

BEATRIX SCHIELE

Lebensfülle für alle – feministische Ethik zwischen den Lehrstühlen

I. ZU BEGRIFF UND ENTSTEHUNG FEMINISTISCHER ETHIK

Wie jede Ethik im Bereich der praktischen Philosophie und der Theologie hat jene Ethik, die sich »feministische Ethik« nennt, die Moral und die Frage nach dem guten Leben zum Gegenstand. Die Akzentsetzung auf das Feministische ist auf eine begründete Entscheidung zur Parteilichkeit für Anliegen der Frauenbewegung zurückzuführen. Damit macht sich die so benannte »feministische« Ethik angreifbarer als die Ethik im herkömmlichen Sinne, die von sich behauptet, neutral und objektiv zu sein, auch wenn sie es, wie zahlreiche Arbeiten zeigen konnten, häufig nicht ist.¹

Indem es einer feministischen Ethik oder Moralphilosophie in erster Linie um Gerechtigkeit für Frauen auf allen Ebenen dieser Gesellschaft geht und darum, wie diese auf humane Weise zu erlangen sei, ist die Alltagspraxis Voraussetzung und Ziel. Gegenstand des Bemühens bildet die Alltagspraxis in einer Gesellschaft, deren (Lebens-, Kultur- usw.) Standards auf der Ungleichbehandlung von Frauen und Männern aufbauen. In der Frauenbewegung und in Verbindung mit ihr in der feministischen Theorie, werden mehrere Stützen dieser Standards genannt, die auch für die Sozialethik relevant sind. Die wichtigsten seien hier kurz angesprochen:

Erste Stütze bilden die auf eine behauptete Veranlagung des weiblichen Menschengeschlechts zurückgeführten jeweils anderen positiven und negativen sittlichen Pflichten von Frau und Mann. Jene Sondermoral für Frauen läuft letztlich auf die Konsolidierung des europäischen Frauenideals und die damit verbundenen Rollenfestlegungen hinaus, die in der Tradition der Theologie Unterstützung findet.

¹ Vgl. *Alison Jaggar*, *Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects*, in: *Herta Nagl-Doctetal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.)*, *Denken der Geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der Feministischen Philosophie (Reihe Frauenforschung; Bd.14)* Wien 1990, 143 – 171, 154ff.

In Verbindung mit jener anthropologisch gestützten »Doppelmoral« ist die zweite Stütze, die Konstruktion der geschlechtlichen Arbeitsteilung, zu sehen. Deren Merkmale sind insbesondere auf der einen Seite die bezahlte Arbeit des Mannes, die ihn auch auf Zukunft hin sozial absichert, und auf der anderen Seite die unbezahlte Haus- und Familienarbeit der Frau.² Darüber hinaus hat Geschlechtlichkeit für die institutionelle Struktur des Kapitalismus überhaupt *die* bestimmende Bedeutung. In Abhängigkeit davon ergibt sich das dritte Fundament, das als wirkmächtige Aufspaltung in einen öffentlichen und einen privaten Bereich erscheint, der ja bekanntlich als Platz der Frauen gilt. Seine notwendige Funktion als gesellschaftliche Pufferzone wird heruntergespielt. Seine Bedeutung verschwindet erfahrungsgemäß so lange aus dem öffentlichen Interesse, bis Frauen beginnen, Plätze in der Öffentlichkeit zu beanspruchen.

Dieser Anspruch wird nur eingeschränkt zugestanden. Indem Frauen fordern, sich unbehelligt bewegen zu können, wo und wohin sie wollen, stoßen sie auf eine vierte Stütze unserer Gesellschaftsordnung. Sie ergibt sich aus der faktisch minimal sanktionierten Gewalt gegen Frauen, selbst wenn sie rechtlich in gewissem Umfang verboten ist. Sie erweist sich zum einen durch die Straflosigkeit der Vergewaltigung der Ehefrau durch den Ehemann. Zum anderen erweist sie sich beim Phänomen der Schuldumkehr, wenn Opfer von Männergewalt weiblich sind. Die Schuldumkehr erfolgt unter anderem häufig in Fällen, wo das Opfer sich allein in öffentlichen Bereichen aufhält, in denen man von ihr eine männliche Begleitung erwartet. In enger Verbindung hiermit steht die Erfahrung, daß die Bereitschaft zur Solidarität mit weiblichen Benachteiligten und Geschädigten etwa proportional zu ihrer Abweichung vom erwarteten Rollenverhalten sinkt.³

² An anderer Stelle habe ich gezeigt, warum die hierzu häufig als Gegenargument bemühte Behauptung, der Ehefrau gehöre ja die Rente des Ehemannes mit, als-unrichtig gelten muß. Vgl. dazu *Beatrix Schiele*, Frauen und Männermoral. Überlegungen zu einer feministischen Ethik, in: *Marie-Theres Wacker (Hg.)*, Theologie – feministisch. Disziplinen, Schwerpunkte, Richtungen, Düsseldorf 1988, 158 – 179, hier 173f. Eine Witwe hatte nach zehn Ehejahren ihren zweiten Ehemann getötet. Obwohl sie ihre Haftstrafe verbüßt hatte, entzog ihr das Bundessozialgericht jegliche Rentenansprüche, auch jene, die sie vom verstorbenen ersten Ehemann erlangt hätte, da der Wegfall beider Rentenansprüche ausdrücklich als Sanktion erwünscht sei. (Nach § 1291 RVO lebt die Rente nach dem ersten Ehemann stets dann wieder auf, wenn die zweite Ehe aufgelöst wird).

³ Diese Zugeständnisse lassen sich aus der Rechtsprechung zu den strafrechtlichen Sexualdelikten ablesen. Vgl. dazu mit Beispielen, *Beatrix Schiele*, Die Gewalt gegen Frauen als Herausforderung einer feministischen Ethik, in: *Schlangenbrut* Heft 35, 9 (1991) 6 – 12.

Erinnert man sich in diesem Zusammenhang noch an die bekannte Empfehlung, sexuelle Gewalt als Maßnahme gegen »zu stolze« und »freche« Frauen einzusetzen, kann es angesichts dieser vier Stützen nicht abwegig erscheinen, eine Unterwerfungsmentalität auszumachen, die die Atmosphäre im Verhältnis der Geschlechter bestimmt. Sie ist vielfach dazu geeignet, Frauen bestimmte Handlungen und Unterlassungen aufzunötigen. Diese Unterwerfungsmentalität ist ein Strukturmerkmal jener Alltagspraxis, mit der eine feministische Ethik zu tun hat.

1. Die Anfänge feministischer Ethik

Was sich feministische Ethik nennt, ist etwa zu Beginn der achtziger Jahre in den USA entstanden. Sofern diese Wissenschaft von Theologinnen betrieben wurde, war und ist sie noch immer in erster Linie Sozialethik. Gegenstand des Forschens unter feministischen Theologinnen im Fach Ethik waren in etwa die gleichen Fragen und Themen wie im Genre »applied Philosophy« an den philosophischen Fakultäten. Damals wie heute handelt es sich um Themen, die sich aus der gegenwärtigen sozialen Lage ergeben und die von der Frauenbewegung als himmelschreiende Ungerechtigkeiten ins Bewußtsein gebracht werden: unbezahlte bzw. schlecht bezahlte Arbeit von Frauen (z. B. Hausarbeit, Pflege Angehöriger), Gewalt gegen Frauen, partielle Entmündigung der schwangeren Frau, Chancengleichheit, Frauenbild in den Medien. Ende der 80er Jahre kamen Probleme um Reproduktionsmedizin, Umweltzerstörung, neue Technologien, Ausbeutung von Frauen der Dritten Welt, Pornographie, Heterosexismus noch hinzu. Diese Erscheinungen sind heute keineswegs aus der Welt und spielen im feministischen Ethikdiskurs der Frauenbewegung noch immer eine bedeutende Rolle. Gehörte doch die Einmischung in den öffentlichen Bereich und das Engagement für Veränderung stets zur feministischen Ethik dazu.

Feministische Ethik als wissenschaftliche Disziplin entstand in Kreisen gebildeter weißer Frauen in den Industrieländern, insbesondere in den USA. Zweigeschlechtliche Moral⁴, die Abhängigkeit unserer Gesellschaftsordnung von der ungerechten Behandlung ihrer weiblichen Mitglieder und der Frauen fremder Völker sowie vielerlei Formen der Abwertung von Frauen, deren Ausschluß aus gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen, die strukturell folgenreiche Aufteilung der Gesellschaft

⁴ Vgl. *Frigga Haug*, Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch, in: *Frauen-Grundstudium*, Bd. 3: Frauen und Moral (Argument-Studienhefte; SFH 61), Berlin 1984, 6 – 27.

in öffentliche und private Bereiche sowie die Dichotomisierung von Vernunft und Natur und die damit verbundene Zuordnung der Frau zur Natur sind die wesentlichen Ansatzpunkte feministischer Moraltheorie. Die Frage nach einer normativen Ethik spielt darin eine geringere Rolle als der vernunft- und moralkritische Blick auf die theoretischen und praktischen Errungenschaften der Geisteswissenschaften sowie die Auseinandersetzung mit konkreten Problemen der Moral, wie sie sich aus der Perspektive von Frauen darstellen. Normativ ethische Fragen kommen meist erst im Rahmen der Erörterung konkreter Probleme der Moral und im Zusammenhang mit Überlegungen darüber zur Sprache, was zur Befreiung von Frauen zu tun sei.

2. Feministische Ethik und Parteilichkeit

Die Parteilichkeit mit einer bestimmten Gruppe ist gerechtfertigt, wenn gezeigt werden kann, daß ihr nicht dieselben Mittel zur Verfügung stehen, um ihre Rechte zu erlangen und um ihre berechtigten Interessen durchzusetzen, wie jeder an der Gemeinschaft beteiligten anderen Gruppe. Selbst wenn wir Gruppen von Frauen finden, denen der Zugang zu ihren Rechten und Zielen leichter gelingt als anderen Frauen, oder wenn wir Gruppen mit männlichen und weiblichen Mitgliedern finden, die diesbezüglich noch schlechter dastehen als die meisten Frauen, (z. B. ethnische und religiöse Gruppen oder Minderheiten) wird damit die Begründung der Parteilichkeit nicht schwächer. Vielmehr erweist sich in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, die vielen Varianten des Ungleichgewichts an Mitteln differenziert zu betrachten und damit beispielsweise auch den mehr oder weniger indirekten Profit weißer Frauen aus der Unterdrückung von Frauen und Männern, die nicht der weißen Rasse angehören, wahrzunehmen.

Gelegentlich wird Feministinnen zu denken gegeben, ob es nicht moralisch zweifelhaft sei, sich als Frauen der ersten Welt so wichtig zu nehmen, wenn es doch im eigenen Land und auch anderswo den Menschen noch viel schlechter gehe. Von einem solchen Argument wird insbesondere aus rhetorischen Gründen Gebrauch gemacht. Feministische Ethik geht es um Humanität, um Fülle des Lebens für alle, und zwar sofort.

Zu Unrecht wird der feministischen Ethik unterstellt, sie nehme zur Befreiung der Frauen ein Unrecht gegen Männer in Kauf. Gleichwohl wird vom herrschenden männlichen Geschlecht der Verzicht auf Güter und Vorteile verlangt, die zu Lasten von Frauen und Mädchen erworben und aufrechterhalten werden.

3. Befreiung als Chiffre in der feministischen Ethik

Wenn es heißt, feministische Ethik habe die Befreiung von Frauen zum Ziel, geht es um Befreiung von biologistischen Zuschreibungen, Benachteiligungen und Feindseligkeiten aufgrund des Geschlechts, ihrer Hautfarbe, ihrer körperlichen Behinderung, ihrer sexuellen Orientierung. (Erfahrungsgemäß spitzt sich die Benachteiligung aufgrund des Geschlechts in Kombination mit einem oder mehreren der hier benannten Attribute auf je unterschiedliche Weise nochmals zu).

Ferner geht es um Befreiung von »ökonomischer Existenzangst, die Frauen an prügelnde Männer bindet oder Belästigungen am Arbeitsplatz erdulden läßt, von Angst vor Vergewaltigung, die unsere Bewegungsfreiheit beeinträchtigt, von Angst, Kinder in die Welt und in unser Leben zu setzen, Befreiung von entmutigender familiärer und schulischer Erziehung, von der Lüge, das Erfüllen der ›weiblichen‹ Rolle sei eine sittliche Verpflichtung.«⁵ Des weiteren geht es um die Befreiung von strukturellen Bedingungen, die Frauen nicht etwa die Wahl zwischen möglichen Alternativen läßt, sondern eher nur die Wahl zwischen verschiedenen Formen des Verzichts auf berechnete Interessen.

Es geht um die Befreiung aus der vorherrschenden Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, die sich in unserer Gesellschaft zu einer faktischen Abhängigkeit der kulturellen Produktion und des materiellen Wohlstands von der Benachteiligung von Frauen verdichtet. Der Slogan der neuen Frauenbewegung »das Private ist politisch« gründet im Nachweis dieser Abhängigkeit. Er findet sich in der feministischen Moraltheorie wieder, wo gezeigt wird, daß die Praxis jenes autonomen Selbst, bis heute Voraussetzung der Reflexion über Ethik und Moral, ausdrücklich außerhalb des privaten Bereichs angesiedelt ist. Dieser gilt als Bereich persönlicher Entscheidungen. Doch durch diese Aufteilung bleiben von *Kant* bis *Rawls* die Erfahrungen von Frauen weitgehend vom ethischen Diskurs ausgeschlossen. Werte wie Fürsorge, Freundschaft und Liebe gelangen so außerhalb des öffentlichen Interesses.⁶ Fernab dieses privaten

⁵ *Schiele*, Feministische Ethik. Die Suche nach einer Moral für Frauen und ihre Mitmenschen, in: *Christine Schaumberger/Monika Maaßen* (Hg.), Handbuch feministische Theologie, Münster 1986, 362 – 373, hier 371.

⁶ So *Kohlberg* in seiner Kritik an *Gilligan* in: *Lawrence Kohlberg*, Essays on Moral Development, Vol. II: The Psychology of Moral Development, San Francisco 1984, 229 – 230. Zitiert nach *Seyla Benhabib*, Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: *Elisabeth List/Herlinde Studer* (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt 1989, 454 – 487, hier 461.

Rahmens spielt sich das Leben von Männern ab. Dort ist man bemüht, die Freiheitsrechte des einzelnen auf gerechte Weise zu schützen.⁷

II. ZU THEORIE UND PRAXIS FEMINISTISCHER ETHIK

1. Orte feministischer Ethik

Fragt man nach dem Ort feministischer Ethik, so können US-amerikanische Forscherinnen auf weitaus mehr Handlungsspielräume im universitären Bereich blicken als dies beispielsweise für die deutschsprachigen Teile Europas der Fall ist. Hier nehmen die Diskurse zwar an der Universität ihren Anfang, müssen jedoch weitgehend im privaten Bereich oder in Frauen-(kultur)-zentren fortgesetzt werden. Durch überregionale Gruppenbildungen kommen weiterführende Diskussionen und daran anknüpfend gar Sammelwerke zustande wie z. B. das des schweizerisch-deutschen Projekts »Ethik im Feminismus«. Bis zum Entstehen des Bandes »Vom Tun und vom Lassen« sind drei Kinder geboren worden und notgedrungen dabei gewesen.⁸

Es darf gewagt werden zu behaupten, daß praktisch kein Mann unter solchen Bedingungen seine wissenschaftlichen Arbeiten entwickeln und differenzieren muß. Ihm, der es gewohnt ist, ohne die »Erbschaften« seines privaten Lebens täglich in Berufs- und Bildungswelt überzuwechseln, ist die Institution Universität quasi auf den Leib zugeschnitten. Sind es doch je nach Fachrichtung gerade mal circa fünfzig Jahre her, daß Frauen jenes fremde Land betreten durften, ohne daß es zu wesentlichen strukturellen Veränderungen gekommen wäre.

Feministische Ethik spielt sich zwischen den (Lehr)stühlen ab. Der feministisch ethische Diskurs muß sich fast jeden Raum mühsam selber schaffen. Nur wenige Frauen können durch ihre berufliche Anbindung an eine Institution Mittel auf tun, die Frauenforschung in Philosophie und Sozialwissenschaften ermöglichen. Durch Gründung von Arbeitsgruppen, Verbänden und Initiativen schufen und schaffen Frauen sich bisher die Räume zum ethischen Diskurs weitgehend selbst.

⁷ Seyla Benhabib, (Anm. 6), 460ff.

⁸ Projekt Ethik im Feminismus (Hg.), Vom Tun und vom Lassen. Feministisches Nachdenken über Ethik und Moral, Münster 1992.

2. Zwischen Moralkritik und Metaethik

Viele Moralphilosophinnen haben kritische Untersuchungen kanonischer philosophischer Schriften von *Aristoteles* bis *Karl Marx* und zeitgenössischer Denker wie *Ludwig Marcuse* und *Jürgen Habermas* vorgelegt. Die am Vorteil des Mannes orientierte Wirklichkeitswahrnehmung und Wertorientierung so manches hochgeschätzten Philosophen konnte ebenso aufgewiesen werden wie die verschiedenen Varianten seiner Abwertung des weiblichen Menschen und deren Folgen.⁹ Zahlreiche Universalismen tauchten auf, die nahezu ausschließlich aus Erfahrungen von weißen, männlichen, irgendwie begüterten Subjekten abgeleitet und mit dem schlechthin Menschlichen identifiziert wurden.¹⁰

Zwar ist beispielsweise in *Habermas'* Theorie des kommunikativen Handelns durchaus ein Potential zu erkennen, Zusammenhänge männlicher Herrschaft und weiblicher Unterordnung aufzudecken, jedoch nur auf die Weise, daß man »vom Standpunkt eines nicht vorhandenen Texts aus liest, man von Dingen, die Habermas sagt, auf Dinge schließt, die er nicht sagt«¹¹. Ähnliches kann mit *Fraser* von *Rawls*, *Jonas* und manch anderen gesagt werden, mit deren Werken es zumindest graduell gelingt zu rekonstruieren, wie verschiedene Gegenstände von feministischem Belang in ihrer Perspektive erscheinen würden, wären solche Gegenstände von ihnen thematisiert worden.

Eine optimistische Einstellung fürwahr, zeigt doch *Fraser* auf überzeugende Weise, wie sich in *Habermas'* Unterscheidung zwischen sozial integrierten und systemisch integrierten Handlungskontexten die bekannte Blindheit hinsichtlich des systemischen Anteils der geschlechtlichen Rollenteilung wieder findet.¹² Auch er erweist sich als ein Beispiel dafür, wie selbst gesellschaftskritische Denker ohne den Leidensdruck

⁹ *Genevieve Lloyd*, Das Patriarchat der Vernunft. »Männlich« und »weiblich« in der westlichen Philosophie (engl. *The Man of Reason, »Male« and »Female« in Western Philosophy*, 1984), Bielefeld 1985. Vgl. auch die Beiträge von *Seyla Benhabib*, *Ingvild Birkhan*, *Ursula Pia Jauch* und *Alison Jaggar* in: *Nagl-Docetal/Pauer-Studer (Hg.)*, (Anm. 1).

¹⁰ *Seyla Benhabib*, (Anm. 6), 460; Silvia Bovenschen, Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen. Frankfurt a.M. 1979.

¹¹ *Nancy Fraser*, Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage, in: *Ilona Ostner/Klaus Lichtblau (Hg.)*, *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, Frankfurt, New York 1992, 99–146, 100.

¹² Ebd.

eines Benachteiligten in ihrer androzentrischen Wahrnehmung an wichtigen Erkenntnissen vorbeisteuern.

Für eine feministisch ethische Untersuchung von Wissenschaft und Praxis ist daher die Entscheidung für eine *Hermeneutik des Verdachts* wesentlich geworden. Das heißt, bei der Forschung stets davon auszugehen, daß wir es möglicherweise mit Wahrnehmungsweisen und Bemühungen zu tun haben, die auf den Vorteil von Männern hinauslaufen. Dazu gehört es zu prüfen, auf welche Weise die jeweiligen Moralvorstellungen einseitigen Vorteilen für Männer entweder zuarbeiten oder ihnen nichts entgegenzusetzen haben.

Die differenziertesten Erkenntnisse über notwendige und hinreichende Bedingungen für moralische Urteile haben Frauen nicht davor bewahrt, erleben zu müssen, wie ihre berechtigten Interessen und ihre Argumente in ethischen und rechtlichen Entscheidungsprozessen geringeres Gewicht haben als die Interessen von Männern, sofern Frauen überhaupt gehört werden.

Die Fragen, wie ethische Urteile gebildet werden können, welche Sprache der Moral angemessen ist, ob Letztbegründungen möglich sind usw., spielen in der feministischen Ethik eine eher untergeordnete Rolle. Die heuristischen Bemühungen um Normenbegründungsfragen erscheinen als ein Luxus, den sich nur weiße Akademiker leisten können. Fragen von der Art z.B., wie man sich der Formen von Macht als Herrschaft im weiblichen Alltag wirksam entledigen könnte oder, was die jeweiligen Formen von Unterdrückung und Ungerechtigkeit für eine Bedeutung in der Gesellschaft haben, wie sie ermöglicht werden usw. Das heißt nicht, über Fragen des richtigen Handelns nachzudenken sei überflüssig. Auch wenn es wahrscheinlich unmöglich ist, eine Methode zu finden, mit der die Richtigkeit eines Moralsatzes ebenso bewiesen werden kann wie die Behauptung, die Erde sei rund, ist davon auszugehen, daß mit guten Gründen entschieden werden kann, ob es bezogen auf eine bestimmte Situation richtig sein kann zu sagen, eine Handlung x sei besser als eine Handlung y, und es Gründe geben kann, die dazu berechtigen, »du sollst x« zu sagen.

Da feministische Ethik weitgehend angewandte Ethik ist, wird in der Regel davon ausgegangen, daß auf dem Weg rationaler Argumentation Entscheidungen getroffen oder Beiträge zur ethischen Orientierung gegeben werden können. Tatsachenfeststellungen werden unter bestimmten Bedingungen als empirischer Beleg für wertende Konklusionen herangezogen. Quellen der prinzipiellen Orientierung sind Erfahrung, Vernunft, Religion, Literatur. Ob ethische Fragen diskursiv (*Habermas*,

Apel) oder monologisch (*Kant, Rawls*) gelöst werden sollen, wird unter den Feministinnen unterschiedlich gesehen. Faktum ist freilich, daß feministische Ethik schon immer in hohem Maße diskursiv betrieben wurde und wird.¹³

Um feministische Ethik zu betreiben, ist es keine Bedingung, weiblichen Geschlechts zu sein, selbst wenn die ein oder anderen Ansätze dies nahelegen.¹⁴ Im übrigen sucht längst nicht jede Philosophin, Theologin oder Sozialwissenschaftlerin feministische Zugänge zur Ethik. Mit einer gewissen Scheu davor, einen moralischen Standpunkt einzunehmen und sich auf das Glatteis der Begründungsprobleme zu begeben, ziehen es manche vor, anstatt von feministischer Ethik von Vernunftkritik, Wissenschaftskritik oder Kulturkritik zu sprechen.¹⁵ Für das feministisch ethische Interesse sind derlei Untersuchungen allemal weiterführend, da es letztlich auch darum geht, zweifelhafte Bewertungen hinter dem Schein von Objektivität und hinreichender Begründetheit hervorzuholen und die herrschende Alltagspraxis im Sinne einer Überwindung von Unterdrückungsstrukturen kritisch zu analysieren.

Hinsichtlich des Grundsatzes, daß Normen und Entscheidungen verallgemeinerbar sein müssen (Universalisierungsgrundsatz) sowie unparteilich zu gewinnen sind, liegt der feministische Akzent vor allem in der Untersuchung zahlreicher Beispiele aus dem alltäglichen und politischen Leben, bei denen seine Bedingungen nicht auf Frauen angewandt werden. Vor diesem Hintergrund stellt sich für eine feministische Ethik bei jedem Entwurf eines Prüfkriteriums für »gut« und »böse«, »richtig« oder »falsch« immer auch eine Machtfrage. Inwiefern sind Frauen, noch dazu im konkreten Fall, mit dem Begriff »allgemeines Gesetz« (*Kant*) wirklich

¹³ Vgl. *Eva Feder Kittay/Diana T. Meyers (Hg.)*, *Women and Moral Theory*, Totowa/New Jersey 1987.

¹⁴ z. B. *Nel Noddings*, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley/Los Angeles/London 1984. Mit *Davis* bin ich der Meinung, daß *Gilligan* weder den Nachweis einer weiblichen und von Männern verschiedenen Moral erbracht hat noch solches im Sinn hatte. Sie konnte eine andere moralische Perspektive zeigen, die im weiblichen Lebenszusammenhang vermutlich vorherrschend ist. Wobei noch zu klären wäre, ob *Nunner-Winklers* Entdeckung auch für andere Fragen der Moral gilt, daß es die eigene Betroffenheit ist, die eine Hinwendung vom prinzipien- und gerechtigkeitsethischen Standpunkt zur fürsorglichen und verantwortlichen Orientierung bewirkt. Ich möchte an dieser Stelle nicht noch einen weiteren Traktat zur Gilligan-Debatte hinzufügen. Vgl. *Kathy Davis*, *Die Rhetorik des Feminismus. Ein neuer Blick auf die Gilligan-Debatte*, in: *Feministische Studien* 9 (1991) Nr.2, 78 – 97, m. weiteren Nachw.; *Gertrud Nunner-Winkler*, *Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus*, in: *Wolfgang Edelstein/dies. (Hg.)*, *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt 1983, 126 – 145.

¹⁵ *Ostner/Lichtblau (Hg.)*, (Anm. 11).

mitgemeint, oder bei dem Modell einer Entscheidung in der Ursprungssituation unter dem Schleier der Unwissenheit, nach dem Motto jeder könnte zustimmen, wüßte er nicht, welche soziale Rolle er einnimmt (*Rawls*), ferner etwa im herrschaftsfreien Diskurs, unter der Bedingung gleichen Rederechts für alle und freier Zustimmung nach Maßgabe der Kraft des besseren Arguments und eines gemeinsamen Interesses aller möglicherweise Betroffenen? Was bedeutet das Kriterium, sittlich richtige Normen müßten Gleichbehandlung sichern, für Frauen, oder Unparteilichkeit sei bei ethischen Entscheidungen eine notwendige Bedingung usw.?¹⁶

Bleibt für Frauen immer noch der Umstand, daß Normverstöße je nach Geschlecht faktisch verschiedene Sanktionen nach sich ziehen. Wenn etwa eine Frau Mann und Kinder verläßt, wird für sie die gesellschaftliche Mißbilligung vehementer als für einen Mann, der Frau und Kinder verläßt. Ähnliches trifft für den Zustand der Trunkenheit zu. Doppelmoralen dieser Art bestimmen den Alltag von Frauen. Zwar trifft die Zweigeschlechtlichkeit der Moral auch Männer, doch wirkt sie sich längst nicht in dem Maße existentiell für sie aus wie für Frauen.

So ist die *Frage der Durchsetzung* der besseren, moralischen Lösung für Frauen weitaus schwerer und drängender als die Probleme mit der Frage, auf welche Weise sittlich richtige moralische Entscheidungen zustande zu bringen wären. Letzteres mutet angesichts mannigfaltiger Varianten der Bedrängnis von Frauen eher wie eine Verzögerungstaktik an. Die Teilnahme am herrschaftsfreien Diskurs macht noch keine Gerechtigkeit für Frauen im Alltag aus. Bedeutet doch die Durchsetzung der für *alle* angemessenen moralischen Entscheidung meist den Vorteilsverzicht der wenigen, vorwiegend der weißen Männer.

3. Gemeint sein oder nicht gemeint sein – eine Machtfrage

Die Behauptung, es gebe Normen, die auf Frauen anders oder sogar nicht auf Frauen angewandt werden, sei hier mit einem Beispiel aus den Normen unseres Strafrechts verdeutlicht.

In §131 des deutschen Strafgesetzbuches wird mit Strafe bedroht, wer Schriften (womit auch Bilder und sonstige Medien gemeint sind) öffentlich zugänglich macht und bezieht, die »zum Rassenhass aufstacheln oder die grausame oder sonst unmenschliche Gewalttätigkeit gegen Menschen in einer Art schildern, die eine Verherrlichung oder Verharmlosung

¹⁶ *Kittay/Meyers (Hg.), (Anm. 13)*

solcher Gewalttätigkeiten ausdrückt oder das Grausame oder Unmenschliche des Vorgangs in einer die Menschenwürde verletzenden Weise darstellt...« Diese Norm wurde, so weit ich sehe, bisher nicht auf Gewaltdarstellungen in der Pornographie angewandt.

Während im Streit um ein gesetzliches Verbot gewaltvoller pornographischer Medien stets der Nachweis eines Schadens als notwendige Bedingung erhoben wurde, ist diese Norm ein sogenanntes »abstraktes Gefährdungsdelikt«. D.h. Schaden und konkrete Gefahr müssen nicht eintreten. Es reicht, daß »deren verrohende oder zur Nachahmung verführende Wirkung mindestens nicht ausgeschlossen werden kann«. ¹⁷ Rechtsgut ist »der Schutz der Gesellschaft vor sozialschädlicher Aggression und Hetze und damit der innere Frieden, aber auch der Jugendschutz ...«. ¹⁸

Die »abstrakte Gefährdung« von Frauen durch die verharmlosende Darstellung sexueller Gewalt wird weder mit § 131 StGB in Verbindung gebracht, noch war man in jüngster Zeit bereit, in der Pornographie eine abstrakte Gefährdung der Achtung der Menschenwürde von Frauen zu erkennen. ¹⁹ Ebenso können nur die wenigsten unter den politisch Verantwortlichen und Recht Sprechenden eine Gefährdung des inneren Friedens wahrnehmen angesichts der Herabwürdigung der weiblichen Mitglieder dieser Gesellschaft.

Indem Gewalthandlungen an Frauen in unterhaltenden Schriften und Bildern meist mit Sexualität konnotiert sind, fallen sie in der Praxis als Verstoß gegen obige Vorschrift heraus. Nimmt man diese Gewalt in erster Linie als Sexualität wahr, ist es zum einen leichter, unter Berufung auf die persönliche Entfaltungsfreiheit Verbotsregeln abzuwehren, zum anderen kann man eher die männliche Selbstachtung wahren, wenn er sich nicht als Gewalttäter betrachten muß.

Nicht umsonst gilt in der Frauenbewegung diese Wahrnehmungsweise als Ergebnis einer am männlichen Begehren orientierten Sexualität. Die Vorstellung, daß Frauen die Gewalt des Mannes doch irgendwie genießen, hat sich im praktischen Leben eingebürgert. Sie war eine Idee der Pornographie und befindet sich bereits als Lernmaterial über Frauen auf unseren Kabelkanälen.

¹⁷ Dreher/Tröndle, Strafgesetzbuch und Nebengesetze, 45. Aufl. 1991, §131, Rn 1ff. Ausführlicher dazu vgl. *Beatrix Schiele*, Pornographie: Kunst- und Pressefreiheit auf Kosten von Frauen. Ein Beispiel angewandter feministischer Ethik, in: *Projektgruppe Ethik im Feminismus*, (Anm. 8), 87 –118, 114f.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Gewiß steht noch nicht fest, ob ein entsprechender Versuch scheitern würde.

Werfen wir einen Blick auf das derzeitige Kriegsgeschehen im ehemaligen Jugoslawien, müßte eigentlich deutlich werden, daß Sexualität ein Mittel der Gewalt sein kann und auch gezielt zum Zweck der Erniedrigung und Zerstörung der anderen eingesetzt wird.

III. WICHTIGE FEMINISTISCHE AKZENTSETZUNGEN IN DER ETHIK

1. *Für eine Überwindung der Politik des Unterschieds*

Unterschiede sind in unserer Gesellschaftsordnung vonnöten, um das ungleiche Verteilen von Gütern (vom Lebensunterhalt bis hin zum Ansehen) rechtfertigen zu können. Diese ungleiche Verteilung muß allerdings anhand von Kriterien zur Unterscheidung geschehen, die allgemein akzeptiert werden. Gleichwohl werden jene immer häufiger von wenigen bestimmt. Unterschiede werden unter anderem zur Bewertung im Interesse jener gebraucht, die sich zum Nachteil anderer Privilegien sichern wollen. Die am einfachsten handhabbaren Differenzen sind die unveränderbaren: Geschlecht, Abstammung, Hautfarbe, Physiognomie und sexuelle Orientierung.²⁰ Es kann keinesfalls darum gehen, Unterschiede zu vertuschen, sondern ihre gesellschaftlichen Folgen sind kritisch zu untersuchen.

Feministische Ethik darf daher über den Blick auf die Folgen der Politik des Geschlechtsunterschieds nicht außer acht lassen, inwiefern beispielsweise wir als weiße Europäerinnen von der Logik der Politik des Unterschieds zum Nachteil anderer Völker profitieren. Immerhin mußten weiße Feministinnen von schwarzen Frauen lernen, daß diese ihre erste Unterdrückungserfahrung nicht wegen ihres Geschlechts machen, sondern wegen ihrer Hautfarbe und sich daher das Engagement für Gerechtigkeit inhaltlich und konzeptionell unterscheiden muß.

Wesentlich für eine feministische Ethik ist bei weißen Frauen der ersten Welt²¹ zunächst die Kritik des Zusammenhangs von Ungerechtigkeit und Geschlechterdifferenz geworden. Wobei es sinnvoll ist, von zwei Prämis-

²⁰ Solche einfachen Zuordnungen zeigen sich nicht nur in bezug auf das Geschlechterverhältnis, sondern auch angesichts der Gewalt in unserem Land gegen fremdländische Hilfesuchende und gegen jene Ausländerinnen und Ausländer, die bei uns arbeiten. Ethisch relevant ist hier nicht nur die Gewalt als solche, die gegen Fremde geübt wird, sondern auch die breite Akzeptanz der Gewalt und ihrer Motive in der Gesellschaft.

²¹ Wozu die Autorin selbst und fast alle Frauen, die zur feministischen Ethik veröffentlicht haben, gehören.

sen feministischer Theorie auszugehen, die *Benhabib* für ihre Untersuchung der Gilligan – Kohlberg Debatte nutzbar macht.

Ein notwendiger Ausgangspunkt ist es, daß wir es mit einer Geschlechterordnung zu tun haben (»gender-sex-system«), die keine zufällige »Form der Organisation, der symbolischen Teilung und des Erlebens der sozialen Realität« ist. Diese Geschlechterordnung ist eine beabsichtigte »sozialgeschichtliche symbolische Manifestierung und Interpretation der Geschlechtsunterschiede«. Sie bildet das »Grundgerüst«, demgemäß das Individuum die Wahrnehmung ihres/seines biologischen Geschlechts verarbeitet und notgedrungen dem Grundmuster der Grundordnung ihrer/seiner jeweiligen Gesellschaft anpaßt.²²

Dieses Grundmuster gewann die Jahrhunderte hindurch philosophische und theologische Unterstützung durch den Mythos vom sogenannten Wesen der Frau. Man machte glauben, jene Natur der Frau bewirke eine solch fundamentale Abweichung vom männlichen Menschenmaß, daß hierdurch völlig andere positive und negative moralische Pflichten für Frauen entstehen sollten. Die Entdeckung des »Schwindels« führte keineswegs dazu, die daraus erfolgten Konsequenzen rückgängig zu machen. Ein Umstand, der der repressiven Absicht jener dualistischen Konstruktion via Geschlechterordnung Bestätigung verleiht.

Die zweite Prämisse besagt, daß die unseren Kulturkreis bestimmenden und beeinflussenden Geschlechterordnungen Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen befördern.

2. *Studium und Engagement*

Gesellschaftliche und institutionelle Strukturen werden danach untersucht und bewertet, inwieweit sie Gerechtigkeit für Frauen ermöglichen, erschweren oder verhindern. Sie sollen zumutbare Bedingungen der Möglichkeit sittlichen Handelns von Frauen und Männern herstellen. Denn noch immer leben Frauen in Strukturen, die ihnen individuelles Heldentum und die Opferung berechtigter persönlicher Interessen zuzumuten.

Es wird gezeigt, wie die Konstruktion von Sachzwängen und die künstliche Erzeugung von Bedürfnissen innerhalb eines patriarchalen Kapitalis-

²² Benhabib, (Anm. 6), 458f.

²³ *Monika Singer*, Weibliches Subjekt und Moral, in: *Die Philosophin 2* (1991) Heft 4, 7 – 23; *Ruth L. Smith*, Feminism and the Moral Subject, in: *Barbara Hilbert Andelson/Christine E. Gudorf* (Hg.), *Women's Consciousness, Women's Conscience. A Reader in Feminist Ethics*, Minneapolis 1985, 235 – 250.

mus sowohl Frauen bei uns als auch in schrecklichem Ausmaß Frauen in der Dritten Welt, z. B. Elendsprostituierten, persönliche Opfer aufzuzwingen, wenn sie ihr Leben und das ihrer Angehörigen erhalten wollen. Bei uns betrifft es vor allem Frauen, die ohne eigene soziale Absicherung kranke und gebrechliche Angehörige pflegen, weil sich keine andere Lösung aufzutun scheint.

Feministische Ethik muß angesichts der weltweit verbreiteten, eklatanten Zustände der Unmoral beides tun: die faktischen Zustände begreifen, angreifen und sich für deren Veränderung einsetzen. Doch wie kann dies geschehen? Wie steht es um die Möglichkeiten des weiblichen Individuums und der Frauen insgesamt, Situationen, Strukturen zu verändern, unter »echten« Alternativen die richtige wählen, Rechte durchsetzen zu können?

3. Frauen als »moral agents« und moralische Subjekte

Etwa zeitgleich mit der Diskussion in den USA kam im deutschsprachigen Raum unter Philosophinnen die Frage nach dem weiblichen moralischen Subjekt auf: die Frage, inwieweit strukturelle Grenzen der Handlungsspielräume von Frauen den Blick auf sie als handlungsfähige moralische Subjekte verändern müssen. Was, so lautet die nächste Frage, können und müssen Frauen individuell verantworten, und was ist ohne kollektive und politische Aktivität nicht veränderbar?²³

Dieser Diskurs war und ist längst fällig. War doch die insbesondere von *Thürmer-Rohr* entfachte Debatte um die Mittäterschaft von Frauen an den Verhältnissen, die ihnen selbst zum Verhängnis wurden, in diffusen (Mit-)Schuldvermutungen hängen geblieben.²⁴

»Frauen werden zu Komplizinnen von Männertaten, indem sie Männermystifizierungen weitertreiben, indem sie den Mann körperlich und psychisch präparieren für sein kleines und großes Tun und seiner Machtgewißheit den täglichen privaten Boden bereiten. Liebe, Bewunderung, Applaus und Vertrauensvorschüsse, die Hinnahme seiner Vorrechte, seines Schutz-, Entscheidungs- und Beurteilungsrechts, das Stehenlassen seiner Entwürfe von

²⁴ Vgl. *Christina Thürmer-Rohr*, Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen, in: *dies.*, Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin, 2. Aufl. 1987, 38–56; *Frigga Haug*, Frauen – Opfer oder Täter, in: *Argument* (Argument – Studienhefte; SH 46) Hamburg, 2. Auflage 1988. Die erste Auflage erschien 1982 und löste damals eine kaum über die Szene marxistisch feministischer Sozialwissenschaftlerinnen hinaus reichende Diskussion aus, die in einem Diskussionsband der *Argument-Studienhefte* gut dokumentiert ist, vgl. Diskussionsband, Studienheft 56, Hamburg 1983. Erst die mit der Veröffentlichung *Thürmer-Rohrs* 1987 in fast der ganzen deutschsprachigen Frauenbewegung an den Universitäten entfachte Debatte führte zu Entdeckung und Neuauflage des 6 Jahre alten Textes.

Leben, Kommunikation und Wissen, das Verschweigen und Vergessen der eigenen Einwände, des eigenen Willens und der sanfte und zähe Versuch, ihn und sich selbst in die »Normalität« zurückzuverweisen, das Kitten von häuslichem Unfrieden und das Beschwichtigen von Ausbrüchen der Gewalt: Das alles ist nicht nur häuslicher Beziehungsalltag der Zurückgebliebenen und Ewig-Gestrigen, sondern darin spiegelt sich ein ganzes historisches Gebäude des Geschlechtermachtverhältnisses, und diese Geschichte nimmt die Frau mit, hat sie zuverlässig im Persönlichkeitsgepäck, auch wenn sie den Beziehungsalltag dieser Art nicht kennt oder ihn verweigert. Sie nimmt die Lasten mit auf den Weg zu Frauen.«²⁵

Thürmer-Rohrs Ausführungen zu ihrer These von der Mittäterschaft der Frauen erzeugen nicht viel mehr als die karge Erkenntnis, daß wohl etwas daran stimmt. Eine Aneinanderreihung von Thesen, ohne die dazu gehörenden Konstellationen zu untersuchen, bringt uns nämlich der Befreiung nicht näher. Warum werden Frauen nicht aller Arbeitslosigkeit, aller fehlenden Krippenplätze, aller Gewaltausbrüche von Männern zum Trotz, zu Heldinnen und Märtyrerinnen? Warum stellen sie sich nicht alle den Übeltätern in den Weg? Wie freiwillig war jede einzelne Fügung von Frauen? Der Text von *Thürmer-Rohr* kann als eine Skizze dienen, die etwas von dem zu verdeutlichen vermag, was theologisch gesprochen mit einem Verhängnis gemeint ist. Verhängnisvoll muß eine Lebenswelt sein, in der für das weibliche Individuum die Handlungsalternativen vielfach minimal sind. Zudem macht das Menschsein nicht nur aus, die Wahl zwischen einigen Alternativen zu haben oder das Bewußtsein, man hätte die Handlung auch lassen können.²⁶ Es geht um die Freiheit auch der Frau zum Selbstvollzug als, im Sinne *Rahners*, transzendente Auszeichnung des Menschen.²⁷

Gleichwohl steht fest, wären Frauen lediglich Opfer der herrschenden Verhältnisse, könnten sie sich selbst nur schwer als Subjekte ihrer eigenen Befreiung denken. Aufgabe einer Feministischen Ethik ist es daher, jene Phänomene dieser Welt kritisch zu analysieren, in die Frauen auf besondere Weise verstrickt scheinen, und differenziert an den Fragen zu arbeiten, was dem einzelnen Individuum Frau zurechenbar ist, welche Möglichkeiten die einzelne Frau hat, verändernd in die Verhältnisse einzugreifen, und was nur durch politische Maßnahmen beeinflußt werden kann. Frauen der neuen Frauenbewegung haben mit großem

²⁵ *Thürmer-Rohr*, Mittäterschaft der Frau – Analyse zwischen Mitgefühl und Kälte, in: *Studienschwerpunkt »Frauenforschung« am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin* (Hg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin 1989, 87 – 103, hier 89f.

²⁶ So *Hanna Arendt*, Vom Leben des Geistes, Band 2, Das Wollen, München 1979, 11. Gesehen bei *Singer*, (Anm. 23), 7.

²⁷ *Karl Rahner*, Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: *ders.*, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 279 ff.

Einsatz Räume geschaffen, in denen seit Jahren an solchen Fragen gearbeitet wird. Viele Initiativen sind daraus entstanden. Selbst konservative Parteien und Verbände sind zum Umdenken veranlaßt worden. Doch das Ungleichgewicht der Mächte ist geblieben, und die Möglichkeit, an der Macht des weißen Mannes teilzuhaben, bedeutet noch nicht mehr als daß man neuen Wein in alte Schläuche gießt.

4. Gerechtigkeit und Differenz

In jüngster Zeit ist das Ringen um ein Recht auf Gleichheit und das Recht auf Differenz von Frauen sowie anthropologische Fragestellungen zur Bedeutung der Zweigeschlechtlichkeit der Menschen ins Zentrum philosophischen und ethischen Nachdenkens gerückt.²⁸ Vor dem Hintergrund der Feststellung, daß sich der weibliche Mensch mit Hilfe der bestehenden symbolischen Ordnung nicht in ihrer weiblichen Identität einzubringen vermag, geht es in der Ethik insbesondere auch um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Frauen, einen Zugang zur Kultur zu erlangen.

Zwei Probleme stellen sich Frauen hier in besonderem Maße. Zum einen die Schwierigkeit, mit Hilfe der in unserer gegenwärtigen symbolischen Ordnung vorhandenen begrenzten Möglichkeiten sich als Frauen auszudrücken und sichtbar zu machen. Zum anderen muß bislang jenes Entwickeln einer symbolischen Ordnung, in der Frauen als Frauen in Erscheinung treten, an den »gatekeepers«²⁹ scheitern, den »gatekeepers« an den Eingängen zu jenen Institutionen, die Raum zum Forschen, zum Diskutieren von Ansätzen und Denkexperimenten geben. Eintritt, Aufenthalt und Arbeiten in der Institution ist jedoch letztlich nur durch

²⁸ Um nur einige zu nennen, die in deutscher Sprache erschienen sind: *Liberia delle donne di Milano*, Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis, Berlin, 2. Aufl. 1989; *Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona*, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz (Reihe Frauenforschung, Bd. 11), Wien 1989. *Ute Gerhard u.a. (Hg.)*, Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Frankfurt/M. 1990; *Luce Irigaray*, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris 1984. Vgl. dazu mit weiteren Nachweisen: *Andrea Günter*, Im Namen Demeters, Kores und Persephones: »Das gute Leben aller Frauen« braucht eine geschlechterdifferente Ordnung. Eine feministisch-ethische Interpretation des Denkens Luce Irigarays, in: *Projektgruppe Ethik im Feminismus*, (Anm. 8), 25–44.

²⁹ Das Nebraska Feminist Collective spricht von der »gatekeeping«-Rolle von Männern, die nicht nur über den Zutritt von Personen, sondern vielmehr noch über die Zulassung der Fragestellungen im Diskurs ihres Genres entscheiden. Vgl. *The Nebraska Feminist Collective*, A Feminist Ethic for a Social Science Research, in: *Women's Studies Int. Forum*, 6 (1983) 535 – 553, 535. Als »gatekeepers« können durchaus auch Frauen auftreten, meist in der Angst, sich im Kollegenkreis unmöglich zu machen.

»verstümmelnde Integration« (*Balestrini* u. a.) möglich. Einige Autorinnen von der *Liberia delle donne* di Milano drücken das Dilemma folgendermaßen aus:

»Doch selbst wenn sich die Frau dem Zwang zur Reproduktion entzieht – und das wird ihr heute von der Gesellschaft ohne weiteres zugestanden – selbst wenn sie ihr Leben nach eigenem Belieben gestalten kann, bedeutet das noch nicht, daß sie wirklich frei ist. Das weibliche Denken kann sich noch nicht von sich selbst aus legitimieren, es besitzt keine innere Notwendigkeit, keine Regeln, keine Kriterien. So wird das Leben der Frau von den zufälligsten Umständen abhängig. Wenn sie von der Knechtschaft ihres anatomischen Schicksals befreit ist, wird die Frau nicht automatisch frei, sondern überflüssig. Im außerfamiliären Bereich ist die Präsenz der Frauen nicht erforderlich. Man gewährt ihnen zwar Eintritt, gibt ihnen aber gleichzeitig zu verstehen, daß ihr Frausein hier irrelevant ist, ja daß es sogar besser wäre, wenn sie ein Mann wären. So erlebt die Frau eine Spaltung zwischen der gesellschaftlichen Existenz, die an den Mitteln und Zwecken der Männer ausgerichtet ist, und dem Bedürfnis, die Beziehung zu ihrem eigenen Geschlecht wieder herzustellen. Eine Politik der Emanzipation, d. h. der Angleichung an das männliche Modell, kann daher keineswegs zur Aufhebung der Passion der sexuellen Differenz führen, sie verändert lediglich deren Termini: nicht mehr erniedrigende Unterordnung, sondern verstümmelnde Integration.«³⁰

Weder um eine Ontologisierung noch um eine normative Überhöhung des (gegenwärtigen) Andersseins der Frau geht es, wenn in Überwindung scheinbar geschlechtsneutraler Verallgemeinerungen (die ohnehin nie geschlechtsneutral waren) Formen der geschlechtsspezifischen Verallgemeinerung gesucht werden, die auch den Unterschieden unter Frauen Rechnung tragen.³¹ Die Rede von der Geschlechterdifferenz ist ein biologischer, historischer und ontologischer Begriff in einem. Die Auseinandersetzung mit diesem Begriff ist gleichzeitig der Weg zur »Schaffung eines politischen weiblichen Subjekts«. ³² In diesem Zusammenhang ergibt sich für *Cavarero* die notwendige Unterscheidung zwischen dem Begriff der Frauenbefreiung und dem der weiblichen Freiheit. Ordnet sie einerseits den Begriff der Frauenbefreiung einem emanzipatorischen Modell zu, bei dem es darum geht, jenseits der subalternen privaten Räume an den Freiheiten der Männer voll teilhaben zu können, reicht

³⁰ *Laura Balestrini u. a. von der Liberia delle Donne di Milano*, ... Nicht glauben, Rechte zu haben. Wie weibliche Freiheit entsteht, in: *Astrid Deubner-Mankowski/Ulrike Ramming/E. Walesca Tielsch* (Hg.), 1789/1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden. Dokumentation des V. Symposions der Internationalen Assoziation von Philosophinnen, Tübingen 1989, 253 – 260, 254. Zwar gibt es Männer, die Frauen den Raum gewähren. In der Regel stoßen sie jedoch selbst bei ihren Kollegen auf Widerstand und Ablehnung.

³¹ *Andrea Maihofer*, Gleichheit für Gleiche? In: *Gerhard*, (Anm. 28), 351 – 367, 365.

³² *Adriana Cavarero*, Die Perspektive der Geschlechterdifferenz, in: *Ute Gerhard u. a.*, (Anm. 28), 95 – 111, 96.

dies, wenn auch diesem Kampf sehr viel zu verdanken ist, für die »weibliche Freiheit« nicht aus:

»All das ist – ich sage es sofort – ein Vorteil, und ich bedanke mich bei den Frauen, die gekämpft haben, damit wir jetzt hier sein können und immer mehr Frauen eine Arbeit finden können, die ihnen gefällt oder ihnen wenigstens eine ökonomische Unabhängigkeit gewährleistet. Aber das *ist nicht* die weibliche Freiheit. Es ist eher ein Prozeß der Befreiung der wegen ihres Geschlechts unterdrückten Frauen, die jetzt frei sein können *wie* die Männer, *obwohl* sie Frauen sind.«³³

Dies erweist sich in der Praxis durchaus als Gratwanderung. Ist dieser Begriff der Geschlechterdifferenz »der Horizont einer politischen *Praxis*, in der einige Frauen (nicht im abstrakten Sinne, sondern innerhalb bestimmter Erfahrungs- und Arbeitsbereiche, Vereinigungen etc.) die gemeinsame Beziehung wählen, um sich einen gegenseitigen Wert zu geben«, wodurch Frauen »das männliche Modell als gewöhnlichen Bezugspunkt«³⁴ ablehnen, so muß doch vom weiblichen Bezugspunkt ausgehend eine Praxis entstehen, die nichts mehr mit dem den Frauen ontologisch zugewiesenen Platz jenseits männlicher Vormächte zu tun hat. Ohne eine »Einmischung«³⁵ ins politische Geschehen dieser Welt droht nämlich jenes »weibliche« Refugium zu bleiben, was es nach patriarchalem Modell ohnehin sein soll: das Spezifikum des eigentlichen Menschen (*l'homme*, *l'uomo*, *man*).

Ein schwieriger Weg ist damit verbunden, ein Recht auf Differenz zu beanspruchen und gleichzeitig jener patriarchalen Politik des Unterschieds zu entkommen jenseits der vorsätzlichen und unbewußten naturalistischen Fehlschlüsse vom Sein zum Sollen, von den durch kein Bemühen überwindbaren biologischen Unterschieden (Hautfarbe, Körperbehinderung, Geschlecht) zu den Zuschreibungen auf Tätigkeitsfelder, Lebensvollzüge usw.

5. *Utopie und Vision*

Mit der Kritik an und der Empörung über herrschende Verhältnisse müssen Bilder und Vorstellungen vom Besseren einhergehen, damit bewußt ist, wofür wir uns einsetzen und nach welchen Prinzipien wir uns orientieren. Mit den klassischen Prinzipien und Tugenden als solchen gibt

³³ Cavarero, (Anm. 32), 103.

³⁴ Cavarero, (Anm. 32), 96.

³⁵ Vgl. *Rossana Rossanda*, *Einmischung*. Gespräche mit Frauen über ihr Verhältnis zu Politik, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Demokratie, Faschismus, Widerstand, Staat, Partei, Revolution, Feminismus, Frankfurt/M. 1983.

es in der feministischen Ethik durchaus Übereinstimmung. Doch was sie konkret für Frauen bedeuten und inwieweit Frauen davon profitiert haben, daß man nach ihnen zu leben versuchte, ist eine strittig gebliebene Frage.

Da Frauen beigebracht wird, es sei eine weibliche Gabe, sich für höhere Ziele aufzuopfern, muß gerade eine feministische Ethik eine Ethik der Orientierung nicht nach Idealbildern, sondern nach den am besten erreichbaren besseren Möglichkeiten sein. Das heißt nicht, daß darauf zu verzichten wäre, darüber nachzudenken und zu sprechen, in welche Richtung wir unterwegs sind.

Von diesen Richtungen und Orten handeln zahlreiche feministische Schriften, seien sie theologischer oder literarischer Natur. »Wohl denen, die den Mut finden, jeden Tag wenigstens eine Kleinigkeit zu tun, um einem anderen Wesen die Existenz zu erleichtern – sei es die einer Pflanze, eines Tiers, eines Flusses oder eines Menschen. Eine Vielzahl von Zaghaften wird es ihnen nachtun«³⁶ ist einer von mehreren Abschnitten aus dem »Evangelium nach Shug«, das *Alice Walker* ihre beide Romanfiguren Arveyda und Carlotta entdecken läßt. Jene Seligpreisungen nach Shug enthalten eine ganze Reihe von Visionen, von denen gesagt werden kann, sie geben wesentliche Elemente der ethischen Orientierung in der Frauenbewegung wider.

IV. SCHLUSS

Im vorliegenden Beitrag konnte nur ein Bruchteil der Ansätze und Thesen, die in der feministischen Ethik bisher zur Sprache kamen, angerissen und nur ab und zu auch etwas ausführlicher berücksichtigt werden. Es ist versucht worden, die wichtigsten Quellen zu nennen und solche, von deren Studium aus man leicht zu weiteren Nachweisen gelangen kann.

Beatrix Schiele, Dipl. theol., ist Doktorandin im Fach Theologische Ethik an der Universität Tübingen und hat bis Dezember 1992 als Frauenreferentin im Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart gearbeitet.

³⁶ *Alice Walker*, Im Tempel meines Herzens, Reinbek b. Hamburg, 1990, 335.