

Gleichheit und Unterschied

Wo ist die Frauenfrage angelangt?

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Erinnerung an die Herkunft

Seit Marie Olympe de Gouges 1791 ihre »Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin« der französischen Revolutionsöffentlichkeit vorgestellt hatte (und damit unter die Guillotine geriet), ist die Frauenfrage in ihrem aufklärerischen Schub der Öffentlichkeit gegenwärtig: Frauen und Männer sind gleich; ihre Gleichheit ist als Rechtsanspruch durchzusetzen.¹ Dem allgemeinen Bewußtsein weniger präsent ist die Tatsache, daß der Gedanke der Gleichheit überhaupt nur im jüdisch-christlichen Kulturraum formuliert wurde und auch praktisch eingeklagt werden konnte, nämlich aufgrund der großen Paulusstelle: »Es gilt nicht Jude oder Grieche, nicht Sklave oder Freier, nicht Mann oder Frau.«²

Natürlich gab es die »Frauenfrage« als anthropologischen Streitpunkt bereits vor de Gouges; es gab sie sogar in der Form eines vergessenen europäischen Streites, einer »Querelle des femmes«³, welche seit dem Spätmittelalter ausgetragen wurde. An ihrem Ursprung steht der Name von Christine de Pizan, die mit ihrem Konzept einer »Stadt der Frauen« von 1404/5 gegen den süffisanten Ton des »Rosenromans« ein durchgängiges europäisches Thema intonierte.⁴ Das Auf und Ab der heftigen Argumentationsscharmützel kann bemerkenswerterweise bereits als ein Vorspiel zur heutigen (!) Diskussion gelesen werden: Vergleichbare Stellungnahmen werden durchexerziert.

Zum einen geht es um den festgehaltenen Unterschied der Geschlechter. Dieser wird je länger desto mehr bis zu zwei Extremthesen durchgespielt: Einerseits die ironische Frage, »Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?« (so der Titel einer anonymen Schrift von 1595⁵); andererseits die

¹ Die »Déclaration des droits de femme et citoyenne« ist dt. veröffentlicht von Hannelore Schröder (Hg.), *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*. Bd. I: 1789–1870. München 1987. Vgl. Lieselotte Steinbrügge, *Vernunftkritik und Weiblichkeit in der französischen Aufklärung*, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, Neue Folge 14. Würzburg 1991.

² Gal 3, 28. Dazu im einzelnen Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch*. Köln/Zürich 1993, Kap. VI und VII.

³ Eine (Teil-) Dokumentation findet laufend statt durch Elisabeth Gössmann in: *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*. München 1985 ff (bisher 4 Bde.).

⁴ *Le Livre de la Cité des Dames*, dt.: *Das Buch von der Stadt der Frauen*, übers., mit e. Komm. u.e. Einl. versehen von Margarete Zimmermann. Berlin 1986.

⁵ »Disputatio nova contra Mulieres, Qua probatur eas Homines non esse« (1595); dt. 1619: »Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?«. Autor ist der protestantische Philologe Valens Acidalius, der die Schrift vermutlich als Satire gegen die zeitgenössische protestantische Auslegungsbeliebigkeit verfaßte. Ein Kommentar von Jörg Jungmayr dazu in: *Archiv Bd. 4* (Anm. 3), 33–52.

im Gegenzug ausgeführte These, Frauen seien überhaupt die besseren Menschen (so Lucrezia Marinella 1600 in Venedig: Eva als Zweitgeschaffene sei dem Schöpfer erst endgültig gelungen – mit dem modernen Gegenstück: Als Gott den Adam schuf, übte er nur).⁶ Erst danach trat 1622 der Gedanke der Gleichheit mit der Schrift »Égalité des Hommes et des Femmes« von Marie de Jars de Gournay auf den Plan.⁷

Diese ebenso kämpferisch wie zumeist naiv ausgetauschten Positionen werden mit der Aufklärung und – im Gegenzug – mit der Romantik auf eine deutlicher systematische Grundlage gestellt. Während die Aufklärung für die universale Gleichheit aller Menschen plädiert, spricht die Romantik schon aufgrund ihres geschichtlichen Eros von der positiven Verschiedenheit der Geschlechter (wobei freilich offen bleibt, ob das zu Wohl oder Wehe, zum Vorrang oder zur Hintansetzung eines Geschlechtes ausfällt). Die Romantik selber neigt zu einer Vorrangigkeit des intuitiv-ganzheitlichen Weltbegriffens, das zugleich weiblich sei – im Unterschied zum männlich-rationalen »Ausschnitt« des Denkens. Gleichwohl endet das 19. Jahrhundert bestürzend im philosophischen Frauenhaß und in der Verachtung weiblicher (= geistloser) Unterwertigkeit. Dafür stehen die Namen Arthur Schopenhauer und, zweideutiger und daher wirkungsvoller als dieser, Friedrich Nietzsche. Die Zweideutigkeit ergibt sich daraus – worauf noch näher eingegangen wird –, daß Nietzsche eine Ablehnung des »Weibes« formulierte, aber zugleich von ihm angezogen war. So trifft man auf eine schroffe Zweiteilung in der Charakteristik des »Weibes«.

Einerseits ist das Weib Natur und als Natur ohne und gegen den Geist nur Instinkt: »Wenn ein Weib gelehrte Neigungen hat, ist gewöhnlich etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung.«⁸ »Emanzipation des Weibes«, ein merkwürdiges Symptom von der zunehmenden Schwächung der allerweiblichsten Instinkte.⁹ Dagegen steht aber auch in Nietzsches Erfahrung eine völlig andere Frau: »Das vollkommene Weib ist der Müßiggang des Schöpfers am siebenten Tag der Kultur, das Ausruhen des Künstlers in seinem Werke.«¹⁰ »Man muß es in aller Tiefe nachempfinden, welche Wohltat das Weib ist ... Erst durch die Berührung des Weibes kommen viele Große auf ihre Bahn.«¹¹

Bei solchem Widerspruch ist zu vermuten, daß philosophisch etwas Wichtiges nicht verarbeitet ist, was das 19. Jahrhundert beständig doppeldeutig vor sich herschob: der Unterschied zwischen dem Metaphysisch-Weiblichen im allgemeinen und der konkreten Frau. Kierkegaard hatte den Zwiespalt scharfsinnig getroffen: »Mein Freund ist Dichter, und einem Dichter gehört jener schwärmerische Glaube an die Frau wesentlich an. Ich bin mit Respekt zu sagen Prosaist. Was das andere Geschlecht be-

⁶ Teilübersetzung und Kommentar von Hanna-Barbara Gerl, in: Archiv Bd. 2 (Anm. 3), 23–45.

⁷ Kommentar von Elisabeth Gössmann, in: Archiv Bd. 1 (Anm. 3), 22–30.

⁸ Jenseits von Gut und Böse, Kröner-Ausgabe 72. Stuttgart, 126.

⁹ Ebd., 166.

¹⁰ Menschliches, Allzumenschliches II, Kröner-Ausgabe 72. Stuttgart, 126.

¹¹ Unschuld des Werdens I, Kröner-Ausgabe 82. Stuttgart, 317f.

trifft, habe ich meine eigene Ansicht, oder richtiger, ich habe überhaupt keine, da ich nur sehr selten ein Mädchen gesehen habe, dessen Leben sich in einer Kategorie begreifen ließe.«¹² Was Kierkegaard als (gefährliche) Idealisierung darstellt, war bei Nietzsche in die Dämonisierung umgeschlagen. Für das Weibliche gelten elementare Assoziationsketten: das Erdhafte, Schwere, die geschlechtliche Lust, das tierhaft Erotische, das Fruchtbare und Gesichtslose, das verschlingend Mütterliche, das Zauberi-sche, das dämonisch Verschlossene, das Gegenbild zum Geist.

Aber bereits im 19. Jahrhundert war die konkrete Frau diesen ältesten, dunkel besetzten Symbolfeldern vielfach schon entwichen und mit recht anderen Schwierigkeiten befaßt: mit dem Kampf um dieselbe Bezahlung, dasselbe Recht, dieselbe Bildung. Seit der Mitte des Jahrhunderts verlagert die Frauenrechtsbewegung ohne viel Federlesens die versponnenen Theorien auf Fakten. So wird die wohlwollende oder böswillige Spekulation über das Weibliche mehr und mehr von der rasch sich wandelnden Selbsteinschätzung der Frauen in einem nüchternen historischen Bruch mit bisherigen Festlegungen abgelöst. Mit der geänderten Lebenswelt aber wird die Metaphysik vom Wesen der Frau brüchig, unglaubwürdig und gerade bei Nietzsche von hörbar falschen Tönen durchsetzt. Im Grunde läßt sich vermuten, daß sein »Weib« bereits ein geschichtsfernes Phantasiaegebilde ist, sozusagen die ausgestopfte Dämonin früherer Zeiten, ihm als Philosophen immer noch prinzipiell genug, den Zeitgenossinnen aber bereits nicht mehr als Vorbild und auch nicht als abschreckendes Beispiel dienlich.

An Lou Salomé, Nietzsches unerreichbarer Freundin, mag man sich ein Bild vom Lebensgefühl der weltoffenen jungen Frau des zu Ende gehenden Jahrhunderts machen. In einem Brief vom März 1882 strömt dieses Lebensgefühl unverhohlen über: (Malwida von Meysenburg) »pflegt sich so auszudrücken: dies oder jenes dürfen ›wir‹ nicht thun, oder müssen ›wir‹ leisten, – und dabei hab ich doch keine Ahnung, wer dies ›wir‹ eigentlich wohl ist, – irgend eine ideale oder philosophische Partei wahrscheinlich, – aber ich selbst weiß doch nur was von ›ich‹. Ich kann weder Vorbildern nachleben, noch werde ich jemals ein Vorbild darstellen können für wen es auch sei, hingegen mein eignes Leben nach mir selber bilden, das werde ich ganz gewiß, mag es nun damit gehn wie es mag. Damit habe ich ja kein Prinzip zu vertreten, sondern etwas viel Wundervolleres, – etwas, das in Einem selber steckt und ganz heiß vor lauter Leben ist und jauchzt und heraus will... Was nennen Sie ›Übergang‹? Wenn dahinter andere Endziele stehen sollen, solche, für die man das Herrlichste und Schwersterrungene auf Erden aufgeben muß, nämlich die Freiheit, dann will ich immer im Übergang stecken bleiben... Wir wollen doch sehn, ob nicht die allermeisten sogenannten ›unübersteiglichen Schranken‹, die die Welt zieht, sich als harmlose Kreidestriche herausstellen!«¹³

¹² Sören Kierkegaard, Die Wiederholung, in: Die Krankheit zum Tode und anderes. München 1976, 428f.

¹³ Lou Andreas-Salomé, Lebensrückblick. Frankfurt a.M. 1977.

Der heutige Horizont der Frage

Dieser Rückblick ist mehr als eine museale Erinnerung; er nimmt die heutige Verflochtenheit des Problems bereits vorweg. Und diese Verflochtenheit läßt sich auch deswegen so schwer auflösen, weil sie von einer lähmenden Geschichtsvergessenheit begleitet ist.

In der ersten Phase der modernen Frauenbewegung, die im letzten Jahrhundert begann, ist eindeutig die Gleichheit mit dem Mann thematisiert, und zwar als konkrete Rechtsgleichheit. Bedeutende Erfolge zeichnen sich ab: Aktives und passives Wahlrecht werden erkämpft (für Deutschland bereits 1919, für Frankreich erst 1944); in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg wird die gesetzliche Gleichstellung zumeist die europäische Regel. Gleiche Chancen für schulische und universitäre Bildung, außerhäuslichen Beruf und individuellen Lebensstil werden eingeklagt und wahrgenommen.

Trotz solcher Erfolge verschwand das Thema Gleichheit nicht, wurde sogar in den heutigen »Gleichstellungsstellen« zu einem starken Motor gesellschaftlicher Veränderung, die bis zu den schematisch eingeführten weiblichen Substantivendungen reicht. Grund dafür ist die Auffassung, daß die rechtlich garantierte Gleichheit nur eine solche auf dem Papier sei und die Lebenswelt von Frau und Mann erst auf eine praktische Gleichheit hin verändert werden müsse. Einer der bekanntesten Bestseller der Nachkriegszeit, »Das andere Geschlecht« von Simone de Beauvoir (1949), verdankt seinen Erfolg der These, die Frau gebe es überhaupt nicht, sie werde erst zur Frau »gemacht«. Gemeint ist der Verdacht, Frausein sei nur das Spiegelbild der Erziehung, der übertragenen, wenn nicht eingeblauten Rollen und des Gebrauchtwerdens. Frausein sei also eine Erfindung männlicher List zur Abwälzung unangenehmer Aufgaben. Bei Beauvoir wird dieser Zusammenhang freilich absolut, von bitterer Totalität. Wann ist Dienen weibliches Glück? Wenn man es lange genug als solches bezeichnet hat. Auch die einfache, faule Denkkungsart ist aufzugeben, nach der Frausein vorrangig durch den biologischen uterus bestimmt wird, dem sich dann alle seelischen Haltungen zuordnen lassen müssen, um »weibliche«, gattungstypische Eigenschaften zu sein. Wann immer die Frau als »die andere« bezeichnet wird, wird sie nach Beauvoir schon ausgeschlossen und ins Anderssein abgewiesen. Daher muß ihr zufolge die Kategorie »weiblich« von Grund auf als Unterdrückung begriffen und ihr Gebrauch geächtet werden. Den Unterschied zum Mann – und sei es auch ein »reizender Unterschied«, wie Kant sagt – kann Simone de Beauvoir nicht mehr in die Theorie einbeziehen; das Glück des Andersseins kann fürs erste weder gedacht noch gelebt werden.

Genau davon setzt sich aber mittlerweile die heutige zweite Phase der Frauenbewegung ab: der Feminismus. Die Gleichheit von Frau und Mann wird nur als Rechtsgleichheit gutgeheißen, im übrigen geht es auf dieser vorausgesetzten Grundlage aber seit dem Ende der 60er Jahre um die deutliche Ausgestaltung des Unterschieds. Es geht um das spezifische Leben als Frau, um die Suche nach weiblichen Werten, weiblicher Geschichte,

weiblicher Kultur, weiblichem Selbstbewußtsein (so unscharf und teilweise ideologisch diese Suchvorstellungen bisher auch sind). Eher im Hintergrund bleibt dabei die Gegenfrage, was das spezifische Leben als Mann, die männliche Kultur ausmache. Vieles läuft in der Beschreibung stark gefühlsmäßig ab, sucht eine Begründung in der Theorie, aber die Theorie ist noch lückenhaft, sogar widersprüchlich.¹⁴

Zeitgleich sind daher vielerlei Konzepte des Weiblichen sichtbar, welche gegenüberliegende Extrempunkte am Gesamthorizont bezeichnen. Ein markantes Beispiel: Der alte frauenkämpferische Verdacht, zur Frau »gemacht« zu sein, verneint die aus der Leiblichkeit und der eigenen seelischen Verfassung kommende Mitgift schlechthin als anerzogen, etwa die Sehnsucht nach Schutz und Zärtlichkeit, nach Kindern – auf der anderen Seite behauptet aber die feministische Strömung durchgängig, Frauen würden (ließe man sie nur gewähren) die menschlichere Welt, die schonendere Technik, die friedlichere Lebensalternative entwerfen. Wenn ich nun in Wirklichkeit zur Frau gemacht (verformt) bin – wieso ist Frausein dann doch wieder »besser«? Lauter Fragen, wenig Antworten.

So trifft die frauenkämpferische Aufklärung über die grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter auf die feministische Gegenaufklärung von den spezifischen (und spezifisch besseren) weiblichen Energien, die zum Wohl des männlich verformten Ganzen nicht länger verschüttet bleiben dürften, sondern wieder freigesetzt werden müßten. Beispielhaft dafür steht ein offener Konflikt in der feministischen Theologie. Christa Mulack vertritt die Seite »weiblich-ganzheitlicher« Heilung der Welt durch Entbindung weiblich-göttlicher Kräfte, Dorothee Sölle die Seite aufklärerischer Solidarität aller mit allen.¹⁵

In dieser offenkundigen und immer markanter zutage tretenden Zweiteilung der Zielrichtung liegt die eigentliche theoretische Schwierigkeit, mit welcher sich der heutige Feminismus herumschlägt, ohne bisher die Extreme praktisch und theoretisch überbrücken zu können.

Prüfstand Selbstverwirklichung

An der Selbstverwirklichung, dem Stichwort für inzwischen bereits zwei Generationen seit den 60er Jahren, läßt sich die innere Schwierigkeit einer einheitlichen Theoriebildung über das Weibliche genauer ablesen.

Wenn von Selbstverwirklichung die Rede ist, muß natürlich erst einmal nach dem Selbst gefragt werden, das da verwirklicht werden soll. Was ist aber dieses Selbst? Ist es ein gedankliches oder willentliches Erzeugnis jeder einzelnen Frau, die sich »ihr eigenes Konzept« vorlegen und über Bestehendes frei hinwegsetzen kann? »Muß« sich etwa eine sanfte, gefühls-

¹⁴ Die Zeitschrift »Ethik und Sozialwissenschaften« hat in Heft 3 (1992) eine umfangreiche Diskussion zum Feminismus vorgelegt, in der vor allem die Nichtübereinstimmung der zahlreichen Positionen ins Auge fällt.

¹⁵ Siehe die Auseinandersetzung im Februar 1993 in »Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt«.

betonte Frau zu einem kühlen Karrieretyp umerziehen, wenn sie diesem Bewunderung entgegenbringt und selbst so werden möchte?

Oder gehören zum Selbst bereits Vorgaben, etwa die eigene Leiblichkeit oder seelische Mitgift? Der Feminismus, der von letzterem ausgeht, vermeidet freilich in seiner Theorie den Begriff »Wesen« oder »Ontologie«, womit die ältere Diskussion der 20er Jahre (Edith Stein und Gertrud von le Fort¹⁶) in den Spuren der Phänomenologie die Konstanten des Frauseins zu fassen suchte. Tatsächlich aber zieht sich eine unausgesprochene Frage nach den ontologischen Gegebenheiten der Frau durch den Feminismus. Unausgesprochen bleibt sie, aus unterschwelliger Furcht vor den Folgerungen: Wenn die Frau ihre eigenen Gegebenheiten als zugehörig empfindet – sie ist ja schließlich nicht als Neutrum geboren –, wird das Selbst dann nicht schon wieder als viel zu weiblich definiert und viel zu ähnlich dem, was die Mütter schon gelebt haben?

So kommt es gerade über der Selbstverwirklichung zum Ausbruch des Dilemmas. Bezeichnenderweise wird die Leiblichkeit der Frau, die viel deutlicher als die des Mannes auf Kinder angelegt ist, von der »älteren« Frauenbewegung als die eigentliche Fessel bei der Verwirklichung empfunden. Die Folge ist eine weithin übliche, nie in Frage gestellte Neutralisierung der eigenen Leiblichkeit, die Einebnung des Biorhythmus durch Chemie, im Extremfall die Abtreibung der eigenen Leibesfrucht – die »tödliche Emanzipation«¹⁷. Oder aber das genaue Gegenteil: Die eigene Leiblichkeit wird zur Erfahrung von Weiblichkeit überhaupt hochstilisiert. Geburt wird zum kosmischen Ereignis, zur Erweiterung des Bewußtseins; wer nicht geboren hat, ist gar kein ganzer Mensch und wird nie einer werden – so ein auch esoterisch vermarkteter Mutterkult der 80er Jahre in den USA. Den Nagel auf den Kopf trifft eine Karikatur, wo die Hebamme das Kind triumphierend hochhebt und dem wartenden Vater zuruft: »Leider ist es nur ein Junge.« Vater und Sohn bleiben von der Erfahrungstiefe weiblicher Weisheit für immer ausgeschlossen. Das Erlebnis der Schwangerschaft ist der nie einzuholende Vorsprung der Frau.

Ein anderer Bereich desselben Dilemmas: Viele Frauen können besser als Männer mit dem »schwächeren Du« umgehen, sei es mit dem Kinde am Beginn oder dem Todkranken am Ende des Lebens. Ob diese Fähigkeit, sich in andere einzufühlen, angeboren oder anerzogen ist, bleibt bis dato ein offener Streit, ist für die sich daraus ergebende Problematik auch nicht ausschlaggebend. Jedenfalls wird diese seelische »Mitgift« ebenfalls auf zwei ganz unterschiedliche Arten ausgelegt. Denn das Sorgen für andere gilt einerseits wiederum als subtiler Mechanismus, wobei es gleichgültig ist, wann er wozu »erfunden« wurde, um die Frau über ihre karitative Anlage von ihren eigenen Bedürfnissen abzubringen. So scheint es zur Selbstverwirklichung notwendig, gegen die eigenen Vorgaben zur Zärtlichkeit, zur Einsatzfreude »selbsterzieherisch« vorzugehen, das heißt, gerade

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch*. Köln/Zürich 21993.

¹⁷ So Karin Struck in ihrem Roman: *Blaubarts Schatten*. München/Leipzig 1991.

nicht nach dieser seelischen Verfassung zu leben. Dagegen steht die andere Meinung, daß die seelische Spontaneität entfaltet werden solle, ja daß Frauen durch ihre Gefühlsintensität letztlich die kalte Atmosphäre technisch berechneter Arbeitswelt aufbrechen, bereichern und verändern müßten. So kommt es zu einer Neuauflage der älteren Behauptung, daß Frauen Gemeinschaft bilden, während Männer nur Gesellschaft ins Leben rufen.¹⁸ Dabei zeichne sich »Gemeinschaft« durch starke soziale Rücksichtnahme und »Wärme« in der Zugehörigkeit zur selben Gruppe aus. Bei dieser Deutung arbeitet dann die seelische Neigung vieler Frauen zur Einfühlung nicht mehr gegen ihre eigentlichen Interessen, sondern begründet vielmehr ihren Anspruch auf Überlegenheit, gleichsam als Kapital der künftigen Gesellschaft, die sich zur Gemeinschaft erneuern müsse.

So werden zwei erfahrbare, im Biologischen sogar unbestreitbare Besonderheiten der Frau in der Frauendiskussion zwiespältig erörtert. Die Tendenz geht in zwei Richtungen: einmal dahin, die leibliche wie seelische Verfassung nicht als bindend anzuerkennen, zum anderen dahin, sie gegenüber dem Mann nachhaltig aufzuwerten und als Vorsprung auszugestalten.

Für diesen fortdauernden Zwiespalt gibt es noch ein weiteres Anzeichen. Bis tief in die 80er Jahre hinein fehlte das Wort Glück in der Frauendiskussion fast vollständig. Wer es wagte, von Glück an seinem Frausein zu reden, wurde von den Schwestern über seine unaufgeklärte Preisgabe an andere belehrt (die Verfasserin hat das bei Frauentagungen mehrfach erlebt). Die Vermutung, selbst glücklich zu sein, galt als unverzeihlich hinterwäldlerisch und als Ausdruck nicht erkannter Unterdrückung. Anstößig schien es auf jeden Fall, einem privaten Glücksgefühl anzuhängen und darüber die Gesamtunterdrückung der weiblichen Welt aus dem Bewußtsein zu verlieren. Im Gegenteil: Die literarische Szene war weithin von einer Abrechnung der Töchter mit den Müttern bestimmt, wobei die Töchter den Müttern die stupide und unbewußte Unterwerfung unter die »Frauenrolle« ankreideten und deren »kleines Glück« als Verzicht auf Freiheit verachteten. So blieb zur Selbstverwirklichung nur der Aufstand gegen alles, was bisher weibliches Glück ausmachte: gegen Kinder, Mann, Haus und Garten, nicht zuletzt gegen die Kirche und ihre »Trostfunktion«, aber auch gegen die anderen offiziellen Männergesellschaften, in die sich Frauen einfügten: die Welt der Chefs aller Arten.

In diesem Aufstand gingen die beiden Interessengruppen zunächst gemeinsame Wege, um sich erst später wieder auseinanderzuleben: die Verfechterinnen des älteren Konzepts der Gleichheit und die Anhängerinnen der unverwechselbaren Weiblichkeit, die, wenn nicht besser, so doch anders als das Gewohnte sei. Diesen gegenüber darf Glück mittlerweile wieder beim Namen genannt werden; die Werbung mit ihrem raschen Gespür hat das sofort zu dem Slogan vom »Glück, eine Frau zu sein« um-

¹⁸ Die These stammt von dem Soziologen Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig 1878, ²1912.

gemünzt.¹⁹ Dieses lange nicht mehr vernommene Wort bezieht sich auf die Erfahrung der eigenen weiblichen Stärken, etwa im Bildungskonzept: In vielen Kursen von Frauenalternativen ging es um die Ausarbeitung anderer Lehr- und Lernmethoden; es wurden die eigene Körpererfahrung, etwa in der Eutonie, und ganzheitliches Lernen in unhierarchischen Gruppen erprobt. Frontalunterricht von der Schule bis zur Universität, also die Gegenüberstellung von Lehrer und Gruppe, galt als typisch kopflastig und »phallogozentrisch« = männlich. Überhaupt wurde die rationale Schulung mehr und mehr als Ausdruck einer männlich einseitigen Weltsicht verteuelt. Die Bauchsprache, das Gefühl (die »Wut«), die Körperempfindung, auch das bewußt Unlogische und Subjektive boten sich dagegen gleichsam als Mittel und Wege zu einer unmittelbaren Welterfahrung an. (Als ich 1993 meine neue Stelle an der Technischen Universität Dresden antrat, erhielt ich mit einem Glückwunsch die Mahnung, das rationale Dozieren immer wieder zu unterbrechen, um mit den Studenten »in die eigene Körpermitte hineinzuhorchen«.)

Bei der noch offenen Suche nach sich selbst wird auch das Eingehen einer festen Bindung zum Problem. Die lebenslange Bindung an einen Partner, die für die Großmütter selbstverständlich war, scheint in dieser unabgeschlossenen Bewegung in die eigene unsichere Mitte nicht möglich. Bezeichnenderweise sind es mehrheitlich Frauen, die heute die Scheidung einreichen, was noch vor wenigen Generationen fast ein gesellschaftliches Aus bedeutet hätte. Nicht selten verweigern Frauen die Festlegung auf eine Ehe mit dem Partner sogar dann, wenn sie von ihm schon Kinder haben – eine vor Jahrzehnten völlig undenkbare Verhaltensweise. Im Hintergrund steht die eigene Unfertigkeit und tief empfundene Unschlüssigkeit über die eigene künftige Entwicklung. Diese Furcht ist kein modisches, eher ein nachdenklich stimmendes Phänomen einer Frauengeneration, welche die an den Müttern wahrgenommenen Unstimmigkeiten nicht verdrängen und lieber redlich den Trennungsschmerz auf sich nehmen will. Man muß deshalb davon ausgehen, daß das, was vordergründig wie ein Ausweichen vor anhaltenden Verpflichtungen aussieht, möglicherweise wirklich einer schärferen Selbstbeobachtung entspringt.

Umgekehrt ist freilich anzumerken, daß die emanzipatorische Frauenbewegung fordert, aus der Not dieser Unsicherheit eine Tugend zu machen, nämlich die Fähigkeit zu immer neuer Anpassung an einen immer neuen Partner. Ein nicht untypischer selbsterlebter Fall: Eine Studentin klagte über ihr brüchiges seelisches Gleichgewicht; sie habe vor wenigen Wochen ihren Freund verabschiedet und schon einen neuen gefunden, ärgere sich aber, daß die alte Trennung immer noch weh tue. Auf die Frage, warum sie so rasch ein »Trostpflaster« aufgelegt habe, meinte sie, ein Tausch dürfte ja eigentlich nicht weh tun. An diesem Beispiel wird deutlich, wie prägend (und vergewaltigend) der von der Frauendiskussion und entsprechend von den Medien aufgebaute coole Frauentyp, der seine Partner schon mal lässig übers Wochenende wechselt, ins Selbstverständnis der

¹⁹ Werbung einer hier ungenannt bleibenden Firma für Damenwäsche.

jungen Frauen übergegangen ist. An die Stelle der tiefen Bindung tritt die lockere, die dann besser gar keine mehr ist. Die Furcht, an dieser verwundbaren Stelle tatsächlich verwundet zu werden, führt zu einer Bereitschaft, sogar den eigenen Wünschen gegenüber die Oberhand zu behalten. Schmerz wäre ein Zeichen für die noch nicht abgelegte »weibliche Verletzbarkeit«, wie es Simone de Beauvoir darlegte (obwohl sie selbst heftig unter der Untreue Sartres litt und sich wegen dieses Leidens verachtete).

So trifft der Bestsellertitel »Männer lassen lieben« ins Zentrum weiblicher Ängste vor sich selbst. Nun lassen auch Frauen lieben. Die Unterdrückung eigener Gefühle und der Wunsch, den »klassischen« weiblichen Verhaltensweisen zu entkommen – nämlich Spannungen auszuhalten und für zwischenmenschliche Beziehungen Zeit und Kraft aufzubringen –, hat auf diese Weise zu der eigentümlichen Lage geführt, daß man sich gerade auf geschlechtlichem Gebiet nach den »Emma«-Vorgaben und nicht nach den eigenen Gefühlen richtet. Eine breite Palette von Frauenliteratur warnt vor der Bindungsfalle und gibt Ratschläge, ihr wieder zu entkommen (»Beim nächsten Mann wird alles anders«).

Es gibt aber auch das andere Extrem, welches darauf hinausläuft, die Liebesfähigkeit der Frau ins Unbegrenzte zu stilisieren (inwieweit die Liebe dabei anonym bleibt, das heißt den Partner ebenfalls eher »gesichtslos« läßt, sei hier nicht besprochen). Für die französische Philosophin und Lacan-Schülerin Luce Irigaray liegt die eigentliche »natürliche« Potenz der Frau in ihrer Liebesbegabung. »Strenggenommen könnte die Frau unbegrenzt in der Liebe leben. Daher ihre Schwierigkeiten, den Liebesakt zu unterbrechen.«²⁰ Das sind Sätze, die auf merkwürdige und ungewollte Weise zu früheren Einwänden gegen die weibliche »Natur« passen. Auch Irigaray (wie Friedrich Nietzsche und Otto Weininger) sieht diese Natur in der Sinnlichkeit, die zwar auf der einen Seite das genaue Gegenteil von Geist ist, andererseits aber (was über den Standpunkt der Genannten hinausgeht) Geist überhaupt erst möglich macht. Der Liebende muß sich in der Wollust erfahren, um losgelöst von sich selbst im andern unterzugehen, um in dem Dunkel der Nachtseite selbst zu versinken, die er in seinem vernunftgeleiteten Leben verbirgt und die ihm, wenn er in sie eintaucht, die Möglichkeit gibt, noch höher hinaufzusteigen.«²¹ Damit gibt es eine Ethik der Leidenschaften, die bereits als solche gut sind und das Dasein zum Guten verändern. Der Trieb selbst, dem die Frau nachgibt, ist bereits ethisch und wird notwendig, »um den Bund zwischen Himmel und Erde zu besiegeln. Neues Pfingsten, an dem das Feuer – vereint mit dem Wind? – dem Weiblichen wieder gegeben wird für die Erfüllung einer zukünftigen Welt?«²²

Im Grunde geht es bei diesen Auseinandersetzungen um einen bislang verdeckten, aber immer deutlicher zutage tretenden Zwiespalt in der ge-

²⁰ Luce Irigaray, Ethik der sexuellen Differenz. Frankfurt a.M. 1991.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

genwärtigen Frauendiskussion. Begrifflich unterscheidet man zwischen dem Egalitätsfeminismus der letzten Jahrzehnte, der durch die Namen Simone de Beauvoir und Betty Friedan (»Der Weiblichkeitswahn«, deutsch 1970) gekennzeichnet ist, und dem Differenzfeminismus, der auch als »kultureller Feminismus« beispielsweise durch Cornelia Klinger in Wien vertreten wird.²³ Dieser Differenzfeminismus wendet sich dagegen, Gleichheit im Sinn von Angleichung zu verstehen, was letzten Endes – auch bei Simone de Beauvoir – dazu führt, daß die Frau sozusagen geschlechtsneutral oder in der Regel sogar vermännlicht wird. Statt dessen sind die Lebenswelten von Mann und Frau zunächst als verschieden anzusehen und vor allem in der geschichtlichen Entwicklung auch verschieden gewesen (zur historischen Kontingenz vergleiche man auch die Forschungen von Elisabeth Badinter).

International zeichnet sich daher deutlich die Neigung ab, die bisher vorrangige Gleichheitsdiskussion durch eine Diskussion des Unterschiedes abzulösen. Um gleich mit einer ganz kompromißlosen Stellungnahme zu beginnen: In Italien hat sich eine Philosophinnengruppe aus Verona unter dem Namen »Diotima« hervorgetan, die sogar bestreitet, daß so etwas wie eine einheitliche Lebenswelt von Mann und Frau überhaupt thematisiert werden könne. Vielmehr müsse auf zwei getrennte Welten Nachdruck gelegt werden, damit Frauen ihre eigene Welt (*suum cuique*) gestalten könnten, die ihren Bedürfnissen dann auch gerecht wird.²⁴ Sofern Gleichheit angestrebt werde, dürfe dies gleichsam aus strategischen Gründen nur vorübergehend geschehen, um die beiden Welten anschließend wieder durchgängig zu trennen – wie es Adriana Cavarero, eine Wortführerin von »Diotima«, fordert.

Diesem separatistischen Modell sind einige Versuche gegenüberzustellen, Gleichheit ohne Angleichung zu denken, nämlich aufgrund von Differenz und unter Kultivierung der Differenz. Richtungsweisend könnte hierbei das Stichwort »demokratische Differenz« sein, wie es von Annedore Prengel ins Spiel gebracht wurde.²⁵ Grundsätzlich ähnlich verläuft die französische Differenzdebatte, die überhaupt erst durch die französische Diskussion der Postmoderne angestoßen wurde und wofür die Namen Derrida und Deleuze stehen. Diese allgemein philosophische Diskussion betont gegenüber einer aufklärerischen, insbesondere als deutsch empfundenen Denktradition, Wirklichkeit sei immer unterschiedlich und individuell und nur mit Gewalt zu vereinheitlichen; Systemdenken sei prinzipiell totalitär. Entsprechend sei das Denken und Leben des Unterschieds eine Forderung der Stunde, weil antitotalitär. Vor diesem Hintergrund sind die bereits genannten Versuche von Luce Irigaray, der Schülerin von Bernard Lacan, zu sehen. Hinzu kommt neuerdings auf amerikanischer Seite die Stimme von Andrea Dworkin. Sie entfacht eine Diskus-

²³ Cornelia Klinger, Welche Gleichheit und welche Differenz?, in: Ute Gerhard u.a. (Hgg.), Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt a.M. 1990, 112–119.

²⁴ Diotima, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz. Wien 1993.

²⁵ Im Sammelband von Ute Gerhard, a.a.O.

sion, die zunächst typisch angelsächsisch erscheint, da sie nämlich das älteste europäische Rechtsgut des »*habeas corpus*« für die Frauen einfordert. Der weibliche Leib sei nicht nur anders gebaut als der männliche, sondern schon rein äußerlich gesehen in der geschlechtlichen Begegnung unterlegen, intensiver verwundbar, ja der Geschlechtsakt selber sei bereits eine Verletzung der Frau. Die Asymmetrie der Beziehung müsse durch eine stärkere Selbstbewahrung der Frau wettgemacht werden. Konkret bedeutet das eine richtige Partnerwahl, höhere Anforderungen an den Partner, Rücksicht auf die weibliche Leiblichkeit (keine chemische oder sonstige »Einebnung« des weiblichen Körpers nach den Ansprüchen des Mannes), im Zweifelsfall Enthaltsamkeit. In jedem Fall hat die Frau in der erotischen Begegnung auf ihren eigenen klaren Vorstellungen zu bestehen und sich der gegenwärtigen Praxis wahlloser Promiskuität zu versagen.²⁶ Alles andere sei Zusammenarbeit mit dem »männlichen Feind« bzw. erlaube dem Mann ein feindliches Gebaren.

Ähnlich hat sich kürzlich die Amerikanerin Christina Hoff Sommers zu Wort gemeldet, indem sie den Feminismus als Inszenierung eines Geschlechterkrieges bezeichnete, der statt dessen aber mittlerweile zum reinen Machtkampf von Frauen untereinander geworden sei. Dieser Machtkampf äußere sich als gedankliche Fixierung auf das Thema der Egalität, nach Hoff Sommers einer feministischen Utopie, die dem tatsächlichen Leben von Frauen nicht gerecht werde, zugleich aber das Nachdenken darüber verbiete. Unter dem Stichwort der »*political correctness*« werde ein Gedankenterror ausgeübt, in welchem nur ein einheitlich egalitäres Frauenbild zugelassen sei.²⁷

Verfolgt man diese Diskussionslinien, so erhebt sich die weitergehende Frage, wie die natürlichen Gegebenheiten der Frau (in bezug auf ihre körperliche und seelische Beschaffenheit) und auch ihre kulturellen Möglichkeiten (in bezug auf Mutterschaft, Erotik oder auch Kreativität) im erlaubten Anderssein nicht nur ihre Daseinsberechtigung zurückerhalten, sondern daß die Frauen auch ihnen entsprechend leben und sie sorgsam pflegen. Zugleich muß dieses Anderssein von Gleichwertigkeit und menschlicher oder persönlicher Gemeinsamkeit geprägt sein. Als Forderung und Problemstellung bietet sich weiterhin an, ob sich eine solchermaßen gewonnene Identität, die Unterschiedlichkeit und Gleichwertigkeit miteinander verbinden kann, sich zugleich noch einmal »aufgeben«, sich verlassen kann – eine Frage, welche die gegenwärtige Frauendiskussion bisher nur zögernd stellt und die in Zukunft möglicherweise ein Beitrag der Christinnen zu sein hat.

²⁶ Andrea Dworkin, *Geschlechtsverkehr* (engl. 1987). Hamburg 1993.

²⁷ Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, 1994.

Das ungelöste Spannungsfeld

Wie sieht ein ohnehin vorläufiges Fazit dieser antagonistischen Behauptungen aus? Seit dem Spätmittelalter und (mutatis mutandis) verstärkt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts arbeiten zwei Richtungen gegeneinander: der Egalitätsfeminismus und der Differenzfeminismus. Ohne Zweifel verfügen beide, was die Sache nicht leichter macht, über einleuchtende Gründe und gute Sachargumente. Mit Recht haben sich Frauen Freiheit und Gleichheit erkämpft – im säkularen Nachhall der Genesis-Botschaft von der paradiesischen Ausstattung beider Geschlechter mit Gleichheit vor Gott und Freiheit zur Welt. Freilich laufen auch diese erkämpften Ideale heute Gefahr, »wie ein Raub festgehalten zu werden«, das heißt nicht im Gesamtzusammenhang gesehen zu werden, der spannungsvoller und mehr von Gegensätzen bestimmt ist: Gleichheit *und* Unterschied, Freiheit *und* gegebene Anlagen, Haltung *und* Gehaltensein aus meinen Vorgaben, meiner Leiblichkeit und seelischen Mitgift etwa. Unterschied und Vorgaben werden aber heute entweder ideologisch formuliert (*Frausein ist besser*) oder tapfer-trotzig geleugnet, was beinahe auf dasselbe hinausläuft; es fehlt an der gelassenen Formulierung des Unterschieds, überhaupt am *gelassenen Unterschied*. »Vive la différence!« – wenn es doch gelänge, das absichtslos, ohne Übertreibung oder Anklage auszusprechen... Gerade weil wir als Menschen gleich sind, können wir uns Frausein und Mannsein leisten (und ohne uns im geringsten vor dem jeweils anderen Geschlecht verteidigen zu müssen). Wenn ich dagegen zur Frau *gemacht* bin, wie Simone de Beauvoir klagte, dann kann ich kaum noch Frau sein, was heißen soll, souveränes Glück darüber empfinden, daß ich bin, wie und was ich bin. Wie könnte ich mich meiner freuen, solange ich mich nur als weiblich stilisiertes Kunstprodukt sehe und noch dazu meine Macho-Produzenten in ihrer Gemeinheit durchschaue? Die Gebildeten unter den Verächtern des Geschlechtsunterschiedes hätten über diese Frage noch nachzudenken. Andererseits: Wie könnte ich mich noch einer Beziehung zu einem Mann erfreuen, wenn ich ihm doch erheblich voraus bin? Wird dann die Zuwendung nicht ein karitativer oder auch richtender Akt, indem ich ihn erst einmal auf meine mir von Mutter Natur schon durch mein Geschlecht gegebene höhere Stufe »heben« muß?

Meine These: Der Unterschied zwischen Frau und Mann ist gerade seiner Asymmetrie wegen wichtig. Asymmetrie ist ein Gesetz des Lebendigen und übrigens auch des Schönen. Ein vollkommener Kristall kann nicht wachsen, außer wenn er unregelmäßig ist. Alles, was lebendig ist, was der Entwicklung und reizvollen Antwort auf Neues fähig ist, unterliegt nicht symmetrischen Kräften, die einander genau die Waage halten. In ihm sind vielmehr ungleiche Energien mit unterschiedlichem Antrieb und getrennten Aufgaben am Werk. Allerdings sind die Kräfte auf ein einheitliches Ziel hin zu konzentrieren, sonst verliert das lebendige Ganze seinen inneren Halt. So sind die Geschlechter einander asymmetrisch zugeordnet – und das macht den Reiz der Beziehung aus. Es ist heute große Mode geworden, aus ideologischen Gründen vor dem anderen Geschlecht auszu-

weichen, das einem seine Andersartigkeit zumutet. Männer flüchten sich zu Männern, Frauen zu Frauen. Homoerotik vermeidet jeweils die Zwei-Einheit aus Gegensätzlichem, sie wünscht Zwei-Einheit aus Gleichem (allerdings nur scheinbar, weil ein Partner ja doch die »andere« Rolle übernimmt). Könnte über alle Morallehren hinweg, die doch wenig bewirken, die alte Genesis-Vision heute erneuert werden, daß sich im Einlassen auf das andere Geschlecht eine göttliche Spannung, die Lebendigkeit des Andersseins und Not(wendigkeit) asymmetrischer Gemeinschaft ausdrückt?

Im Unterschied zu den vergangenen Philosophien wird die Suche nach der verlorenen Identität heute von Frauen vorangetrieben. Zu wünschen wäre, daß sie auf eine Einsicht stoßen, durch die weder die menschliche Gleichheit noch die reizvolle geschlechtliche Verschiedenheit verlorengehen – oder anders ausgedrückt: aufgrund deren man selbständig sein und sich dennoch vom andern bereichern lassen kann. Das klingt freilich nach der Quadratur des Kreises. Im Unterschied zu früher sind aber diesmal die Fronten klarer: Nicht muß der Efeu die Eiche umschlingen, nicht die Eiche den Efeu tragen, um das eingängige Bild des Spätaufklärers Johann Heinrich Campe für die männliche Eiche und den weiblichen Efeu zu verwenden.²⁸ Identität läßt sich nicht aus zwei geschlechtlich verschiedenen Hälften durch bloßes Zusammenfügen gewinnen. Ergänzen läßt man sich keineswegs dadurch, daß der andere lediglich hinzukommt, sondern vielmehr dadurch, daß man Spannungen zwischen ihm und sich zuläßt und erträgt. Heute müssen dazu allerdings neue Balanceakte zwischen Alterproblem und neuen Möglichkeiten gewagt werden. Das scheint unsere unruhige Epoche jetzt und auch bis auf weiteres zu kennzeichnen.

²⁸ Johann Heinrich Campe, Väterlicher Rat an meine Tochter, zit. nach: Ludwig Fertig, *Zeitgeist und Erziehungskunst. Eine Einführung in die Kulturgeschichte der Erziehung in Deutschland von 1600–1900*. Darmstadt 1984, 174f.