Gesellschaften (vor allem unter Berufung auf die christliche Religion) übliche Trennung zwischen Mutterschaft und Sexualität. Es ist das Bildnis der asexuellen und reinen Maria, die ihren Sohn stillt (vgl. Young 2005a, 84 und Kristeva 2016, 241ff.), das repräsentativ für die im Christentum übliche Dichtotomisierung von Mutterschaft und Sexualität ist. (Mütterliche) Madonna oder ‚Hure‘, diese Zweiteilung ist heute zumindest teilweise nach wie vor in den westlichen Gesellschaften üblich: Entweder die nährende, asexuelle, aufopferungsvolle und selbstlose Mutter, die für das Gute steht, oder die der Lust unterworfenen, männerfressende, sündige, gefährliche und dafür umso anziehendere ‚Hure‘, die das Böse repräsentiert, die Gefahr und die Sünde. Dies zeigt eine immer noch zutiefst sexistische Grundorientierung, in der es eine scheinbar unüberbrückbare Grenze zwischen Mutterschaft und Sexualität gibt. Sexualität ist eine Sünde (für Frauen) und Maria konnte nur sündenfrei bleiben und jungfräulich Mutter werden, sonst hätte sie nicht mehr für das Gute und Reine stehen können. Der Akt des Stillens bei Maria ist ein reiner Akt, in dem das Geben, das Nähren, symbolisiert wird. Young zitiert in diesem Zusammenhang übrigens Barbara Sichtermann:

„[...] Reproduction was something which happened outside the realm of pleasure, it was God’s curse on Eve. [...] they became asexual mothers and the bearers of suffering. Breastfeeding too was of course part of this tamed, pleasureless, domesticated world of “maternal duties” (Sichtermann zit. in Young 2005a, 85).

Durch den Fluch, den Gott Eva auferlegt hatte, waren Frauen zu passivem Leiden gezwungen, und Reproduktion und Mutterschaft waren weitab von jeglicher Form der Lust oder Befriedigung, sie waren selbstlose Aufopferung für andere. Dies galt selbstverständlich auch für das Stillen, das nicht mehr und nicht weniger als ‚mütterliche Pflicht‘ war. Die Liebe der Mutter für ihr Kind war eine reine, entsexualisierte, spirituelle, in der zwar beim Stillen die Brüste der Frau zur Nahrungsaufnahme dienten, diese waren aber gänzlich „entfleischt“, also ohne leibliche oder gar erotische Empfindungen (Young 2005a, 86). In dieser Form der Mutterliebe, die die höchste Form der Liebe darstellt, ist Sexualität gänzlich verdrängt.

Das bringt mit sich, dass die Brüste stillender Frauen entsexualisiert sind. Dies mag für viele Frauen schwierig sein, da in den westlichen Kulturen Brüste fetischisiert und ein Symbol weiblicher Sexualität sind, idealerweise haben sie phallisches Aussehen und sind hart, fest und spitz (ebd., 77). Durch das

Stillen könnten sie das wichtigste Symbol ihrer Sexualität verlieren und viele Frauen leben mit der Angst, dass der Mann sie nicht mehr als begehrenswert empfinden könnte und dass die Brüste hässlich werden und ‚ihre Form verlieren‘ könnten (ebd., 88) (ein sich teilweise immer noch haltendes Vorurteil). Dass Sexualität oder Erotik nicht nur in der heterosexuellen Beziehung gelebt wird und nicht nur zur Befriedigung des Mannes dient, sondern eine ganz neue, kaum denkbare Weise annehmen kann, die mit der hegemonialen Vorstellung von Sexualität nichts zu tun hat, ist anscheinend immer noch eine Provokation. Denn hier zeigt sich eine weitere Funktion der Trennung von Mutterschaft und Sexualität. In dieser wird die Abhängigkeit vom Mann (in der gesellschaftlichen Norm heterosexueller Beziehungen) in Bezug auf das Lustempfinden festgeschrieben: „If motherhood is sexual, the mother and child can be a circuit of pleasure for the mother [...], she may find him [the man, *Anm. St.W.*] dispensable“ (ebd.). Offensichtlich spielt hier eine große (unbewusste) männliche Angst mit: dass dieser gar nicht gebraucht wird und damit unnötig sei, wenn die Mutter durch die leibliche Beziehung Befriedigung erfahren kann. Dadurch wird die Grenze zwischen Mutterschaft und Sexualität überschritten, und das Inzesttabu aufgewühlt (vgl. Tuvel 2013, 265). In diesem Zusammenhang schreibt Young: „Breasts are a scandal because they shatter the border between motherhood and sexuality“ (Young 2005a, 88) und führt den Gedanken weiter aus: „One of the most subversive things feminism can do is affirm this undecidability of motherhood and sexuality“ (ebd.). Wie dies vor sich gehen kann, erklärt Young folgendermaßen:

“It means pointing to and celebrating breast-feeding as a sexual interaction for both the mother and the infant. It means letting women speak in public about the pleasure that many report they derive from their babies and about the fact that weaning is often a loss for them” (ebd., 89).

Für Young ist es also ein feministischer Akt, über den Genuss, den viele Frauen beim Stillen empfinden, zu sprechen. Dass die Befriedigung nicht nur eine einseitige ist, dass nicht nur das Kind vom Stillen profitiert, sondern auch die Mutter Genuss dabei empfinden kann, ist ein Aspekt, der in der klassischen Ratgeberliteratur zum Stillen oft unbeachtet bleibt: Barbara Sichtermann findet es wichtig, anzuerkennen, dass „die flüssige Liebe nur innere Organe und Hautnerven, aber nicht Kopf und Augen angeht, ihr Geben und Nehmen Sexualität in actu ist“ (Sichtermann 2010, 96). Sie nennt das Stillen „die schlichteste und ruhigste Form von menschlicher Sexualität“ (ebd., 101). Ihrer Ansicht nach ist die Konzentration auf die mechanischen Vorgänge, die beim Stillen zu beachten sind und die in Elternratgebern oft so eingehend beschrieben werden, lediglich Ablenkung von dem, was eigentlich im Mittelpunkt steht: „All diese obligaten Verrichtungen beim Stillen, wie die Hygiene vorweg, das Mundwärtsschieben der Warze, das Freihalten der Nase usf. sind Ablenkungsmanöver vom Kern der Sache, der ein süßer und seltener, ein sexueller ist“ (ebd.). Stillen ist also auch ein spielerischer, ein

lustvoller Akt, für die Mutter und das Kind, aber auf eine Art und Weise lustvoll, die in der patriarchalen Definition davon nicht vorstellbar ist. Auch in der neuen Frauenbewegung wurde positiv auf das Stillen Bezug genommen und Gisela Notz sagt über feministische Mütter: „Sie verwiesen darauf, dass ‚das Säugen eines Kindes eine ganz wichtige sexuelle Lust sein kann‘“ (Notz 2016, 103). Es war auch bereits Adrienne Rich, die ebenfalls die Möglichkeit des beiderseitigen lustvollen Empfindens angesprochen hat: „The act of suckling a child, like a sexual act, may be tense, physically painful, charged with cultural feelings of inadequacy and guilt; or, like a sexual act, it can be a physically delicious, elementally soothing experience, filled with a tender sensuality“ (Rich 1995/1976*, 37).

Ich selbst hätte das Stillen nicht mit Sexualität in Zusammenhang gebracht, vielleicht auch deshalb, weil es für mich schwierig ist, das Konzept von Sexualität so sehr auszuweiten, dass ich es mit meinen Kindern in Verbindung setze, was auch am verinnerlichten „Inzesttabu“ (Tuvell 2013 und Young 2005a) liegen mag. Wobei auch von ganz unterschiedlichen Voraussetzungen ausgegangen werden muss, denn für Young etwa war es bereits ein absoluter Tabubruch, das Kind ins Ehebett zu nehmen und dort, nebeneinander ausgestreckt, teilweise sogar noch neben dem eigenen Partner, zu stillen:

„ After some weeks, drowsy during the morning feeding, I went to bed with my baby. I felt that I had crossed a forbidden river as I moved toward the bed, stretched her legs out alongside my reclining torso, me lying on my side like a cat or a mare while my baby suckled. This was pleasure, not work“ (Young 2005a, 88)

Im Amerika der 1970er Jahre war es offensichtlich noch undenkbar, in demselben Bett wie das Kind zu schlafen. Mittlerweile ist die Praxis des Co-Sleeping doch eine zumindest in Westeuropa recht verbreitete, denke ich. Ich wäre zumindest nie auf die Idee gekommen, mein Neugeborenes in ein eigenes Bett womöglich sogar in einem eigenen Raum zu geben, wo ich nicht einmal wusste, ob ich ihr Weinen hören würde. Meine Kinder lagen immer neben mir (oder meinem Partner) im Bett und es war für mich selbstverständlich, sie im Liegen und im Halbschlaf zu stillen (im Gegenteil wäre es für mich undenkbar gewesen, mitten in der Nacht mehrmals aufzustehen, wenn es Hunger hatte, dazu war mir mein Schlaf viel zu wichtig). Doch ich empfand das Stillen nicht als sexuell oder erotisch, zumindest nicht in einem engem Sinn. Jedenfalls ist das Stillen ein intimer Akt, aus dem ich auch Befriedigung zog. Ich liebte es, meiner Tochter beim Stillen zuzusehen, sie zu betrachten, von ihr berührt zu werden (sie mochte es, währenddessen mit ihren Fingern in meinem Gesicht herumzuspielen, meine Nase anzugreifen, meinen Mund, meine Zähne). Es war wunderschön, wie wir uns während des Stillens anblickten, ich mochte die Versunkenheit meiner Tochter beim Trinken. Wir waren einander nah, aber das waren wir ohnehin fast immer (und wenn sie nicht mir nah war, dann war sie es meinem Partner).

Stillen war für mich jedenfalls kein einseitiges, aufopferungsvolles Geben, sondern eine Form des Austauschs, der Kommunikation und des wieder Miteinander-Verschmelzens.

4.6. Leibliche Kommunikation und Verschmelzung

Stillen ist eine Form leiblicher Kommunikation (vgl. Gahlings 2010, 570). Dörpinghaus definiert diese folgendermaßen: „Leibliche Kommunikation bedeutet unter Bezugnahme auf Schmitz, dass jemand von etwas in einer für ihn leiblich spürbaren Weise so betroffen ist, dass er in ihren Bann gerät“ (Dörpinghaus 2010, 73). Man ist also versucht, sich danach zu richten, wenn man in diesen Bann geraten ist: Wenn mein Baby weinte, dann floss Milch aus mir⁷⁴ und es wäre für mich gar nicht möglich gewesen, dieses zu ignorieren oder mich nicht danach zu richten, auch wenn ich es gewollt hätte. So sagt Sally Fischer: „Attentive mothers can become attuned to different cries and coos, to movements and smells, and can respond with a bodily intelligibility that aims at a kind of ‚global equilibrium‘“ (Fischer 2012, 196). Ob ich eine „attentive mother“ oder nicht war, ist unerheblich, ich erkannte jedenfalls das Weinen meines Kindes und wusste (zumindest meistens und nachdem wir uns besser kennengelernt hatten), was es brauchte, damit es ihm wieder besser ging. Oft war es die Nähe an meiner Brust, das Stillen, das meiner Tochter Trost spendete und ihr offensichtlich das Gefühl von Wärme und Geborgenheit, des Aufgehobenseins, gab. So auch Adrienne Rich:

„From the beginning the mother caring for her child is involved in a continually changing dialogue, crystallized in such moments, as when, hearing her child’s cry, she feels milk rush into her breasts; when, as the child first suckles, the uterus begins constructing and returning to its normal size, and when later, the child’s mouth, caressing the nipple, creates waves of sensuality in the womb, where it once lay; or when, smelling the breast even in sleep, the child starts to root and to grope for her nipple“ (Rich 1995, 36)

Diese leibliche Kommunikation bedeutet zu verstehen, wann das Kind wie und warum gestillt werden bzw. stillen will, die Anzeichen des Babys verstehen, die Art des Schreiens oder die Bewegungen oder die Blicke. Auch Eva Simms schildert die leibliche Kommunikation zwischen ihr und ihrem Kind: „My body was ruled by her need; her need called forth from an immediate and uncontrollable response“ (Simms 2001, 11). Nicht sie entscheidet, ob sie Milch für ihr Kind produzieren möchte (dies tut sie

⁷⁴ Dies geschah übrigens teilweise auch, wenn andere Babys weinten, ich hielt es damals kaum aus, Neugeborene oder ein paar Monate alte Babys im Kinderwagen weinen zu sehen, ich hätte sie am liebsten herausgenommen und bei Bedarf gestillt, auch hier spürte ich das Bedürfnis sie zu trösten auf leibliche Weise und musste durch rationales Vorgehen gegen diesen Impuls ankämpfen.

freilich auch, indem sie es an die Brust anlegt), sondern ihr Körper reagiert sofortig und unkontrollierbar auf die Bedürfnisse des Kindes. Sie schreibt weiter: „Never in my life I have felt so much given over to and identified with my body than when my children were infants“ (ebd.). In diesen Sätzen ist eine sehr intensive, leibliche Form der Beziehung, die keiner Worte bedarf, herauszulesen. Sie fühlte sich ihrem Körper übergeben, identifizierte sich mit ihm, sie agierte durch ihn. Ihr Körper produzierte Milch als direkte Antwort auf die Bedürfnisse ihres Kindes. Diese intensive Leiblichkeit wird aber nicht als negativ konnotiert, es scheint kein verzweifelt zurückgeworfensein auf den eigenen Körper zu sein, sondern eher ein lustvoller und beziehungsreicher Austausch. Eva-Maria Simms findet sehr poetische Worte dafür: „I was her house, but more than that I was the field that nourished her, the rain that quenched her thirst, the sun that warmed her skin“ (ebd., 12). In diesen Worten drückt sich eine tiefe Verbundenheit aus, mit ihr selbst, mit ihrem Kind, aber auch mit der Welt als lebendem Organismus: Hier wird augenscheinlich, dass sie mit dem Stillen mehr als reine Bedürfnisbefriedigung, mehr als reines Füttern, assoziierte. Es hatte für sie weit mehr Bedeutung, sie gab ihrem Kind Geborgenheit, indem sie sich wie ihr Haus fühlte, sie nährte sie, wie uns das Getreide nährt. Ihre Milch assoziiert sie mit Regen, der den Durst stillt, und den intensiven Hautkontakt verbindet sie mit der Sonne, die die Haut wärmt.

Gahlings bezeichnet das Stillen als einen klassischen Fall der von Schmitz beschriebenen Einleibung, als eine „Verschmelzung aufeinander eingespielter oder sich einspielender Leiber“ (Schmitz 1995, 137 zit. in ebd., 571) zu einer Einheit. Stillen kann also auch gelesen werden als ein kurzfristiges Zurückkehren in die Symbiose der Schwangerschaft, als Mutter und Kind noch eins waren: „Das Kind, das die Brust einsaugt, die Mutter, die das Säugen genießt, beide kehren sie mit geschlossenen Augen zurück in die Zeit ‚vor der großen Trennung‘, der Geburtsakt ist irreversibel und doch nicht ganz“ (Sichtermann 2010, 75). Beide, Mutter und Kind, können spüren, sich noch einmal hineinfühlen in das leibliche Einssein, das während der Schwangerschaft bestanden hat:

„Für das Kind bedeutet es wahrscheinlich viel, dass es in den ersten Monaten seines Lebens mehrmals am Tag wieder eins werden kann mit dem Mutterleib, und ebenso ist für die Mutter das Stillen eine Vergewisserung ihres leiblichen Einsseinskönnens mit dem Kind – ganz so, wie es während der Schwangerschaft für beide selbstverständlich war. Langsam erst trennen sich die Körper ganz“ (Sichtermann 2010, 75).

Es ist also ein vorübergehendes Wieder-Eins-Sein, ein Ineinanderfließen, als Ineinander-Übergehen, ein Ineinander und Nebeneinander von Flüssigkeiten, das beiden Befriedigung bringen kann, dem Baby und der Mutter. Analog zu Sichtermann spricht Eva Simms vom Einssein mit ihrer Tochter während des Stillens: „The miracle was that she and my body were one, that she, more than I myself, controlled

what my body made in milk“ (ebd., 11). Auch hier ist es einerseits ein nochmaliges Zurückkehren in die symbiotische Beziehung während der Schwangerschaft und andererseits eine besonders intensive Kommunikation und eine Form der Hingabe: Denn es war die eigene Tochter, mehr als sie selbst, die Kontrolle darüber hatte, was ihr Körper in Milch umwandelte. Diese neuerliche postpartale Symbiose ist durch die Milch möglich geworden: „Milk was the line that tied us together, the very special stuff that gave her life, growth, and contentment“ (ebd., 12). Hier wird die Bedeutungsvielfalt von Milch angesprochen: Sie ernährt nicht nur, sie ist quasi Lebensspender, sie ermöglicht Wachstum und sie bringt Befriedigung. So wird auch hier auch das leibliche Affiziertsein geschildert durch die Geborgenheit, die das Kind durch das Einschlafen während des Stillens erfährt: „Wenn mein Kind langsam von meiner Brust abfällt, mit einem Ausdruck der absoluten Befriedigung, und in einen wohligh-warmen Schlaf fällt, in absoluter Sicherheit und Geborgenheit, dann durchströmte auch mich ein warmes Gefühl tiefer Zufriedenheit“ (Geburtsbericht 1, 2014).

Ich habe versucht in diesem Kapitel herauszuarbeiten, dass Stillen nicht nur ein Geben, nicht ein weiterer aufopferungsvoller Akt der Mutter ist, sondern es beinhaltet auch ein Nehmen, auch ein Genießen nicht nur vonseiten des Kindes. Es ist ein Austausch, eine Form der intensiv leiblichen Beziehung, der Kommunikation, und kann auch eine lustvolle oder sexuelle Komponente beinhalten. Stillen kann demnach viel bedeuten und es war mir wichtig, es in dieser Komplexität auch zu betrachten. Ein weiterer Aspekt ist von Relevanz: „Breastfeeding reminds us that we are not disembodied, pure, rational egos as the history of philosophy would have it, but beings firmly indebted to (m)other bodies for our existence“ (Tudel 2013, 269). Durch das Stillen wird auch unser Verbundensein mit anderen deutlich.

Resümee und Ausblick

Ich habe in dieser Arbeit versucht, einen anderen Blick auf den möglichen Zusammenhang von Mutterschaft und Feminismus zu werfen und neue Perspektiven zu entwickeln. Es kann von einer Forschungslücke gesprochen werden, denn bis dato fehlt ein theoretischer Zugang in der philosophischen wie feministischen Auseinandersetzung, in der Mutterschaft „nicht nur als Einschränkung von Emanzipationsbegehren“ (Reusch 2018, 138) begriffen wird, sondern die gelebte Erfahrung des Mutterwerdens und Mutterseins als EINE Möglichkeit feministischer Praxis denkbar ist. Die zentrale Problemstellung meiner Arbeit war demnach die Frage nach der Möglichkeit einer feministischen Definition und nach der Möglichkeit positiver und auch lustvoller Erfahrungen bzw. Erfahrungsmomente des Mutterwerdens und Mutterseins unter besonderer Berücksichtigung der Bezugnahme der leiblichen Ebene und der intersubjektiven Beziehung zum Kind. Ich fragte also nach einem denkbaren Konnex zwischen Mutterschaft und Emanzipation und danach, wo dieser verortet sein könnte. Meine These ist die, dass diese Möglichkeit eines feministischen Mutterseins, das die Emanzipation von stereotypen Weiblichkeitsbildern und von hegemonialen Diskursen beinhaltet, vor allem in der verleblichten subjektiven und intersubjektiven Alltagspraxis zu finden ist. Dies bedeutet auch, dass ein Einlassen auf das das eigene leibliche Spüren, etwas, das in einem neoliberalen gesellschaftlichen Setting optimierter Körper kaum Raum findet, bereits eine Praxis feministischen Mutterseins ist. Durch dieses leibliche Einlassen ist auch eine andere, vielleicht neue Art des Zur-Welt-Seins möglich und es birgt die Möglichkeit, zum eigenen Kind anders in Beziehung zu treten und abseits erwarteter Rollenmuster zu handeln. Um dies zu erforschen, habe ich mehrere Schritte unternommen. Es war mir wichtig, auf die bestehende feministische Debatte zu Mutterschaft einzugehen und den allgemein vorherrschenden Zugang zu verorten. Deshalb habe ich mich in einem ersten Teil auf die theoretische Auseinandersetzung zum Thema gestützt. In einem zweiten Teil ging es mir darum, konkrete Erfahrungen des Mutterwerdens und Mutterseins zu schildern und mittels des methodischen Werkzeugs der (feministischen) Phänomenologie analytisch zu fassen. Im Folgenden soll dieser Weg noch einmal nachgezeichnet und wichtige Erkenntnisse festgehalten werden, um dann einen Ausblick auf mögliche weitere Forschungsfragen, die sich aus meiner Arbeit ergeben, zu werfen.

Im ersten Teil der Arbeit (Teil A) habe ich also versucht, Mutterschaft und feministische Theorie einander anzunähern: Zunächst habe ich nachgezeichnet, dass der Themenkomplex Mutterschaft im akademischen feministischen Diskurs weitgehend unbeachtet bleibt (Kap.1): Es gibt nur sehr wenige Arbeiten, die sich damit auseinandersetzen, es kann demnach von einer weitgehenden Leerstelle des

Themas Mutterschaft in der feministischen Debatte gesprochen werden. Wenn es Forschungen gibt, dann sind es zumeist welche, die lediglich einen Teilaspekt von Mutterschaft betreffen, wie etwa die Aufteilung der Sorgearbeit, die Karrierechancen von Müttern, eine Analyse der Diskurse um die ‚gute Mutter‘, etc. Mutterschaft als komplexes Phänomen wird kaum thematisiert und die alltägliche Praxis des Mutterseins oder die Erfahrungen, die Frauen als Mütter machen, kommen de facto gar nicht vor. Wenn geforscht wird oder feministisch-wissenschaftliche Auseinandersetzungen stattfinden, dann meistens aus einer Perspektive, die Mutterschaft als emanzipationshindernd betrachtet, in der Mutterschaft also als (patriarchales) Herrschaftsinstrument verhandelt wird (Kap.2.): In jenen Arbeiten geht es beispielsweise darum, wie sehr durch Mutterschaft eine Retraditionalisierung der Geschlechterrollen stattfindet oder um die durch Mutterschaft bedingte strukturelle Benachteiligung von Frauen am Arbeitsmarkt oder in anderen Lebenszusammenhängen. Eine besonders populäre Forschung in diesem Zusammenhang ist die international breit diskutierte Studie *#regretting motherhood* von Orna Donath, in der ein wichtiges gesellschaftliches Tabu gebrochen wurde: Seit der Publikation dieser Studie ist es nun sagbar geworden, die eigene Mutterschaft auch zu bereuen (Kap.3). Für meine Forschungsfrage interessant ist diese Studie nicht nur, weil Mütter in ihnen zu Wort kommen, also die tatsächlichen Erfahrungen wahrgenommen und diskutiert werden, sondern auch deshalb, weil klar herauskommt, dass viele der Gründe für die Reue in gesellschaftlichen Verhältnissen liegen, etwa in den Erwartungshaltungen an Mütter, die sehr rigiden Rollenerwartungen entsprechen müssen und die tagtäglich an diesen unrealistischen Idealbildern der ‚guten Mutter‘ zerbrechen. Donath zeigt auf, dass die Reue „eine Trennlinie bildet zwischen der Liebe zu ihren Kindern und dem Hass auf die Mutterschaft“ (Donath 2016, 141). Die (patriarchale) Zuschreibung, wie eine ‚gute Mutter‘ zu handeln, denken und fühlen habe, die also Mutterschaft auf das Erfüllen von Rollenerwartungen reduziert, steht einer zumindest potentiell erfüllenden und emanzipatorischen Art, das eigene Muttersein im Alltag zu leben, im Weg, ebenso wie sie eine wirkliche Beziehung zum eigenen Kind verunmöglicht.

Die Analyse von Mutterschaft im Kontext von Herrschaftsmustern ist sicherlich wichtig und viele Forschungsarbeiten bestehen bereits zu dieser Thematik, dennoch ist die Perspektive eine einseitige, auch weil die Frage nach einem möglichen Ausbrechen aus diesen gesellschaftlich vorgegebenen Mustern und Rollenerwartungen gar nicht gestellt wird. Deshalb habe ich in weiterer Folge Erklärungsversuche für diesen „Herrschaftsfokus des akademischen Feminismus“ (Reusch 2018) ausfindig zu machen versucht. Warum war bzw. ist es nicht möglich, Mutterschaft auch aus einem anderen Blickwinkel zu sehen und nicht lediglich als Form der Unterdrückung von Frauen? (Kap.4): Mittels der Gebärfähigkeit von Frauen wurde jahrhundertlang ihre Minderwertigkeit argumentiert (4.1.). Frauen wurden also aufgrund ihrer potentiellen Fähigkeit, Kinder zu bekommen, der Natur zugeschrieben und als den Männern unterlegen betrachtet. Diese biologische Fähigkeit zur

Reproduktion ist also der Dreh- und Angelpunkt für diese Argumentation, in der die Unterdrückung von Frauen philosophisch wie ‚wissenschaftlich‘ zu legitimieren versucht wurde. Es ist nur logisch, dass es zunächst einmal ein Anliegen des Feminismus war, diese angebliche Verschränkung aufzulösen, Frauen von der ‚Natur‘ wegzubekommen und zu zeigen, dass das Kinderkriegen nicht zum Frausein gehören muss, dass es also keine biologische Bestimmung der Frauen, weder in der Mutterschaft, noch sonst wo, gibt und schon gar nicht irgendwelche damit angeblich zusammenhängenden den Frauen inhärenten Charaktereigenschaften. Der nächste Grund (4.2.), warum Mutterschaft in der feministischen Auseinandersetzung so wenig bzw. wenn, dann negativ bewertet vorkommt, steht mit dem ersten in engem Zusammenhang: Durch diese biologistische Zuschreibung der Frauen an die Mutterrolle stehen gesellschaftliche Erwartungen an das Rollenverhalten von Müttern, die Frauen systematisch schwächen und auch gegeneinander ausspielen: Die Frage, wie denn eine ‚gute Mutter‘ zu sein habe, hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder verändert, doch Aufopferung hat immer dazugehört: Während etwa in den 1950 Jahren das (bürgerliche) Ideal verlangte, dass die Mutter im privaten Raum zu bleiben habe, nicht berufstätig sein und sich ausschließlich um ihre Kinder kümmern soll, werden heutzutage im Lichte der neoliberalen Selbstoptimierung und allgemeinen Verfügbarkeit nur die Mütter als ‚gute‘ Mütter betrachtet, die gerne und leidenschaftlich Mütter sind und sich gleichzeitig erfolgreich am Arbeitsmarkt verkaufen. Frauen, die sich dafür entscheiden, bei ihren Kindern zu bleiben, stellen keinen Entwurf ‚gelungener Mutterschaft‘ dar. Diese Diskurse um die ‚gute Mutter‘ üben einen enormen Druck auf Frauen aus, wie es Orna Donath in *#regretting motherhood* auch augenscheinlich dargestellt hat und scheinen es zu verunmöglichen oder zumindest sehr schwierig zu machen, aus feministischer Perspektive Mutterschaft als potentiell emanzipatorisches Projekt zu betrachten. Drittens gibt es im deutschsprachigen Raum mit der nationalsozialistischen Instrumentalisierung und scheinbaren ‚Verherrlichung‘ von Mutterschaft einen weiteren gewichtigen Grund, der es schwierig macht, sich überhaupt positiv auf Mutterschaft zu beziehen (4.3.): Denn eine positive Bezugnahme scheint besonders im deutschsprachigen Raum die Gefahr zu bergen, mit reaktionären oder auch rechten Ideologien in Zusammenhang gebracht zu werden. Bis dato gibt es kaum gesellschaftskritische positive Bezugnahme auf Mutterschaft, es sind keine symbolische Repräsentanzen vorhanden, die Mutterwerden oder Muttersein als etwas potentiell Emanzipatorisches betrachten. Ich habe aufzuzeigen versucht, dass von einer oberflächlichen und bei genauerer Betrachtung falschen Annahme ausgegangen wird, wenn geglaubt wird, dass Mutterschaft und Muttersein im Nationalsozialismus verherrlicht wurde. Anhand einer Analyse von Johanna Haarers Pamphlet *Die deutsche Mutter in ihr erstes Kind* (vgl. Chamberlain 2000), des wichtigste nationalsozialistischen Erziehungsratgebers (der bis 1992 in vielfacher und von nationalsozialistischem Vokabular gereinigter Auflage erschien), wurde aufzuzeigen versucht, dass dieser ‚Ratgeber‘ sowohl kinderfeindlich, aber auch ausgesprochen frauen- und mütterfeindlich war.

Frauen als Mütter sollten ihre Kinder so erziehen, dass aus ihnen willfähige Unterstützer des Regimes herangezüchtet werden, dies bedeutete einen extrem leibfeindlichen Umgang mit den Kindern, in denen jede Beziehung zwischen Mutter und Kind (oder auch andere Bezugspersonen betreffend) von Anfang an zerstört wurde und auch die Mütter keinerlei Selbstbestimmung darüber haben sollten, wie sie mit ihren Kindern umgingen. Wünsche, Gefühle oder Bedürfnisse der Mütter waren in dieser Haltung genauso irrelevant wie die der Kinder. Ich denke, dass ein Wissen um die frauenverachtende Instrumentalisierung von Mutterschaft im Nationalsozialismus es vielleicht möglich macht, sich von dieser angeblichen ideologischen Verschränkung zu lösen.

In weiterer Folge gehe ich der Frage nach, ob es möglich ist, doch einen feministischen Zugang zu Mutterschaft zu entwickeln, in dem diese nicht nur als Störfaktor gesehen wird. Hier bin ich mit Adrienne Rich auf eine für meine Arbeit brauchbare Unterscheidung gestoßen: Die amerikanische Feministin hat in ihrem Werk *Of woman born* (1976) die Unterscheidung zwischen der patriarchalen Institution der Mutterschaft (*the institution of motherhood*) und der gelebten Erfahrung und Praxis des Mutterseins (*the experience of mothering*) getroffen (Kap.5). Diese macht es möglich, eine differenziertere Sichtweise auf den Themenkomplex zu bekommen, der bei der subjektiven Erfahrung und bei der Alltagspraxis ansetzt und Raum für widerspenstige Praxen und für eine andere, nicht normen- und rollenkonforme Art von Mutterschaft gibt, ein Muttersein also, in dem subversive Handlungs- und Erfahrungsmöglichkeiten denkbar sind. Ein solcher Zugang ermöglicht es also, Mutterschaft in ihrer Ambivalenz zu fassen und weder eine rein negative noch eine die Herrschaftsverhältnisse verschleiender ausschließlich positive Bezugnahme auf Mutterschaft zu bekommen. Diese Trennung zwischen *motherhood* und *mothering* nehme ich im weitesten Sinne für meine Arbeit auf, indem ich im zweiten Teil einerseits auf die gelebte Erfahrung eingehe, aber gesellschaftliche Rahmenbedingungen immer mitdenke.

Ein näherer Blick auf die amerikanische Forschung hat gezeigt, dass es Auseinandersetzungen mit Mutterschaft gibt, die an Adrienne Rich anschließen und die Möglichkeit eines *feminist mothering* in den Blick nehmen. In diesem Zusammenhang schildere ich etwas genauer die Ergebnisse einer Studie von Fiona Joy Green über *Feminist mothering*, bei der ebenfalls die Erfahrung und die Erzählungen von Frauen in den Blickwinkel genommen werden. Interessant daran ist, dass es äußerst unterschiedliche (Selbst-)Definitionen dessen, was feministisches Muttersein nun ist, gibt: Es kann nicht an Erwerbstätigkeit oder Karriere festgemacht werden (während für einige der interviewten Mütter Karriere sehr wichtig war, haben sich andere wiederum dazu entschieden, während der ersten Lebensjahre der Kinder keiner Erwerbsarbeit nachzugehen). Gemeinsame Parameter im feministischen Muttersein lassen sich viel mehr in einer Selbstbestimmung des eigenen Lebensentwurfs unabhängig von gesellschaftlich gerade vorherrschenden Normen, in einem

bedürfnis- und beziehungsorientierten Zugang zum Kind, in dem es Begegnung ‚auf Augenhöhe‘ und intensiven Austausch gibt, in einer geschlechtersensiblen und allgemein gesellschaftskritischen Erziehung fassen, in der die Kinder als eigenständige Subjekte ernst genommen und wertgeschätzt werden. Also auch in dieser Studie sind es die subjektive und intersubjektive Ebene, die alltägliche Lebenspraxis bzw. persönliche Lebensentwürfe und die Beziehung bzw. der Zugang zum Kind, wo feministische Mutterschaft verortet wird.

Im deutschsprachigen Raum gibt es nur sehr wenige Versuche, Mutterschaft und Feminismus einander anzunähern. Einen wichtigen Beitrag hat Marie Reusch mit ihrer Dissertation *Mutterschaft und Feminismus: Emanzipation undenkbar?* (2018) geleistet. Sie verortet Mutterschaft in einem Spannungsfeld zwischen Herrschaft und Emanzipation und ist die erste deutschsprachige feministische Theoretikerinnen, die versucht, Mutterschaft auch als potentiell emanzipatorische Lebensentscheidung zu denken und theoretisch zu konzipieren. Auch sie greift Richs Unterscheidung zwischen Mutterschaft als patriarchaler Institution und der Erfahrung des Mutterseins auf und sieht die Möglichkeit eines feministischen Mutterseins einerseits in der Notwendigkeit gesellschaftlicher Utopien und andererseits in alltäglichen Praxen. Denn sie lehnt eine einseitig deterministische Vorstellung ab, der zufolge Mutterschaft ausschließlich aus dem Blickwinkel von Herrschaft gefasst wird und betont die Möglichkeit individuellen Agierens und widerspenstiger Praxen im alltäglichen Muttersein. In ihrer Arbeit geht es jedoch nicht um die Frage oder Möglichkeit einer konkreten Ausgestaltung dieser Praxen, sie ist eine rein theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema. Helga Krüger-Kirn, eine deutsche Psychoanalytikerin, wirft einen anderen Blickwinkel auf die Möglichkeit einer positiven Erfahrung des Mutterseins: Sie betont die Relevanz körperlich-leiblicher Erfahrungen, auch als Praxis (reproduktiver) Selbstbestimmung und damit emanzipatorischen Agierens. Sie sieht es als äußerst bedeutsam an, der eigenleiblich gespürten Subjektivität Beachtung zu schenken, denn sie vertritt die These, dass die Orientierung an äußeren Normen und Mutterbildern umso größer ist, dass also die Identifikation mit gesellschaftlich hegemonialen Mutterbildern umso stärker ist, je weniger Bezug eine Frau zu ihren eigenleiblichen Erfahrungen herstellen kann. Diese Erkenntnis ist für meine weitere Arbeit zentral und in den folgenden phänomenologischen Analysen kann konkret gezeigt werden, dass ein Zulassen der eigenen Körpererfahrungen, ein Einlassen auf die subjektive und intersubjektive Leiblichkeit, eine Praxis ist, die hegemonialen Diskursen oder Vorstellungen oft entgegengesetzt ist. In den Ausführungen von Marie Reusch und Krüger-Kirn wird also deutlich, dass feministisches Mutterwerden oder Muttersein in der alltäglichen Praxis auch durch das Zulassen des intensiven leiblichen Erlebens möglich ist.

Im zweiten Teil der Arbeit (Teil B) gehe ich näher auf leibliches Erleben und (inter-)subjektive Erfahrung in der alltäglichen Praxis ein. Zunächst wird versucht, dieses leibliche Erleben methodisch zu

fassen (Kap.1): Ich erläutere die Perspektive der phänomenologischen Philosophie, die die Relevanz des Leibes für unsere Auffassung von der Welt, für unser Denken und Handeln systematisch anerkennt und in der von einem verleiblichen In-der-Welt-Sein ausgegangen wird. Die feministische Kritik daran entlarvt die angebliche Universalität des Leibes als androzentristische Konstruktion und feministische Phänomenologinnen sind zu einem Verständnis vergeschlechtlichter Existenz, in der neue und andere Leiberfahrungen gemacht werden, gelangt. Aus der Kritik an der angenommenen Universalität des Leibes eröffnet sich also ein Zugang, bei dem vergeschlechtlichte Leiberfahrungen aus feministischer Perspektive in den Blickwinkel genommen werden, diese aber nicht unabhängig von gesellschaftlichen Zusammenhängen bzw. Diskursen gedacht werden. Anhand dreier Beispiele des Mutterwerdens bzw. Mutterseins versuche ich im Anschluss daran darzustellen, was ich im ersten Teil herausgearbeitet habe: Anhand der Erfahrungen von Schwangerschaft, Geburt und Stillen habe ich herausgearbeitet, was ein Zulassen der eigenen Leiblichkeit und ein Gespür für diese verleiblichten Prozesse bedeuten kann, sowohl aus subjektiver Sicht, als auch die Beziehung zum Kind betreffend. Denn es kann konstatiert werden, dass „ein Vergessen unserer Leiblichkeit zu ernsthaften Problemen führen kann, wenn es um unseren Umgang mit Krankheit, Altern, Tod, aber auch Sexualität, Schwangerschaft, Geburt und das Sein mit Neugeborenen geht“ (Staehler 2016, 33). Ein Zulassen dieser Leiberfahrungen kann also auch so etwas wie eine existentielle Selbstermächtigung gesehen werden.

Schwangerschaft wird im Kapitel 2 zunächst geschildert als ein Prozess, in der die Subjektivität der Frauen keinerlei Beachtung findet. Schwangere Frauen werden sowohl im medizinischen als auch im Alltagsdiskurs als Behältnis für den Fötus gesehen und es kann manchmal der Eindruck entstehen, als wären sie eigentlich fast ein schon ein Hindernis zu einer möglichst umfassenden technisiert-medizinischen Kontrolle des werdenden Lebens. Durch diese umfassende Medikalisierung des schwangeren Körpers und die in diesem Zusammenhang stehende Kultivierung der Angst wird ein Vertrauen in das ‚Ich kann‘-Wissen des eigenen Leibes empfindlich gestört und damit auch die Fähigkeit zum eigenleiblichen Spüren und das Vertrauen in die Fähigkeiten des eigenen Körpers. Schwangerschaft, eigentlich generative Potenz und das Wunder des Menschwerdens, das sich im weiblichen Körper vollzieht, wird so hauptsächlich als potentielle Gefahr, als vielleicht nicht richtig funktionierender Risikofaktor betrachtet, der nicht vollständig kontrollierbar ist, was weitere Angst schürt und die Fragilität und die potentielle Fehlerhaftigkeit des weiblichen Körpers in den Vordergrund rückt. Die Sichtweise von Schwangerschaft als fragilem Zustand kann auch als eine Radikalisierung der Konstruktion von Frauen als passiv und schwach gesehen werden, die des männlichen und medizinischen Schutzes bedürfen. Der schwangere Körper wird aus einem solchen Blickwinkel also als Problem und nicht als Ressource wahrgenommen, was nicht nur eine Abwertung der Subjektivität der schwangeren Frau mit sich bringt, sondern auch Auswirkungen auf die Beziehung

zum werdenden Leben, zum sich entwickelnden Fötus haben kann: Das Privileg der Schwangeren, die einzige Person zu sein, die mit dem Fötus in Kontakt treten kann und ihn in sich trägt und auch spürt, hat so keine Bedeutung mehr. Auch wenn solche Diskurse über Schwangerschaft Subjektivität aussparen, kann die persönliche Erfahrung nicht auf eine Erklärung dieser Mechanismen reduziert werden: Es gibt immer dennoch subjektives Erleben, das in seiner Intensität zugelassen werden kann oder auch nicht. Dennoch: Auch in einem solchen Kontext kann Schwangerschaft nicht als rein passives Ausgesetztsein als medikalisierende Entfremdungserfahrungen hinreichend erklärt werden, es kann durchaus auch eine Entscheidung der Frauen sein, inwieweit sie sich diesen Diskursen unterwerfen oder eigene Erfahrungen, eigenleibliches Spüren, etc. zulassen und ernst nehmen. Schwangerschaft ist also immer auch ein subjektiver bzw. intersubjektiver verleiblichter Prozess, der nicht auf eine absolute Wirkungsmacht hegemonialer Diskurse reduziert werden kann. Während der Schwangerschaft besteht die Möglichkeit, den eigenen Körper auf ganz neue Art und Weise wahrzunehmen, in seiner Immanenz und Transzendenz und Zugang zu neuen Leiberfahrungen zu haben. Gleichzeitig veruneindeutigt sich während der Schwangerschaft die vorherrschende rationalistische Definition eines autonomen Subjekts, was einerseits zu Erfahrungen der Verunsicherung führen kann, gleichzeitig aber auch zeigt, dass wir Menschen das eben nicht sind: ungebundene, von anderen unabhängige, rationale autonome Subjekte, sondern im Gegenteil gebundene, mit anderen verbundene, also relationale leibliche Wesen. Während der späteren Schwangerschaftsmonate ist eine Interaktion und Beziehung mit dem Fötus beispielsweise durch Berührung (von innen und von außen) möglich, es besteht hier bereits eine Form leiblicher Kommunikation. Schwangerschaft ist demnach nicht etwas, das den Frauen „widerfährt“ und das sie einfach passiv abwarten müssen, im Gegenteil stellen sich während der Monate der Schwangerschaft neue und interessante Sichtweisen in Bezug auf in den westlichen Kulturen als selbstverständlich angenommene Prämissen der eigenen Existenz. Während der Schwangerschaft sind Frauen sie selbst und gleichzeitig jemand anderes, die Trennung zwischen Innen und Außen, Subjekt und Objekt, wird hier veruneindeutigt. Die klassischen Grenzen der angenommenen Subjektivität verschieben sich und Schwangere sind Teil eines schöpferischen Prozesses, der ihnen einerseits geschieht, in den sie aber auch in gewisser Form Einfluss nehmen können. Schwangerschaft ist aus einer solchen Perspektive also ein aktiv-passiver und auch kreativer Prozess, in dem existentielle Erfahrungen gemacht werden können, die in solcher Form alles andere als alltäglich sind.

Das zweite gewählte Beispiel ist das der *Geburt* (Kapitel 3), die – weit mehr als ein rein physiologischer oder biologischer Vorgang – als hoch komplexe kulturelle Praxis, die in gesellschaftliche und politische Diskurse eingebettet ist, beschrieben wird. Während die Krankenhausgeburt in den meisten westlichen Gesellschaften die Norm ist, ist sie im historischen Vergleich eine eher neue Art, Kinder auf die Welt zu bringen. Heutzutage finden Geburten in einem medikalisierenden und pathologisierenden

Setting statt, ähnlich wie bei der Schwangerschaft wird der weibliche Körper als vermessbares und quantifizierbares Objekt betrachtet, während die Sichtweisen und das Erleben der gebärenden Frauen einen untergeordneten Stellenwert einnehmen. Die hohe Rate der zurzeit stattfindenden Schnittentbindungen wie der allgemein medizinischen Interventionen während einer Geburt wird in den Kontext der Ökonomisierung der Geburtshilfe und der vorherrschenden Sicherheitsdiskurse gesetzt: Geburt erfährt in den Spitälern eine monetäre In-Wert-Setzung (Jung 2018), eine Sachzwanglogik, in der Geburten möglichst gut planbar, kurz und effizient sein sollen, hat sich durchgesetzt. Sie sollen in kurzer Zeit möglichst viel Geld bringen und die Kreissäle wie das Klinikpersonal sollen möglichst gleichmäßig ausgelastet sein. Medizinische Interventionen werden außerdem im Vergleich zu vielleicht lange andauernden hebammenbegleiteten Geburten seit dem neuen Abrechnungssystem finanziell belohnt. GeburtshelferInnen sind oftmals gezwungen, sich an Planbarkeit und Kalkulation zu orientieren. Für die Perspektive der gebärenden Frau, ihre psychischen wie leiblichen Bedürfnisse und Wünsche wie für eine empathische, beziehungsgestützte Begleitung bleibt in einem solchen Kontext kaum Zeit mehr. All dies findet außerdem im Rahmen der omnipräsenten Diskurse um Sicherheit und Kontrolle statt, die sich inzwischen bereits auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens ausgebreitet zu haben scheinen. Auch hier gilt: ein existentiell bedeutsames Ereignis wie eine Geburt wird als etwas potentiell Pathologisches, Anormales, das kontrolliert werden soll und in das mit hoher Wahrscheinlichkeit eingegriffen werden muss, gesehen. Die Tatsache, dass eine absolute Kontrolle nicht möglich ist, verursacht nur weitere Ängste, die ein Einlassen auf den eigenen Körper, auf die eigenleiblichen Regungen schwieriger machen. Diese medikalisierenden Diskurse, die das potentielle Risiko in den Vordergrund stellen, haben als Konsequenz, dass viele Frauen das Vertrauen in ihren eigenen Körper, in die eigenen leiblichen Prozesse verlieren und möglichst viel Verantwortung an die medizinischen Einrichtungen abgeben möchten. In diesem Zusammenhang steht auch die heutzutage immer noch in den westlichen Gesellschaften verbreitete Gebärhaltung in Rückenlage, die für die GeburtshelferInnen die angenehmste und für die Frauen passivste und gleichzeitig die schmerzhafteste, unangenehmste und schwierigste ist, da bei ihr gegen die Schwerkraft gearbeitet werden muss. Dennoch gilt auch hier: Das Ausgesetztsein an hegemoniale Diskurse ist kein absolutes, im Gegenteil besteht die Möglichkeit, die leiblichen Prozesse, die während einer Geburt stattfinden, ernst zu nehmen, Raum für subjektive Wünsche und Bedürfnisse zu finden und eine selbstbestimmte Geburt zu wünschen. Dies ist vielleicht am ehesten bei Hausgeburten oder in Geburtshäusern möglich, aber es gibt auch vor allem im urbanen Raum Spitälern, die sich der vorher geschilderten Sachzwanglogik widersetzen und den gebärenden Frauen Raum, Ruhe und Zeit geben, um sich wirklich auf den Geburtsprozess einlassen zu können. Geburten befinden sich in einem meiner Ansicht nach äußerst interessanten Spannungsfeld zwischen möglicher Selbstbestimmung und der Aufgabe eben dieser: Denn für eine Geburt ist das Sich-Einlassen

auf die Selbsttätigkeit des Körpers, der sich während einer Geburt vollzieht, notwendig, um diese voranzubringen. Gleichzeitig gibt es in diesem Prozess, das ich als ein radikales Sich-Öffnen beschrieben habe, als das vielleicht radikalste Sich-Öffnen während der gesamten Existenz, dennoch die Möglichkeit durch die bewusste Entscheidung des Sich-Einlassens eben, unterstützend und aktiv in den Geburtsprozess einzuwirken. Das ist das für meine Begriffe sehr interessante Paradoxon: Eine Geburt ist also alles andere als ein rein passives Ereignis, auch wenn es dieses Sich-Ausliefern an den Prozess, dieses Abgeben der persönlichen Autonomie, wie wir sie kennen, bedarf, um eine Geburt voranzubringen. Geburt kann auch unter dem Aspekt der Verwundbarkeit betrachtet werden. Ich habe ausgeführt, dass im Akt des Gebärens ein Zurückgeworfensein auf die „primäre Verletzbarkeit“ (Butler 2005, 63) passiert, der man in anderen Phasen des Lebens nicht in dieser Intensität ausgesetzt ist. Diese kann auch als eine Form der Offenheit, wie oben bereits ausgeführt, gedacht werden und beinhalten, von anderen affiziert zu werden. Durch diese enorme Vulnerabilität während der Geburt findet ein grundlegendes Offensein nicht nur für Schmerz, sondern auch für intensive positive Momente statt, für Liebe und Leidenschaft und ich habe diese auch als Potential in einer Gesellschaft, in der alle Gefahren und zu intensiven Gefühle kontrolliert und eingegrenzt werden wollen, gesehen. Zu guter Letzt wurde in diesem Kapitel auf Geburt als Potential für die Erfahrung innerer Stärke eingegangen.

Im letzten Kapitel (Kapitel 4) gehe ich auf eine Form elementarer leiblicher Kommunikation ein: auf das *Stillen*. Zunächst jedoch wird die Frage aufgeworfen, ob Stillen denn überhaupt als emanzipatorische oder feministische Praxis gedacht werden kann, denn neuere sozial- und kulturwissenschaftliche Forschungen legen das Augenmerk auf die Re-Traditionalisierung der Geschlechterrollen, die sich hier vollziehen würde. Unter Rückgriff auf die Analyse von Timo Heimerdinger lege ich dar, dass der in Zusammenhang mit dem Stillen immer wieder verwendete Befund der ‚Naturalisierung‘ (Diskurse der Befürwortung des Stillens würden eine Naturalisierung der Frauen und der Geschlechterrollen bedeuten), bereits ein klar wertender Begriff ist, der Frauen, die sich dazu entscheiden zu stillen, viktimisiert und nicht in ihrer Entscheidungsfähigkeit wahrnimmt. In weiterer Folge werden die wichtigsten Diskurse über das Stillen in westlichen Gesellschaften seit den 1960er Jahren nachgezeichnet und es wird dargelegt, wie sehr auch das Stillen eine kulturelle Praxis ist, die von gesellschaftlichen Normen und Wertvorstellungen geprägt ist: Während in den 1960er und 70er Jahren Stillen als die schlechtere Alternative zur industriell gefertigten Säuglingsnahrung galt, ist in den letzten Jahren ein umgekehrter Trend zu vernehmen, in dem es dazu kommen kann, dass sich eine Frau quasi öffentlich verantworten muss, wenn sie sich dazu entscheidet, nicht zu stillen. Ebenso erscheint im Gegenzug ein als zu lang empfundenes Stillen von Kleinkindern als ‚unnormale‘ und auch Stillen in der Öffentlichkeit ist immer noch ein Tabu. Es gibt also zurzeit eine gesellschaftliche Norm, in

der offensichtlich erwartet wird, dass Frauen stillen, dies soll jedoch möglichst innerhalb eines gesellschaftlich als legitim angesehenen Zeitraums und idealerweise im privaten Raum stattfinden. Demnach kann konstatiert werden, dass sowohl die Praxis des Nicht-Stillens als auch die des Stillens, das nicht der Norm entspricht, delegitimiert wird. Im nächsten Teil dieses Kapitels komme ich auf die leibliche Erfahrung des Stillens zu sprechen und analysiere diese als eine sehr intensive Erfahrung, in der es vor allem in der ersten Zeit wieder möglich ist, die Trennung, die sich während der Geburt vollzogen hat, zumindest kurzfristig wieder rückgängig zu machen und durch das Stillen zu einer vorübergehenden Symbiose mit dem Kind zu kommen. Durch das Stillen vollzieht sich auch das Wunder des für einen anderen Menschen Zur-Nahrung-Werdens und es kann gleichzeitig eine radikale Form der Unabhängigkeit von anderen bedeuten. Stillen wird auch beschrieben als eine Erfahrung, die nicht nur für das Kind, sondern auch für die Mutter sehr lustvoll sein kann. Dies beinhaltet auch, dass das Bild des ‚Aufopferns‘, das manchmal in Zusammenhang mit dem Stillen verwendet wird, seine Gültigkeit verliert, wenn es auch eine positive, schöne und genussvolle Erfahrung für beide sein kann. Iris Marion Young spricht in diesem Zusammenhang vom Stillen als ‚sexuellem Akt‘ (2005a), eine weitgefasste und in unserer Gesellschaft unübliche Definition von Sexualität verwendend. Gemeint ist damit, dass Stillen einerseits ein sehr intimer Akt ist und für beide, für Mutter und Kind, lustvoll sein kann und für Young ist es eine feministische Praxis, dies auch auszusprechen und das damit zusammenhängende Tabu zu unterwandern. Stillen ist jedenfalls eine Form leiblicher Kommunikation zwischen Mutter und Kind, eine der ursprünglichsten Formen, die – wie bereits kurz angedeutet – ein kurzfristiges Wieder-Eins-Sein, ein Verschmelzen, ein Ineinanderfließen bedeuten kann. Auch hier wird also die Idee des autonomen menschlichen (männlichen) Subjekts und all seinen Implikationen (Trennung zwischen Körper und Sprache, zwischen Ratio und Emotio, etc.) in Frage gestellt.

Mit Schwangerschaft, Geburt und Stillen habe ich drei sehr frühe Beispiele des Mutterwerdens und Mutterseins ausgewählt, auch deshalb, weil in ihnen besonders unser leibliches Zur-Welt-Sein augenscheinlich wird, weil es Phasen des Lebens sind, in denen leibliche Erfahrungen weniger als sonst zurückgedrängt werden können. Genau darin liegt jedoch auch ein Potential, weil es eben genau diese sind, die positiv und genussbringend sein können und gleichzeitig existenzielle Fragen der Autonomie des Subjekts, der Gebundenheit an andere, der leiblichen, intersubjektiven Beziehung auftauchen, die sonst nicht in dieser Radikalität zum Vorschein kommen. Ein Zulassen dieser intensiven leiblichen Erfahrungen, so könnte zusammengefasst werden, bedeutet auch ein Sich-Einlassen auf existenzielle Erfahrungen, die auch als eine Form der Wiederaneignung der eigenen Leiblichkeit im Vergleich zur hegemonialen Körperoptimierung im Neoliberalismus, von der Frauen mehr noch als Männer betroffen sind, gelesen werden kann. Gleichzeitig ist es auch die damit in Zusammenhang stehende Gebundenheit an andere, ein tiefes, leibliches Verbundensein, das das Primat der extremen

Individualisierung in Frage stellt. Diese beiden Aspekte, Bezogenheit und gespürte Leiblichkeit, sehe ich als fast schon subversiven Gegenentwurf zu derzeit vorherrschenden neoliberalen Idealen: In der neoliberalen Form des Kapitalismus ist der Körper ein Objekt, das es zu bearbeiten und zu perfektionieren gilt: Einerseits sollen stetig körperliche Bedürfnisse unterdrückt werden (das der Regeneration, der Muse, des echten Ausgleichs, etc.) und andererseits soll mittels eines von Gefühlen befreiten optimierten Körpers die Vermarktung des eigenen Ich möglichst umfassend geschehen (vgl. Abraham/Müller 2010, 20). Denn der Körper ist im 21. Jahrhundert zu einem Feld für ausgeweitete Kapitalakkumulation geworden, die Hülle des Körpers ist kommerzialisierbar und auch das Körper-Innen wird immer mehr der Profitsteigerung untergeordnet“ (ebd., 21). Im Gegenzug können Schwangerschaft, Geburt und Stillen als Prozesse gesehen werden, in denen der Leib etwas ist, das eigenen Gesetzen und einer eigenen Dynamik folgen kann, in denen die Bedürfnisse des Körpers ernst genommen werden und dieser eine eigene Würde hat. Dies, so kann gefolgert werden, bedeutet, dass dem schwangeren, gebärenden oder stillenden Leib die Möglichkeit innewohnt, aus dem Objekt-Status herausgeholt zu werden, was als eine Form feministischer Praxis interpretiert werden kann.

In dieser Arbeit wurde also gezeigt, dass es möglich ist, in alltäglichen Praxen eine Form der leiblichen Selbstbestimmung an den Tag zu legen, die in Widerspruch zum kapitalistischen In-Wert-Setzen auch des eigenen Körpers steht und damit auch als feministische Form der Wiederaneignung der eigenen Leiblichkeit interpretiert werden kann.

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf die von Marie Reusch gestellte Frage nach den gesellschaftlichen Utopien kommen. Sie hat betont, dass die Frage, wie eine Gesellschaft eingerichtet sein muss, damit Frauen aus der Mutterschaft möglichst wenige Nachteile entstehen, die falsche ist. Denn dies ist die Fortschreibung an der Auffassung von ‚Mutterschaft als Störfaktor‘. Stattdessen sei es notwendig zu fragen, wie eine Gesellschaft gedacht werden soll, damit die Entscheidung, Mutter zu sein, eine emanzipatorische Option für Frauen sein kann (Reusch 2016, 138). Und damit es möglich sein kann, das Muttersein zu genießen und als etwas Lustvolles erleben zu können, füge ich hinzu. Dafür sind meiner Ansicht nach nur dann umfassend die Möglichkeiten gegeben, wenn Mütter (bzw. Eltern in allen möglichen Konstellationen) nicht mehr existentielle Ängste haben müssen, wenn sie Kinder bekommen (egal, ob sie alleinerziehend sind oder nicht). Dies ist nur dann der Fall, wenn die ökonomische Grundversorgung gesichert ist und es wirklich eine freie Entscheidung ist, arbeiten zu gehen oder eben einige Jahre lang nicht. Ebenfalls müsste gesichert sein, dass aus einer längeren Zeit mit den Kindern für Frauen, aber auch für Männer, keine Nachteile in der Karriere folgen und dass kein Jobverlust zu fürchten ist. Es müsste also ein gesellschaftliches Umdenken stattfinden. Auch die Zeit mit den Kindern ist Arbeit, egal ob von Frauen oder Männern getätigt. Es ist keine entfremdende Arbeit, jedoch Arbeit und diese wird gesellschaftlich bis dato nur sehr wenig wertgeschätzt. Es stellt

sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der Möglichkeit einer radikalen Arbeitszeitverkürzung für Mütter, aber auch für Väter, vor allem in den ersten Lebensjahren des Kindes (dies kann selbstverständlich im Rahmen einer allgemeinen Diskussion um Arbeitszeitverkürzung für alle erfolgen). Wie viel Zeit ist abseits von Erwerbsarbeit notwendig, um als Mutter (oder auch Vater) ein würdevolles und genussvolles Leben zu leben, Zeit für das Kind zu haben und gleichzeitig auch eigenen Interessen abseits der Erwerbsarbeit (und abseits der Kinder) nachgehen zu können? Und dies, ohne permanent überfordert und unter Stress zu sein? Es wäre also die Erarbeitung dieser Fragen unter der Perspektive, dass nicht alles dem Diktat der Lohnarbeit und der beruflichen Leistung untergeordnet werden muss, während es gleichzeitig die Verantwortung der Gesellschaft wäre, eine würdevolle Grundversorgung zu sichern.

Ich habe in dieser Arbeit lediglich drei Aspekte des Mutterwerdens und Mutterseins ausgewählt. Dies ist vielleicht ein wichtiger Kritikpunkt, der dieser Arbeit angelastet werden kann: Dass in dieser Arbeit, in der es ums Muttersein geht, Aspekte ausgewählt wurden, die auch mit der ‚weiblichen Biologie‘ in Zusammenhang stehen und nicht ausschließlich mit der sozialen Praxis des Mutterseins oder Elternseins. Dazu muss gesagt werden, dass dies so nicht geplant war. Ursprünglich hatte ich vor, noch auf weitere Aspekte eingehen: auf die Frage Berührung in einem weiteren Sinne, auf das Tragen und Schlafen, auf Aspekte feministischen Mutterseins, die insbesondere zu einem späteren Zeitpunkt gelebt werden können und auf die Frage der Beziehung zum Kind. Während des Schreibens habe ich jedoch festgestellt, dass dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen oder ich bei Einbeziehung aller Themen allzu sehr an der Oberfläche bleiben würde. Deshalb habe ich mich dafür entschieden, mich auf lediglich diese drei Aspekte zu beschränken, jedoch eine tiefergehende Analyse zu versuchen. Dies führt mich zu einer möglichen Weiterführung des Themas: Ich fände es interessant, in einer zukünftigen Arbeit auf eben die erwähnten noch offenen Themenbereiche einzugehen und zwar unter Berücksichtigung der Erkenntnisse, die in hier gewonnen wurden. Besonders die Frage der Beziehung und der Intersubjektivität würde hier einen großen Stellenwert einnehmen. In diesem Zusammenhang möchte ich ein Zitat vorausschicken, aus dem eine erste These für eine weitere Arbeit entwickelt werden könnte: „Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Umgang mit kleinen Kindern und der Welt, die diese einmal gestalten werden“ (Heimerdinger, 2011, 327). Der Aussage des Kultur- und Sozialanthropologen Timo Heimerdinger zufolge ist es also nicht egal, wie wir mit unseren Kindern umgehen, dies beinhaltet auch leibliche intersubjektive Aspekte, Aspekte der Gebundenheit, des einander Verbundenseins, der Berührung, des Hautkontaktes, des einander gegenseitig Spürens. Es stellt sich also die Frage, in welcher Welt wir leben würden, wenn die Beziehung zum Kind als die vielleicht ursprünglichste Form der Beziehung vergesellschaftet würde. Ich möchte die Aussage Heimerdingers ausweiten auf die Frage des Umgang mit Kindern im Allgemeinen: Welche Beziehung zu ihnen wird gelebt? Wie ernst werden Kinder – kleinere und größere – genommen, in ihren

Bedürfnissen, aber auch in ihren Ängsten, Sorgen und Träumen? Wird ihnen auf Augenhöhe begegnet? Wird ihnen die Möglichkeit gegeben, eigene Ansichten, Meinungen und Lebensentwürfe zu entwickeln, oder müssen sie lernen zu ‚funktionieren‘ und sich entsprechend der gesellschaftlichen Rollenerwartungen selbst zu disziplinieren? Wie viel wirklichen Freiraum haben sie und wie sehr werden sie auf der anderen Seite (emotional) aufgefangen? Wie viel Liebe und Zuneigung erfahren sie, Liebe und Zuneigung, die nicht an Bedingungen geknüpft sind, die also uneingeschränkt sind? Wollen Mütter und Väter, oder Erwachsene insgesamt, auch von Kindern lernen, von ihrem Zugang zur Welt, von ihren Sichtweisen? Ist es also eine Beziehung, ein einander Spüren und In-die-Augen-Sehen, ein Aufeinander-Eingehen, oder wird sie primär als einseitige Erziehung gelebt? Könnte diese Frage der Beziehung auch bedeutsam sein für die Entwicklung gesellschaftspolitischer relevanter Fragestellungen, für unseren Umgang mit Menschen im Allgemeinen, für die Übernahme von (gesellschaftlicher) Verantwortung? – So würde es beispielsweise Virginia Held, eine feministische Care-Ethikerin, für wichtig halten, die Mutter-Kind-Beziehung als fundamentales Paradigma für alle Beziehungen anzusehen und sie verwendet folgendes Gedankenexperiment: „I will try to imagine what society would look like for both descriptive and prescriptive purposes, if we replaced the paradigm of the economic man with the paradigm of mother and child (Held 1993, 112). Ich würde diese Frage auf die Eltern-Kind-Beziehung ausweiten, und weiterfragen: Wie wäre unsere Gesellschaft also, wenn sie nicht weiter auf dem Paradigma eines rationalen, leiblosen, leistungsfähigen, autonomen, ‚männlichen‘ Subjekts basieren würde, sondern auf Beziehung, Fürsorge, Aufeinander-Achten, Nähe, Solidarität, und Empathie?

Bibliographie

Abraham, Anke (2010): Mut zur Intervention – zentrale Forschungsfragen und ein empirisches KörperTheorie-KörperPraxis-Projekt. In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hg.) (2010): Bielefeld: *Körperhandeln und Körpererleben: multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*. transcript Verlag. S.354-384

Abraham, Anke/Müller, Beatrice (2010): Körperhandeln und Körpererleben – Einführung in ein „brisantes Feld“. In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hg.) (2010): Bielefeld: *Körperhandeln und Körpererleben: multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*. transcript Verlag. S.9-38

Alcoff, Linda Martín (1997): Phänomenologie, Poststrukturalismus und feministische Theorie – Zum Begriff der Erfahrung. In: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (1997): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag. S. 227-248

Badinter, Elisabeth (2010): *Der Konflikt: Die Frau und die Mutter*. München: Beck.

Badinter, Elisabeth (1981). *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*. Frankfurt am Main/Olten/Wien: Büchergilde Gutenberg.

Baker, Christina (2000): Telling our stories. In: O'Reilly, Andrea (Hg.) (2000): *Mothers and daughters: connection, empowerment and transformation*. Lanham : Rowman and Littlefield. S.203-212

Baum, Antonia (2018): *Stilleben*. München: Piper.

Beauvoir, Simone de (1999): *Das andere Geschlecht*. Sitte und Sexus der Frau. Reinbeck bei Hamburg: Rororo.

Bergoffen, Debra B. (2005): Zum „Ding an sich“ des Patriarchats. In: Stoller, Silvia/Vasterling, Veronika/Fisher, Linda (Hg.)(2005): *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann. S. 29-45

Brand, Peg/Granger Paula (2012): The aesthetics of childbirth.in: Lintott, Sheila; Sander-Staudt, Maureen (Hrsg.) (2012): *Philosophical Inquiries into Pregnancy, Childbirth and Mothering*. London, New York: Routledge. S. 215-236

Brlica Vera (2012): *Unter anderen Umständen. Mutterwerden in Österreich*. Diplomarbeit. Universität Wien

Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben*. Politische Essays. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Chamberlain, Sigrid (2000): *Adolf Hitler, die deutsche Mutter und ihr erstes Kind. Über zwei NS-Erziehungsbücher*. Gießen: Psychosozial-Verlag

Chodorow, Nancy (1978): *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.

Coe, Cynthia D. (2013) : Plato, maternity and power. Can we get a different midwife? In: LaChance Adams/Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S.31-46

Correll, Lena (2010): *Anrufungen zur Mutterschaft*. Eine wissenssoziologische Untersuchung von Kinderlosigkeit. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Diehl, Sarah (2014): *Die Uhr, die nicht tickt. Kinderlos glücklich*. Eine Streitschrift. Zürich, Hamburg: Arche.

Donath, Orna (2016): *Regretting Motherhood. Wenn Mütter bereuen*. Knaus Verlag.

Dolderer, Maya/ Holme, Hannah/ Jerzak, Claudia/Tietge, Ann-Madeleine (Hg.) (2016): *„O Mother, Where Are thou?“. (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Dörpinghaus, Sabine (2016): Leibliche Resonanz im Geburtsgeschehen. In: Landweer, Hilde; Marcinski, Isabella (2016): *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*. Bielefeld: transcript Verlag. S. 69-88

Dörpinghaus, Sabine (2010): *Was Hebammen erspüren. Ein leiborientierter Ansatz in Theorie und Praxis*. Frankfurt/Main: Mabuse Verlag.

Eismann, Sonja (2017): Was fangen wir nur mit diesen schwangeren Körpern und nervigen Kindern an? Warum es so schwerfällt, queer-feministisch über das Kinderkriegen nachzudenken. In: Mecklenbrauck, Annika/Böckmann, Lukas (Hg.) (2017): *The Mamas and the Papas. Reproduktion, Pop & widerspenstige Verhältnisse*. Mainz: Ventil Verlag. S. 61-72

Enders, Judith C./Schulze, Mandy (2016): Feministische Mutterbilder? – Eine Verständigung von Feminismus und Mutter-Sein vor dem Hintergrund ost- und westdeutscher Entwicklungen. In: Dolderer, Maya/ Holme, Hannah/ Jerzak, Claudia/Tietge, Ann-Madeleine (Hg.) (2016): *„O Mother, Where Are thou?“. (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S.47-61

Fielding, Helen A (2005): Reflections on corporal existence – A phenomenological alternative to mind/body dualism. In: Stoller, Silvia/Vasterling, Veronika/Fisher, Linda (Hg.) (2005): *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann. S. 96-112

Fisher, Linda (1997): Phänomenologie und Feminismus. In: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (1997): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag. S. 20-46

Fischer, Sally (2012): Becoming Bovine: A Phenomenology of Early Motherhood and its Practical, Political Consequences. In: Lintott, Sheila; Sander-Staudt, Maureen (Hg.) (2012): *Philosophical Inquiries into Pregnancy, Childbirth and Mothering*. London, New York: Routledge. S.191-214

Fuchs, Hermann (2018): *Erwünschte und nicht erwünschte Anreizwirkungen von DRG-basierten Krankenhausfinanzierungssystemen aufgezeigt am Beispiel der leistungsorientierten Krankenanstaltenfinanzierung in Österreich*. Medizinische Universität Graz.

Gahlings, Ute (2006): *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*. Freiburg: Alber.

Gahlings, Ute (2016): Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen In: Landweer, Hilde; Marcinski, Isabella (2016): *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*. Bielefeld: transcript Verlag. S.91-111

Gahlings, Ute (2014): *Selbstbestimmung und weibliche Leiberfahrung. Philosophische Betrachtungen*. Vortrag auf der Fachtagung: Selbstbestimmung und Gesundheit von Frauen. Vom hohen Gut zum Werbeslogan?

www.nationales-netzwerk-frauengesundheit.de/downloads/Gahlings_Vortragsmanuskript.pdf,
abgerufen am 13.1.2020

Gaskin, Ina May (2013): *Die selbstbestimmte Geburt*. München: Kösel.

Green, Fiona Joy (2009): *Feminist Mothering: challenging Gender Inequality by Resisting the Institution of Motherhood and Raising children to be critical agents of Social Change*. In: Socialist Studies. Journal of the society for socialist studies. Victoria.

Green, Fiona Joy (2004): Feminist mothers. Successfully negotiating the tension between motherhood as "institution" and "experience". In: O'Reilly, Andrea (Hrsg.) (2004): *From motherhood to mothering: the legacy of Adrienne Rich's of woman born*. Albany: State University of New York Press.

Guenther, Lisa (2013): The Birth of Sexual Difference: A Feminist Response to Merleau-Ponty. In: LaChance Adams, Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S.88-108

Heimerdinger Timo (2011): Verwickelt aber tragfähig. Europäisch-ethnologische Perspektiven auf ein Stück Stoff: das Babytragetuch. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde Neue Serie Band LXV, 114 (2011), Heft 3, S. 311-345

Heimerdinger, Timo (2017): Naturalisierung als Kampfbegriff. Zur diskursiven Konkretisierung des Mutterschaftsdilemmas. In: Tolasch, Eva/Seehaus, Reha (2017): *Mutterschaften sichtbar machen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Beiträge*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. S.125-140

Held, Virginia (1993): *Feminist morality: Transforming culture, society and politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Husserl, Edmund (2002/1913*): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Berlin, Boston: De Gruyter

Husserl, Edmund (1972/1939*): *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Jolly, Margaret (1998): Colonial and postcolonial plots in histories of maternities and modernities. In: Ram, Kalpana; Jolly, Margaret (Hrsg.) (1998): *Maternities and Modernities. Colonial and postcolonial experiences in Asia and the Pacific*. Cambridge University Press. S. S.1-22

Jung, Tina (2018): Sichere Geburten? Aspekte der Versorgungsqualität in der Geburtshilfe in Zeiten der Ökonomisierung des Gesundheitssystem. In: Krüger-Kirn, Helga; Wolf, Laura (Hg.) (2018): *Mutterschaft zwischen Konstruktion und Erfahrung*. Aktuelle Studien und Standpunkte. Opladen. Berlin. Toronto. Verlag Barbara Budrich. S. 63-77

Kawash, Samira (2011): *New Directions in Motherhood Studies*. In: Signs. Journal of women in culture and society. Vol.36. No.4, University of Chicago Press. S.969-1003

Kittay, Eva (2013): Foreword. In: LaChance Adams/Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S.xi-xiv

Kitzinger, Sheila (1986): *Frauen als Mütter. Geburt und Mutterschaft in verschiedenen Kulturen*. München: dtv.

Kitzinger, Sheila (1996): *Schwangerschaft und Geburt bewußt und selbstbestimmt erleben*. München: dtv.

Kreisky, Eva (1995): Gegen „geschlechtshalbierte Wahrheiten“. Feministische Kritik an der Politikwissenschaft im deutschsprachigen Raum. In: Kreisky, Eva; Sauer, Birgit (1995): *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft*. Eine Einführung. Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag. S.27-62

Kristeva, Julia (2002): *Motherhood according to Giovanni Bellini*. In: Oliver, Kelly (Hg.): *The portable Kristeva*. New York : Columbia University Press. S.303-309

Kristeva, Julia (2016/1989*): *Geschichten von der Liebe*: Frankfurt. Edition Suhrkamp.

Kristeva, Julia (2016): *Stabat Mater*. In: Kristeva, Julia (2016/1989*): *Geschichten von der Liebe*: Frankfurt. Edition Suhrkamp. S.226-255

Krüger-Kirn, Helga (2010): Weiblichkeit zwischen Körper und Leib. Zur Bedeutung des Mutterkörpers in der weiblichen Identitätsentwicklung. In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hg.) (2010): *Körperhandeln und Körpererleben: Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*. Bielefeld: transcript Verlag. Seiten: 333-350

Krüger-Kirn, Helga (2018): Unter anderen Umständen. – Mutterschaft und Emanzipation revisited. In: Krüger-Kirn, Helga; Wolf, Laura (Hg.) (2018): *Mutterschaft zwischen Konstruktion und Erfahrung*. Aktuelle Studien und Standpunkte. Opladen. Berlin. Toronto: Verlag Barbara Budrich. S.155-172

Krüger-Kirn, Helga; Wolf, Laura (Hg.) (2018): *Mutterschaft zwischen Konstruktion und Erfahrung*. Aktuelle Studien und Standpunkte. Opladen. Berlin. Toronto. Verlag Barbara Budrich.

LaChance Adams, Sara; Lundquist, Caroline (2013): The Philosophical Significance of Pregnancy, Childbirth, and Mothering. in LaChance Adams/Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S.1-30

Landweer, Hilde; Marcinski, Isabella (Hg.) (2016): *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*. Bielefeld: transcript Verlag.

Landweer, Hilde/Marcinski, Isabella (2016): Feministische Phänomenologie. Leib und Erfahrung. In: Landweer, Hilde; Marcinski, Isabella (Hg.) (2016): *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*. Bielefeld: transcript Verlag. S.7-24

Lintott, Sheila; Sander-Staudt, Maureen (Hrsg.) (2012): *Philosophical Inquiries into Pregnancy, Childbirth and Mothering*. London, New York: Routledge.

Loytved, Christine (1997): *Dem Hebammenwissen auf der Spur*. Zur Geschichte der Geburtshilfe. Katalog zur Ausstellung der Arbeitsgruppe Gesundheitswissenschaften, Universität Osnabrück.

Lopez, Lori Kido (2009): *The radical act of 'mommy blogging': redefining motherhood through the blogosphere*. In: New Media and Society, 5, 729-747

Malich, Lisa (2014): Verunsicherungsmaschinen: Anmerkungen zu feministischer Mutterschaft In: Franke, Yvonne; Mozygemba, Kati; Pöge, Kathleen; ritter, Bettina; Venohr, Dagmar (Hg.) (2014) *Feminismen heute. Positionen in Theorie und Praxis*. Bielefeld: transcript. S.155-168.

Mecklenbrauck, Annika/Böckmann, Lukas (Hg.)(2017): *The Mamas and the Papas. Reproduktion, Pop & widerspenstige Verhältnisse*. Mainz: Ventil Verlag.

Mensch, James R. (2012): Zu einem neuen phänomenologischen Paradigma politischen Denkens. In: In: Staudigl, Michael (Hg.) (2002): *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S 183-202

Merleau-Ponty, Maurice (1974/1945* i.Orig.): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.

Mortenson, Joani: (2014): Borders, bodies and kindred pleasures. Queering the politics of maternal eroticism. In: Gibson, Margaret F. (2014): *Queering motherhood. Narrative and theoretical perspectives*. Demeter Press. Bradford. Demeter Press. S. 185-202

Notz, Gisela (2016): Mütter außerhalb der Kleinfamilie. Kritik der konservativen Mütterlichkeit in den 1970er Jahren. In: Dolderer, Maya/ Holme, Hannah/ Jerzak, Claudia/Tietge, Ann-Madeleine (Hg.) (2016): *„O Mother, Where Are thou?“. (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S.98-113

O'Reilly, Andrea (Hg.) (2000): *Mothers and daughters: connection, empowerment and transformation*. Lanham : Rowman and Littlefield.

O'Reilly, Andrea (2004a): "We are Conspirators, Outlaws from the Institution of Motherhood": Mothering against Motherhood and the Possibility of Empowered Maternity for Mothers and their Children". In: O'Reilly (Hg.): *Mother Outlaw: Theories and Practices of Empowered Mothering*. Toronto. Women's Press. S.95-104.

O'Reilly, Andrea (Hg.) (2004b): *From motherhood to mothering: the legacy of Adrienne Rich's of woman born*. Albany: State University of New York Press.

O'Reilly, Andrea (2010): Outlaw(ing) Motherhood. A theory and politic of maternal empowerment for the twenty-first century. In: O'Reilly, Andrea (Hg.) (2010): *21st century motherhood: experience, identity, policy, agency*. New York. Columbia University Press. S.366-380

Oliver, Kelly (Hg.) (2002): *The portable Kristeva*. New York: Columbia University Press.

Oliver, Kelly (2002a): Maternity, feminism and female sexuality. In: Oliver, Kelly (Hg.) (2002): *The portable Kristeva*. New York : Columbia University Press. S.295-301

Overall, Christine/Bernard, Tabitha (2012): Into the mouths of babes: The moral responsibility to breastfeed. In: Lintott, Sheila/Sander-Staudt, Maureen (Hrsg.) (2012): *Philosophical Inquiries into Pregnancy, Childbirth and Mothering*. London, New York: Routledge. S.49-63

Perko Gudrun (1998): Einblick in den Mutterwitz. In: Perko, Gudrun (1998) (Hg.): *Mutterwitz. Das Phänomen Mutter zwischen Ohnmacht und Allmacht*. Wien. Milena Verlag. S.16-28

Pistol, Florian (2016): *Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers*. Zeitschrift für praktische Philosophie. Band 3, Heft 1 2016, S.233-272

Polanyi, Michael (1985): *Implizites Wissen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Ram, Kalpana; Jolly, Margaret (Hg.) (1998): *Maternities and Modernities. Colonial and postcolonial experiences in Asia and the Pacific*. Cambridge University Press.

Reusch, Marie (2018): *Mutterschaft und Feminismus: Emanzipation undenkbar?* Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

Reusch, Marie (2016): Mutterschaft im feministischen Fokus. Der Zusammenhang von Mutterschaft und Emanzipation in wissenschaftlichen Texten und in Mütter-Blogs. In: Dolderer, Maya/ Holme, Hannah/ Jerzak, Claudia/Tietge, Ann-Madeleine (Hg.) (2016): „O Mother, Where Are thou?“. (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit. Münster: Westfälisches Dampfboot. S.126-141

Rich, Adrienne (1995/1976*): *Of woman born. Motherhood as Experience and Institution*. London: Virago Press.

Rose, Lotte/Steinbeck, Stephanie (2015): Die Ernährung des Säuglings an der Mutterbrust. Ethnographische Notizen zu einer Geschlechterasymmetrie qua Natur. In: Seehaus, R./Rose, L./Günther, M.(Hg.): Mutter, Vater, Kind. Geschlechterpraxen in der Elternschaft. Geschlechterforschung für die Praxis. Band 3. Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich. S.101-121.

Schneider, Frank Apunkt (2017): Stillstand oder von der ideologisch belasteten Muttermilch. Versuch einer viel zu späten Diskursanalyse. In: Mecklenbrauck, Annika/Böckmann, Lukas (Hg.) (2017): *The Mamas and the Papas. Reproduktion, Pop & widerspenstige Verhältnisse*. Mainz: Ventil Verlag. S.133-146

Sichtermann, Barbara (2010): *Leben mit einem Neugeborenen*. Ein Buch über das erste halbe Jahr. Frankfurt/M. S. Fischer Verlag.

Simms, Eva-Maria (2001): *Milk and Flesh : A phenomenological Reflection on Infancy and Coexistence*. Journal of Phenomenological Psychology, 2001, Vol.32(1), pp.22-40

Skitolsky, Lissa (2012): In: Tales from the tit: The moral and political implications of useless lactational suffering. In: Lintott, Sheila/Sander-Staudt, Maureen (Hrsg.) (2012): *Philosophical Inquiries into Pregnancy, Childbirth and Mothering*. London, New York: Routledge. S.64-78

Smith, Paige Hall (2013): *Breastfeeding and gender inequality*. Journal of women, politica & policy. S.371-383

Soiland, Tove (2016): Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz. (Interview). In: Dolderer, Maya/ Holme, Hannah/ Jerzak, Claudia/Tietge, Ann-Madeleine (Hg.) (2016): „O Mother, Where Are thou?“. (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit. Münster: Westfälisches Dampfboot. S.203-213

Speck, Sarah (2016): Bilder und Bürden. Funktionen und Transformationen von Mutterschaft. In: Dolderer, Maya/ Holme, Hannah/ Jerzak, Claudia/Tietge, Ann-Madeleine (Hg.) (2016): „O Mother, Where Are thou?“. (Queer-)Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 26-45

Staehler, Tanja (2016): Vom Berührtwerden. Schwangerschaft als paradoxes Paradigma. In: Landweer, Hilde; Marcinski, Isabella (2016): *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*. Bielefeld: transcript Verlag. S.27-43

Staudigl, Michael (Hg.) (2012): *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann

Staudigl, Michael (2012): Zur Transformation des phänomenologischen Leibparadigmas. Eine Einleitung. In: Staudigl, Michael (Hg.) (2012): *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann S. 7-20

Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (1997): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Stoller, Silvia/Vasterling, Veronika/Fisher, Linda (Hg.) (2005): *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann

Stoller, Silvia; Vasterling, Veronica (2005): Feministische Phänomenologie und Hermeneutik – Einleitung. In: Stoller, Silvia/Vasterling, Veronika/Fisher, Linda (Hg.) (2005): *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann. S. 7-28

Stoller Silvia (2010): *Existenz, Differenz, Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. Paderborn: Fink.

Tolasch, Eva; Seehaus, Reha Hrsg. (2016): *Mutterschaften sichtbar machen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Beiträge*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Tomasek, Nicole (2017): Eltern, Kinder und die radikale Linke. In: Mecklenbrauck, Annika/Böckmann, Lukas (Hg.)(2017): *The Mamas and the Papas. Reproduktion, Pop & widerspenstige Verhältnisse*. Mainz: Ventil Verlag.S.73-81

Tucker, Judith S. (2010): From choice to change. Rewriting the script of motherhood as maternal activism. In: O'Reilly, Andrea (Hg.) (2010): *21st century motherhood: experience, identity, policy, agency*. New York. Columbia University Press. S.293-309

Tuvel, Rebecca (2013): Exposing the Breast : The Animal and the Abject in Americal Attitudes towards Breastfeeding. In : LaChance Adams, Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S.263-282

Ulrich, Isabella (2011): *Die Alchimie der Geburt*. Wien: Natural Birth Movement.

Verhage, Florentien (2013): The vision of the artist Mother In: LaChance Adams, Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S.300-320

Weiss, Gail (2013): Birthing Responsibility: A Phenomenological Perspective on the Moral Significance of Birth. In : LaChance Adams, Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S 109-119

Welsh, Talia (2013): The Order of Life: How Phenomenologies of Pregnancy Revise and Reject Theories of the Subject. In: LaChance Adams, Sara; Lundquist, Caroline (Hg.) (2013): *Coming to Life. Philosophies of Pregnancies, Childbirth, and Mothering*. New York. Fordham University Press. S.283-299

Winker, Gabriele (2015): *Care-Revolution: Schritte in eine solidarische Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Wolf, Jaqueline (2006): What feminists can do for breastfeeding and what breastfeeding can do for feminists. Signs, Vol. 31, No. 2 (Winter 2006), The University of Chicago Press, S 397-424

Young, Iris Marion (1993): *Werfen wie ein Mädchen*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1/1993, Vol.41 S.707-725

Young, Iris Marion (1999): Gender as seriality. Thinking about women as a social collective. In: Murphy, Julien S.(Hg): *Feminist interpretations of Jean-Paul Sartre: Re-Reading the canon*. University Park: Pennsylvania State University Press. S. 337-357

Young, Iris Marion (2005): *On female body experience. « Throwing like a girl » and other essays*. New York: Oxford University Press.

Young, Iris Marion (2005a): Breasted experience. In: Young, Iris Marion (2005): *On female body experience. "Throwing like a girl" and other essays*. New York: Oxford University Press. S. 75-96

Young, Iris Marion (2005b): Pregnant Embodiment. Subjectivity and Alienation. In: Young, Iris Marion (2005): *On female body experience. "Throwing like a girl" and other essays*. New York: Oxford University Press. S.46-61

Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst*. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Hg. Von Regula Giuliani. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Beiträge aus Zeitungen, Onlinequellen und sonstige Quellen

Als mensch verkleidet: <https://alsmenschverkleidet.wordpress.com/tag/geburt/>, abgerufen am 14.11.2019

Arbeiterkammer: Ihr Recht auf Stillzeiten. <https://www.arbeiterkammer.at/stillpause>, abgerufen am 3.1.2020

Berger Manfred: Frauen in der Geschichte des Kindergartens: Johanna Haarer. <https://kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/geschichte-der-kinderbetreuung/manfred-berger-frauen-in-der-geschichte-des-kindergartens/1268>, abgerufen am 17.1.2020

Born, Dorothea (2017): Natürlich, gesund und antiemanzipatorisch. In: zeitgenossin 3/2017. <https://www.oeh.univie.ac.at/zeitgenossin/natuerlich-gesund-antiemanzipatorisch>, abgerufen am 15.1.2019

Calla, Cecila: Feminismus (2018): "MeToo ist eine Ausdrucksform der genitalen Wende". Interview mit der Politologin Camille Froidevaux-Metterie. In : Die Zeit: vom 15.10.2018.

<https://www.zeit.de/kultur/2018-10/feminismus-frauenbewegung-metoo-sexualitaet-rollen-virilitaet-frauenbild>, abgerufen am 15.11.2019

Eismann, Sonja (2011): Fuckermothers in the house. Wenn Linke zu Eltern werden. In: Jungle World vom 25.8.2011. <https://jungle.world/artikel/2011/34/fuckermothers-house>, abgerufen am 17.10.2019

Eul, Alexandra (2016): Stillen: Ja oder nein. In: Emma vom 27.4.2016. <https://www.emma.de/artikel/die-stillende-begeistert-332395>, abgerufen am 15.11.2019

European perinatal health report 2015
https://www.europeristat.com/images/EPHR2015_web_hyperlinked_Euro-Peristat.pdf, abgerufen am 14.12.2019

Gebhardt, Miriam (2005): Falsch erzogen. In: Die Zeit vom 14.7.2005.
https://www.zeit.de/2005/29/Kinder_komma__Kinder, abgerufen am 5.9.2019

Geburtsbericht 1 (2014), anonym, nicht veröffentlicht.

Geburtsbericht 2 (2017), anonym, nicht veröffentlicht.

Haaf, Meredith (2018): Geburtshilfe: Fass mich nicht an! In: Süddeutsche Zeitung vom 5.5.2018
<https://www.sueddeutsche.de/leben/geburtshilfe-fass-mich-nicht-an-1.3930451-2>, abgerufen am 5.1.2020

Herrmann Daniela (2012): Adoptivkinder stillen. Bedingungen, Chancen und Schwierigkeiten des Adoptivstillens. https://www.mabuse-verlag.de/chameleon/public/fd865213-06ef-b6a2-b80b-92a65de5097b/196_Herrmann_Adoptivkinder-stillen.pdf, abgerufen am 11.12.2019

Induzierte Laktation https://de.wikipedia.org/wiki/Induzierte_Laktation, abgerufen am 2.1.2020

Internationale Stillstatistik https://de.wikipedia.org/wiki/Stillen#Internationale_Stillstatistik,
abgerufen am 2.10.2019

Idw (2016): Besser gebildete Mütter stillen länger. In der Standard vom 13.5.2016
<https://www.derstandard.at/story/2000036896888/besser-gebildete-muetter-stillen-laenger>,
abgerufen am 6.11.2019

Kratzer, Anne (2018): Warum Hitler bis heute die Erziehung von Kindern beeinflusst. In: Die Zeit vom 12.9.2018. <https://www.zeit.de/wissen/geschichte/2018-07/ns-geschichte-mutter-kind-beziehung-kindererziehung-nazizeit-adolf-hitler>, abgerufen am 5.10.2019

Marits, Mirjam (2014): Stillen in Zeiten neuer Prüderie. In: Die Presse vom 13.12.2014.
<https://www.diepresse.com/4618221/stillen-in-zeiten-neuer-pruderie>, abgerufen am 12.9.2019

Nestlé tötet Babys https://de.wikipedia.org/wiki/Nestlé_tötet_Babys, abgerufen am 20.11.2019

Strobl, Barbara (2010). Hausgeburt. In: Hörrohr. 21/April 2010 S.3

Unbekannt (2017): Restaurant im Wiener Schönbrunner Bad verbietet Mutter das Stillen. In: Vienna.at vom 27.6.2017 <https://www.vienna.at/restaurant-im-wiener-schoenbrunner-bad-verbietet-mutter-das-stillen-im-lokal/5346939>, abgerufen am 2.10.2019

WHO: Dramatische Zunahme von Kaiserschnitten, <http://www.euro.who.int/de/health-topics/Life-stages/sexual-and-reproductive-health/news/news/2015/06/dramatic-increase-in-caesarean-sections>, abgerufen am 2.1.2020

Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Diplomarbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, Thematiken um das Mutterwerden und Muttersein aus feministischer und phänomenologischer Perspektive zu betrachten und nach der Möglichkeit eines feministischen Mutterseins, das insbesondere auch in den Praxen des Alltags und im (inter-)subjektiven leiblichen Erleben verortet gesehen wird, zu fragen.

Im ersten Teil der Arbeit wird gezeigt, dass Mutterschaft als Gegenstand feministischer Theoriebildung vernachlässigt wurde bzw. die feministische Auseinandersetzung damit meist lediglich Teilbereiche betrifft und einen klaren Herrschaftsfokus hat. Mögliche Gründe hierfür werden analysiert. In weiterer Folge wird eine Annäherung zwischen feministischer Theorie und Mutterschaft versucht, bei der zwischen Mutterschaft als (patriarchaler) Institution mit hegemonialen Erwartungen an die ‚ideale Mutter‘ und auf der einen Seite und der gelebten subjektiven und verleiblichten Erfahrung des Mutterseins auf der anderen, die auch lustvolle und positive Momente beinhalten kann, unterschieden wird.

Im zweiten Teil geht es um diese konkreten Erfahrungsmomente des Mutterwerdens und Mutterseins, die durch Zuhilfenahme feministisch-phänomenologischer Theorie und Methode wissenschaftlich zugänglich gemacht und als für philosophische und feministische Theoriebildung relevant eingeschätzt werden. An den Beispielen von Schwangerschaft, Geburt und Stillen wird ausgeführt, dass bereits ein Zulassen der eigenen Subjektivität, des leiblichen Spürens – etwas, das in einem neoliberalen Setting optimierter Körper kaum Raum findet – wie auch der Beziehung zum Kind unabhängig von gesellschaftlichen Rollenerwartungen und idealen Mutterbildern als eine Form der Selbstermächtigung, als mögliche Praxis feministischen Mutterseins und als potentielle Wiederaneignung der eigenen Leiblichkeit gelesen werden kann.

Abstract (Englisch)

The present thesis intends to examine pregnancy and mothering from a feminist and phenomenological perspective. Furthermore, the possibility of feminist mothering is discussed and contextualized in the practices of everyday life and in (inter-)subjective bodily experiences.

The first part illustrates how feminist theories have neglected motherhood as a topic of debate. It is demonstrated that feminist discussions involve only specific issues of motherhood, which is regarded as mainly oppressive. Possible reasons for this are analyzed furthermore. Subsequently, a rapprochement between feminist theory and motherhood is attempted through the distinction between motherhood as (patriarchal) institution with hegemonic expectations of the 'ideal' mother on the one side, and the lived subjective and embodied experience of mothering, which may include positive and pleasurable moments, on the other.

The second part explores those concrete experiences of becoming a mother and mothering, which are considered as relevant for philosophical and feminist theories and made accessible for the scientific discourse through feminist phenomenology. By analyzing the processes of pregnancy, childbirth and breast feeding I tried to show, that already the enablement of bodily experiences (which have hardly any space in the setting of optimized neoliberal bodies), and of relationship to the child regardless of social role expectations and ideal mother images, can be regarded as possible self-empowering forms of feminist mothering and of the reappropriation of one's own body.

Dank

Danke an Michael Staudigl für das Vertrauen in mich, für die wertschätzende Kommunikation und die Freiheit, die er mir beim Schreiben ließ.

Danke an Klaus Neundlinger für die wertvollen Rückmeldungen, Ideen und inhaltlichen Anmerkungen, kurz: für die tolle Mitbetreuung der Arbeit.

Danke an Klara Weiss für dein Feedback und deine Anregungen.

Danke an Christoph für die unzähligen guten und wichtigen Diskussionen übers Muttersein und Elternsein, über unsere Lebensentwürfe, Träume und Utopien.

Danke an Anna und Lisa für die Welten, die ihr mir eröffnet habt.

Danke an meine Mama für so viel... Du hast mir so viel mitgegeben.