



Von Weiblichkeitsmythen und dem Zwiespalt menschlicher Existenz. Zu Simone de Beauvoirs Kritik an der religiösen Rechtfertigung von „Weiblichkeit“

Jutta Flatters

Grundlage dieses Beitrags ist ein Vortrag, den die Autorin am 30. Januar 1994 bei der Jahrestagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft in Tübingen hielt. Das Tagungsthema war „Geschlecht und Religion“. Erstveröffentlichung im Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Band 6, 1995: *Gesellschaft und Charakter / Society and Character*, Münster: LIT-Verlag, 1995, S.95-115.

Copyright © 1995 and 2011 by Dr. Jutta Flatters, Ammertalstr. 17, 72108 Rottenburg.

Einleitung

Es gibt viele verschiedene Möglichkeiten, aus feministisch-theologischer Perspektive das Thema „Geschlecht und Religion“ zu behandeln. Warum beschäftige ich mich als Theologin in diesem Kontext dann ausgerechnet mit der atheistischen Existentialistin Simone de Beauvoir?

Nun, S. de Beauvoir erweist sich hier bei näherem Hinsehen in mehrfacher Hinsicht als interessante „Gesprächspartnerin“.

1908 geboren, schreibt sie etwa zur selben Zeit wie Erich Fromm, nämlich Ende der 40er Jahre, über das Verhältnis von Geschlecht und Charakter sowie über das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und *in diesem Zusammenhang* auch über die Religion.

Was sie zur Thematik „Geschlecht und Religion“ zu sagen hat, ist mehr, als ich hier erläutern kann. In ihren autobiographischen und philosophischen Schriften, in ihren Romanen, auch in ihrer Analyse von der Situation der Frau finden sich viele Hinweise auf eine kritische Auseinandersetzung der ehemals gläubigen Katholikin mit dem Christentum. Eine in sich geschlossene, systematische Auseinandersetzung mit dem Thema Geschlecht und Religion ist aber nirgends zu finden. Auch in ihrem berühmten Werk *Le Deuxième Sexe* (dt. *Das andere Geschlecht*), das uns hier beschäftigen soll, werden religiöse Fragen *explizit* nur beiläufig behandelt; *implizit*, nämlich in Fragen der Moral, sind christliche, in-

besondere katholische Lehren häufiger Gegenstand der Analyse.

Es geht ihr dabei nicht um das Christentum als solches, sondern um seine politischen, sozialen, psychologischen Funktionen und Auswirkungen insbesondere auf die Situation von Frauen.

Was Simone de Beauvoirs Analyse auch in dieser Hinsicht zu Tage brachte, hatte alles andere als eine marginale Bedeutung. Heute können wir feststellen, dass die Kernaussagen feministischer Theologiekritik auf sie zurückgehen. Nur, wer weiß das schon?

Das Christentum ist eine von Männern geschaffene Ideologie. Es ist ein Produkt von Männern, die *ihre* Vorstellung von der Welt, ihre Entwürfe, Hoffnungen und Ängste in einen überweltlichen Himmel projiziert haben und diese *ihre* Perspektive mit der absoluten Wahrheit verwechseln. Wie alle Gottheiten, ist auch der christliche Gott von Männern gemacht, zu deren Glorifizierung.

Diese „christliche Ideologie hat nicht wenig zur Unterdrückung der Frau beigetragen“ (DaG, S. 100); sie hat einen erheblichen Anteil an der „Versklavung der Frau an die Erhaltung der Art“. Dies sind Grundthesen Simone de Beauvoirs, die sie in verschiedener Hinsicht entfaltet und belegt hat und die Geschichte machen sollten. Dabei ist für S. de Beauvoir klar, dass Christentum wie Religion überhaupt eines freien Menschen unwürdig und deshalb auch mit der Be-



freierung der Frau sowie einem ausgewogenen Geschlechterverhältnis nicht zu vereinbaren sind.

Warum sie dieser Ansicht ist, lässt sich in zwei Punkten zusammenfassen:

- Christliche und andere religiöse Ideologien haben einen erheblichen Anteil an der „Verstümmelung“ der Frau zu einem weiblichen Menschenwesen.
- Christliche und andere religiöse Ideologien sind nicht einfach Machtinstrumente zur Verteidigung männlicher Vorherrschaft, auch wenn sie als solche funktionieren. Sie zeugen von der Unfähigkeit, die Zwiespältigkeit der menschlichen Existenz in authentischer Weise auf sich zu nehmen. Diese Unfähigkeit kommt insbesondere in Weiblichkeitsmythen, in Vorstellungen davon, wie Frauen sind und sein sollen, zum Ausdruck: „Das Verhältnis des Christen zu Gott, der Welt und seinem eigenen Körper hat sich in der Situation widergespiegelt, die man der Frau zugewiesen hat.“ (DaG, S. 143)

Simone de Beauvoir begreift *Frauenbilder* also als hermeneutische Knotenpunkte für das männliche Welt-, Selbst- und Gottesverständnis, als einen Ausdruck dafür, wie Männer die *conditio humana* einschätzen und ihre eigene existentielle Situation zu bewältigen versuchen. Dies ist für S. de Beauvoirs Analyse von der Situation der Frau insofern interessant, als Männern in einer patriarchalen Welt die Definitionsmacht zukommt, damit auch die Macht, die Situation von Frauen entsprechend ihren männlichen Vorstellungen zu gestalten.

Diese Thesen sollen uns im folgenden beschäftigen. Um sie einsichtig zu machen, muss ich etwas weiter ausholen. So werde ich zunächst den biographischen Hintergrund für S. de Beauvoirs Position skizzieren, sodann flüchtig mit der existentialistischen Anthropologie bekannt machen und in einem dritten Abschnitt auf S. de Beauvoirs Verständnis von Geschlecht als sozialer Kategorie eingehen; viertens greife ich die berühmte These von der Frau als dem und der Anderen auf, um dann auf dieser Basis in einem fünften Punkt auf die Religionskritik zurückzukommen. Ich schließe mit einigen zusammenfassenden Thesen.

1. Frauenbilder, Gottesbilder und Moral im Leben Simone de Beauvoirs

Es gibt wenige Menschen, deren Leben so breit und gut dokumentiert ist wie das von S. de Beauvoir. Auf hunderten, ja tausenden von Seiten ist es in autobiographischen und biographischen Schriften beschrieben worden. Wer sich damit befasst, wird feststellen, dass die katholische Sozialisation im großbürgerlichen französischen Milieu S. de Beauvoir nachhaltig geprägt hat. Unsere Thematik hat hier ihre Wurzeln, denn S. de Beauvoir, 1908 in Paris geboren, wächst in einem Milieu auf, in dem großbürgerliche und kirchliche Moral einschließlich der Frauenbilder identisch sind und Religion und Gott als Grund und Rechtfertigung solcher Moral erscheinen. In diesem Milieu entwickelt S. de Beauvoir zunächst eine intensive Religiosität und eine positive Gottesbeziehung, um sich dann aber im Alter von vierzehn Jahren entschieden und kompromisslos gegen den Glauben zu stellen. Interessant ist, dass das pubertierende Mädchen die atheistische Wende zunächst als *logische* Schlussfolgerung vollzog. Sie verstieß immer häufiger gegen die in ihren Kreisen übliche strenge Tradition und Moral, war also beständig „ungehorsam“ und „sündigte“, und dies konnte sie sich nur so erklären, dass sie nicht mehr an Gott glaubte.

Denn Gott war der Garant der herrschenden Ordnung; die Grundsätze und Wertvorstellungen der französischen Bourgeoisie waren Ausdruck seines Willens; er belohnte den unterwürfigen Gehorsam gegenüber den geltenden Regeln und bestrafte Ungehorsam und „böses“, nämlich abweichendes Verhalten. Er war der allmächtige Lenker aller Geschicke, der über jede und jeden entschied. Die gehobene Existenz in der eigenen Klasse war damit ebenso gottgewollt wie die Armut und das Leid von Minderprivilegierten.

Da aber die Eltern und andere in S. de Beauvoirs unmittelbarer Umgebung Gott trotz seiner angeblich überragenden Bedeutung nur einen ziemlich geringen Platz in der alltäglichen Lebenswelt einräumten, weil sie zwar das strikte Befolgen von Verboten und Geboten einforderten, ansonsten aber für die Welt „draußen“ von anderen Spielregeln auszugehen schienen, schloß



die kleine Simone, dass Gott nur für die Seele zuständig sei und sich ansonsten „in der Unendlichkeit des Himmels wohl kaum für die Einzelheiten des irdischen Geschehens“ interessierte. (Memoiren, S. 127) Sollte sie daraus schließen, dass doch zwischen göttlicher und weltlicher Autorität zu unterscheiden sei? Die ganze Angelegenheit war ziemlich verwirrend.

Sehen wir uns das noch ein klein wenig näher an: Was war denn die Moral, die Simone de Beauvoir in der Pubertät so viele Schwierigkeiten bereitete? Stichworte dazu:

- Die geschlechtsspezifische Rollenteilung im großbürgerlichen Stil war ein ganz wichtiger Faktor. Dazu gehörte die Aufspaltung in eine „weibliche“ und eine „männliche“ Welt als zwei völlig heterogene Sphären.
- Der agnostizistische Vater repräsentierte die „männliche“ Welt des Geistes, der Kultur und der menschlichen Errungenschaften; in dieser „äußeren“ Welt zählten neben Leistung, Intelligenz und Kultur Patriotismus, elitäres Klassenbewusstsein und, damit einhergehend, die Überzeugung, etwas Besseres zu sein als die „unteren“ Gesellschaftsschichten. Klare und enge Grenzen waren um Familie und Klasse gezogen; Familie und Eigentum galten als die höchsten Werte; Feind und Freund, Gut und Böse waren fein säuberlich geschieden, das Gute und die Tugend waren selbstverständlich in den eigenen Reihen verankert und der Kontakt zu allem Fremden war verboten.
- In der von der Mutter repräsentierten „weiblichen“ Welt zählte vor allem die Seele und die ganz und gar privatisierte Religion mit ihren ebenso privatisierten moralischen Anforderungen Gebet, Kirchengang, Bußübungen und regelmäßige Exerzitien.
- Die ganze christliche Lebenspraxis diente letztlich der Einübung einer engen bürgerlichen Individualmoral. Gehorsam gegenüber den Eltern etwa war Gehorsam gegenüber Gott; Verstöße gegen gesellschaftliche Regeln waren immer auch Sünde; „Anstand“ war für eine Frau wichtiger als Bildung; kirchliche Anforderungen an Sittenstrenge, kirchliche Leibfeindlichkeit und Realitätsferne, die Botschaft von Liebe als Selbstlosigkeit und Unterordnung, die Bestimmung der Frau zu Ehe und

Mutterschaft, höchstens noch zur Weltlosigkeit eines Klosterlebens - all dies passte wunderbar zum bürgerlichen Weiblichkeitsideal.

Dies lässt sich an einem Beispiel sehr drastisch verdeutlichen. Simone de Beauvoir praktizierte bis ins Alter von vierzehn Jahren Bußübungen, die - teils kindlich-frommer Ernst, teils Spiel - masochistischen Charakter hatten; denn passives Opfersein, demütige Unterwerfung, „köstliche Selbstvernichtung“ war - so lernte sie - die Rolle, die Gesellschaft, Geschichte, Religion und Mythologie für ihr Geschlecht vorsahen. Ihre Vorbilder waren Maria Magdalena zu Füßen ihres Herrn, Johanna auf dem Scheiterhaufen, die heilige Blandina, die Löwen vorgeworfen wurde, und andere Märtyrerinnen und Heldinnen der Geschichte und Literatur, die „in dieser oder der jenseitigen Welt Ruhm und Glück erst nach schmerzlichen Prüfungen (erlangten), die ihnen von männlichen Wesen auferlegt worden waren.“ (Memoiren, S. 55f.)

Wie gesagt, S. de Beauvoir betrieb solche und andere religiöse Übungen mit großem, wenn auch kindlichem Ernst. Aber die Sache hatte einige Haken: Zum einen passte die für ihr Geschlecht vorgesehene Rolle ganz und gar nicht zu S. de Beauvoirs Wunsch und Vorstellung, „in Gegenwart und Zukunft allein mein Dasein zu beherrschen.“ (Memoiren, S. 55) Sie wollte schon früh eher ins Kloster gehen als Ehefrau und Mutter werden; sie wollte Bildung und Beruf haben und der Welt des Geistes angehören, jedoch keinesfalls dem für Frauen vorgesehenen „Zeitvertreib“ frönen.

Außerdem erlebte sie die von den Eltern vorgelebte Weltenteilung zunehmend als paradox. Die, die angeblich im privilegierten Besitz des Wichtigsten und Höchsten waren, nämlich der Religion, der absoluten Wahrheit, waren die Frauen und ausgerechnet sie waren in die „weibliche“ Welt eingeschlossen und den Männern unumstritten untergeordnet. Und wieso sollten die höchsten Werte keine Rolle in der Welt spielen? Wieso verurteilten die Eltern den Papst dafür, dass er sich plötzlich der sozialen Frage zuwandte - und forderten doch, ihm absolut gehorsam zu sein? (Das bezog sich auf die erste Sozialenzyklika *Rerum Novarum* von Leo XIII., 1891.)



Die aufgrund der Weltenteilung verinnerlichte Alternative Gott *oder* die Welt, asketische Weltflucht *oder* Liebe zum Leben, ein braves, liebes, bescheidenes Mädchen *oder* ein Monstrum mit dem Hirn eines Mannes zu sein, brachte die heranwachsende Simone in immer größere Schwierigkeiten. Kein Wunder, dass sie die Entscheidung gegen den religiösen Glauben schließlich als Befreiung von den Fesseln ihrer Kindheit *und* ihres Geschlechts erlebte.

Die atheistische Wende war gleichbedeutend mit einem Zuwachs an Freiheit und Selbstverantwortung - und mit einer Hinwendung zur komplexen Lebensrealität in der Welt. Mehr noch: Die atheistische Wende erscheint geradezu als Voraussetzung dafür, dass sie ihr Leben auch als Frau selbst in die Hand nehmen konnte. Diese Erfahrung wird sie Jahre später theoretisch einzuholen versuchen.

In den folgenden Jugendjahren hatte sie für ihre Entscheidung erst einmal einen hohen Preis zu zahlen. Ihr Ringen um eine neue Frauenidentität galt als Zeichen des familiären Niedergangs und wurde entsprechend sanktioniert; und nach S. de Beauvoirs eigener Einschätzung dauerte es noch Jahre, bis sie die verinnerlichte bürgerliche Moral wirklich abschütteln konnte. Auch ihr Buch über die Situation von Frauen ist in einer Zeit entstanden, die sie ihre „moralische Periode“ nennt, eine Zeit, in der sie immer noch mit Resten ihrer inzwischen verhassten bürgerlichen Erziehung kämpft.

Bevor ich auf dieses Buch eingehe, noch eine letzte Bemerkung. Angesichts der religiösen Erziehung S. de Beauvoirs stellt sich leicht die Frage, ob Simone de Beauvoir die atheistische Wende auch vollzogen hätte, wenn sie mit *anderen* religiösen Inhalten, *anderen* theologischen Lehren, *anderen* christlichen Vorbildern konfrontiert worden wäre. Als über Sechzigjährige griff S. de Beauvoir diese Frage auf und beantwortete sie entschlossen mit Nein. Sie bleibe dabei: Der religiöse Glaube sei eines freien Menschen unwürdig. Auch wenn wir anderer Meinung sein sollten, müssen wir diese Antwort als ihre subjektive Überzeugung doch ernstnehmen.

2. Vom Zwiespalt der menschlichen Existenz. Einige Bemerkungen zur existentialistischen Auffassung von der *conditio humana*

1948/49 erscheint in Paris Simone de Beauvoirs vielleicht bekanntestes Buch *Le Deuxième Sexe* (dt. *Das andere Geschlecht*). Es handelt sich um eine Analyse von *Frauenbildern* und der *Situation* von Frauen auf der Basis der existentialistischen Philosophie. Hier müssen wir ansetzen, wenn wir S. de Beauvoirs Analysen und Thesen verstehen wollen.

1945/46 war J.-P. Sartre mit einer berühmt gewordenen These an die Öffentlichkeit getreten „Der Mensch ist, wozu er sich macht.“ (Sartre, 1981, S. 11.) Er ist nichts anderes als das, was er selbst aus sich macht. Ein Sartre-Interpret hat diese existentialistische Maxime einmal so paraphrasiert: Das Wesen des Menschen besteht in seiner Wesenlosigkeit. Diese Maxime ist auch als eine Gegenthese zu religiösen, besonders christlichen Auffassungen zu lesen, nämlich so: Weder Gott noch die „Natur“ bestimmen, was der Mensch ist oder sein soll, sondern nur der Mensch selbst macht den Menschen. Der Mensch ist also ganz allein für sein Schicksal verantwortlich; er ist frei - frei, sich zu definieren, sich zu entwerfen, aber er *muss* dies auch tun, und zwar indem er schöpferisch tätig wird; denn, so eine weitere existentialistische Maxime, „ein Existierender ist nichts anderes als das, was er tut“ (vgl. Sartre, 1981, 22f.). Solange ich von meiner Freiheit keinen Gebrauch mache, gibt es keine Freiheit. Freiheit ist und erfüllt sich nur im konkreten Vollzug je meiner Freiheit, im schöpferischen Handeln, im Versuch, mich und meine gegenwärtige Situation unaufhörlich zu transzendieren, d. h. zu übersteigen, zu verändern. Ein Stehenbleiben gibt es nicht. Wenn ich mich im *status quo* einrichte und mich mit bloßen Akten der Lebenserhaltung zufriedengebe, verfallende ich der dem Tode oder dem Nichts gleichkommenden Wiederholung und Immanenz.

Freiheit ist so zugleich des Menschen Würde und Bürde. Der Mensch *muss* ja handeln, um seine Freiheit zu bestätigen und seine Existenz zu rechtfertigen - ist diese doch im atheistischen Existentialismus durch nichts sonst gerechtfertigt; er kann die Letztverantwortung für sich, sein Leben, seine Entwürfe und Handlungen, die auch



andere betreffen, nicht abschütteln und das - macht Angst. Deshalb nimmt Sartre und mit ihm S. de Beauvoir an, dass es neben der *ursprünglichen* freiheitlichen Intention eines jeden Menschen auch noch ein Verlangen nach Selbstaufgabe und Flucht gibt, also den Versuch, die Freiheit von sich zu weisen und der Verantwortung zu entfliehen. Hier sind wir bei dem grundlegenden *Zwiespalt, von dem die menschliche Existenz* S. de Beauvoir und Sartre zufolge *dauerhaft gezeichnet ist*. Freiheit und Verantwortung wahrnehmen *oder* davor fliehen, seine Existenz auf sich nehmen *oder* sich selbst aufgeben, heißt immer neu die Alternative.

Anders als gemeinhin vom Existentialismus (Sartre'scher Prägung) behauptet wird, ist S. de Beauvoir nun der Meinung, dass es *keine* absolute Freiheit gibt, sondern nur eine von der Situation abhängige, also letztlich relative Freiheit. Das heißt, ob ein Mensch sich so oder so entscheidet, hängt *auch* von der Situation ab, in der er oder sie sich befindet. Es gibt Situationen, die die Entscheidung für Freiheit oder Flucht begünstigen bzw. erschweren. Außerdem sind die konkreten Mittel und Möglichkeiten, die den einzelnen Menschen zur Verfügung stehen, um frei wählen und handeln zu können, ungleich.

Diese - hier nur sehr vereinfacht wiedergegebene - Differenzierung ist für S. de Beauvoirs Analyse von der Situation der Frau ungemein wichtig; denn ihre Ausgangsthese lautet: *Faktisch* ist die Frau keineswegs frei, sondern dem Mann untergeben und unterlegen; sie ist an die Erhaltung der Art versklavt, betätigt sich nicht als Subjekt, sondern lebt als Parasitin in Abhängigkeit von einem Mann, eben als „sekundäres“ Geschlecht.

Die Frage ist nun, warum das so ist. Entspricht es etwa doch dem Wesen oder der „Natur“ der Frau, dem Mann unterlegen zu sein - wie noch so viele zur Zeit S. de Beauvoirs behaupteten? Oder handelt es sich um eine historische Gegebenheit, also eine veränderbare „Situation“? Wenn es sich um eine Situation handeln sollte, stellt sich die Frage, wie die Frauen weltweit in eine solche Situation geraten konnten. Und warum lehnen sie sich nicht dagegen auf? Was hält sie darin? Hat das etwas mit ihrem Frausein zu tun?

Es ist nicht möglich, hier auch nur annä-

hernd S. de Beauvoirs komplexen Problemhorizont zu beschreiben. Für unseren Zusammenhang greife ich im folgenden nur einige Gedanken heraus.

3. Zum Verhältnis von Geschlecht und Charakter. Weiblichkeit als soziale Kategorie

Simone de Beauvoir geht davon aus, dass Weiblichkeit - modern gesprochen - eine soziale Kategorie ist; das heißt, sie bestreitet, dass es einen zeitlosen, zwangsläufigen Zusammenhang von Geschlecht und Charakter gibt.

Wenn also Frauen als Geschlecht ein „weiblicher“ Charakter nachgewiesen werden kann, liegt das weder einfach an ihrem biologischen Geschlecht, noch an einem angeborenen Wesen oder an der „Natur“ der Frau, sondern hat soziale Gründe. Frauen wurden und werden von klein auf zur „Weiblichkeit“ *erzogen*. „Weiblichkeit“ ist also ein historisches Konstrukt, eine zugewiesene und zutiefst verinnerlichte soziale Rolle, in S. de Beauvoirs Worten: „eine Sekundärreaktion auf eine *Situation*“ (DaG, S. 8). Nichts anderes besagt der vielzitierte Satz: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“ (DaG, S. 265) Das ist hinreichend bekannt. Weniger bekannt ist, dass S. de Beauvoir hier eine sehr differenzierte Position eingenommen hat. Ich kann diesen an sich sehr wichtigen Teil ihrer Ausführungen hier nur andeuten.

Selbstverständlich leugnet S. de Beauvoir weder biologische, noch sexuelle Unterschiede zwischen Mann und Frau, im Gegenteil: Sie stellt diese in den ersten beiden Kapiteln ihrer Analyse wortreich heraus, um dann sogar zu behaupten, dass die Frau in biologischer und sexueller Hinsicht tatsächlich dem Mann unterlegen sei: in *biologischer* Hinsicht, weil sie - anders als der Mann - immer wieder mit der „Unterjochung des Körpers unter die Fortpflanzungsfunktion“ zu kämpfen habe (DaG, S. 46) und ihre Individualität, ihre Eigenexistenz von der Geburt bis zur Menopause *gegenüber* einem Körper behaupten müsse, von dem die Art „Besitz ergreifen“ will (vgl. DaG, S. 41-46). In *sexueller* Hinsicht erscheine die Frau gegenüber dem Mann im Nachteil, weil sie sich in ihrem ganzen Körper - und nicht nur einem Teil - zum Objekt machen



müsse und weil sie zu ihrer Befriedigung vom Mann abhängig sei und sich passiv verhalten müsse. Kurz: *Aufgrund der körperlichen Gegebenheiten fallen bei der Frau - anders als beim Mann - die Berufung als Geschlecht und als Mensch auseinander.*

Will man diese Einschätzung S. de Beauvoirs nicht missverstehen, so muss man ihre Ausführungen unbedingt mit ihrem existentialistischen Ansatz in Zusammenhang bringen. Denn frei handeln, schöpferisch tätig sein, Zukunft schaffen, indem die Gegenwart ständig transzendiert wird - diese existentialistischen Ideale lassen sich mit den körperlichen Voraussetzungen der Frau, S. de Beauvoir zufolge, nicht in Einklang bringen; biologisch gesehen, sieht sie die Frau vielmehr in das Reich der Immanenz, der bloßen Wiederholung, der Passivität, der kollektiven Arterhaltung verbannt.

Aber trotzdem lehnt S. de Beauvoir jeglichen biologischen Determinismus ab. Die Biologie sei zwar ein Schlüssel zum Verständnis der Frau, aber sie reiche nicht aus, die Frau zu definieren; sie genüge auch nicht, die Geschlechterhierarchie zu erklären, noch verdamme sie die Frau dazu, für immer eine untergeordnete Rolle zu spielen (DaG, S. 46). Denn was die biologischen Geschlechtsunterschiede bedeuten, lasse sich erst im Lichte der je konkreten Lebenssituation erhellen. Ob beispielsweise die Fähigkeit zur Mutterschaft Frauen zum Nachteil gereicht, ist abhängig von einer ganzen Reihe anderer Faktoren, wie z. B. Möglichkeiten der Empfängnisverhütung, Kinderbetreuung, Arbeitszeitregelungen und vieles andere mehr.

Gegen alle Versuche, sich zur Unterdrückung oder auch Aufwertung der Frau auf eine besondere, zeitlose „Natur“ zu berufen, stellt S. de Beauvoir die These: Der Leib ist wichtig, *aber* als Bestandteil der Situation, in der sich ein jeder Mensch befindet, und wie wir diese Situation je wahrnehmen, ist beeinflusst von der sozialen Umgebung:

„Die Individuen sind niemals ihrer Natur überlassen, sie gehorchen jener zweiten Natur, der Sitte, in der sich die Wünsche und Ängste spiegeln, die ihre ontologische Haltung ausdrücken. Nicht eigentlich als Leib, sondern als ein Leib, der Tabus und Geset-

zen unterworfen ist, nimmt das Subjekt Kenntnis von sich selbst und erfüllt es sich nach bestimmten Maßstäben, wertet es sich selbst. Es sei (...) wiederholt, dass nicht die Physiologie Werte begründen kann; die biologischen Gegebenheiten bekommen vielmehr den Wert, den der Existierende ihnen gibt.“ (DaG, S. 50; vgl. S. 62)

Ähnliche oder identische Situationen bringen ähnliche oder identische Deutungen und Selbstwahrnehmungen hervor. Wenn also Frauen z. B. mehr als Männer mit und in ihrem Körper leben, dann nicht, weil sie von Natur aus der Körperlichkeit stärker verhaftet sind, sondern weil sie als Körper vergesellschaftet werden.

S. de Beauvoir vertritt damit allerdings auch *keinen Kulturdeterminismus*, sondern erklärt, warum es so leicht ist, angebliche oder tatsächliche Konstanten im Geschlechterverhältnis und in der Selbstwahrnehmung der Geschlechter nachzuweisen.

Konkret bedeutet das: Im Patriarchat ist die *Situation* von Frauen in vielerlei Hinsicht gleich oder vergleichbar. So wird verständlich, warum sie sich in vielem so ähnlich sind. Andererseits lässt dieser Ansatz S. de Beauvoirs - konsequent weiterentwickelt - es aber auch zu, *Unterschiede* zwischen Frauen und ihren Lebenssituationen zu sehen, statt allen Frauen ein angeblich natürliches, westlich-bürgerliches Weiblichkeitsideal überzustülpen. S. de Beauvoir selbst hat diese zweite Konsequenz allerdings selber nicht verfolgt, also auch kaum den Versuch gemacht, Unterschiede zwischen Frauen aufzuspüren und zu analysieren.

Doch bei aller Betonung der Bedeutung der Situation als prägendem Faktor vertritt S. de Beauvoir eben keinen Kulturdeterminismus. Gemäß ihrer existentialistischen Grundoption betont sie vielmehr die *Freiheit eines jeden Subjekts als Wahlfreiheit in der Situation*. Denn wie auch immer meine Situation ist, ich kann - und muss - mich dazu verhalten. Und eine noch so unfreie Situation beinhaltet immer noch die Möglichkeit, wenigstens die Zustimmung zu verweigern. So jedenfalls die Theorie.

Interessanterweise ist S. de Beauvoir aber Realistin genug, um zu sehen, dass *ein* Merkmal von Diskriminierung und Unterdrückung ist, ge-



rade die Zustimmung der Opfer zur eigenen Unterdrückung zu produzieren. Gerade das beobachtet sie ja auch bei Frauen; indem sie dem nachgeht, entdeckt sie die „Weiblichkeitsmythen“ als ein äußerst wirksames Mittel dafür.

4. Weiblichkeit als Anderssein. Von Weiblichkeitsmythen und dem Zwiespalt der menschlichen Existenz

Bisher habe ich de Beauvoirs prinzipielle Auffassung von der *conditio humana* als einer zwiespältigen Lage vorgestellt und zwei ihrer Grundthesen erläutert:

- 1) Die Frauen entsprechen ganz und gar nicht dem existentialistischen Bild von einem freien Menschen, sondern befinden sich *faktisch* in einer Situation, in der sie wenig Möglichkeiten haben, frei zu handeln.
- 2) Geschlecht ist eine soziale Kategorie; „Weiblichkeit“ ist nicht angeboren, sondern anerzogen.

Was aber bedeutet das historische Konstrukt „Weiblichkeit“ näherhin? Und was hat die inferiore Situation der Frau mit ihrer Erziehung zur „Weiblichkeit“ zu tun? Das ist hier die Frage. Die Ausgangsthese lautet: Indem Frauen zur „Weiblichkeit“ erzogen werden, lernen sie, die Rolle der auf den Mann fixierten, ihm untergebenen und unterlegenen Frau auf sich zu nehmen und damit auf die Betätigung und Bestätigung ihrer ursprünglichen Freiheit zu verzichten. Philosophisch ausgedrückt heißt dies: *Erziehung zur Weiblichkeit ist Erziehung zum Anderssein*. Der Mann gilt dann unumstritten als das Eine, als das (tonangebende) Subjekt, die Frau als das absolute Andere, als Objekt, bestenfalls noch als widerständiges Subjekt.

Der Zwiespalt in der menschlichen Existenz stellt sich damit für die Frau noch einmal anders da als für den Mann: Sie hat nicht mehr nur zwischen Freiheit und Flucht, sondern auch zwischen Menschsein und Frausein zu wählen; denn wie wir gesehen haben, fallen bei ihr, anders als beim Mann, die Berufung als Mensch und als Geschlecht schon aufgrund der körperlichen Voraussetzungen *auseinander*. Als (biologisches) Geschlecht ist sie zur Fortpflanzung und Arter-

haltung bestimmt. Indem die Erziehung zur Weiblichkeit sie darauf festlegt, wird der Konflikt zwischen Arterhaltung und individueller Existenz, dem die Frau bis zur Menopause ausgesetzt ist, einseitig aufgehoben. Weiblichsein bedeutet dann, dauerhaft auf menschliches Potential zu *verzichten*. Deshalb spricht S. de Beauvoir auch von einer „*Verstümmelung*“ der Frau zu einem weiblichen Wesen.

Wir haben es hier wieder mit einer hochkomplexen Materie zu tun, die an dieser Stelle nur verkürzt dargestellt werden kann. Halten wir zunächst fest: Der Satz: „Die Frau ist immer das und die Andere“, bedeutet zweierlei:

1. fasst S. de Beauvoir darin ihre eigene Sicht von der *faktischen* Situation der Frau und ihrem Charakter zusammen. Historisch gesehen, sei die Frau tatsächlich zu dem und der absoluten (und damit inferioren) Anderen *geworden*. Dieses Gewordensein wurzelt in der zweiten Bedeutung:
2. meint die Rede von der Frau als dem und der Anderen einen „*Mythos*“, den Männer Jahrhunderte lang um Frauen gesponnen haben, nämlich den Mythos vom Ewig-Weiblichen, *demzufolge das Wesen der Frau ihr absolutes Anderssein ist*. Dieser Mythos funktionierte stets als Norm bei der gesellschaftlichen Konstituierung von Weiblichkeit; und er kann so lange als Norm funktionieren, wie die Definitionsmacht in den Händen von Männern liegt und wie die Frauen die männliche Souveränität nicht anfechten, sondern sich vielmehr selbst mit denselben, nämlich männlichen Augen sehen.

Was die mythische Vorstellung von der Frau als dem absolut anderen Wesen näherhin beinhaltet, analysiert und beschreibt S. de Beauvoir auf über hundert Seiten. Das hervorstechendste Ergebnis ihrer Analyse ist, dass der Mythos vom Weiblichen schillernd, kaum fassbar und widersprüchlich ist. Er kann vieles, ja alles beinhalten, nämlich alles Andere des Mannes, alles, was er als das setzende Subjekt nicht ist, nicht sein will, was er aber haben oder sich aneignen will, was er fürchtet und was er wünscht, was er liebt und hasst, an dem er seine Macht über die Welt und sein Scheitern an ihr erfährt, in dem er sich sei-



ner selbst bewusst zu werden hofft und an dem er seine Freiheit bestätigen kann:

„Die Einstellung des Mannes zu Geburt und Tod, zu Körper und Sexualität, zu Vernunft und Liebe, zur eigenen Psyche wie zur Welt - kurz, seine Einstellung zu seiner existentiellen Situation wird hier reflektiert - der Mann projiziert in sie [die Frau] alles das, was er selbst nicht zu sein vorhat. Sie verkörpert den Traum; der Traum ist für den Mann die innerste und die fremdeste Gegenwart, das, was er nicht will und nicht tut, aber wonach er strebt und was er niemals erreicht; die geheimnisvolle Andere, die tiefste Immanenz und fernste Transzendenz zugleich ist, leiht dem Traum ihre Züge.“ (DaG, S. 191)

Allerdings: Zwar kann die Frau für das herrschende Subjekt alles Andere sein, aber oft war und ist sie nicht die einzige Verkörperung des Anderen. S. de Beauvoir nennt hier neben der Frau vor allem „die“ Juden und „die“ Schwarzen, aber auch „Fremde“ in einem Dorf, einer Stadt, die „Eingeborenen“ für die Kolonialherren, die Proletarier für die besitzenden Klassen. Insbesondere in totalitären Staaten trete die Frau als Verkörperung von allem Anderen zurück; immer jedoch bleibe sie das absolute Andere.

Weil der Mythos vom Weiblichen als dem Anderen so schillernd ist, ist er - wie S. de Beauvoir selbst sagt - schwierig zu beschreiben. Doch eine Konstante vermag sie als „Einheit“ darin zu erkennen: seine Widersprüchlichkeit. Als potentielle Verkörperung von allem Anderen trägt die Frau „ein doppeltes und trügerisches Antlitz“; sie ist „immer Eva und Jungfrau Maria zugleich. Sie ist Idol und Magd, Quell des Lebens und Macht der Finsternis; sie ist das urhafte Schweigen der Wahrheit selbst und dabei unecht, geschwätzig, verlogen; sie ist Hexe und Heilende; sie ist die Beute des Mannes und seine Verderberin; sie ist alles, was er nicht ist und was er haben will, seine Verneinung und sein Daseinsgrund.“ (DaG, S. 155)

Diese Zwiespältigkeit im Verhältnis zur Frau als der Verkörperung des Anderen erklärt S. de Beauvoir mit der *Zwiespältigkeit der Lage des Menschen selbst in seiner Beziehung zum Ande-*

ren.

Erinnern wir uns: Der Mensch ist nach existentialistischer Auffassung frei, sich zu definieren, gleichzeitig aber auch dazu verdammt, selber zu bestimmen, was er ist, und handelnd seine Existenz zu rechtfertigen. Schöpferisch handeln und seine Freiheit bestätigen kann der Mensch aber nur, indem er über sich selbst hinausreicht. In dem Moment gerät der Zwiespalt in seiner Lage zu einem Zwiespalt in seiner Beziehung zu allem Anderen, sei es einem menschlichen oder einem nicht-menschlichen Anderen. Denn jedes Eine, also jedes Subjekt, braucht das Andere als Gegenüber, schon um sich überhaupt als Subjekt zu erfahren. Das Andere als Gegenüber ist also notwendig, zugleich aber auch bedrohlich. Ich erfahre an ihm meine Freiheit, aber auch meine Grenzen. Die Erfahrung von Freiheit und Würde, aber auch die Bedrohung ist bei einem menschlichen Gegenüber besonders groß, weil ein Mensch ja seine Freiheit meiner entgegengesetzt. Durch den Versuch, den anderen Menschen zu beherrschen, kann ich zwar hoffen, die Bedrohung zu verringern, zugleich aber wird meine Einsamkeit und Verlassenheit größer und meine Freiheit bedrückender und geringer.

Auf dem Hintergrund dieses existentiellen Zwiespalts also ist die *durch und durch ambivalente Einstellung zur Frau* zu verstehen. S. de Beauvoir formuliert das an einer Stelle so:

„Wir haben schon gesehen, dass das Andere das Böse ist; da aber das Gute [d. i. das Eine] seiner bedarf, kehrt es sich selber zum Guten um; es ist für mich der Zugang zum All, aber auch das, was mich davon trennt; es ist das Tor zum Unendlichen und das Maß meiner Endlichkeit. Deswegen verkörpert sich in der Frau kein erstarrter Begriff; durch sie vollzieht sich unablässig der Übergang von der Hoffnung zur Niederlage, von der Liebe zum Hass und vom Guten zum Bösen. Unter welchem Aspekt man sie auch betrachtet, immer wird man zunächst über diesen Widerspruch betroffen sein.“ (DaG, S. 156)

S. de Beauvoir deutet auch an, wie diese Zwiespältigkeit in der Praxis zu lösen versucht wurde, nämlich durch Aufspaltung - etwa in die verehr-



te Mutter und die grausame Stiefmutter, in das engelhafte junge Mädchen und die „pervertierte alte Jungfer“ (DaG, S. 254), in die „aufopfernde Mutter“ oder Hegerin der Jungen und das „männermordende Geschöpf“ (vgl. DaG, S. 198-202), in die tugendhafte Ehefrau und die Prostituierte. Als „böse“ gilt dabei jeweils nur die Frau, die sich der männlichen Kontrolle entzieht; diejenige aber, die sich der Ordnung und den Gesetzen der Männer unterwirft, legt ihre „Unreinheit“, d. h. den ihr anhaftenden bedrohlichen, gefährlichen Charakter des fremden Anderen ab und wird zur „guten“, nämlich „weiblichen“ Frau.

Genug der Beschreibung. Es wird nun deutlicher, warum S. de Beauvoir von Weiblichkeitsmythen spricht. (Sie selbst definiert den Begriff nicht.) „Mythos“ meint hier nicht nur Vorstellungen, Phantasien, Träume, wie Frauen sind oder sein sollen, sondern darüber hinaus auch noch das Verhandeln der menschlichen Existenz im allgemeinen und zwar auf mythische Art, nämlich in Bildern, die die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit zu bewältigen versuchen, ohne dass dies aber in einem rational-reflexiven Sinne bewusst wird.

Woher kommen diese Mythen und Träume? Was ist ihre Funktion? Die *Ursache* dieser Mythen und Träume ist Verdrängung und Projektion, ihre *Funktion* letztlich eine Vermeidungsstrategie. Indem der Mann die Frau als ein Mittleres zwischen dem nicht-menschlichen Anderen und dem wahren, gleichzuachtenden Anderen „träumt“, sucht er der Auseinandersetzung mit einem anderen *Subjekt*, damit dem permanenten Kampf um Anerkennung und Existenzwerdung zu entgehen, *ohne* jedoch auf die Bestätigung seiner Freiheit und Souveränität verzichten zu müssen. Denn von einem permanenten Kampf um Herrschaft und Unterwerfung in der zwischenmenschlichen Beziehung müssen wir ausgehen, solange wir uns nicht zu einer schwierigen, aber wünschenswerten ethischen Alternative entscheiden:

„Das Drama kann durch das freie Erkennen jedes Individuums im anderen überwunden werden, wobei jeder zugleich sich und den anderen als Objekt und Subjekt setzt in einem wechselseitigen Akt. Aber die Freund-

schaft, der Edelmut, die in konkreter Form diese gegenseitige Anerkennung der Freiheiten verwirklichen, sind keine leichten Tugenden; sie stellen bestimmt sogar die höchste Vollendung des Menschen dar, und durch sie erst findet er in Wahrheit zu sich selbst; aber diese Wahrheit ist die eines unaufhörlich unternommenen und wieder aufgegebenen Kampfes; sie verlangt, dass der Mensch in jedem Augenblick über sich selber hinauslangt“. (DaG, S. 152f.)

Dies heißt mit anderen Worten, dass der Mensch bei dieser wechselseitigen Suche nach Wahrheit seine Existenz auf sich nimmt. Der Kampf um Anerkennung bleibt allerdings auch hier allgegenwärtig und ist nie beendet; die zwischenmenschliche Beziehung ist deshalb stets von Gefahr begleitet, so dass das Leben ein schwieriges Unterfangen ist, „dessen Gelingen niemals gesichert ist“.

Simone de Beauvoirs These ist nun, dass das Christentum, wie die Religionen überhaupt, unter Vorspiegelung falscher Transzendenzen und Ideale gerade nicht dazu ermutigt, die eben skizzierte ethische Alternative der gegenseitigen Anerkennung zu wählen. Vielmehr sieht S. de Beauvoir in den Religionen eine massive Ursache und Stütze des (symbiotischen) Kampfes um Herrschaft und Anerkennung zwischen den Geschlechtern und eine Ermutigung zur Flucht vor Freiheit und existentieller Verantwortung. Eine zentrale Rolle dabei spielen hier wie andernorts die Präsentationsformen des Weiblichen.

5. Kritik an der religiösen Rechtfertigung von „Weiblichkeit“

„Das Verhältnis des Christen zu Gott, der Welt und seinem eigenen Körper hat sich in der Situation widerspiegelt, die man der Frau zugewiesen hat.“ (DaG, S. 143.) Diese eingangs bereits zitierte These S. de Beauvoirs kann nun auf der Basis des bisher Erarbeiteten erläutert werden.

S. de Beauvoir geht davon aus, dass Frauen auch im Christentum stets eine inferiore, zumindest aber sekundäre Rolle zugewiesen wurde. Interessant daran ist für sie zunächst, welches *männliche Selbstverständnis* darin zum Ausdruck



kommt, nämlich der Wille zur Herrschaft und die Befriedigung darüber, die herrschenden Subjekte zu sein und sich als solche göttlich legitimiert fühlen zu können. Dementsprechend erscheine den Männern die Unterwerfung der Frau, ihr Dasein allein für den Mann, gleichfalls als etwas „vom Himmel Gewolltes und für die Erde Nutzbringendes“ (DaG, S. 15). Aus ihrer faktischen Überlegenheit hätten die Männer so, unter anderem mit Hilfe der Religion, ein Recht zu machen versucht (ebd.). Die oft von Abscheu und Feindseligkeit strotzenden Bilder vom schwachen Weib entschlüsselt S. de Beauvoir so als mehr oder weniger geschickt maskierten Willen zur Selbstrechtfertigung (DaG, S. 16).

Aber hinter der Machtfrage verbirgt sich, wie wir sahen, nach S. de Beauvoirs Überzeugung ein existentielles Problem. Zur Bewältigung dieses Problems habe der Urmythos von Schöpfung und Sündenfall (Gen. 2 u. 3) Jahrhunderte lang den - scheinbar - idealen Ausgangspunkt geboten (vgl. hierzu DaG, S. 153f.). War hier nicht klar und eindeutig gesagt, dass die Frau das absolute, unwesentliche Andere ist, da sie ja *nach* dem Mann, *aus* und *für* ihn geschaffen wurde und zur Erzeugung seines Nachwuchses? War damit nicht auch festgelegt, dass sie *immer nur in Beziehung zu einem Mann* zu sehen ist (DaG, S. 155) - hier als Eva, später auch als Maria oder Braut Christi? Mag heutige Exegese einer solchen Auslegung auch vehement widersprechen, so muss man S. de Beauvoir doch zugeben, dass es gewiss kein Zufall ist, dass Körper und Sexualität stets die *entscheidenden* Kriterien für den gesellschaftlichen Status von Frauen waren - sei es als Gattin, Mutter, Jungfrau oder Hure.

Denn in der Frau als dem absoluten Anderen sah, S. de Beauvoir zufolge, der Mann vor allem ein *reines Geschlechts- und Sinneswesen*. Als solches sei sie ihm zum Symbol für die Leiblichkeit des Menschen geraten, für die jedem Menschen innewohnende Immanenz, für die Erde, die Fruchtbarkeit, den Tod, die Nacht, das Nichts und die Natur, die er fürchtet, aber auch sucht. In der Hinwendung zur Frau strebe er nach Ruhe und der Fülle des Seins, aber zugleich nach der Bestätigung seiner Freiheit und Transzendenz, also nach Existenz.

Die Vorstellung von der Frau als reinem

oder primärem Sinneswesen ist beileibe nicht auf das Christentum beschränkt. S. de Beauvoir entschlüsselt sie als eine weit verbreitete Auflehnung des Mannes gegen seine Lage als Körperwesen. Diese Auflehnung habe sich allerdings im Christentum in beängstigender Weise zugespitzt: „Die Spaltung von Körper und Seele, von Leben und Geist wird vollkommen“. (DaG, S. 178.) Mit der Erbsündenlehre sei der Körper zum Feind der Seele geworden und die Sexualität buchstäblich verteufelt worden. Seitdem sei der Mensch schon durch die Geburt, nicht erst durch den Tod, der Verdammung anheim gegeben; davor könne ihn zwar göttliche Gnade retten, aber „auf allen sich wandelnden Formen seiner natürlichen Existenz liegt eine Art von Fluch“ (ebd.). Statt einzuräumen, dass auch der Mann Fleisch ist, werde abgespalten und projiziert:

„Das Fleisch, das für den Christen das feindliche *Andere* ist, wird nicht getrennt vom Begriff der Frau. In ihr verkörpern sich die Versuchungen der Erde, des Geschlechtes, des Bösen. Alle Kirchenväter heben die Tatsache hervor, dass die Frau Adam zur Sünde verleitet habe.“ (DaG, S. 178.)

Die Abneigung des Mannes gegenüber der Frau als dem feindlichen und bedrohlichen Anderen habe sich von da an ins Unerträgliche gesteigert, zum Abscheu vor der Frau und zum Hass auf den weiblichen Körper. Um anzudeuten, wie einflussreich diese Sicht war, spannt S. de Beauvoir in wenigen Sätzen einen weiten Bogen von den Kirchenvätern über das Mittelalter bis in die Neuzeit zu den Naturwissenschaften, der Literatur, der Psychoanalyse. (Dabei erwähnt sie in einem Halbsatz, dass das christliche Denken „mehr als einen Aspekt“ hat, führt dies aber nicht aus. - DaG, S. 179.) Das Dogma von der jungfräulichen Geburt Jesu bringt sie damit ebenso in Zusammenhang wie die im Puritanismus ihrer Zeit fortlebende Tabuisierung bzw. Verunglimpfung der Sexualität als etwas Schmutziges und Gefährliches. Eine rigide Sexual- und Ehemoral, Tabus, mit denen die Frau umgeben worden sei und Reinigungsriten, die ihr vorgeschrieben seien, begreift S. de Beauvoir als Schutzmaßnahmen gegen das feindliche Andere. Das Motiv, dass das feindliche Andere aufhört „böse“ zu sein,



wenn es männlicher Kontrolle unterworfen ist, wird hier wieder aufgenommen. Füllt die Frau den ihr von der Kirche zugewiesenen Platz, Gefährtin des Mannes zu sein, als „seine gefügte Dienerin“ aus, „wird sie zur gebenedeiten Heiligen“ (DaG, S. 181).

Seinen vollkommensten Ausdruck habe dieses Wunschbild von der Frau seit dem Mittelalter in der Gottesmutter Maria gefunden. Als „Gegenfigur zu Eva“ (ebd.) verkörpere sie das wesenhaft Andere in einer Form, die aller bedrohlichen Aspekte entkleidet ist. Nicht Körper und Sinneswesen, sondern Jungfrau, habe sie keine Verunreinigung durch die Geschlechtlichkeit erfahren. Der Charakter der Gattin sei ihr versagt geblieben, um „desto reiner in ihr die Frau als Mutter zu verherrlichen“ (DaG, S. 182). Die Mächte der Mutter brauchte man dabei in ihr nicht mehr zu fürchten; denn anders als Istar, Astarte, Kybele sei ja nicht sie Quelle des Lebens und des Todes, sondern einzig Gott, der Herr, dessen Willen sie sich fügte. Sie habe also die Rolle der ergebenen Dienerin auf sich genommen und „aus freien Stücken ihre Unterlegenheit“ anerkannt.

Der höchste Sieg der Männlichkeit vollendet sich im Marienkult; er bedeutet die Rehabilitierung der Frau durch die Vollkommenheit ihrer Niederlage. Die Frau, die sich Gottes Willen fügt und Dienerin des Mannes wird, kann dank solcher Unterwerfung „in der männlichen Mythologie eine neue Rolle spielen. Als Magd erhält die Frau ein Recht auf die strahlendsten Apotheosen.“ (DaG, S. 182.)

Doch auch auf den Sockel gehoben, bleibe die Frau *Objekt* männlicher Phantasien und in diesen das absolute Andere. Ihr komme lediglich das zweifelhafte Privileg zu, aller sinnlichen und körperlichen Aspekte ganz oder weitgehend entkleidet zu sein. Derart als rein und gut idealisiert, könne sie *als Mittlerin zwischen der materiellen und der geistigen Welt*, zwischen immanentem Leben und transzendtem Geist, zwischen Menschheit und Gott, ja als „Mittlerin des Heils“ erscheinen. In der Gestalt der Maria könne die Frau so zur „Pforte des Himmels“ werden (statt zur berühmt-berüchtigten „Pforte zur Hölle“, wie der lateinische Kirchenvater Tertullian sie nannte), zur Fürsprecherin und Schutzmantelmadonna, die die Härte und Strenge der gött-

lichen Gerechtigkeit durch erbarmende Liebe mildert (vgl. DaG, S. 190).

Zwischen solcher Mariologie und der den (bürgerlichen) Frauen zugewiesenen Rolle der selbstlos liebenden Gattin, der gütigen, verständnisvollen, sich aufopfernden Mutter und reinen, körperlosen Frau zieht Simone de Beauvoir eine direkte Verbindungslinie (ebd.). Dies sei die wichtigste von allen den Frauen zugeordneten Rollen, meint S. de Beauvoir, und es ist für sie keine Frage, dass diese Rolle im bürgerlichen

Weiblichkeitsideal kulminiert.

Schluss: Einige zusammenfassende Thesen

1. Es sollte nun deutlich sein, was S. de Beauvoir zufolge in unserem kulturellen Kontext *Weiblichkeit* bedeutet und warum die Existentialistin Weiblichkeits-kritisch ist. Wenn „Weiblichkeit“ Einschränkung menschlicher Möglichkeiten und Verzicht auf gleichgeachteten Subjektstatus bedeutet, wird Menschenwürde verletzt und Geschlechterkrieg statt authentischer Liebe gefördert. dass die im großbürgerlichen Milieu herangewachsene S. de Beauvoir hier auch aus eigener bitterer Erfahrung spricht, zeigt der biographische Teil.
2. S. de Beauvoir spricht von *Weiblichkeitsmythen*, weil und insofern es sich um *Frauenbilder* von Männern handelt, die sich als Ausdruck einer grundlegenden Einstellung zum Leben überhaupt entschlüsseln lassen. Dies gilt im Prinzip für alle Formen imaginerter Weiblichkeit (Bovenschen, 1979). Die christlichen Präsentationsformen des Weiblichen sind also nur *ein* exemplarischer Bereich dafür, allerdings ein in unserem Kulturkreis elementar wichtiger, weil nachhaltig prägender.
3. Die menschliche Situation zeichnet sich, S. de Beauvoir zufolge, durch einen *existentiellen Zwiespalt* aus. Wie letztlich beide Geschlechter damit umgehen, drückt sich in Weiblichkeitsmythen und der Vergesellschaftung von Frauen als „weibliche“ Wesen aus. Sicherlich hat S. de Beauvoir zunächst das männliche Geschlecht als das Setzende im Blick. Dessen



existentielle Wünsche und Befürchtungen, Aufspaltungen und Projektionen lassen sich hier ablesen, ebenso die Flucht vor den hohen Anforderungen der menschlichen Existenz in polare und hierarchisch gedachte Geschlechterideologien. Aber auch die zur Weiblichkeit erzogenen Frauen *erleiden* nicht nur eine Einschränkung ihres menschlichen Potentials; sie profitieren auch von der Übernahme der zugewiesenen Rollen, erlaubt dies ja auch ihnen Abspaltungen und Projektionen und nimmt ihnen - scheinbar - vor allem die Last der Verantwortung für ihr Leben und die Rechtfertigung ihres Daseins ab. Totale Selbst-Aufgabe, d. h. Aufgabe des eigenen Selbst (bei S. de Beauvoir zu unterscheiden von dem positiv gewerteten Selbstvergessen!), das wesenhafte Dasein für einen Anderen, erscheint dann nicht mehr als Verlust an menschlicher Würde, sondern als normal und gut, ja gottgewollt.

4. Der zwischen zwei Subjekten *unausweichliche Kampf um gegenseitige Anerkennung zweier Freiheiten* wird so im Geschlechterverhältnis unter dem Deckmantel von Arbeitsteilung und Liebe zum vermeintlichen Nutzen letztlich beider Seiten zu vermeiden gesucht. Übersehen wird dabei die jedem hierarchischen Verhältnis eigene Dialektik von Herrschaft und Unterdrückung. Denn allen Träumen zum Trotz funktioniert das Geschlechterverhältnis in den Rollen des selbstherrlichen männlichen Subjekts und der Frau als dem und der Anderen keineswegs reibungslos, sondern stellt sich als Geschlechterkampf dar: „Jede Unterdrückung schafft einen Kriegszustand“ (DaG, S. 669). Und in diesem ungenuten Krieg verlieren beide an Freiheit und Würde; und sie würden beide gewinnen, wenn sie ihre Existenz auf sich nehmen und sich der *conditio humana* in all ihren Dimensionen ehrlich stellen würden. Das allerdings sei höchst schwierig, solange die Lebenssituation beider von Weiblichkeitsmythen geprägt ist, die Frau und Mann zutiefst internalisiert haben und die sich in gesellschaftlichen Sitten, Gewohnheiten, Anforderungen und Werturteilen niederschlagen haben.
5. S. de Beauvoir hat auch zu erklären ver-

sucht, wie es überhaupt je zu der hierarchischen Rollenverteilung (einschließlich der Zustimmung der Frauen dazu) kommen konnte. Ihre Argumentation mit Hilfe der existentialistischen Ontologie konnte hier nicht ausgeführt werden. Soviel sei jedoch im Hinblick auf die Fromm'sche Rezeption der Matriarchatsthese Bachofens erwähnt: S. de Beauvoir hält diese These für nicht überzeugend, ja widerlegt. Alles scheint ihr dafür zu sprechen, dass das Patriarchat so alt ist wie die Menschheit; aber sie verwehrt sich gegen den Usus, die Faktizität zur Norm zu erheben. Stattdessen lenkt sie den Blick auf die *konkreten Mittel und Möglichkeiten* von Frauen, überhaupt *frei handeln zu können*, und plädiert dafür, jetzt und in Zukunft möglichst günstige Situationen für freies Handeln, also Raum für neue Entfaltung- und Gestaltungsmöglichkeiten zu schaffen. Allererste Priorität hätte hier, sich von allen Weiblichkeitsmythen zu verabschieden.

6. Das *Christentum* hat in unserem kulturellen Kontext einen wesentlichen Anteil an der Verbreitung und Erhaltung von Weiblichkeitsmythen. Deshalb fordert S. de Beauvoir im Namen von Freiheit und Würde die atheistische Wende, die sie selbst als Jugendliche vollzogen hat.

An der *Religionskritik* S. de Beauvoirs ist sicherlich manches nicht neu. Schließlich gab es schon vor S. de Beauvoir einen Feuerbach, Marx, Freud und Nietzsche. Neu aber ist, dass frühere *androzentrisch* formulierte Vorwürfe geschlechtsspezifisch reflektiert und zur konkreten Lebenssituation von *Frauen* in Bezug gesetzt werden.

Selbstverständlich stellt sich auch bei S. de Beauvoir die Frage, ob mit der als Ideologiekritik formulierten Religionskritik bereits alles gesagt ist. Ich meine: Nein. Denn z. B. das von S. de Beauvoir vorausgesetzte Gottesbild und die damit verbundene Annahme einer *Alternative* etwa zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit und Verantwortung ist aus heutiger theologischer Sicht keineswegs mehr zwingend. Außerdem präsentieren Bibel, Theologie- und Kirchengeschichte aus heutiger Perspektive ein weit weniger monolithisches Bild auch in Bezug



auf Frauen. Gleichwohl ist anzuerkennen, dass S. de Beauvoir *damals* einer erst noch zu leistenden notwendigen Kritik eine mächtige Bresche schlug. Insbesondere Frauenbewegung und Frauenforschung weltweit haben zahllose Impulse von ihr erhalten.

7. Indem Simone de Beauvoir Frauenbilder als hermeneutische Knotenpunkte für das männliche Welt-, Selbst- und Gottesverständnis auffasst, rückte sie bereits *die sogenannte Frauenfrage vom Rand ins Zentrum ethischer, anthropologischer und theologischer Überlegungen*. Dies ist um so bemerkenswerter, als es bis heute weithin üblich ist, Fragen des Geschlechterverhältnisses als marginales Problem zu behandeln. S. de Beauvoir versuchte zu zeigen, dass die scheinbar so unbedeutende Frauenfrage keineswegs nur eine praktische Frage ist, sondern eine von grundlegend existentieller Bedeutung, und dass sie deshalb ebenso eine Männerfrage bzw. ein Männerproblem ist. Darin lag und liegt eine große Herausforderung, die die feministische Theologie für ihr Gebiet bereits in mancher Hinsicht explizieren konnte.

8. Zuletzt muss noch einmal betont werden, dass hier nur ein kleiner Teil von S. de Beauvoirs Analyse behandelt werden konnte. Und wie verschiedentlich angedeutet, bietet ihr Ansatz - insbesondere aus heutiger Perspektive - zweifellos manchen Anlass zur Kritik. Doch diese setzt voraus, den großen, mutigen Entwurf S. de Beauvoirs erst einmal wahrzunehmen und in seinen Stärken anzuerkennen. Das wurde hier im Ansatz versucht. Die Kritik bleibt einer umfangreicheren Arbeit der Autorin vorbehalten.

Literaturnachweise

- Simone de Beauvoir, 1960: *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*. Reinbek bei Hamburg 1960.
- Simone de Beauvoir, 1968: *Le Deuxième Sexe*, Paris 1949; dt.: *Das andere Geschlecht* (DaG). Reinbek bei Hamburg 1968.
- Jean-Paul Sartre, 1981: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, in: ders.: *Drei Essays*. Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1981, S. 7-36.
- Silvia Bovenschen, 1979: *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt/M. 1979.

Summary: Myths of Femininity and the Splitting of Human Existence: Simone de Beauvoir's Critique of the Religious Justification of „Femininity“

In her celebrated work, *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir analyses factors that are constitutive of the life situations women find themselves in. Of particular importance here are male conceptions about how women are or should be, since in a patriarchal world men even possess the power to mould the life situations available to women. For centuries they have defined the essence and nature of women and set up ideals of femininity, these being invariably informed by the assumption that „women's essence is their (absolute) otherness“. Simone de Beauvoir interprets the representational forms of femininity thus set up as in reality myths, because (and in so far as) they can be decoded as hermeneutic nodes around which have collected male images of self, world, and God, i.e. as an expression of how men have come to see the *conditio humana*, of how they have attempted to come to terms with their own existential situation. In end effect, myths of femininity testify to an inability to authentically shoulder the burden of human existence in all its ambiguity. The Christian representational forms of femininity are only one exemplary area, though one that is of elemental importance in our culture because of its persistent influence.

These theses by Simone de Beauvoir are expounded here in five steps. After sketching her biographical and philosophical background, the author goes into Simone de Beauvoir's notion of gender as a social category, then into the celebrated thesis of woman as the other sex, as simply the other - in order to lay the groundwork for a discussion of her religious critique. The author concludes her treatment by proposing eight interlocking theses.



Riassunto: Dei miti della femminilità e del dissidio nell'esistenza umana. Sulla critica di Simone de Beauvoir della giustificazione religiosa della „femminilità“

Nella sua famosa opera *Le Deuxième Sexe*, S. de Beauvoir analizza i fattori costitutivi della situazione vitale della donna. Essa dà particolare importanza alle idee che si fanno gli uomini su come le donne sono o dovrebbero essere, poiché, in un mondo patriarcale, gli uomini hanno anche il potere di determinare la situazione vitale della donna. Per secoli hanno definito l'essenza e la natura della donna e hanno creato ideali femminili, sempre accompagnati dal principio che „l'essenza della donna è il suo (assoluto) essere altro“. Simone de Beauvoir concettualizza le forme di presentazione del femminile così costituite come miti, poiché, e nella misura in cui, esse si possono decifrare come punti nodali ermeneutici per la comprensione maschile del mondo, del Sè e di Dio, come espressione del modo in cui gli uomini valutano la condizione umana e cercano di far fronte alla propria situazione esistenziale. Infine, i miti della femminilità dimostrano l'impossibilità di assumersi in modo autentico il dissidio dell'esistenza umana. Le forme di presentazione cristiane del femminile ne sono un'espressione esemplare, importante almeno nel nostro ambito culturale, perché esercitano un'influenza persistente.

Queste tesi di S. de Beauvoir vengono qui illustrate in cinque fasi. Dopo uno schizzo dello sfondo biografico e filosofico, l'autrice si occupa della concezione della Beauvoir del sesso come categoria sociale, poi della sua famosa tesi della donna come altro e altra, per potere su questa base discutere della critica della religione. Essa conclude con otto tesi riassuntive.

Resumen: Acerca de los mitos femeninos y de la ambivalencia de la existencia humana. Sobre la crítica de Simone de Beauvoir relativo a la justificación de lo „femenino“

In su famosa obra *Le Deuxième Sexe* S. de Beauvoir analiza factores que son constitutivos para la situación de vida de la mujer. Especial importancia tiene aquí la idea que tienen los hombres de como son las mujeres o como ellas deben ser. Esto pues en un mundo patriarcal poseen los hombres el poder y esto impregna la situación de vida de las mujeres. Durante centurias ellos han definido el ser y la naturaleza de la mujer así como creado ideales femeninos siguiendo siempre el principio: „El ser de la mujer es su ser-diferente (absoluto)“. Simone de Beauvoir entiende el surgimiento de estas formas de presentación de lo femenino como mitos, en tanto estos - y por tal razón- puedan ser descifrados como los puntos hermenéuticos centrales de la comprensión masculina del mundo, de sí mismos y de dios. Es decir como expresión de la forma en que los hombres comprenden la *conditio humana* y como estos tratan de hacer frente a su propia situación existencial. Los mitos femeninos demuestran finalmente la incapacidad de aceptar en sí mismo la ambivalencia de la existencia humana. Las formas cristianas de presentación de lo femenino son en este sentido paradigmáticas. Al mismo tiempo de importancia elemental en nuestro círculo cultural pues grávidas en consecuencias.

Estas tesis de S. de Beauvoir son explicadas en cinco pasos. Luego de un esbozo del fundamento biográfico y filosófico aborda la autora la comprensión del sexo como categoría social en S. de Beauvoir. Más tarde analiza la famosa tesis sobre la mujer como lo otro, lo diferente y para discutir sobre esta base la crítica de la religión. Este trabajo termina con la enunciación de ocho tesis.