

Feministische Ethik: Profil und Herausforderungen¹

Christa Schnabl, Wien

„So sehr jede Strömung des Feminismus unter ethischem Anspruch steht, steht theologische Ethik heute insgesamt unter dem Anspruch des Feminismus.“² Diese Formulierung, zumal sie im Lexikon für Theologie und Kirche unter dem Stichwort „Feministische Theologie“ zu finden ist, stellt keineswegs einen repräsentativen Forschungskonsens dar, sondern ist als offene und noch einzulösende Problemanzeige zu lesen. Dass theologische Ethik heute insgesamt unter dem Anspruch des Feminismus stehe, ist als Herausforderung einer gender-bewussten feministischen Ethik an die Adresse der den Mainstream des Faches bildenden Diskursteilnehmer und -teilnehmerinnen zu verstehen. Dieser Herausforderung soll hier in drei Schritten nachgegangen werden. Erstens durch eine Reflexion auf den ersten Teil des Kompositums feministische Ethik, Feminismus. In einem zweiten Schritt werde ich einige Grundlagen dieses an sich jungen Teilbereichs der Ethik, der feministischen Ethik, vorstellen und schließlich abschließend auf die Herausforderungen der theologischen Ethik durch den Feminismus bzw. durch die feministische Ethik eingehen. In diesem dritten Schritt werden also die Konsequenzen für theologische Ethikdiskussionen (Moraltheologie und Sozial-ethik) anzusprechen sein.

1. Feminismus

Ismen werden mitunter gerne als Modeströmungen, die in Wellen wechseln und in absehbarer Zeit wieder vorbeigehen werden – ohne dass man sich ernsthaft mit ihnen beschäftigen müsste – , diskreditiert. Allein schon aus diesem formalen Grund scheint sich das Eingehen einer Verbindung mit dem Feminismus³ nicht gerade zu empfehlen. Darüber hinaus wird der Feminismus als aggressive, den Frieden des Geschlechterverhältnisses ungebührlich störende politische Bewegung (miss-)verstanden, welche einseitig und kämpferisch aus der Sicht von

- 1 Dieser Text stellt die überarbeitete und gekürzte Version eines im Wintersemester 2001/02 an der Universität Salzburg gehaltenen Gastvortrages dar.
- 2 Ammicht-Quinn, Regina, Artikel „Feministische Theologie. Theologisch-ethisch“, in: LThK, 3, Freiburg ³1995, 1229-1230. 1229.
- 3 Natürlich ist es vereinfachend, von „dem Feminismus“ zu sprechen. Die Pluralität der unterschiedlichen Ansätze wird damit unterschlagen. Nachdem es in diesem Abschnitt aber v.a. darum geht, Grundanliegen und Erscheinungsform zu skizzieren, werde ich der Einfachheit halber mit diesem Singular operieren.

Frauen denke und agiere. Mittlerweile allerdings sei dieser Feminismus in die Jahre gekommen und verliere – Gott sei Dank, meinen viele – an Aktualität.

Zu bedenken ist, dass in der öffentlichen Wahrnehmung Feminismus vielfach auf die in den 70er Jahren dominante Erscheinungsform bezogen wird und die später folgenden Ausdifferenzierungsprozesse wenig Aufmerksamkeit erlangt haben. „Der Feminismus“ ist grundsätzlich eine ethisch motivierte Bewegung eine Form von Befreiungsbewegung, die in ihrer ersten Welle (19. Jahrhundert) auf die politische und rechtliche Gleichstellung von Frauen (Wahlrecht, Zugang zu Universitäten und außerhäuslicher Berufsarbeit ...) zielt und in einer zweiten Welle ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts das Subjekt-sein von Frauen für alle Bereiche des Lebens einfordert und gegen jede Form der Diskriminierung, Benachteiligung und Ausgrenzung von Frauen vorgeht. Auf diesem Hintergrund wird der *ethische Anspruch des Feminismus* bereits deutlich: Erstens diagnostiziert der Feminismus, dass die bestehende gesellschaftliche Realität noch keineswegs die oftmals theoretisch und rechtlich bereits verankerte volle Gleichstellung von Männern und Frauen realisiert hat. Das bestehende Geschlechterarrangement ist ungeachtet aller formalen Gleichheitsgrundsätze nach wie vor durch Asymmetrien und Hierarchien geprägt (geringerer Lohn, einseitige Verteilung der privaten Haus-, Fürsorge- und Betreuungsaufgaben, ...), wenngleich diese Diskriminierungspraxen mittlerweile oft weniger offensichtlich und subtiler sind. Hier zeigt sich, dass Feminismus ein die Realität moralisch qualifizierender Begriff ist. Darüber hinaus geht es der feministischen Bewegung auch um die Entwicklung von Voraussetzungen und Grundlagen einer nichthierarchischen Beziehung zwischen den Geschlechtern in den verschiedensten Bereichen. Auf diesem Hintergrund ist Feminismus zugleich ein moralisch qualifizierter Begriff.

2. Feministische Ethik

2.1 Der Ausgangspunkt

Nicht immer lässt sich der Anfang einer Debatte genau datieren. In Bezug auf die feministische Ethik allerdings sind wir dazu in der Lage: Es war das Erscheinen eines relativ kleinen Büchleins von Carol Gilligan mit dem Titel „In a Different Voice“, das 1982 in den USA erschienen ist (deutsch: 1984. „Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau“). Natürlich wurden schon davor konkrete Problemfelder unter feministischer Perspektive diskutiert, die eindeutig dem Bereich der Ethik zuzurechnen sind: Sexualität, Krieg und Frieden, Arbeitsverständnis und Arbeitsteilung, politische Rechte von Frauen etc. Eine systematische Ethik-Debatte allerdings, die sich auch auf die Grundlagen des Faches bezieht, hat erst Gilligan angestoßen, ohne dies allerdings selbst zu intendieren.

Carol Gilligan selbst ist Entwicklungspsychologin. Ihre Arbeiten wirken wie ein Katalysator und beeinflussen auch die Diskussionen in anderen Disziplinen. Ihre Untersuchungen fungieren als Startschuss für eine bereits seit 20 Jahren andauernde interdisziplinäre ethische Debatte, die weit über die Entwicklungspsychologie hinaus Wellen schlägt. Deshalb müssen auch hier die Thesen Gilligans kurz rekapituliert werden.⁴

Ihre Leistung besteht darin, das bekannte Kohlberg'sche Stufenmodell moralischer Entwicklung, das als Maßstab in der modernen Entwicklungspsychologie gilt, in seiner androzentrischen Prägung entlarvt zu haben. Kohlberg hat ein an Kant orientiertes Stufenmodell kognitiver moralischer Entwicklung postuliert, welches Heranwachsende vom Kleinkind bis zum moralisch reifen, bewusst urteilenden Menschen durchlaufen. Dazu unterscheidet er sechs Stufen und drei Ebenen: praekonventionell, konventionell, postkonventionell. Dieses Kohlberg'sche Stufenmodell der moralischen Entwicklung, das mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit auftritt, wurde im Zuge einer Langzeituntersuchung (20 Jahre) bei 84 Jungen erstellt. Bei Untersuchungen mit weiblichen Versuchspersonen als Kontrollgruppe zeigte sich, dass diese häufig eine Stufe niedriger als die Buben einzuordnen sind, nämlich überwiegend auf der Stufe 3. Danach werden moralische Entscheidungen durch die Sorge um andere geleitet. Moralische Entscheidungen werden davon abhängig gemacht, ob sie konkrete Beziehungsnetze zerstören oder erhalten. Die geringere moralische Bewertung dieses Verhaltens bei Kohlberg wird von Gilligan folgendermaßen kommentiert:

„... genau die Züge, die traditionell die »Güte« der Frauen ausmachten, ihre Fürsorge für andere und ihre Einfühlsamkeit in deren Bedürfnisse, sind dieselben, die sie als defizitär in ihrer moralischen Entwicklung ausweisen.“⁵

Gilligan interpretiert dieses angebliche Steckenbleiben der Frauen auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe nicht als ein Problem der Frauen, sondern als ein Problem der androzentrischen Maßstabildung. Nicht die Frauen haben Probleme, moralisch reif zu werden, sondern die Forscher haben Probleme mit der angemessenen Wahrnehmung der „anderen“ moralischen Entwicklung von Frauen, so ihr Fazit.

Gilligan behauptet nun, dass Kohlbergs Theorie nur für die Messung eines Aspekts der moralischen Orientierung geeignet ist, dem der Gerechtigkeit und

4 Mittlerweile geben viele Texte, die sich mit feministischer Ethik beschäftigen, einen Überblick über die Arbeiten Gilligans. Exemplarisch: Biller-Andorno, Nikola, Gerechtigkeit und Fürsorge. Zur Möglichkeit einer integrativen Medizinethik, Frankfurt 2001. Schwickert, Eva, Feminismus und Gerechtigkeit. Über eine Ethik von Verantwortung und Diskurs, Berlin 2000. Pauer-Studer, Herlinde, Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz, Berlin 1996.

5 Gilligan, Carol, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1988, 29.

der Rechte (justice). Diese Ausrichtung kontrastiert sie durch eine Perspektive der Fürsorge und Verantwortung - schlagwortartig mit „caring“ zusammengefasst -, welche sie als „andere Moral“ der Frauen ausarbeitet, ohne sie als Moral nur für Frauen sehen zu wollen. Am Beispiel der Verwendung von moralischen Argumentationskategorien im Rahmen des bekannten Heinz-Dilemmas lässt sich Gilligans Diagnose und Anliegen illustrieren.⁶ Heizens Frau ist ernsthaft erkrankt und sie haben nicht genug Geld, um das notwendige lebensrettende Medikament dem Apotheker, der es entwickelt hat, abzukaufen. Ist Heinz in dieser Situation berechtigt, das Medikament auch zu stehlen? Gilligan zeigt nun an den unterschiedlichen Antworten zweier elfjähriger Kinder (Jake und Amy) mit demselben sozio-kulturellen Hintergrund (gleiche Schicht und gleiche Intelligenz), dass eine sture Ausrichtung am Kohlbergschen Schema eine angemessene Beurteilung und Bewertung der Moralvorstellungen des Mädchens verhindert.

Jake begreift dieses Dilemma als einen Konflikt zwischen zwei Rechten, dem Recht auf Leben und dem Recht auf Eigentum. Dieser kann durch Prioritätenabwägung, also durch die Feststellung des Vorrangs des Rechtes auf Leben gelöst werden. Heinz soll das Medikament also stehlen, denn ein Menschenleben ist mehr wert als Geld. Jake rekonstruiert die moralische Konfliktsituation als „eine Art mathematisches Problem mit Menschen“, so Gilligan, als eine Gleichung, die durch die rationale Ableitung der Höherwertigkeit des Rechtes auf Leben gelöst werden kann.

Amy, das Mädchen, glaubt nicht, dass Heinz das Medikament stehlen sollte. Schon die Situation wird von ihr anders gedeutet. Sie betrachtet das Problem „als eine Geschichte von Beziehungen, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt“, und versucht, über die kommunikative Interaktion der Beteiligten eine Lösung zu erreichen. Sie setzt also darauf, dass neue Lösungsmöglichkeiten im Gespräch gefunden werden können: ausborgen, Kredit, Reden mit dem Apotheker.⁷ Sie hofft darauf, dass sich der Konflikt erledigen könnte, wenn Heinz seine Situation dem Apotheker erklärt; sie plädiert dafür, dass alle Beteiligten die Situation besprechen und vertraut auf das Potential dieser kommunikativen Verständigung.

Amy lässt sich also auf das simple Dilemma „stehlen oder nicht“ nicht ein. Kohlberg interpretiert dies als ein Fehlen grundsätzlicher moralischer Kategorien zur Beantwortung dieser Frage. Hier zeigt sich das Problem der Fixierung auf eine bestimmte Logik, so Gilligan. Denn Amy reflektiert ihre Antwort aus dem Kontext einer *Ethik der Fürsorge und der Anteilnahme* (care) heraus. Für Amy stehen moralische Konflikte in einem Kontext von Beziehungen, Bindungen und

6 C. Gilligan, Stimme, 38ff.

7 Amys Überzeugung lautet: „Wenn jemand etwas hat, das einen anderen am Leben erhalten würde, dann ist es nicht richtig, es ihm nicht zu geben.“

von gegenseitigen Verantwortlichkeiten. Sie baut auf Einsicht, Empathie und die Möglichkeit zu einer kommunikativ-konsensuellen Bewältigung des Problems. Das Bewusstsein der Verbundenheit führt zu der Erkenntnis der gegenseitigen Verantwortung füreinander, zur Einsicht in die Notwendigkeit der Anteilnahme. In diesem Licht erscheint ihr Verständnis von Moral als Ergebnis der Anerkennung von Beziehungen.

Amys Urteil ist demnach keineswegs als naiv oder unreif anzusehen, vielmehr enthält es die grundlegenden Einsichten einer Care-Ethik, so wie Jakes Urteil die Logik des Gerechtigkeitsdenkens reflektiert.

„In allen Selbstdarstellungen der Frauen wird Identität somit im Kontext von Beziehungen definiert und nach einem Maßstab der Verantwortung und Anteilnahme beurteilt. In ähnlicher Weise wird Moral von diesen Frauen als Produkt der Erfahrung von Verbundenheit gesehen und als ein Problem der Einbeziehung und nicht als Abwägen von Ansprüchen betrachtet.“⁸

Gilligan stellt also der bei Jungen und Männern häufiger beobachteten Perspektive einer Gerechtigkeitsmoral eine Perspektive der Fürsorge gegenüber, an der sich ihrer Meinung nach das moralische Urteilen der Mädchen und Frauen tendenziell eher orientiert. Diese Perspektive umfasst das Moment der stärkeren Kontextbezogenheit des moralischen Urteils. Es tendiert eher dazu, den Standpunkt des „besonderen Anderen“ und nicht so sehr den des „verallgemeinerten Anderen“⁹ einzunehmen. Außerdem geht sie davon aus, dass das Subjekt stärker als in Beziehung stehend begriffen wird. Im Gegenüber zur klassischen anthropologischen Konzeption des autonomen Selbst präferiert Gilligan eine relationale, beziehungsorientierte Sicht des Subjekts.¹⁰ Schließlich betont Gilligan über die klassische Vernunftbegründung hinaus die Bedeutung von Gefühlen wie Empathie, Wohlwollen oder Mitleid für die moralische Urteilsfindung. Moraltheorietisch gesprochen wird die moderne Dominanz der formalen Gerechtigkeitsperspektive im Anschluss an Kant ergänzt um Aspekte wie persönliche Bindungen, moralische Gefühle und Situativität moralischer Entscheidungen. Gilligans Arbeiten formulieren jedenfalls einen starken Anspruch. Durch die kontrastierende Gegenüberstellung einer Ethik der Fürsorge gegenüber einer Ethik von Recht und Gerechtigkeit wird die Geltung des Grundgerüsts moderner Moralphilosophie in Frage gestellt. Gilligans Bezug auf Fürsorge ist noch in anderer Hinsicht markant. Fürsorge zählte im Rahmen der zweiten Frauenbewegung zu jenen At-

8 C. Gilligan, *Stimme* 195.

9 Benhabib, Seyla, *Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*, in: List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt 1989, 454-487.

10 Vgl. Gilligan, Carol, *Moralische Orientierung und moralische Entwicklung*, in: Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, München 1995, 79-100, 87.

tributen, die das bürgerliche Weiblichkeitskonzept repräsentierten und insofern scharfer feministischer Kritik ausgesetzt waren. Dass hier nicht nur ein kritischer, sondern auch ein affirmierender Zugang zu diesem Begriff von Gilligan gewählt wird, stellt einen überraschenden positiven Neuzugang zu einem bisher überwiegend unter Repressionsverdacht stehendem Begriff dar.¹¹

2.2 *Richtungen und Ansätze*

Die Diskussion im Anschluss an Carol Gilligans Thesen kreist um verschiedene Aspekte. Unter anderem beschäftigt die empirische Ebene ihrer Untersuchungen, die Frage nach der Geschlechtsgebundenheit der moralischen Orientierungen¹² und die Frage nach dem Zueinander von Gerechtigkeits- und Fürsorgeperspektive.

Hier sollen die Überlegungen auf die sich ausbildenden Ansätze feministischer Ethik fokussiert werden. Zumindest zwei verschiedene Grundrichtungen können unterschieden werden. Erstens eine prononciert dualistische Konzeption, wie sie z.B. von Nel Noddings vertreten wird. Im Rahmen ihrer weiblichen Moral des Caring stellt Noddings spezifische weibliche Erfahrungen des Sorgens in den Mittelpunkt, wobei die Mutter/Eltern-Kind-Beziehung als paradigmatische Fürsorgebeziehung gilt.¹³ Die sorgende Beziehung ist die ethische Grundeinheit und das Sorgen ist die Antwort auf die ethische Schlüsselfrage, „wie wir dem anderen moralisch begegnen können.“ Beim Sorgenden-Teil liegt der eigentliche ethische Vollzug. „Meine erste und nie endende Verpflichtung ist es, dem anderen als Sorgender-Teil zu begegnen.“¹⁴ Damit orientiert Noddings ihr Ethikverständnis besonders an der direkten Aufmerksamkeit für andere als Grundhaltung. Entscheidend ist die Qualität der persönlichen Sorge-Beziehung. Sie argumentiert stark tugendethisch, wobei der Haltungsaspekt den Handlungsaspekt in den Hintergrund drängt. Gegenüber objektiven Prinzipien und allgemeinen Kriterien

11 Zur Kritik an der affirmierenden Verwendung des Fürsorgebegriffs vgl. Hoagland, Sarah Lucia, Einige Gedanken über das Sorgen, in: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer Herlinde (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt 1993, 173-193.

12 In diesem Zusammenhang hat Gertrud Nunner-Winkler darauf hingewiesen, dass der Faktor Betroffenheit entscheidender ist als die Geschlechtszugehörigkeit. Im Kontext der Wehrdienstentscheidung hätten nämlich Mädchen abstrakter und prinzipieller geantwortet, während Buben situationsbezogener Urteile fällten. Vgl. Nunner-Winkler, Gertrud, *Der Mythos von den zwei Moralien*, in: Horster, Detlef (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos*, Frankfurt 1998, 73-98.

13 Vgl. Noddings, Nel, *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley 1984. Noddings, Nel, Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?, in: H. Nagl-Docekal/H. Pauer-Studer, *Jenseits der Geschlechtermoral*, 135-171.

14 N. Noddings, *Sorgen* 141.

bleibt sie skeptisch. Sie fallen bei ihr unter das Verdikt der Enge und der Starrheit, die von der eigentlichen Sorge-Situation ablenken.¹⁵ Damit weist Noddings Ansatz Ähnlichkeiten mit der klassischen Situationsethik auf. Als dualistisch ist dieser Ansatz deswegen zu bezeichnen, weil Fürsorge- und Gerechtigkeithethik als Alternativen angesehen werden, die einander ausschließen.

Noddings steht hier für das Anliegen, eine eigene weibliche Moral zu erarbeiten. Im Hintergrund steht die Diagnose, dass das bisher vorherrschende Gleichheitsdenken letztlich dazu führe, die männlichen Maßstäbe auch für Frauen normativ zu übernehmen und die weibliche Differenz samt den mit ihr verbundenen auch produktiven Aspekten gering zu achten. Damit werde allerdings letztlich nur die herrschende Norm auch für Frauen etabliert und das Potenzial des unüberwindlichen Unterschieds der weiblichen Differenz aufgelöst. Demgegenüber müsse man die Differenz groß schreiben, frauenidentifizierte Räume schaffen, die es ermöglichen, die eigene weibliche Differenz wahrzunehmen und zu schätzen. Diese weibliche Alterität gelte es neu zu entdecken, wengleich Gesellschaft und Politik deren institutionelle Realisierung verhindern.

Problematisch an dieser Position ist unter anderem die unterlegte Sicht der Geschlechterdifferenz, wonach geschlechtsspezifische Stereotypen wie: „Frauen sind gefühls-, körper- und naturnäher als Männer,“ aufrechterhalten werden,¹⁶ wengleich die Wertung umgekehrt wird. Während traditionell im Rahmen dieser Zuordnung die Minderwertigkeit des weiblichen Pols konstatiert wurde, wird diese hierarchische Wertung nun umgekehrt und die Welt der weiblichen Alterität höher bewertet. Allerdings bleibt dies in der Regel auf halbem Wege, nämlich bloß auf der internen ideellen Wertigkeitsebene, stecken, während die Gefahr, weibliche Tugenden bloß als Kompensation fehlender Rechte zu akzeptieren, nicht auszuräumen ist.

Eine größere Gruppe von Autorinnen ist einer zweiten Richtung in der feministischen Ethik zuzurechnen, die Grundanliegen der Care-Ethik positiv rezipieren, allerdings um deren Integration in die klassischen Ethikkonzeptionen

- 15 „Die Gefahr liegt darin, dass Sorgen ... allmählich oder ganz abrupt zu einem abstrakten Problemlösungsverfahren transformiert werden kann. Es gibt dann einen Wechsel der Aufmerksamkeit vom Umsorgten-Teil hin zum »Problem«.“ N. Noddings, *Sorgen* 166.
- 16 Die klassische Stereotypenbildung ist bekannt und wird durch folgende Kurzzuschreibungen, die von bekannten Denkern stammen, zum Ausdruck gebracht: „Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend“ (Schopenhauer). „Können die Frauen überhaupt gerecht sein, wenn sie so gewohnt sind zu lieben? (Nietzsche). „Die Natur hat die Frauen so geschaffen, dass sie nicht nach Prinzipien, sondern nach Empfindung handeln sollen.“ (Lichtenberg) Aussagen zit. nach: Nunner-Winkler, Gertraud, *Zur Einführung: Die These von den zwei Moralien*, in: Dies. (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, München 1995, 9-27. 9.

bemüht sind.¹⁷ Fürsorge stelle demnach kein eigenes Ethikkonzept dar, sondern führe zu notwendigen Korrekturen innerhalb der jeweiligen moralphilosophischen Position, sei sie nun von Kant¹⁸ oder von Rawls¹⁹ oder von anderen geprägt. Das Anliegen, Elemente der Care-Ethik zu rehabilitieren, müsse außerdem nicht notwendig mit der Konzeption einer spezifisch weiblichen Ethik einhergehen. Entgegen einer dichotomischen Konzeption einer weiblichen Moral der Fürsorge plädiert man hier gegen die normative Konzeption einer spezifisch weiblichen Moral, aber zugleich für eine Moral/Ethik der Fürsorge, ohne damit den Gerechtigkeitsgedanken, den Rationalitätsgedanken oder die Idee der Universalisierbarkeit zu negieren.

In diesem Zusammenhang geht es um eine Neubewertung beziehungs- und fürsorgeorientierter Strukturen in der Ethik, ohne die klassische Arbeitsteilung, die Frauen auf den Bereich des beziehungs- oder caritativ orientierten Nahbereichs fixierte, weiterzuführen. „Stattdessen geht es um eine grundsätzliche Veränderung des ethischen Blicks, der auf Fürsorge gerichtete ethische Handlungsmodelle sozial und politisch aufbricht und gleichzeitig abstrakte und prinzipienorientierte ethische Systeme an der Konkretion und Nähe des Fürsorgegedankens misst.“²⁰ Auf diesem Hintergrund sind das Zueinander von Gerechtigkeit und Fürsorge, Universalität und Kontextualität,²¹ sowie von Vernunft und Gefühl in der Ethik neu in den Blick zu nehmen.

17 Dazu gehören Autorinnen wie: Seyla Benhabib, Susan Moller Okin, Herlinde Pauer-Studer, Herta Nagl-Docekal, Eva-Maria Schwickert, Nikola Biller-Andorno, u.a.

18 Vom Kantschen Ethikansatz sind die Arbeiten von Herta Nagl-Docekal geprägt, z.B. Nagl-Docekal, Herta, *Feministische Ethik oder eine Theorie weiblicher Moral?*, in: D. Horster, (Hg.), *Weibliche Moral*, 42-72; Nagl-Docekal, Herta, *Ein Postskriptum zum Begriff „Gerechtigkeitsethik“*, in: D. Horster, (Hg.), *Weibliche Moral*, 142-153.

19 Hierzu gehören die Arbeiten von Susan Moller Okin wie: Moller Okin, Susan, *Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit*, in: H. Nagl-Docekal /H. Pauer-Studer, (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, 305-334.

20 R. Ammicht-Quinn, *Feministische Theologie*, 1129f.

21 Herta Nagl-Docekal hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Kant mit dem Instrument eines formalen Universalismus eine Ethik der Fürsorglichkeit entwerfe. Auf der Basis der dritten Fassung des Kategorischen Imperativs („Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“) legt sie dar, dass diese Regel, die die Selbstzwecklichkeit des Menschen zum obersten Prinzip erhebt, gerade nicht erfordere, „von den Besonderheiten der einzelnen Individuen abzusehen, sondern im Gegenteil, diese zu befördern.“ (Nagl-Docekal, Herta, *Jenseits der Geschlechtermoral*. Eine Einführung, in: Dies./H. Pauer-Studer, *Jenseits der Geschlechtermoral*, 7-32. 25) Im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung von Prinzipienethik und konkreter Situation wird immer wieder auch die Bedeutung von Kants dritter Kritik, der „Kritik der Urteilskraft“ betont. Hannah Arendt gehörte zu denjenigen, die die Bedeutung dieser Schrift Kants für aktuelle Debatten wiederentdeckte. Vgl. dazu auch: Schnabl, Christa,

Im Blick auf das Mitgefühl z.B. müsse entgegen den beiden Extremen einer reinen Mitleidsethik (wie sie in der Moral-sense Philosophie Englands, bei Rousseau oder Schopenhauer anzutreffen ist) einerseits und einer stark mitleidskritischen Position (wie sie besonders die Stoa oder Nietzsche vertreten haben) andererseits der ethische Gehalt und der normative Status dieses Gefühls neu reflektiert werden. Vom Gehalt her benennt Mitleid dann z.B. eine spontane und reflexive Haltung der „Wahrnehmung, der zuwendenden Aufmerksamkeit und imaginativ vermittelter Identifikation mit jemandem, dessen physische oder psychische Integrität bedroht ist, der Sorge um das Wohl des Anderen und der Herstellung einer grundsätzlichen Gemeinsamkeit, die Gemeinschaft stiftet“.²² Im Blick auf den normativen Status stellt sich z.B. die Frage, ob dem altruistischen Gefühl des Mitleids nur die Rolle des Hinzugefügten, des Additums im Hinblick auf das normative Geforderte zukommt oder es in sich normativ ist. Wenn man das Mitgefühl als Ausdruck der Überzeugung begreift, dass auf das Leiden anderer Personen mit dem auf ihr Wohl bezogenen Handeln zu reagieren ist, dann schlägt das Mitleid eine Brücke zwischen mir und den Anderen, sowie zwischen mir, meiner Identität und dem Gesollten. Mit diesem Ansatz zeigt Hille Haker auf, dass das Mitleid zwischen dem Eigenwollen und dem Sollen vermittelt und als solches für die moralische Identität einer Person letztlich unverzichtbar ist. In dieser Vermittlungsfunktion ist das Mitgefühl für die Moral bedeutend, wenngleich vom kognitiven Gehalt her das Mitleid mit den Moralprinzipien des Respekts und der Achtung von Personen inhaltlich konvergiert. „Das Mitgefühl, so spontan es auch auftreten mag, ist deshalb *eine*, vielleicht die wichtigste Quelle der *Einsicht*, warum es die normativen Verpflichtungen *für mich* gibt, warum ich überhaupt moralisch handeln soll.“²³

2.3 Feministische Ethik: Begriff und Aufgabenstellung

Feministische Ethik lässt sich nicht auf die Gilligandebatte reduzieren, wenngleich diese einen wichtigen Bestandteil der Diskussion darstellt. Zusammenfassend lassen sich nun für das Profil und das Selbstverständnis feministischer Ethik folgende Aspekte formulieren.

Erstens: Feministische Ethik ist Ideologiekritik. Durch feministische Ethik wird die angebliche Neutralität ethischer Ansätze in Frage gestellt. Obwohl die Ethik als wissenschaftliche Disziplin den Idealen der Objektivität, Rationalität

Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik, Frankfurt 1999, bes. 319-324.

22 Haker, Hille, „Compassion“ als Weltprogramm des Christentums?, in: Conc 4 (2001), 436-450, 444.

23 H. Haker, Compassion 445.

und Unparteilichkeit verpflichtet ist, fließen Horizont, Selbstverständnis, Standpunkt und Blickwinkel der wissenschaftlichen Subjekte in das theoretische Arbeiten notwendigerweise ein. Das ist an sich noch nicht das wissenschaftstheoretische Problem. Das Problem entspringt eher aus der Tatsache, diese Faktoren zu übersehen oder zu negieren und den eigenen Standpunkt als den schlechthin allgemeinen und universalen Standpunkt auszugeben. So geschieht es, dass androzentrische Perspektiven auf Themenfelder und Methodik des Faches die Ethik unzulässig vereinseitigen. Ein Beispiel dieser androzentrischen Fixierung ist die Tatsache, dass die Thematiken Gewalt gegen Frauen oder Gewalt in der Familie lange Zeit nicht in das Blickfeld ethischer Reflexionen geraten sind. Ethische Theorien blieben oft auf subtile Weise einem Wertespektrum verhaftet, das einem traditionellen männlichen Selbstverständnis entspringt. Aus diesem Grund erweist sich auch die Geschichte der Ethik vielfach als Disziplin, die Frauen als moralische Subjekte ausgegrenzt und ihre Erfahrungen und Lebenskonflikte übersehen hat.

Zweitens: Feministische Ethik konfrontiert die Moralphilosophie und die theologische Ethik mit dem Problem der Geschlechterdifferenz bzw. der Geschlechterhierarchie. Sie artikuliert eine bestimmte Sicht auf Ethik, die an der Benachteiligung von Frauen und an anderen, faktisch beobachtbaren Asymmetrien des Geschlechterverhältnisses orientiert ist und diese in die ethische Reflexion einbezieht. Feministische Ethik formuliert damit gerade keine Sondermoral für Frauen. Es geht ihr demgegenüber um eine Perspektivierung von Fragestellungen und Problembereichen der Moraltheorie bzw. der theologischen Ethik auf die Genderperspektive.

3. Herausforderungen: „Gender“ als Grundkategorie theologischer Ethik

Ansätze feministischer Ethik werden in der theologischen Ethik bisher erst geringfügig rezipiert. Aber auch für die theologische Ethik gilt, dass sie durch den feministischen Anspruch herausgefordert werde. Dazu kommt die Herausforderung, die sich seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts aus der Erweiterung des Feminismusbegriffs durch die Kategorie Gender ergibt. Die Tatsache der strukturellen Verwobenheit von Frauenleben, Frauenwelten und Männerleben, Männerwelten führt zur Erkenntnis, dass eine nachhaltige Veränderung für Frauen auch Veränderungen seitens der Männer und der gesellschaftlichen Strukturen (Arbeitswelt, Wirtschaft, Politik...) erfordert. Zunehmend wird die isolierende Betrachtung von sog. „Frauenproblemen“ als Probleme allein der Frauen als zu

eng empfunden.²⁴ Dass das Geschlechterverhältnis insgesamt Teil einer sozialen Organisation ist, tritt damit neu ins Bewusstsein.²⁵ Im theoretischen Bereich spiegelt sich diese Schwerpunktverlagerung am Übergang vom Patriarchats- zum Genderkonzept. Die Kategorie Gender signalisiert eine größere Offenheit und Unvoreingenommenheit, wenngleich sie auch als diffuser und begrifflich unpräziser erscheint. Mit der Gender-Perspektive wird es möglich, die Mehrdimensionalität der Strukturen des Geschlechterverhältnisses in den Blick zu bekommen; die rein binäre Opposition von Männern und Frauen wird damit überwunden. Keines der beiden Geschlechter kann für sich als monolithischer Block betrachtet werden. An der Machtfrage lässt sich die Verschiebung illustrieren, denn sie verdient auch innerhalb des Gender-Konzepts besondere Aufmerksamkeit. Mit dem Gender-Konzept kann ein linear-binäres Konzept der Verteilung von Macht an Männer und von Ohnmacht an Frauen vermieden werden. Obwohl nach wie vor auf vielen Ebenen (sozial, politisch, wirtschaftlich) von der Dominanz der Männer ausgegangen werden muss, impliziert dies nicht notwendig, dass in allen gesellschaftlichen Bereichen ein einheitliches, nach gleichem Muster funktionierendes Machtsystem zum Vorschein kommt. Das Genderkonzept bedeutet demnach keine Ablösung, sondern eine Erweiterung und Weiterführung der feministischen Frageperspektive. Gender ist keine Ausschlusskategorie, sondern enthält auch eine explizite Aufforderung an Männer, sich als Geschlechtswesen zu begreifen und die theoretischen Konsequenzen daraus zu ziehen.

Auf diesem Hintergrund hat auch die theologische Ethik daran zu arbeiten, die Genderkategorie als durchgängige hermeneutische Wahrnehmungs- und Analysekategorie zu etablieren. Dieser Anspruch steht aber quer zur jüngeren Forschungspraxis. Nachdem im Zusammenhang eines naturrechtlichen Ansatzes direkt patriarchale und androzentrische Denkmuster lange vorgeherrscht haben, welche sich v.a. im Bereich einer androzentrisch-hierarchischen Anthropologie oder in Auswahl und Zuschnitt der ethischen Problemfelder niedergeschlagen haben und besonders im Blick auf die weibliche Anthropologie mitunter recht konkret und restriktiv werden konnten, hat sich mit der Infragestellung des naturrechtlichen Paradigmas eine Denk- und Redeweise etabliert, welche der Genderkategorie faktisch überhaupt keine Bedeutung und keinen Stellenwert mehr beimisst. Genderneutralität hat die androzentrisch-hierarchisierende Stereotypenbildung abgelöst, zuweilen in der guten Absicht, die negativen Auswirkungen einer essentialistischen, nicht-ideologiefreien Stereotypenbildung zu überwinden.

24 Im politischen Bereich spiegelt sich diese Entwicklung im Rahmen der Implementierung von Gendermainstreaming als politisches Grundprinzip der Europäischen Union.

25 Einen wichtigen Beitrag dazu leistet auch die sich zunehmend formierende Männerforschung, die aus dem US-amerikanischen Raum kommt und zunehmend im deutschen Sprachraum Fuß fasst. Vgl. dazu exemplarisch: Lehner, Erich, Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit, Innsbruck 2001.

Im Mainstream des Faches der theologischen Ethik findet man kaum Bezüge auf das Geschlechterverhältnis oder auf gender-differenzierende Aspekte einzelner Themenbereiche.²⁶ *Genderneutralität* auf dem Hintergrund einer durch und durch genderimprägnierten Wirklichkeit und Theoriegestalt der theologischen Ethik trägt aber zu einer Verharmlosung und unzureichenden Komplexitätsreduzierung sowohl auf der Ebene der Problemanalysen als auch auf der normativen Ebene bei. Denn die vorherrschenden universalistischen Ethikkonzeptionen sind nach wie vor von (jetzt mehr impliziten) androzentrischen Denkmustern (körperlose Anthropologie; Autonomievorstellung, die die Beziehungsdimension des sittlichen Subjektes schwer zu konzeptionalisieren vermag, ...) durchzogen. Die Genderkategorie müsste deshalb sowohl auf der Ebene der Grundlagen der theologischen Ethik als auch auf der Ebene der Anwendungsfelder als eine Wahrnehmungs- und Analyse-kategorie eingeführt werden, um zu einer genderbewussten theologischen Ethik zu führen. Diesbezüglich stehen wir aber noch am Anfang. Was sich seit geraumer Zeit aber schon beobachten lässt, ist eine stärkere Sensibilität bei jenen ethischen Fragestellungen, die offensichtlich auf spezifische Weise mit der weiblichen Lebensrealität verknüpft sind, wie Gewalt, Vergewaltigung, aber auch bei Fragen von Mutterschaft und technischer Medizin.

Um die Folgen der Implementierung der Genderperspektive ansatzweise zu verdeutlichen, soll exemplarisch auf den Tugenddiskurs und seine Implikationen für das Verständnis von Sünde eingegangen werden. Tugenden werden in der theologischen Ethik heute in der Regel geschlechtslos, ohne Geschlechterindex konzipiert. Allerdings werden praktisch bestimmte Tugenden eher von Männern und andere eher von Frauen erwartet. Dies lässt sich nicht unbedingt durch einen Blick in die Schriften theologischer Ethiker als vielmehr in die Schriften der theologischen Anthropologie belegen. In der Regel dominiert dort das Modell der bipolaren/komplementären Sicht der Geschlechterdifferenz, welches die Annahme einer je spezifischen Wesensnatur der Geschlechter, freilich auf der Basis ihres gleichen Wertes, impliziert.²⁷ Tugendethisch gewendet bedeutet dies, dass hier geschlechtsspezifisch angetönte Vorstellungen der Verwirklichung des je eigenen Geschlechts vorliegen.²⁸ Geschlechtlichkeit impliziert demnach einen

26 Vgl. in Bezug auf die Sozialethik: Heimbach-Steins, Marianne, Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik, in: Gentner, Ulrike (Hg.), Geschlechtergerechte Visionen. Politik in Bildungs- und Jugendarbeit, Königstein 2001, 257-392.

27 Vgl. Lehmann, Karl, Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: Schneider, Theodor (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg 1989, 53-72.

28 Bis zum Konzil sind geschlechteressentialistische Vorgaben die Regel. Nach dem Konzil lässt sich eine weit größere Vorsicht im Umgang mit anthropologischen Grundannahmen

tugendethischen Imperativ. Das Sein der Frauen wird in der Regel eng verknüpft mit einer Orientierung an anderen und mit Fürsorge, welches im Bild der Mutter, welche ihr Leben ganz von den anderen her und auf die anderen (Kinder) hin versteht, prototypisch kulminiert. Normative Weiblichkeitsbilder weisen bestimmte Tugenden eher als normative Leittugenden für Frauen aus: Demut, Dasein für Andere, Sorge um Andere, Nächstenliebe, – in der Regel allerdings ohne dies analog auch für Männer zu formulieren.

Die Geschlechteranthropologie fungiert hier als normative Brücke für eine gendergetönte Grundierung von Tugendvorstellungen. Wenngleich auf der akademisch-theoretischen Reflexionsebene diese Vorstellungen außerhalb der theologischen Anthropologie selten explizit artikuliert werden – wenn, dann findet man diesen Unterschied eher in der formalen Aussage, dass Geschlechtlichkeit eine fundamentale Wesensdifferenzierung zwischen den Geschlechtern zur Folge haben müsse –, lassen sich Spuren geschlechter-spezifischer Tugendvorstellungen z.B. auf der Ebene der lehramtlichen Anthropologie²⁹ und in besonderer Weise auf der Ebene der Moralverkündigung deutlicher nachvollziehen.

Christine Schaumberger hat z.B. klassische christliche Tugendvorstellungen wie Selbstlosigkeit und Machtverzicht in den gesellschaftlichen Horizont asymmetrisch geprägter Geschlechterverhältnisse gestellt und festgehalten, dass diese, bezogen auf die Lebensrealität von Frauen, zweifelhafte bis fatale Auswirkungen haben können. Die Tugend der „Selbstlosigkeit“ – v.a. wenn sie nicht als Gegensatz zur Selbstsucht, sondern als Gegensatz zum Selbstbewusstsein verstanden wird – funktionalisiert Frauen häufig auf die Mittäterschaft am Werk der Männer. Die Tugend des Verzichts auf Macht und Machtausübung wird im Rahmen hierarchischer Konstellationen des Geschlechterverhältnisses zu einer zweifelhaften Strategie, welche dem (Selbst-)Ausschluss der Frauen zuarbeitet. Unter dem Motto: „Gegen die Selbstaufopferung von Frauen für das Patriarchat“ plädiert sie eher für die Suche nach einer Form von Machtausübung im positiven und produktiven Sinn. „Feministische Bekehrung sehe ich daher als Bewegung von Machtlosigkeit und Machtverzicht hin zu einer Frauenmacht, die einerseits die Realität sprengt für neue Möglichkeiten der Kreativität, sich andererseits aber störend, unterbrechend, einflussnehmend und verändernd auf die Realität patriarchaler Macht bezieht.“³⁰

beobachten. Vgl. auch: Beinert, Wolfgang (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation, Regensburg 1987.

29 Das Polaritätsdenken im Bereich der Geschlechteranthropologie spielt im gegenwärtigen Pontifikat, gegründet auf der Vorstellung der gleichen Personwürde von Mann und Frau, eine zentrale Rolle. Vgl. Schneider, Birgit, Wer Gott dient, wird nicht krumm. Feministische Ethik im Dialog mit Karol Wojtyła und Dietmar Mieth, Mainz 1997.

30 Schaumberger, Christine, Subversive Bekehrung. Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht. Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befrei-

Diese Beispiele machen deutlich, dass *allgemeine* (abstrakte) Tugend- und Sündenreflexionen nicht ausreichend sind. Die hermeneutische Rückbindung an die Lebenswelt der Geschlechter könnte zu einem Differenzierungs- und Aktualisierungsschub führen, welcher auch als konstitutiver Bestandteil der ethischen Reflexion anzusehen ist.