

**Die weibliche  
Hoffnung der Welt.  
Die Bedeutung des Geborensens und der  
Sinn der Geschlechterdifferenz**

**Andrea Günter**  
Gütersloher Verlagshaus 2000

Frauen konnten schon immer als Trägerinnen von Hoffnung in der Geschichte fungieren, gerade auch in patriarchalischen Kontexten. So bereits zu antiken Zeiten, etwa in der Figur der Antigone des Sophokles. Von deren Worten und Verhalten sagt der Chor Thebens, daß sie, im Unterschied zu Kreons Herrscherattitüden, glänzen. Allerdings bleibt Antigones Tun, wie das Weibliche im Laufe der Zeiten überhaupt, chancenlos, weil sie mit ihrem Engagement keine Vermittlung mit der damaligen Welt fand oder weil das Weibliche auf die Ergänzung, den Ausgleich und die Korrektur des Männlichen reduziert wird.<sup>1</sup>

In unseren Zeiten, unmittelbar nach dem Erscheinen der neuen deutschen Frauenbewegung inmitten der 70er Jahre, sieht wiederum Herbert Marcuse, immerhin ein Vertreter der Kritischen Theorie, in den Frauen, beziehungsweise in der ihnen anezogenen Weiblichkeit, eine subversive Kraft zur vorteilhaften Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse.<sup>2</sup> Ähnliches läßt sich von Denkern der französischen Postmoderne sagen, die auf das Weibliche setzen, wobei sie dies wohlweislich von Frauen und ihrem Tätigwerden trennen und es daher problemlos mit der eigenen Männlichkeit und dem eigenen männlichen, geschichtsträchtigen Tun verbinden können.<sup>3</sup> Hiermit ist die Hoffnung

1. Butarelli, Annarosa: Von sich selbst ausgehen verwirrt Kreon, in: *Diotima: Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen*, Königstein/Ts. 1999, S. 16f.
2. Marcuse, Herbert: *Marxismus und Feminismus*, in: *Zeitmessungen*, Frankfurt 1975, S. 13.
3. Vgl. Günter, Andrea: *Literatur und Kultur als Geschlechterpolitik. Feministisch-literaturwissenschaftliche Begriffswelten und ihre Denk(t)räume*, Königstein 1997, S. 115-119; Menke, Bettine: *Verstellt – der Ort der »Frau«* – Ein Nachwort, in: Vinken, Barbara (Hg.): *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt 1992, S. 436-476; Weigel, Sigrid: *Weiblichkeit als Metapher des Metonymischen*,

auf Frauen als geschichtsmächtige Wesen von der Hoffnung auf das »Weibliche« getrennt. Wenn Frauen kaum mehr etwas mit Weiblichkeit zu tun zu haben scheinen, Weiblichkeit sogar als Aspekt von Männlichkeit und als Potenz von Männern sichtbar wird, erscheint die Hoffnung der Geschichte auf das Tätigwerden der Frauen als naive Projektion des Weiblichkeitsbildes auf die politischen Prozesse und Veränderungen in der Geschichte, die von Frauen getragen werden. In Anbetracht der unüberwindbaren Mächte der Welt wiederum erscheint die Hoffnung auf das Weibliche geradezu als Anmaßung von Seiten der Frauen, überdies als Identifizierung mit Mannsein. Auf Seiten der Männer wiederum kann alles beim alten bleiben, denn die derart konzipierte Weiblichkeit ist nichts anderes als ein Bestandteil ihrer Männlichkeit, die weiterhin dominiert.

Hoffnung auf die Verbindung von Weiblichkeit und dem Tätigwerden von Frauen findet ihren Niederschlag dennoch in den Vorstellungen vieler frauenbewegter Frauen, ohne daß die meisten von ihnen direkt behaupten wollten, Frauen seien die besseren Menschen oder gar aufgrund ihres Wesen eine revolutionäre Kraft, ähnlich der, die Karl Marx oder Walter Benjamin in der Arbeiterklasse sahen. Doch gleichwohl scheint dieser Schluß nahezuliegen. So stiftet die Hoffnung auf das Tätigwerden von Frauen in der Geschichte Verwirrung.

Da die Interpretation der Weiblichkeit als Ausdruck des Wesens von Frauen wiederum für Feministinnen fragwürdig geworden ist, kann die Bestimmung von Hoffnung als »weiblich« auch zu einer grundsätzlichen Ablehnung auf feministischer Seite führen. Die Ausschließlichkeit, mit der diese Ablehnung häufig einhergeht, verstellt jedoch die Suche nach einem möglicherweise tieferen Sinn dieser Zuschreibung und folglich die Möglichkeit, diesen Sinn heute wiederzuentdecken und auf frauenbewegte Weise zu füllen. Gleichermaßen geht die Möglichkeit verloren, den Sinn der weiblichen Existenz und des Tätigwerdens von Frauen in der Geschichte sowie geschichtliche weibliche Freiheit zu ergründen.

Wenn man daher, wie ich es in den Beiträgen dieses Buches tun werde, davon ausgeht, daß nicht allein die Zuordnung von Hoffnung und Weiblichkeit fragwürdig ist, sondern ebenso die bisherigen Deutungen der Geschlechterdifferenz, und gleichzeitig davon, daß die Geschlechterdifferenz aufgrund ihrer symbolischen Potenz mit allem zu tun hat, was Menschen im Hinblick auf sich und ihre Existenz denken und tun, also auch mit Hoffnung,<sup>4</sup> dann macht

in: dies., Die Stimme der Medusa, Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen, Dülmen-Hiddingsel 1987, S. 196-213.

4. Dies zeigen zum Beispiel die üblichen dualistischen Schemata, die sich entlang der Geschlechterdifferenz ausbilden und diese mit allen anderen Signifikanten verbinden.

es durchaus Sinn, danach zu fragen, wie ein tieferes Verständnis des Verhältnisses von Hoffnung und Geschlechterdifferenz gewonnen werden kann.

Anregungen bietet dazu das italienische Denken der Geschlechterdifferenz und Hannah Arendts Verknüpfung von Gebürtigkeit und Politik, zu dem ich nun schon länger arbeite und das ich in den Beiträgen dieses Bandes im Hinblick auf seine Relevanz, Hoffnung in der Geschichte zu begründen, entwickeln möchte.

Hierbei spielen Theologumenen eine zentrale Rolle, und das auf mehrfache Weise. So finden wir in der jüdisch-christlichen Tradition Erzählungen über die geschichtliche Existenz der Menschen, die, so die Schöpfungserzählung, den Anfang dieser Geschichte deuten, wobei die Geschlechterdifferenz hierbei eine zentrale Rolle spielt. Die Wichtigkeit der Geschlechterdifferenz tritt dabei nicht nur in Zusammenhang mit dem Geschaffensein der Menschen zu Tage, sondern sie wird zugleich als eine Kraft sichtbar, die Geschichte stiftet.

Die biblischen Texte erlauben, die symbolische Verknüpfung von Geschlechterdifferenz, menschlicher – männlicher und weiblicher – geschichtlicher Existenz und Geschichte zu erarbeiten, weil hier Geschichte mit dem Alltag, der Verwandtschaft und Generationenfolge von konkreten Personen, die einander Väter und Mütter, Töchter und Söhne sind, verknüpft wird. Dadurch kann es zu einer neuen Einschätzung dessen kommen, wie Mutter- bzw. Tochtersein, Geschlechtlichkeit und weiblicher geschichtlicher Sinn zusammenhängen.

Gerade in der direkten Verknüpfung von Geschlechterdifferenz, Gesellschaftsordnung und Geschlechtlichkeit aber unterscheidet sich die jüdisch-christliche Tradition wesentlich von der griechisch-platonischen Idee, in der Geschlechterdifferenz im politischen Leben jenseits der Reproduktion der Gattung neutralisiert und Verwandtschaftsbeziehungen aus dem öffentlichen – »männlichen« – Leben getilgt werden sollen. So schlägt Platon in der *Politeia* vor, daß Frauen einerseits prinzipiell gleich den Männern zu behandeln seien, daß andererseits aber alle Frauen allen Männern gehören – genau in dieser Reihenfolge. Dann sagt er im Hinblick auf die Väter und Mütter, daß sie ihre Kinder nicht kennen sollen.<sup>5</sup>

Die Beziehungen, die die Gebürtigkeit zwischen den Menschen stiftet, bleiben damit rein auf die biologisch-»natürliche« Reproduktion der menschlichen Gattung reduziert. Die Möglichkeit, ihre Bedeutung vor der Welt und insbesondere für Politik und Geschichte zu entfalten, wird durch diese Aufteilung unterbunden. Denn für diese Möglichkeit wiederum steht insbesondere die bekannte, und das heißt immer auch, die vor der Welt benannte und geordnete Beziehung zum Vater, aber auch die zur Mutter als praktisches und geistiges Prinzip der Beziehung zur Welt sowie der Ordnung des Zusammenlebens.

5. Platon: Der Staat. Werke in acht Bänden, Band 4; griechisch und deutsch, hg. v. Günther Eigler, Darmstadt 1990, 457 d-e; 460 c-d.

bens. Platons Vorstellung des auf die Reproduktion der Gattung Mensch reduzierten Verhältnisses von Geschlechterdifferenz, Ordnung der Welt und Geschichte resultiert dabei unmittelbar aus seinem Gesamtkonzept des menschlichen Zusammenlebens, dem »Wächter- und Philosophenstaat«, in dem die Ordnung der Menschen auf die jeweiligen Funktionen reduziert wird, die sie zweckdienlicher Weise im Staat einnehmen sollen. Damit diese Funktionen wiederum reibungslos erfüllt werden können, soll von vornherein ein jedes Konfliktpotential ausgeschlossen werden, also auch das, das in der Geschlechterdifferenz und im Generationengefüge begründet ist.

Unter dieser zweckrationalen Reduzierung auf die biologische Reproduktion leidet das Denken der Geschlechterdifferenz in der Philosophie bis heute. In Folge wurde der weltliche Sinn der Geschlechterdifferenz gerade auch in der (politischen) Philosophie, in der es darum geht, die möglichen Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens zu bedenken, über lange Zeit ausgeschlossen oder kam lediglich dann als Ergänzung ins Spiel, wenn die Philosophen nicht darum herum kamen zu bemerken, daß ihre Ausführungen und Ideen für die Lebenswirklichkeit von Frauen und insbesondere von Müttern kaum Sinn machten.<sup>6</sup>

Zu bedenken, daß die Menschen in Form von Generationen in der Welt leben, und das heißt, daß wir alle als Kinder zur Welt kommen und in die schon gegebene soziale Ordnung von Erwachsenen, die selbst einmal Kind waren, eintreten, wird noch seltener berücksichtigt. Da die anthropologische Herkunft der Verschiedenheit wiederum auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz zurückführbar ist, wird mit dem Generationenverhältnis zugleich die Bedeutung der Verschiedenheit für die Ordnung des Gemeinwesens und die damit verbundene Konflikthaftigkeit der menschlichen Existenz vernachlässigt. Zugleich entschwindet aus dem philosophischen Denken der freie Sinn der Geschlechterdifferenz, der gerade auf der persönlichen Interpretation der eigenen geschlechtlichen Existenz im Zusammenhang mit der Ordnung des Zusammenlebens der Menschen beruht und auf eine Praxis der Verschiedenheit angewiesen ist, soll die Geschlechterdifferenz nicht negiert oder auf ein Über- und Unterordnungsverhältnis reduziert werden.<sup>7</sup>

6. Conradi, Lisa: Ist der Ausschluß von Frauen für die traditionellen Demokratietheorien grundlegend und wie wird er gerechtfertigt? in: Feministische Studien 2 (1989) 7, S. 85-98.

7. Und dies, obgleich die Philosophie selbst zur Frage nach dem persönlichen Sinn der menschlichen Existenz aufforderte – »erkenne dich selbst« –, wobei sie, trotz der Reflexivität in dieser Formulierung, die sich selbst denkende Person geschlechtsneutral oder aber männlich konzipierte. Inwiefern Frage und Antwort in der Philosophie bislang geschlechtsneutral bzw. männlich ausfallen müssen, dem ist Adriana Cavarero nachgegangen. Vgl. Cavarero, Adriana: Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdif-

Die Tatsache, daß Hannah Arendt nicht für eine politische Philosophin gehalten werden will, sondern bevorzugt, eine politische Theoretikerin zu sein, hat unmittelbar damit zu tun, daß sie Platons Geschichtsbegriff, aber auch die Philosophie als Diskurs kritisiert, denn die Philosophie scheint ihr unvereinbar mit Politik, und das heißt im Zusammenhang ihres Denkens, unvereinbar damit, die Bezogenheit und Verschiedenheit der Menschen in den Blick zu nehmen – eine Einschätzung, die sich gerade auch für das Denken der Geschlechterdifferenz als zutreffend und hilfreich erweist.<sup>8</sup>

Statt die einzelnen fruchtbaren Momente der philosophischen Tradition zusammenzutragen und auszuwerten, belebt sie systematisch die Bedeutung des jüdischen Denkens für das Politische und die Geschichtsphilosophie wieder. Die Schwierigkeit, die die Philosophie wiederum mit der Geschlechterdifferenz hat, spricht dafür, sich Arendt darin anzuschließen und desgleichen auf andere Diskurse zurückzugreifen, wenn das Verhältnis von Geschlechterdifferenz und geschichtlich-politischer Existenz der Menschen neu entworfen werden soll, hier zunächst auf die anders akzentuierten biblischen Erzählungen.

Hannah Arendt macht ferner sichtbar, daß »Gott« in traditionellen Geschichtsphilosophien regelmäßig für eigentlich weltliche Phänomene steht, die die Menschen nicht als solche (an)erkennen und goutieren, insofern sie die menschliche Verschiedenheit, die daraus resultierende konflikthafte Struktur des menschlichen Zusammenlebens und die Unverfügbarkeit des Handelns verachten. Hierbei entstehen, wie zu zeigen sein wird, Mißverständnisse im Hinblick darauf, inwiefern das Tätigwerden der Menschen in der Welt Anlaß für Geschichte und geradewegs für Hoffnung sein kann. Arendt, ebenso wie Walter Benjamin, bindet das Prinzip Hoffnung an die Generationenfolge.

Allerdings wird Arendt hier genauer als Benjamin, wenn sie Politik und Gebürtigkeit und damit, so meine Weiterführung in den Texten dieses Buches, Hoffnung und die mütterliche Ordnung des Lebens miteinander ver-

ferenz, in: DIOTIMA: Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz, Wien 1989, S. 65-102, dies.: Die Perspektive der Geschlechterdifferenz, in: Gerhardt, Ute/Maifhofer, Andrea (Hg.): Gleichheit und Differenz. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Frankfurt/M. 1990, S. 95-111. Zu »sich selbst denken« vgl. Günter, Andrea: Politische Theorie und sexuelle Differenz. Feministische Praxis und die symbolische Ordnung der Mutter, Königstein 1999, S. 218-241.

8. Vgl. Arendt, Hannah: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 1996, S. 44f.; dies.: Vita activa, oder Vom tätigen Leben, München 1981, S. 176. Nicht zufällig ist die Philosophie die konservativste der wissenschaftlichen Disziplinen, unerwarteterweise sogar konservativer als die Theologie, wenn man die letztere mit den Augen des aktuellen öffentlichen Zeitgeists beurteilt, aber einleuchtenderweise, wenn man die Konstitution von deren jeweiligem ideengeschichtlichen Anfang betrachtet.

flochten sieht:<sup>9</sup> Gott so radikal wie Arendt zurückzuweisen und die Rede von ihm konsequent in eine Rede von der Welt zu übersetzen ist eine Herausforderung gerade auch für feministisches Denken, denn es stellt sich heraus, daß Gott immer wieder für das einstehen mußte, was Frauen repräsentieren soll(t)en. So steht Gott auch für die Hoffnung der Welt, die sich als weiblich verstehen läßt.

Wenn wir Gott daher, Arendt folgend, als Platzhalter für bestimmte Aspekte der menschlichen Weithaftigkeit betrachten, dann beinhaltet wiederum die Rechtfertigung vor ihm die Rechtfertigung einer Person vor diesen Prinzipien der Welt.<sup>10</sup> Für diese Interpretation sprechen auch wichtige Aussagen von Mystikerinnen, so die von Theresa von Avila: Therasas Rechtfertigung vor der Welt durch Gott beruht auf einer eigenen, authentischen weiblichen Erfahrung des Göttlichen, die sie und mit ihr die weibliche Existenz direkt an das Tätigwerden in der Welt zurückbindet, und zwar, wie sie ausdrücklich betont, unabhängig davon, was die Gelehrten und die Repräsentanten öffentlicher Einrichtungen, was also die Machthaber und die Tradition dazu sagen.<sup>11</sup>

Von der eigenen Person und den Erfahrungen auszugehen und sich dadurch von dem zu unterscheiden, was die Welt zuvor für eine Frau vorgesehen hatte, war für Frauen gerade durch den Verweis auf die Rechtfertigung vor Gott möglich. Die göttliche Rechtfertigung ermöglicht, die eigene, weibliche Existenz immer wieder frei von der existierenden Welt zu interpretieren, wobei diese Rechtfertigung Frauen paradoxerweise aber wieder an die Welt bindet, weil sie darin besteht, andere Prinzipien der Welt, für die bislang Gott stand, zu aktivieren und damit eine neue Weise der Bindung zur Welt einzugehen. In Folge muß die Weithaftigkeit der Frauen neu gesagt werden.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich mir eine politische Erfahrung neu, die ich als frauenbewegt engagierte Studentin während meines Studiums in Frei-

9. Auf die symbolische Bedeutsamkeit von Jesus übertragen, könnte dies heißen, daß er das göttliche Prinzip, das sich als weltliches Prinzip erweist, in die Welt zwar einschreibt, aber dennoch für die Menschen sterben muß, weil die Menschen diese und damit ihre Weithaftigkeit verachten, so daß es höchstens noch im Jenseits bewahrt werden kann, wobei er selbst durchaus auch an dieser menschlichen Verachtung gegenüber der Welt teilnimmt.

10. Zwar gibt es eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen der Theologie und Platons Philosophie in der Bedeutung des Dialogs, allerdings liegt der wesentliche Unterschied zwischen beiden Denkhorizonten gerade darin, daß es sich einmal um den Dialog zwischen Denkmern, die sich allein der Vernunft verpflichten, und einmal um den zwischen Mensch und Gott handelt, der den Raum für die göttliche Rechtfertigung und den freien Sinn der Geschlechterdifferenz eröffnet.

11. Vgl. Günter, Andrea: Vollkommen in der Welt: Gottesliebe, Weltliebe und der Sinn des Seins bei Theresa von Avila, in: Günter, Andrea / Wodtke-Werner, Verena (Hg.): Frauen, Mystik, Politik in Europa, Königstein 2000.

burg gemacht habe und über die ich seitdem immer wieder nachdenke: Auffälligerweise waren es die Theologiestudentinnen, die, im Verhältnis zu den Germanistinnen und Philosophinnen, am beständigsten (autonom) feministisch-theoretisch gearbeitet haben, an ihrer Fakultät politisch aktiv waren und sich überkonfessionell mit Theologinnen anderer Universitäten des ganzen deutschsprachigen Raums zusammentaten. So ist es für mich kein Zufall, daß es in der Theologie sehr viel mehr Professorinnen gibt als in der Philosophie, außerdem in Deutschland zwei Lehrstühle der Feministischen Theologie und die ESWTR (Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen) zum größten und aktivsten Zusammenschluß feministischer Wissenschaftlerinnen in Deutschland und im europäischen Raum geworden ist. Dieselbe Tendenz läßt sich für das gesellschaftliche Engagement von Frauen grundsätzlich festhalten: Frauen waren, gerade auch im Hinblick auf Probleme der Welt, immer mehr in kirchlichen Zusammenhängen und religiösen Bewegungen als in denen engagiert, die offiziell als Politik galten.

Während des Studiums erklärte ich mir diese Erscheinung damit, daß viele Theologinnen aus der kirchlichen Jugendarbeit kommen und von dorthher wohnt sind, sich zu engagieren und kontinuierlich politisch zu arbeiten.<sup>12</sup> Einen weiteren Grund, was die Katholikinnen betraf, fand ich darin, daß die katholische Kirche sich als besonders frauenfeindlich geriert und die katholischen Frauen daher vorzugsweise dazu herausgefordert sind, Widerstand zu leisten. Allerdings denke ich heute, daß Gewohnheit und Widerstand kein hinreichender Grund dafür sind, ein solches Phänomen zu erklären, zumal es sich nicht nur durch die Jahrhundertbeobachtung läßt, es auch nie hauptsächlich ein Engagement gegen die Kirche, sondern vor allem eines für die Welt war. So gehe ich nun davon aus, daß der symbolische Zusammenhang von »göttlicher« geschichtlich-politischer Existenz und Geschlechterdifferenz dem Tätigwerden einen politischen Sinn vermittelt, für den immer auch die Kirche stand, in dem für Frauen die geschichtliche Bedeutung begründet liegt, die weibliche Freiheit in der Welt erschließt.

Ich danke Eva Baur, Hiltrud Brucker-Kirschstein, Gaby Epplen, Irmtraud Fischer, Josefa Himmeler, Julia Paulus und Ulrike Wagener für die Diskussion meiner Texte, Eva Baur auch für die Durchsicht des Manuskripts, vor allem aber Ulrike Eichler für die wertvolle und anregende Begleitung als Leserin und Lektorin.

*Freiburg, im März 2000*

*Andrea Günter*

12. So sind auch in der Antiatomkraft-, der Öko- und der Friedensbewegung sehr viele Menschen engagiert, die aus der kirchlichen Jugendarbeit und anderen kirchlichen Zusammenhängen kommen.