

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Hanna-Barbara Gerl

Frauenbilder in der Geschichte

Barbara Schaeffer-Hegel

Vater Staat und seine Frauen

Frauke Rubart

Partizipation von Frauen
in neuen sozialen Bewegungen

Michael Opielka

Die Idee der
„Partnerschaft zwischen den Geschlechtern“

B 42/88

14. Oktober 1988

Hanna-Barbara Gerl, Dr. phil. habil., geb. 1945; seit 1988 Akademische Rätin am Seminar für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie der Universität München.

Veröffentlichungen u. a.: Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla, München 1974; Philologie und Philosophie. Leonardo Bruni, München 1981; Romano Guardini, Leben und Werk, Mainz 1987³; Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder aus der Kultur- und Geistesgeschichte, Mainz 1988; Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1988.

Barbara Schaeffer-Hegel, Dr. phil., geb. 1936; Professorin am Institut für Sozialwissenschaften in Erziehung und Ausbildung der Technischen Universität Berlin; Mitbegründerin der Arbeitsstelle Frauenforschung an der Technischen Universität Berlin; Herausgeberin der Reihe „Feministische Theorie und Politik“.

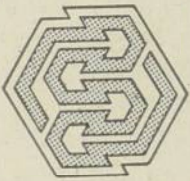
Veröffentlichungen u. a.: Die Problematik der Kultursoziologie und Staatsphilosophie Ernst Cassirers, Freiburg 1966; Politische Bildung als Unterrichtsprinzip, Frankfurt 1972; (Hrsg.) Frauen und Macht. Der alltägliche Beitrag der Frauen zur Politik des Patriarchats, Berlin 1988²; zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften und Sammelbänden.

Frauke Rubart, geb. 1955, Diplom-Politologin; Studium der Politischen Wissenschaft, Soziologie und Volkswirtschaftslehre in Hamburg; Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin und Lehrbeauftragte am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg sowie als wissenschaftliche Mitarbeiterin der Hochschule Bremen.

Veröffentlichungen u. a.: (zus. mit Detlef Murphy u. a.) Protest. Grüne, Bunte und Steuerrebell. Ursachen und Perspektiven, Reinbek bei Hamburg 1979; (zus. mit Frank Nullmeier und Harald Schultz) Umweltbewegungen und Parteiensystem. Umweltgruppen und Umweltparteien in Frankreich und Schweden, Berlin 1983; (zus. mit Joachim Raschke) Die Grünen und das parlamentarische Regierungssystem, in: Gegenwartskunde, (1983) 2, S. 143–157; Neue soziale Bewegungen und alte Parteien in Schweden: Politischer Protest zwischen Autonomie und Integration, in: Karl-Werner Brand (Hrsg.), Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt–New York 1985.

Michael Opielka, geb. 1956; Studium der Rechtswissenschaften, Erziehungswissenschaften (Dipl.-Päd.), Psychologie und Ethnologie an den Universitäten Tübingen, Zürich und Bonn; danach wissenschaftlicher Mitarbeiter der Bundestagsfraktion der Grünen für allgemeine Sozialpolitik; seit 1987 Geschäftsführer des „Instituts für Sozialökologie“ in Hennef bei Bonn.

Veröffentlichungen u. a.: (Hrsg.) Die ökosoziale Frage, Frankfurt 1985; (Hrsg. mit Georg Vobruba) Das garantierte Grundeinkommen, Frankfurt 1986; (Hrsg. mit Ilona Ostner) Umbau des Sozialstaats, Essen 1987; (Hrsg. mit Margherita Zander) Freiheit von Armut, Essen 1988; (Hrsg.) Die Grundrente diskutieren, Essen 1988 (i. E.); Herausgeber der Schriftenreihe „Perspektiven der Sozialpolitik“.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann, Ralph Angermund, Dr. Heinz Ulrich Brinkmann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 5500 Trier, Tel. 06 51/46 04 39, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;
- Bestellungen von gebundenen Bänden der Jahrgänge 1984, 1985, 1986 und 1987 zum Preis von DM 25,— pro Jahrgang (einschl. Mehrwertsteuer) zuzügl. Versandkosten.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Frauenbilder in der Geschichte

I. Einleitung

Wann immer die Anthropologie der vergangenen fünfhundert Jahre nachgezeichnet wird, so sollte von vornherein nicht die falsche Einstellung mit-schwingen, daß es um eine bloße geistesgeschichtliche Erinnerung an etwas Zurückliegendes geht, das nur noch als Kuriosität neugierig macht. Grundsätzlich gilt, daß philosophisches Erinnern (wozu die Geistesgeschichte in ihrer vornehmsten Bedeutung zählt) niemals den Zweck hat, etwas im Wissen hinter sich zu bringen und es dort abzulegen, im „rastlosen Zusammenscharren alles einmal Dagewesenen . . . Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heißt.“¹⁾

Im besonderen gilt dieser Grundsatz eines verarbeitenden Erinnerns aber gerade für die Renaissance, jenen Beginn der Neuzeit, der in seiner Grundprägung bis zum heutigen Tage Spuren des Denkens und Verhaltens hinterlassen hat, von denen man sich erst heute zu lösen beginnt. Was die Geschlechterfrage angeht und dabei in besonderem Maße die Frauenfrage, so hat auch hier die geschichtliche Entwicklung der Neuzeit einige Lösungen vorge-

legt, deren aktuelle Bedeutsamkeit es zu überprüfen gilt. „Herkunft bleibt Zukunft“ — ein schmaler Satz Heideggers, der lange durchdacht werden muß. Unter diesem Motto seien die folgenden Grundlinien von bereits gelebten Entscheidungen nachvollzogen.

Der jetzt versuchte „Gang des Geistes durch die Geschichte“, um den Ausdruck Hegels zu gebrauchen, beabsichtigt gerade nicht, Gelehrsamkeit über das Vergangene auszubreiten, aber auch nicht, unmittelbare Widerhaken zum heutigen Verständnis der Geschichte auszulegen. Es geht vielmehr darum, im Gesamt der Geistesgeschichte einige Bestimmungen der Zuordnung von Frau und Mann deutlicher zu kennzeichnen, ihre Veränderungen und Weiterentwicklungen darzustellen, nach Größe und Grenze der jeweiligen Zuordnung zu fragen. Denn es genügt nicht, ein vom „männlichen Denken“ inspiriertes Menschenbild zu benennen oder abzuweisen, wenn nicht gezeigt wird, wo es seinen Ursprung hat, wie gerechtfertigt es ist, warum seine Berechtigung durch einen anderen Anspruch überwunden wird und, wenn man einen Wechsel fordert, wo dieser überhaupt notwendig ist — je genauer, desto weniger Wunschdenken.

II. Anthropologie und Frauenbild der Renaissance

Die Neuzeit setzt ein mit der gewaltigen Overtüre der Renaissance. Sie umfaßt in Italien, dem Mutterland der neuen Bewegung, etwa den Zeitraum zwischen 1300 und 1600, also zwischen Petrarcas Geburt (1304) und Giordano Brunos Tod (1600). Ihre erste Phase nennt man den Humanismus, der in Italien bis etwa 1470 datiert, nämlich bis zu der neu einsetzenden Welle des Platonismus; die anschließende Phase gilt als Hochrenaissance. In den anderen europäischen Ländern vollzieht sich das Umdenken weg von den mittelalterlichen Bindungen phasenverschoben; in Deutschland etwa um 100 Jahre und im übrigen durch die Reformation und ihre religiöse Fragestellung auch von vornherein anders akzentuiert.

Mit dem Humanismus regt sich stürmisch das Bewußtsein einer neuen Zeit, neuer „humanitas“: Im Mittelpunkt der „Studien des Menschen“ steht zunächst der Wunsch, den goldenen Entwurf der Antike „wiedergeboren“ und lichtvoll heraufzuführen. Je länger, desto mehr wird mit dieser Betonung des Menschen als der Mitte der Welt eine Doppelentdeckung verbunden: die Gewinnung des Raumes nach außen und die Gewinnung der Ichstärke nach innen. Beide sind verklammert unter dem Denken der Unendlichkeit; diese ist nicht mehr nur eine theologische Qualität, sie wird nun auch eine Qualität des Kosmos und des menschlichen Geistes. Die Erfindung der Perspektive bedeutet auf der anderen Seite eine Betonung des Auges, das sich die gesehene Welt nunmehr „erschafft“. Mens, der Geist, wird mensura, Maß der Außenwelt. Diese Vorherrschaft der mens drückt sich bis in die Mode

¹⁾ Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Stuttgart 1964, S. 28.

hinein aus: Die Stirn als Sitz des Denkens wird betont, die Schläfen werden ausrasiert. Auch die Schulterbetonung durch Keulenärmel erhebt das Haupt zum betontesten Körperteil. Symbolisch damit verbunden ist das Sonnenzeichen als beliebter Ausdruck der Rationalität; die Welt des Tages wird nun messend, rechnend, wägend ausgeleuchtet. Die Selbstbewußtwertung über die mens geht einher mit dem Gewinnen unbedingter Individualität: Porträts, Biografien, Briefe, das Unverwechselbare wird gesucht. Pico della Mirandola schreibt 1493 eine Rede „Über die Würde des Menschen“, worin Gott Adam in die Mitte der Welt stellt als jenen zweiten Gott, der nun die Welt zu ordnen habe.

Die Anthropologie der Renaissance²⁾ ist zweifellos auf den Mann hin formuliert: als Träger der Rationalität und selbstbewußten Reflexivität, als den (noch selbstherrlich) Messenden mit dem Ziel der Bändigung und Mechanisierung der Natur, der Unterwerfung der Materie durch Erforschen ihrer Gesetzmäßigkeit. So begreift sich der „uomo universale“ der Renaissance gerade in der aufbrechenden Faszination rationaler Macht als ein männlicher „zweiter Gott“. Pico läßt den Schöpfer zugunsten Adams sich zurückziehen; Eva erscheint in diesem Paradiesgespräch nicht. Es stellt sich die Frage, wie die Frau an den neu formulierten „studia humaniora“, an dem neuen „Welt- und Selbstverhältnis“ teil hat. Und in der Tat bildet sich ein neuer Typus des Frauenbildes heraus, der sich von den — fast ausschließlich klösterlich gebundenen — mystischen Frauengestalten des Mittelalters unterscheidet. In der Renaissance zeigt sich auch bei Frauen die Teilhabe an der gewonnenen Rationalität (am Wissen in aller Breite, an der methodischen Systematisierung neuer Erkenntnisse) wie die Teilhabe an der gewonnenen Individualisierung.

So finden sich im italienischen Quattro- und Cinquecento, welche die europäische Erstformulierung des Renaissancedenkens leisteten, verschiedene Möglichkeiten weiblicher Entfaltung. Freilich bleiben sie ohne jede Ausnahme auf die oberste soziale Schicht, die Aristokratinnen oder Patrizierinnen beschränkt; im allgemeinen wird die intensive Ausbildung der Töchter auch nur in Zusammenhang mit derjenigen der Söhne vollzogen.

Diese Sitte wurde später in wohlbestallten Bürgerhäusern übernommen, bedeutsam ist in jedem Fall die grundsätzliche Bereitschaft der höheren Schichten, die Töchter in die Welt, insbesondere in die der literarischen Bildung eintreten zu lassen. Freilich

²⁾ E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1969³; B. Suchodolski, Anthropologie philosophique de la Renaissance, Wrocław 1976.

endete diese Ausbildung in der Regel entweder mit der Ehe oder mit dem Klostereintritt, den beiden überkommenen Existenzformen der Frau; dennoch gibt es nicht ganz seltene Ausnahmen unverheirateter, selbstbewußt im väterlichen Hause lebender Töchter, die sich ein „Studio“ einrichten und sich in manchen Fällen darin abbilden lassen.

Als markante Frauentypen³⁾ dieser Zeit bilden sich heraus: die Fürstin als Patronin der Künste und des Wissens, von den geförderten Gelehrten oder Künstlern in Widmungen und Gedichten gepriesen — so Eleonora von Aragon, Herzogin von Ferrara, ihre Schwester Beatrice von Aragon, Königin von Ungarn, Bianca Maria Sforza, die Venezianerin Caterina Cornaro, Königin von Zypern, und schließlich, meistgerühmt, Isabella d'Este Gonzaga von Mantua. Ferner die Politikerin — einmal abgesehen von den eben Genannten, die berüchtigte Caterina de Medici und, über Italien hinausgreifend, Elisabeth I. von England mit ihrem „Schatten“ Maria Stuart. Einen besonders ruhmvollen Fall stellt Caterina Sforza dar, die nach der Ermordung ihres Gatten Girolamo Riario die Herrschaft Forlì gegen die Mörder, schließlich auch gegen Cesare Borgia behauptete, dann unterlag, aber den Ruhmestitel einer „virgo“ und der „prima donna d'Italia“ für ihre bewundernden Zeitgenossen behielt.

Schließlich bildet sich in der Renaissance ausdrücklich die Frau als Gelehrte heraus. Nicht in Schärfe davon abzusetzen ist ein letzter Typus von Frau in der Renaissance: die Dichterin. Sie gehört weithin zum Typus der Gelehrten, da im humanistischen Fächerkanon auch die Poesie in hoher Achtung stand: Bildung war geradezu ausgewiesen durch die Kenntnis, Deutung und (wesentlich!) Nachahmung der griechisch/lateinischen Dichtung. Doch entwickeln sich in der generationenlangen Übung auch Frauen, die das Medium der Poesie zu hoher Blüte und, bei aller Klassizität, zu eigenständigem Ausdruck entfalten — im Cinquecento tauchen Frauennamen von Weltgeltung in der Lyrik auf wie Vittoria Colonna und Gaspara Stampa (die von Rilke übersetzt wurde). Erst in der deutschen Romantik wird Frauendichtung allerersten Ranges erneut auftreten. Einige bedeutende Dichterinnen seien wenigstens namentlich erwähnt: zu Beginn des 15. Jahrhunderts die berühmte Christine de Pisan, gefolgt am Ende des Jahrhunderts von Lucrezia Turnabuoni (der Frau Cosimo de Medicis und Mutter Lorenzos) und Antonia Pulci. In der Hochrenaissance außerdem Veronica Gambara, Veronica

³⁾ A. v. Reumont, Frauenschicksale in der Renaissance, 2 Bde., Dresden 1927; R. Kelso, Doctrine for the Lady of the Renaissance, Urbana 1956.

Franco, Isabella Morra, Tullia d'Aragona und Tارقinia Molza.

Für das Thema des Frauenbildes sei deutlicher herausgegriffen das Beispiel der Gelehrten (*mulier docta*), weil sich vornehmlich am Begriff des Wissens eine neue Einstellung zum Frausein erweist. An den „*studia humanitatis*“ beteiligten sich nachweisbar zahlreiche Frauen. Diese Studien umfaßten in der Regel Grammatik (Latein und Griechisch), Rhetorik, Poesie, Historie und Ethik, also als philologisch/ethische Grundlegung einer Humanisierung des Menschen. Tatsächlich lassen sich mehrere Generationen von Humanistinnen unterscheiden, welche unterschiedslos zu den Männern in diese Welt der Theorie eintreten. Die Namen verschiedener Humanistinnen⁴⁾ sind daher ausgezeichnet durch die Kenntnis der alten Sprachen und der großen Literatur sowie durch das selbständige oder „nachahmende“ Arbeiten auf dem Gebiet der genannten Künste.

Als Beispiel sei hier Laura Cereta⁵⁾ herausgegriffen. Prototypisch wird Laura seit dem Alter von rund zehn Jahren von ihrem Vater in klassischen Studien unterrichtet. Die begabte Erstgeborene einer vornehmen Familie in Brescia empfand sich immer als die meist Geliebte, und ihre Wissensfortschritte sind wohl auch von dieser bevorzugten Atmosphäre des Lernens nicht zu trennen. Unterrichtsgegenstände waren Latein, später Griechisch und dann erstaunlicherweise die Mathematik, die im Sinne der Zeit stark mit Astronomie und Astrologie verknüpft war. Mehrere Briefe bezeichnen es als ihren tief empfundenen Wunsch, die Abstände von Planeten untereinander zu messen — eine Teilhabe am Zeitgeist des Messens, Wägens und Berechnens. Mit dem starken Interesse an der Moralphilosophie verbindet sich bei Laura ein Nachdenken über die persönliche Unsterblichkeit: Ausdruck des erwachten individuellen Lebensgefühls. In der Korrespondenz entwirft sie ihr eigenes Portrait, oft unter dem Zeichen der „*virtus*“, besonders im Unterschied zur üblichen leeren Gefallsucht der Frauen. Statt den Reizen der Kleopatra zieht Laura die Integrität der Rebecca vor, statt der Schönheit Helenas die Bescheidenheit Rachels (Brief 54). Zugleich beginnt sie die Frage nach dem Zusammenhang von Geschlecht und Gelehrsamkeit in fünf

Briefen zu stellen. Gegenüber den männlichen Partnern betont sie die große Zahl gelehrter Frauen in der Geschichte bis zur Gegenwart. Wenn darunter einzelne Frauen als „besondere Wunder“ bezeichnet werden, so bemerkt sie scharfsichtig darin die Verfehlung der richtigen Gesamteinschätzung fraulicher Begabung. Die unbestreitbar geringere Anzahl berühmter Frauen erklärt sie mit der mangelhaften Mädchenerziehung, die sich auf die Pflege des Körpers, nicht des Geistes richte. Dennoch gibt es nach ihrer Ansicht keinen Unterschied zwischen Frau und Mann, falls sich eine Frau mit Eifer den Studien hingibt.

Ein Schreiben vom November 1487 trägt den herausfordernden Titel „Gegen die Frauen, welche die gelehrten Frauen herabsetzen.“ In scharfem Ton gehalten, geißelt der Brief den Neid der Geschlechtsgenossinnen auf die Bildung ihrer gelehrten Schwestern — ein interessantes Zeugnis für die oft zu beobachtende Herabsetzung von Frauen durch Frauen selbst, sofern ein bestimmter Maßstab von „Weiblichkeit“ der genormten Art verlassen wird. Bezeichnenderweise gibt Laura mit 19 Jahren das Schreiben wie auch offensichtlich das Studium auf (eine knapp einjährige Ehe hatte ihre Arbeit niemals wesentlich unterbrochen, da sie häufig die Nacht benutzte, um zu schreiben, nachdem der Haushalt erledigt war). Dieser Bruch mit ihrem intellektuellen Drang entspringt drei Gründen: Zum einen dem Rat ihres Seelenführers, der ihr die Vergänglichkeit des Körpers und der Wissenschaften vorhielt — ein Gedanke, für den sie seit dem raschen Tod ihres Mannes empfänglich war. Zum anderen stirbt ihr Vater, der ihre Studien wohl als einziger rückhaltlos gefördert hatte. Zum dritten scheint sie einem Drang zum aktiven sozialen Leben und zu religiöser Betrachtung nachgegeben zu haben. Als sie mit 30 Jahren stirbt, ist ihre besondere wissenschaftliche Begabung bereits eingegeben (es sei nicht zu vergessen, daß sie die einzige Invektive aus Frauenhand in der Renaissance verfaßt hat).

Die drei genannten Gründe zum Rückzug aus der intellektuellen Welt sind nicht untypisch: gelehrte Frauen bedurften im allgemeinen der Stütze eines Seelenführers und der Familie, konnten keine autonome Existenz im modernen Sinne führen; außerdem wird die moralische Frage nach der rechten Lebensführung so vorrangig, daß sie die Frage nach dem „Wahren“ verdrängt. Deutlich wird bei Laura die Ethik bereits zur Bändigung ihrer gefühlsmäßig starken Individualität eingesetzt, so, wenn Mäßigung und Disziplin gepriesen werden — und dies vor dem Hintergrund von Lauras erwachtem Selbstbewußtsein, die von sich sagen konnte, sie werde vielleicht noch höher steigen als der Berg Ida

⁴⁾ Erste Generation bis 1460: Isotta Nogarola (1418–1466); Ginevra Nogarola (1417–1461/68); Costanza Barbaro (* nach 1419); Cecilia Gonzaga (1415–1451); Costanza Varano (1428–1447); Caterina Caldiera († 1463); zweite Generation 1460–1480: Ippolita Sforza (1445–1488); dritte Generation 1480–1500: Cassandra Fedele (1465–1558); Laura Cereta (1469–1499); Alessandra Scala (1475–1506).

⁵⁾ A. Rabil jr., *Laura Cereta: Quattrocento Humanist*, Binghampton 1981; R. de Majo, *Donnae Rinascimento*, Napoli 1987.

(Brief 70). Im Verlaufe ihrer Entwicklung freilich koppelt sich dieses Selbstbewußtsein ab von der früheren Ruhmsucht; in einem ihrer letzten Briefe vom November 1487 nennt sie sich hungrig nach Studium und Literatur, aber nicht des Ruhmes wegen (Brief 73). Dennoch: Gerade die Wendung zur Ethik und zur Religion entspringt einem tiefen Sinnbedürfnis der Renaissance, dem Laura sich offenbar als Frau noch intensiver anschließt.

Insgesamt also repräsentiert Laura den Aufbruch einer Frau in die Welt des Zeitgeistes und des faszinierenden epochalen Neudenkens, einen Aufbruch, der sich aber durch die Ungunst der Umwelt und wohl auch durch die — vom Studium ausgelösten — übermächtig werdenden Existenzfragen zurücknimmt. Die Existenzproblematik wird wichtiger als das Wissen — ohne Zweifel eine legitime Möglichkeit. Offen bleibt bereits in der Renaissance, ob beides gegeneinander hätte ausgespielt werden müssen, wie es im Fall dieser Humanistin zunächst von außen und dann von ihr selbst geschah.

Als Fazit dieses humanistischen weiblichen Versuches läßt sich festhalten: In der Theorie ist der Anspruch bereits gewonnen, daß Frauen die gleiche Kapazität des „verum“ besitzen, falls die Lebensumstände ihr das Studium ermöglichen. Zugleich zeichnet sich eine Verschiedenheit ab: Die Verwirklichung des „bonum“ gilt bei Männern und Frauen als unterschiedlich, da eine unterschiedliche Wesenserfüllung notwendig ist. So gibt es frauenspezifische „virtutes“, wie zum Beispiel das Gut der Keuschheit oder der Demut und der Liebe, die Geltung auch in den Wissenschaften beanspruchen, wie Laura Cereta es sich am Vorbild Rachels selbst vor Augen führt. In der Lebenspraxis also bleiben besondere Verpflichtungen der Frau auf eine spezifische Ethik. Die intellektuelle oder geistige Ebenbürtigkeit mit dem Mann aber wird dagegen schon beansprucht.

Eine letzte grundlegende Möglichkeit wird außerdem auf dem Gebiet der „mulier poeta“ gewonnen:

In der Dichtung (in geringerem Maße auch in der Malerei) betätigen sich Frauen auf dem Gebiet des „pulchrum“: hier wird gerade im 16. Jahrhundert die individuelle Kapazität für das Schöne geradezu erfordert. Das eigene Ingenium, über das Frau wie Mann verfügen, wird zum Einblick in die Welt des Göttlichen, das sich im Schönen ausdrückt, herausgefordert. Gerade dieses Ingenium überschreitet die Geschlechtergrenzen, ist eigentlich Anteil des Göttlichen im Menschen: Von hier aus lassen sich bei den genannten Dichterinnen der Renaissance, die ja bis zu Weltrang aufsteigen, keine Beschränkungen des individuellen Tones, keine ethische Rücknahme unter frauenspezifischen Vorschriften feststellen: Wenn Vittoria Colonna (1490–1547) die eheliche Liebe besingt, freilich eine insgeheim unerfüllte, so wird Gaspara Stampa (1520/25–1554) eine außereheliche Leidenschaft darstellen. Von einem höher gestellten Mann nach drei Jahren intensiver Bindung verlassen, wird sie alle Zwischentöne eines hoffnungslosen Zustandes entfalten. Gerade weil sie sich der Schwäche ihrer einseitigen Liebe bewußt ist, gelangt sie zu einer unerhörten Steigerung des Ausdrucks und zu einer beispiellosen Feinfühligkeit für ihre eigene seelische Ambivalenz — Töne, die nicht mehr unter „Frauenliteratur“ als Genre einzuordnen sind, sondern geschlechtsspezifische Topoi wie Ethik hinter sich gelassen haben. Hier ist das eigene Ich erwacht, mehr noch, es ist ohne Hinderungen zu Wort gebracht. Freilich bedarf es dazu einer aristokratischen Zuhörerschaft, die solche Töne wünscht und herausfordert. Wenn nördlich der Alpen erst in der Romantik solches gelingt, so wird deutlich, daß im 16. Jahrhundert fast nur in Italien eine solche Ichhaftigkeit auch der Frau bereits möglich war. Anerkennung eines gleichen Intellektes also, unterschiedene moralisch-praktische Verwirklichung des Wesens von Mann und Frau, Übergeschlechtliche Betonung des eigenen Ich auf dem Gebiet des Schönen: Im Mutterland der Renaissance, in Italien, sind diese drei Positionen zum Thema Frau gewonnen.

III. Die Rolle der Frau zwischen Renaissance und Neuzeit

Was bisher behandelt wurde, sind tatsächliche Ausgestaltungen fraulicher Lebensmöglichkeit, noch nicht aber eine ausdrückliche Theorie dieser Möglichkeit. Zur „Anthropologie der Frau“ gehört jedoch vor allem der Reflex auf das wirklich Vorfindliche, die Frage nach dem „Wesentlichen“ der Frau. Die Formulierung dieser Frage setzt für die Neuzeit ein mit Christine de Pisan (1364—ca. 1430). Sie löste nichts Geringeres aus als die berühmte „Que-

relle des Femmes“⁶⁾ vom 15. bis 18. Jahrhundert, die — wie die Bezeichnung verrät — zunächst vor allem in Frankreich ausgetragen wurde, dann aber auf Deutschland und Italien übergriff. Diese Querelle zwischen Frauenfreunden und -feinden hat

⁶⁾ E. Gössmann, Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, 4 Bde., München 1984 ff.

zum Gegenstand die Frage nach dem Wesen der Frau in Weiterführung der scholastischen, biblisch gestützten Argumentation, aber unter Einbeziehung antiker Quellen, neuer Bibelauslegungen (Entschärfung des Eva-Bildes!), rationaler, auch naturrechtlicher Bestimmungen. Die Stellungnahmen von Männern wie von Frauen schwanken dabei zwischen der These, daß Frauen die besseren Menschen seien und der gehässigen Anfrage, „Ob die Weiber Menschen seyn oder nicht?“ (1595, deutsch 1618). Dazwischen liegen eine Fülle anderer, auch ausgewogenerer Behauptungen, die sich mehr um ein Gleichheits- oder Polaritätsmodell gruppieren und weniger auf die Frage nach Unter- oder Überlegenheit abzielen.

Christine de Pisan, von ihren Eltern aus Venedig an den königlichen Hof nach Paris gebracht, von ihrem Vater ausgebildet, durch den Ehemann in den unmittelbaren kulturellen Umkreis des Königshofes eingedrungen, wird nach dem Tode von Vater und Mann ihre Familie ernähren müssen; sie gilt als erste Berufsautorin Frankreichs. Theoretisch am anspruchsvollsten formuliert sie in der „Cité des Dames“⁷⁾ von 1405, aber auch in späteren, zum Teil autobiografischen Schriften, eine Anthropologie der Frau. Im übrigen läßt sie sich gerade in diesem Manuskript bereits selbstbewußt als Intellektuelle in ihrem Studio voller Bücher mit allen Ausstattungen und Hinweisen auf ihren gelehrten Status abbilden; ihr Selbstbewußtsein drückt sich auch in der häufigen Wendung „je, Christine“ aus.

350 Jahre vor Kant wird Christine eine Stadt mit Hilfe der Vernunft errichten und sie ausschließlich für Frauen zugänglich machen. Wichtige Elemente des immer noch nicht hinreichend interpretierten Werkes sind die Exempla, beispielhafte Geschichten über Frauen, die sich später verschiedentlich in den sogenannten Frauenkatalogen wiederfinden. Es geht dabei um die intellektuellen Fähigkeiten von Frauen, insbesondere aber um ihre Kompetenz bei der Wiederlegung angeblich weiblicher Schwächen und Fehler. Christine scheut sich nicht, bereits vorhandene Geschichten umzuinterpretieren, indem sie einen anderen Kontext schafft und insbesondere die Bewertung von Verhaltensweisen weitgehend ändert.

Christine kann als eine der ersten Entdeckerinnen des historischen Kontextes gelten. Um dies deutlicher zu konturieren, ein Hinweis auf ihre Behandlung der Frage: „Ob es Gott jemals gefallen habe, den weiblichen Verstand durch die Erhabenheit der Wissenschaften zu adeln; ferner die Antwort, die

Frau Vernunft daraufhin gibt“ (Kap. XXVII). Hier gelingen vier theoretisch bemerkenswerte Durchblicke: Frau Raison beklagt erstens die historische Vernachlässigung der Frauenbildung, zweitens arbeitet sie mit Kompensation (wenn schon Frauen körperlich unterlegen sind, so kompensieren sie es durch Geist, Tugenden, Religion), drittens benennt sie die Beschränkung weiblicher Lebenserfahrung auf das Haus (Christine erfuhr selbst eine Zurücksetzung durch ihre Mutter in ihrem Studiendrang), viertens folgert sie bei gleichen Bedingungen eine ebenbürtige Intelligenz von Frau und Mann. Die Differenz der Geschlechter sieht sie am intensivsten in der Biologie und dort freilich nicht annäherbar; dennoch hat diese Differenz die deutlichste Kompensation durch die eigentlich geistigen Werte der Frau erfahren. Wo diese Kompensation nicht stattfindet, werden geschichtliche und soziologische Gründe angenommen, nicht aber Wesensdifferenz.

Nicht die Frage nach dem Intellekt also, die um diese Zeit bereits egalitäre Antworten findet, sondern vielmehr die Wesensfrage als Frage nach dem „Guten“ von Mann und Frau führt zu einer Unterscheidung, die relativ festgeschrieben durch die Jahrhunderte tradiert wird. Diese Unterscheidung wird teils empirisch (biologisch) vollzogen oder stützt sich auf die biologischen Fakten; wichtiger aber ist, daß diese Vorgabe in der Regel ontologisch gedeutet wird oder durch die Metaphysik des Wesens der Frau bereits a priori feststeht und durch die Biologie gleichsam im nachhinein bestätigt wird (Frau als Empfangende, Passive, Materielle, Sinnliche . . .).

Über eine ontologisch-metaphysische Anthropologie wirkt die Religion auch in der Neuzeit: Religiöse Deutungen prägen weiterhin ein Menschenbild, das sich einer historisierenden und gesellschaftlichen Betrachtungsweise noch in weiten Teilen verschließt oder sie nur durch den Filter einer theologischen Metaphorik zur Kenntnis nimmt.

Die Anthropologie der Geschlechterfrage erfordert also erneut auch den Blick auf die Theologie oder Theomorphie (Gottähnlichkeit) des Menschen. Der Verlauf der in ihrer Bedeutung ideengeschichtlich nicht zu unterschätzenden theologischen Deutungsgeschichte des Frauenbildes bietet auch wichtige Anknüpfungspunkte für die zeitgenössischen Versuche einer feministischen Theologie.

Es ist deswegen eine Leistung der frühen Neuzeit, die Adam-Eva-Deutung neu zu bewerten und eine neue Theologie mit dem Ziel der Entlastung Evas zu entwickeln. Der erste bekannte Versuch dieser Art verdankt sich der italienischen Humanistin Isotta Nogarola mit ihrem Essay „Über die gleiche

⁷⁾ Chr. de Pisan. Das Buch von der Stadt der Frauen. Berlin 1986.

oder ungleiche Sünde Evas und Adams“ von 1451. In diesem Essay verfaßt sie einen Dialog, dessen weiblichen Part sie selbst vertritt. Das Argumentationsschema entlastet sowohl Eva, wie es sie andererseits zugleich in ihrer untergeordneten Stellung hält. Isotta geht nämlich zunächst von der Prämisse aus, Adam wäre das vollkommene Lebewesen, Eva das unvollkommene, „ihrer Natur nach schwach, unwissend, unbeständig“. Gerade deswegen aber sei ihre Handlung weit weniger sündhaft, weil unreflektiert, unbeabsichtigt, in gewissem Sinne von ihrer gottgewollten Natur geleitet. Auf der Grundlage einer solchen Argumentation wird die Diskussion letztlich offen enden: Der männliche Dialogpartner Ludovicus weicht der Schlußfolge-

rung aus und vertritt die gewohnte Position: größere Schuld und größere Schwäche; Isotta bleibt bei ihrer Schlußfolgerung: kleinere Schuld, weil größere Schwäche.

Vielleicht läßt sich sagen, daß Isotta zum ersten Mal ein Verfahren anwendet, das in der „Querelle“ später zu einem scharfen Argumentieren zugeschliffen wird: die Voraussetzung des Gegners zu teilen und gerade daraus mit Hilfe der beiderseits anerkannten Logik Unterschiedliches zu folgern. Damit werden weder die heiligen Texte noch die Instrumentarien ihrer Auslegung angegriffen: beides bleibt bestehen und wird nur immanent, geleitet von einer anderen Zielrichtung, anders akzentuiert⁸⁾.

IV. Aspekte des Frauenbildes in Italien, Frankreich und Deutschland

Im 16. Jahrhundert verschärft sich nun die Frauenfrage. Deutschland beginnt in die Diskussion einzutreten mit der Verteidigungsschrift des Agrippa von Nettesheim 1529 und seiner „Declamatio de nobilitate et praecellentia Foeminei sexus“. Dem Spanier und „Converso“ Juan Luis Vives verdankt sich eine – vor dem Hintergrund der Zeit frauenfreundliche – Schrift zur Erziehung der (adeligen) Frau, worin ihr Bildung in ziemlich umgreifendem Maße eingeräumt, ethische Besonderung aber nach wie vor zugewiesen wird. Zugleich bringt das 16. Jahrhundert aber die heftigsten und terminologisch schärfsten Widersprüche zur Anthropologie der Frau hervor; die Inferioritätsthese wird gerade am Ende des Jahrhunderts in Deutschland wie in Italien am heftigsten dargestellt⁹⁾. Zeitgleich ist zwischen 1590 und 1630 übrigens der Höhepunkt der Hexenverfolgung im europäischen Maßstab zu verzeichnen. Auf deutscher Seite erscheint 1595 in Latein die 1618 auch ins Deutsche übersetzte anonyme Schrift „Ob die Weiber Menschen seyn oder nicht?“ mit der geradezu aberwitzigen Behauptung, daß den Frauen nicht nur die Menschlichkeit, sondern auch das Erlöstsein durch Christus abzuspochen sei. Der Dialog stützt sich auf das gesamte vorhandene Argumentationsarsenal von der natürlichen Verfehltheit der Frau, sei es biologisch, psychisch oder geistig. Das „lustig Gespräch“ ist von einer so durchgängigen Absurdität, daß die Forschung mittlerweile zu der Meinung gelangt ist, der Autor habe, wie im Vorwort erkenntlich, überhaupt die Unsinnigkeit der ganzen Fragestellung

durch seine Übertreibungen bloßstellen wollen. Da der Anonymus nun zweifelsfrei als Valerius Acidalius (1567–1595) identifiziert wurde und sein Lebenslauf – deutscher Latinist mit Ausbildung in Italien – einen an sich klugen Kopf vorstellt, ist der These wohl zuzustimmen, daß er mit der „Disputatio“ eine Verunglimpfung auch der protestantischen Diskutierweise seiner Zeit habe verfassen wollen. Der Einfluß der Schrift geht jedoch nicht auf diese subtile Absicht zurück, vielmehr erweist sich ihre Argumentation als eine auf den naiven Leser unmittelbar wirkende Quelle diabolischer Argumente.

Ende des 16. Jahrhunderts begibt sich auch Italien, insbesondere Venedig, in die Arena solcher Anwürfe. Zwei Schriften maskulinen Ursprungs verstärken die Aussage über die dämonische Natur der Frau. Giuseppe Passi mit seiner Schrift „I donneschi diffetti“ (Die Fehler der Frauen) gibt eine Blütenlese böswilliger Zitate von den Kirchenvätern bis zu seiner Gegenwart, worin jeweils bestimmte Laster mit einem historischen Beispiel und einer biblischen Geschichte gekoppelt werden. Die Beispiele sind exklusiv weiblich – die Kur vom Laster wird durch den Mann besorgt, der als Träger der Tugend erscheint. Offensichtliches Ziel ist es, eine bereits theoretisch behauptete und zuweilen wirklich in Anspruch genommene Unabhängigkeit der Frau als unethisch zu erklären und die Abhängigkeit vom Mann als das einzige, auch religiös und historisch legitimierte Mittel der Heilung zu preisen. Sein Zeitgenosse, Abate Tondi, verfaßte die noch gehässiger Schrift „la femina origine d'ogni male“ (Die Frau, Ursprung jeden Übels). Die Frau tut nicht das Böse, sie ist das Böse. Die Polaritätsthese der Geschlechter läßt hier nicht nur die ein-

⁸⁾ P. Labalme, Venetian Women on Women. Three early modern feminists, in: *Archiva Veneto*, Venedig 1981, S. 81–109.

⁹⁾ A. v. Hanstein, Die Frauen in der Geschichte des deutschen Geisteslebens, Leipzig 1899.

fache Aufteilung von Gut und Böse zu. Sie zwingt auch zur Aufspaltung der Polarität: Der Mann ergänzt sich nicht an der Frau, er hat sie schlechthin zu vermeiden.

Um die Jahrhundertwende werden in Venedig drei Frauen (Lucretia Marinella, Moderata Fonte und Arcangela Tarabotti) auf diese Tiefschläge unmittelbar reagieren und ihrerseits nun die Superioritätsthese der Frau über den Mann in Anspruch nehmen. Man mag diese Antwort einseitig finden – tatsächlich ist sie nichts als die leidenschaftliche Gegenwehr gegen eine Betrachtung der Frau als ausdrücklich inferiores Wesen. Ohne diese Behauptung weiblicher Superiorität ist geistesgeschichtlich nicht zum Thema der Egalität vorzudringen; und erst nach dem „venezianischen Dreigestirn“ wird die Ebene erreicht, auf der dann in Frankreich Marie le Jars de Gournay zum ersten Mal ausführlich die These von der unbedingten Gleichheit und gleichen Würde der Geschlechter aufstellt.

Letztlich wird in den Schriften der Venezianerinnen der Mann überhaupt finalisiert auf die Frau hin begriffen: Gott habe ihn nur geschaffen, „um aus seinem Körper die Frau zu schaffen“ (Kap. 2). Lucretia Marinella wird metaphysisch die Göttlichkeit der Frau unmittelbar in ihrer Schönheit ausgedrückt finden – der neuplatonische Gedanke von der Epiphanie Gottes in allem Schönen wird nun in einem ungeheuren Schritt ausdrücklich auf die Schönheit des Leiblichen angewendet. Nicht zuletzt ist die Frau gerade in ihrem ethischen Verhalten, also in bezug auf das bonum, unvergleichlich viel näher am Willen Gottes als der Mann. Die Frage des verum wird mit einem Katalog gelehrter Frauen, die zugleich tugendhaft waren, beantwortet. Eine bezeichnende Eigentümlichkeit Marinellas besteht darin, daß sie ihren Frauen mehrfach bis dahin für männlich gehaltene Qualitäten wie Tapferkeit, kriegerische Selbstbehauptung und ähnliches zuschreibt – ein Zeichen dafür, daß sie aus dem Polaritätsmodell auszutreten strebt und in der Frau den besseren Menschen, gleichsam geschlechtsübergreifend, zu kennzeichnen versucht. Die unerwartete Schlußpointe Marinellas liegt in der neuen Geschichtswertung: Die Abwesenheit von Frauen, sei es in der geistigen oder politischen Geschichte, die bisher als Beweis für die Unterlegenheit des weiblichen Geschlechtes galt, wird neu interpretiert: Die Männer hätten aus Furcht vor ihrem Herrschaftsverlust das eigentlich potentere Geschlecht durch Zwang zum Schweigen und zur Abwesenheit gebracht. „Aber wenn die Frauen, wie ich hoffe, aus ihrem langen Schlaf erwachen, in den sie hinabgedrückt sind, so werden diese undankbaren und hochmütigen Männer zahm und de-

mütig.“ Der einzige Nachteil des weiblichen Geschlechtes bleibt die leibliche Konstitution, „zarter und weniger kräftig als das männliche Geschlecht“, was aber durch die weit gemäßigtere Säftemischung (die alte Lehre der Temperamente!) durchaus kompensiert wird. Die physische Anlage zur Mäßigung führt auf geradem Wege zur ethischen Vorrangstellung der Frau vor dem hitzigen und triebhaften Temperament der Männer.

Die Diskussion wird also theologisch, metaphysisch, biologisch, medizinisch und geschichtlich geführt – wobei Marinella nur die Topoi der entgegengesetzten Argumente ausbreitet. Die scheinbare Überzogenheit Marinellas wird durchaus relativiert, wenn man den Hintergrund dieser in vollem Ernst vorgetragenen Schmähchriften um die Wende von 1600 in Rechnung stellt¹⁰⁾.

Als zweite glänzende Theoretikerin muß Moderata Fonte (1555–1592) mit ihrem posthumen Werk „Il merito delle Donne“ gesehen werden¹¹⁾. Mit neun Jahren in einem venezianischen Kloster erzogen, erfährt sie eine recht gute Bildung, die sie kraft ihres ausnehmenden Gedächtnisses zum Teil aus Gehörtem aufbaut. Anders als Marinella wird sie heiraten und bei der Geburt des vierten Kindes 1592 sterben. Reizvoll ist ihr „Verdienst der Frauen“ vor allem wegen der gekonnten Dialogform (die sich von Marinellas Traktat lebhaft unterscheidet), aber auch wegen des ungewohnt satirischen Tones und Inhaltes der fiktiven Gespräche. Äußerst beeindruckend die Gesprächspartnerinnen, die in ihrer Siebenzahl eine Art Prisma weiblicher Lebenserfahrung vorstellen. Eine alte Witwe, eine junge Witwe, zwei Ehefrauen mit unterschiedlicher Glückserfahrung, eine junge, hoffnungsvolle Braut, zwei junge Mädchen, die sich noch nicht zur Ehe entschieden haben: In ihren Erfahrungen kommt ein reiches, unterschiedlich getöntes Bild von Frausein zum Vorschein – immer in der Spiegelung zum Thema Mannsein. Die älteste Frau, Corinna, spielt dabei die Rolle des advocatus diaboli: Ohne den Haupttenor der Gespräche zu bestimmen, bleibt sie mit ihren Einwürfen skeptisch. Zuweilen erreicht Moderata kraft ihrer Lebensnähe und reizvollen unterschiedlichen Erfahrungsebenen eine ungewöhnlich satirische Note. Es wäre der Mühe wert, sie einmal mit Jonathan Swift zu vergleichen. Die Gespräche enden mit einer Frage an eine Teilnehmerin, Leonora: Sie solle sich doch noch einmal, trotz aller erwiesenen Untreue und Unstetigkeit der Männer, überlegen,

¹⁰⁾ E. Gössmann, Lucretia Marinella und Marie le Jars de Gournay, in: E. Lorenz/V. Straub (Hrsg.), Frauen der Kirche. München 1986. S. 104–123.

¹¹⁾ Vorgestellt von M. Huber-Legnani, in: E. Gössmann (Anm. 6). Bd. 4. S. 124–167.

ob sie nicht wieder heiraten wolle. Leonora antwortet: „Vielleicht . . .“

Die offene Form der Darstellung, die nicht eigentlich wie bei Marinella zu einem ausgesprochenen Schluß kommt, läßt die Gespräche als unerhört vielschichtiges Dokument der Selbsteinschätzung von Frauen erscheinen. Der differenzierte Ton, mit dem auch positive Eigenschaften der Männer, nicht unwidersprochen von anderen Teilnehmerinnen, vorgestellt werden, verhindert ein plattes Schwarz-Weiß-Bild der Geschlechter. Dieses ungewöhnliche Dokument einer Superiorität der Frauen bedarf noch tieferer Deutung, um gerade daran zu kennzeichnen, daß die Rechtfertigung des Frauseins durch Frauen nicht einfach nur Vorurteile mit anderen Vorzeichen versieht.

Frankreich gebührt das Verdienst, über die so lange bloß hin- und hergeschobene Argumentation und Umpolung der Vorurteile hinaus zu einer erstmaligen Erklärung der Gleichheit der Geschlechter gekommen zu sein. Bedeutsamerweise ist es eine Frau, welcher der Titel „De l'égalité des hommes et des femmes“ (1622) zu verdanken ist: Marie le Jars de Gournay (1565–1645). Wenn sie bis zum heutigen Tage in den Lexika auftritt, dann freilich nicht um dieser Leistung willen, sondern als Herausgeberin, wenn nicht Entdeckerin des Philosophen Michel Montaigne und seiner skeptischen Essais. 1588 lernte die 23jährige Autodidaktin den 55jährigen in Paris kennen, lud ihn mehrfach auf ihr elterliches Schloß Gournay in der Picardie ein und trat nicht nur in ein dauerndes wissenschaftliches Gespräch mit ihm ein, sondern veröffentlichte Montaignes Werk nach seinem Tode. Biographisch erscheint hier ein häufig bekannter Zug: Eine unverheiratete, intelligente, aber nicht ausgebildete Frau und Adelige entscheidet sich aufgrund ihrer Veranlagung zu einem selbständigen Schriftstellerleben.

Ein anderes ihrer Werke, „Le grief des dames“ von 1626, „Die Klage der Frauen“, entwirft ein Zeitgemälde weiblicher Einschränkungen. Der Frau sei verboten: Freiheit, Handeln, Urteil, wahre Rede, Autorität; in der öffentlichen Diskussion sei sie gering geachtet, was sich auch auf die schriftlichen Arbeiten einer Frau ausdehnt. Von Christine de Pisan geschult, spricht Marie vom „Arrest am Spinnroggen“, der nur durch eine allgemeine, alle Klassen umfassende Frauenbildung aufzuheben sei. Ein provozierender Text liegt mit „Des vertus vicieuses“ (Über die lasterhaften Tugenden) vor, worin sie eine scharfe Kritik ihres gesellschaftlichen Standes, aber auch der Kirche betreibt. Was als Tugend erscheine, sei bei genauem Hinsehen nur eine Verkleidung eines moralischen Abgrundes –

ohne daß sich das Gewissen dieses Zwiespaltes bewußt sei. Im Gegenteil: die äußere Fassade höfischer Lebensart sei leider das einzige Kriterium der Beurteilung eines Menschen.

In der Hauptschrift von 1622 über die Gleichheit von Mann und Frau erhebt sie eingangs die These, daß die bekannte Diskussion um den Vorzug eines Geschlechtes die eigentliche Problematik nur verdunkle. Ursache für eine solche Behauptung des Vorzugs seien die männlichen Vorurteile und die ungeeignete Erziehung der Frauen. Gegenbeweise liefern: Gott, die Kirchenväter und andere große Männer (Platon, Sokrates, bis zu den Humanisten – Marie le Jars scheint hier bewußt oder unbewußt selektiv zu lesen!). Der Rückgriff auf diese Autoritäten wird nun durch systematische Argumentation vertieft: Prinzipiell sei über ein neues Erziehungsmodell sehr vieles zu ändern; biologisch beweise der Unterschied der Körperkraft keine ethische Differenz, da die Tiere noch stärker seien als die Männer; theologisch liest sich der erste Genesistext eindeutig von derselben Ehre und Würde der beiden Geschlechter her; die Prophetie erging ebenso an die Frauen wie die Männer, selbst das Richteramt in Israel ist für Frauen offen, desgleichen die politische Lenkung des Volkes. Paulus habe den Frauen nur aus Furcht vor ihrer Überlegenheit das Sprechen verboten. Was sich an die Frage nach dem Amt anschließt, die seit den Kirchenvätern für Frauen negativ beantwortet worden ist, läßt sich nur als ein pragmatisches Instrument zur Herstellung des innerkirchlichen Friedens zwischen den Geschlechtern verstehen: Alle Verbote der Sakramentspendung sind nicht vom Wesen der Frau her formuliert, sondern schlechthin friedenssichernd. Aus diesem Grunde sind nun alle überkommenen Argumente unter dem Gebot der Gegenwart neu zu hinterfragen: Die Frau verdient die Anerkennung ihres Zugangs zur Bildung mit einer gewissen „Chancengleichheit“, zu theologischen Aufgaben wie Prophetie, selbst zu politischen Aufgaben, die sie übrigens mit nichtbiblischen Beispielen wie Marguerite de Navarre stützt, schließlich Zutritt zu Autorität und Amt auch in der Kirche. Die Apostolin Maria Magdalena besitzt bereits „égalité“ mit den anderen Aposteln; von daher ist die Sakramentspendung, abgesehen von der Lehrerlaubnis – mit anderen Worten: das kirchliche Amt – der Frau unterschiedslos zu öffnen.

In einem letzten bedeutenden theoretischen Ausgriff fragt sie – in der Folgerung richtig – nach dem zugrundeliegenden Gottesbild. Herausfordernd und witzig spricht sie von der Unterstellung, Gott sei wohl mit einem Bart ausgestattet, weil er

damit die Ähnlichkeit zu den Männern deutlicher nahelege. Statt dessen sei Gott weder männlich noch weiblich; anthropomorphe Bilder würden nur zur Unterdrückung und zu einer Vergegenständlichung Gottes führen. Das Ebenbild, das der Mensch in beiden Geschlechtern vorstellt, müsse auf beide hin gelesen werden, ohne das Urbild einseitig auf den Mann hin festzulegen. Wo dies geschehe, schätzten sich die Männer letztlich blasphemisch höher als Gott, der doch auch Urbild der Frau sei¹²). Merkwürdigerweise nimmt sie dann jedoch am Ende eine konkrete Unterordnung der Frau in Kauf: Um des Friedens willen solle sich die Frau in der Ehe unterwerfen, freilich unbeschadet ihrer grundsätzlich gleichen Würde.

In Marie le Jars ist die erste Vertreterin einer – biblisch begründeten – Gleichheit im Sinne der gleichen Würde der Geschlechter anzutreffen. Mit großer innerer Folgerichtigkeit bindet sie theologische, soziologische, biologische, geschichtliche und schließlich kirchliche Argumente zu einer einheitlichen Argumentation zusammen und scheut vor praktischen Folgerungen der Gleichheit (siehe die kirchliche Amtsfrage) nicht zurück. Ihre Thesen lesen sich mit heutigen Augen mit einer unerwarteten Aktualität, die sich in den anderen Schriften der Zeit weit weniger deutlich herstellt.

Im Unterschied zu der französischen Diskussion, die in die Erklärung der Frauenrechte 1791 mündet, zeigt die deutsche Diskussion im 17. Jahrhundert noch eine deutliche Verteidigungsstellung. Vorurteile gegenüber Frauen werden noch weithin defensiv und eher schüchtern beantwortet. Am Beispiel einer außerordentlich berühmten deutschsprachigen Gelehrten, Anna Maria von Schurmann (1607–1678), sei eine Ambivalenz in der Frauenfrage und in der eigenen Selbsteinschätzung deutlich gemacht.

Wesentlich ist ihre berühmte „Dissertatio“ über das Frauenstudium von 1641, worin eine gewisse Unentschiedenheit in der These neben einer formal ausdrücklich scholastischen und abstrakten Beweisführung auffällt. In vierzehn Argumenten plädiert sie für das Frauenstudium. Drei Teile in der Gedankenführung lassen sich dabei unterscheiden: Die Begründung für den Wert des Frauenstudiums, das für alle Künste und Wissenschaften, auch die Politik, geöffnet werden solle – entwertet wird der Gedanke jedoch durch die Beschränkung dieser Forderung auf die Frau des gehobenen Standes, die ihrer vielen Mühe wegen und um den daraus entstehenden Verführungen zu entrinnen, an das geistige Arbeiten zu gewöhnen sei! Der zweite Teil

verhandelt die übergreifende, nicht geschlechtliche Charakteristik der Wissenschaften (die gleiche Kapazität des „Wahren“ in männlicher wie weiblicher Intelligenz). Der dritte Teil widerlegt mögliche Gegenargumente, wobei die Autorin freilich durchaus „bescheiden“ und im Rahmen gewohnter, auch frauenfeindlicher Theorien bleibt (später immer wieder als „Beweis“ der Unterlegenheit des weiblichen Geschlechtes, die von ihr angeblich selbst zugegeben sei, verwendet). Sie verbindet hier das theoretisch Erreichte in der Praxis mit einer Rücknahme, ja dem Verzicht der Frauen, sofern sie sich doch primär der Familie zu widmen haben. Bildung wird damit eine Ausnahme und letztlich ein eher moralisches Postulat, um die ungeübte Frau von falschen Gedanken abzuhalten. Durchgängig ist ein großer Ansatz zu erkennen, der freilich vor dem eigenen Mut weit mehr zurückscheut, als es bei Marie le Jars der Fall war. Ihre eigene soziale Ausnahmesituation versucht sie durch Topoi der Bescheidenheit in den akzeptablen Rahmen zu setzen; eine Verallgemeinerung ihrer Situation hält sie nicht für möglich. Offensichtlich war im deutschsprachigen Raum die Diskussion der „Gleichheit“ in Theorie und in Praxis noch weit weniger möglich als in Frankreich. Selbst im Stil, dem scholastischen Traktat, unterscheidet sich Anna Maria von Schurmann deutlich von der italienischen und französischen Zeitgenossin.

Für das 17. Jahrhundert sind in Deutschland noch fast durchgängig Schriften zur Beschränkung „des Frauenzimmers“ auf Haus und Familie als dem eigentlichen Gegenstand weiblichen Daseins die Regel. Zwei Ausnahmen seien eigens erwähnt, die freilich in der Folge auch kräftigen Widerspruch erfuhren: Johann Frauenlob „Die Lobwürdige Gesellschaft Der Gelehrten Weiber“ (1631/1633, der Autor blieb anonym) und Wilhelm Ignatius Schütz: „Ehren-Preiß Deß Hochlöblichen Frauen-Zimmers“ von 1663. Besonders Schütz, katholischer Rechtsgelehrter aus Speyer, entwickelt in einer reizvollen barocken Sprache ausschließliches Lob der Frauen, mit allen Konsequenzen für Bildung, Beruf, Wirken in der Öffentlichkeit, Recht und Ansehen in der Familie und schließlich verbunden mit einer theologischen Aufwertung. Um zum Bildungsverständnis von Schütz ein anschauliches Beispiel zu geben und da ja immer noch die These vom geringen oder überhaupt nicht vorhandenen „Verstand deß Weibs“ im Umlauf ist, eine Probe seines Arguments: „Wann deß Aristippi Tochter . . . noch bey Leben/ und ihre Bücher vorhanden weren/ es würde mancher die Schnauppen einziehen/ und sich mit aller seiner Einbildung verkriechen müssen.“ Im Gegenteil: Adam habe durch den Fluch an Verstand eingebüßt, der ihm durch den Schweiß „abge-

¹²) E. Gössmann (Anm. 10), S. 104–123.

loffen“, während Eva durch die Schmerzen bei der Geburt am Verstand nicht beeinträchtigt worden sei.

Das 18. Jahrhundert bringt eine gewisse Weiterentwicklung und Überwindung einer ausgereizten Diskussion und steht dabei deutlich schon im Vorfeld der Aufklärung. Erwähnt sei die wichtige Arbeit der Dorothea Christiane Leporin (Erleben): „Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten“ von 1742. Der Leporin verdankt die gelehrte deutsche Frauenwelt die erste promovierte Medizinerin, die mit einer Ausnahmegenehmigung von König Friedrich II. von Preußen in Halle 1754 die Prüfung machen durfte und dann praktizierte. In der Schrift über das Frauenstudium schlägt sich die Leporin bezeichnenderweise noch mit denselben Vorurteilen gegen die Gelehrtinnen herum wie Anna Maria v. Schurmann 100 Jahre zuvor. Wieder beginnt sie mit der theologischen Auslegung der Genesis, freilich räumt sie eine unterschiedliche Gottebenbildlichkeit der Geschlechter ein. Auch die naturrechtliche Minderstellung bleibt unangetastet; Ziel der Argumentation ist vielmehr dieselbe Kapazität für die Wissenschaften, Emanzipation also – wohl von der eingeschränkten Lage bedingt – nur für den weiblichen Verstand. Wieder eine Defensive, die sich in einer zugestandenen bescheidenen Nische fraulicher Existenz befriedet. Offensichtlich war es noch nicht möglich, die Egalitätsthese im französischen Stil grundsätzlich zu formulieren. Im Rahmen des Möglichen ist die Leporin aber theoretisch wie praktisch eine wesentliche Brücke zu den Frauen nach der deutschen Aufklärung.

Mit einer kaum ausgelegten Schrift des vorkritischen Kant beginnt nun von seiten der Aufklärung ein Versuch, die Frau systematisch/philosophisch zu orten, wobei zwar eine Reihe gewohnter Vorgaben erhalten bleibt, trotzdem aber die Diskussion ihrer physischen, moralischen und wissenschaftlichen Minderwertigkeit unterbleibt, ja das trübe Assoziationsfeld weiblicher Dämonologie fast gänzlich verschwindet. Immanuel Kants Schrift¹³⁾ ist ein eigenartiges Zeugnis solcher gutgemeinter Neuorientierung der Anthropologie. Bringt man die Schrift von Kant auf den Begriff, so geht es ihm um eine Polarisierung, nicht Gleichheit der Geschlechter, aber mit deutlichem Akzent auf der Gleichwertigkeit der beiden Pole. Die klassische Polarität, seit Augustinus bis zum 18. Jahrhundert die Geschlechterfrage durchziehend, kennt ja deutlich eine Höherbewertung der Geistseite (männlich) im Gegensatz zur Naturseite (weiblich), immer mit den

¹³⁾ I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Riga 1771³.

zugehörigen ethischen Folgerungen verbunden. Kant behält den „reizenden Unterschied“ (A 49) ohne den Unterton von Wertigkeit – wir finden im Gegensatz des Schönen und des Erhabenen gleichsam die klassische Polarisierung von Natur und Geist, aber ohne ethisches Prädikat. Als Problem bleibt, daß Kant die Frau von der Natur her definiert. Trotzdem gelingt ihm die Entdämonisierung der Frau durch ihre Wesensfestlegung auf das Schöne, also durch ihre Ästhetisierung; eine gewisse Vorrangstellung der Frau durch ihre Naturausstattung; die Überwindung der Abspaltung der Geschlechter durch gegenseitige Verwiesenheit; die Ästhetisierung auch der Tugend: Fehler wie Vorzüge der Frau sind schlechtin schön. Kant klammert die Naturrechtsdiskussion für die Ehe aus. Ehe sollte überhaupt nicht als Rechts-, sondern als Neigungsverhältnis verstanden werden (A 80): „Wenn es dahin kommt, daß die Rede vom Rechte des Befehlshabers ist, so ist die Sache schon äußerst verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet ist, da ist sie schon halb zerrissen, so bald sich das Sollen anfängt hören zu lassen. Die Anmaßung des Frauenzimmers in diesem harten Tone ist äußerst häßlich, und des Mannes im höchsten Grade unedel und verächtlich.“

Deutlich spricht hier der „galante Kant“, der ja in der eigenen Biographie eine eher platonische Beziehung zum „schönen Geschlechte“ besaß, der aber in seiner fast kindlichen Verehrung der schönen Damen nicht zuletzt dem überlieferten Hexenbild gerade unter den Intellektuellen den Boden entzog. Von daher muß seine Schrift als ein Neuanatz zur Bewertung der Frau gewürdigt werden, wenn er es auch ausschließlich bei ihrer Ästhetisierung beläßt. Die Grenze dieses Ansatzes wird deutlich durch den Rückschritt hinter eine bereits erreichte Bildungsdiskussion: Kant verlangt vom Schönen keine Bildung, da das Wissen jenes angeborenen Schönen und damit angeborenen Intuitive zerstöre. Statt Bildung also Ausbildung von Rührung oder Empfindung: „Eben so werden sie (= die ‚Frauenzimmer‘) von dem Weltgebäude nichts mehr zu kennen nötig haben, als nötig ist, den Anblick des Himmels an einem schönen Abende ihnen rührend zu machen, wenn sie einigermaßen begriffen haben, daß noch mehr Welten und dasselbst noch mehr schöne Geschöpfe anzutreffen sein . . . niemals ein kalter und spekulativer Unterricht, jederzeit Empfindungen und zwar die so nahe wie möglich bei ihrem Geschlechtverhältnisse bleiben“ (A 55). Entsprechend kann sich die Frau negativ zur Pedantin oder Amazone (nicht mehr zur Teufelin!) entwickeln, der Mann zum „läppischen Zieraffen“ (A 77): Die Gegenbilder der Geschlechter stammen aus der Verkehrung der Naturordnung.

Die Frage stellt sich, was die nicht schöne oder alternde Frau mit dieser Definition von Frausein noch gemein habe. Hier ist die einzige Lücke in Kants galantem System, hier dringt die einzige Möglichkeit tieferer Bildung der Frau, in gewissem Sinne die ihrer Vermännlichung, ein: „Allmählich, so wie die Ansprüche auf Reizungen nachlassen, könnte das Lesen der Bücher und die Erweiterung der Einsicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Musen ersetzen, und der Ehemann sollte der erste Lehrmeister sein. Gleichwohl, wenn selbst die allem Frauenzimmer so schreckliche Epoche des Altwerdens herankömmt, so gehört es doch auch alsdenn noch immer zum schönen Geschlecht und es verunziert sich selbst, wenn es in einer Art von Verzweiflung . . . sich einer mürrischen und grämischen Laune überläßt.“ (A 74)

So verdankt die Anthropologie der Frau dem Philosophen Kant zwar nicht einen „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ — Kants Definition der Aufklärung —, im Gegenteil: Die Unmündigkeit wird als zur Natur der Frau gehörig empfunden. Dennoch ist diese Unmündigkeit nicht mehr diabolisch, minderwertig, naturrechtlich fixiert — sie macht vielmehr den Reiz des Frauseins in einem naiven, von dem ebenso galanten wie pedantischen Kant formulierten Bewußtsein aus. Wie sehr diese Gleichsetzung der Frau mit dem Schönen auf das ausgehende 18. Jahrhundert wirkte, läßt sich an den weiblichen Heroinen von Jean Paul erkennen, die aus Intuition, Empfindung, visionärem Wahrnehmen der Gründe des Daseins bestehen — sofern sie nicht satirisch verzeichnet werden.

Im zeitgenössischen Frankreich schrieb wenig später Marie-Olympe de Gouges ihre „Déclaration des droits de femme et citoyenne“ von 1791 in der Nachbildung der amerikanischen Menschenrechts-erklärung, die sich ja exklusiv auf die Männer bezogen hatte. Als Aristokratin auf dem Schafott geköpft, wird ihr Erbe von der Engländerin Mary Wollstonecraft übernommen in der Arbeit „A Vindication of the Rights of Women“, 1792. Gouges hatte ihre kurze, aber bahnbrechende Erklärung nicht mehr theologisch, sondern eher ontologisch eingeleitet: Im Pflanzen- und Tierreich sind die Geschlechter in Harmonie. Die Übertragung auf die Menschenwelt bringt unmittelbar die Erklärung der Frauen- und Bürgerinnenrechte hervor (Präambel, 17 Artikel, Postambel). Was hier auf der rechtlichen Ebene gefordert wurde, kann als Grundlage der Frauenrechtsbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts gelten. Bei Gouges wie in dieser Bewegung wird die Frage nach dem „Wesen“ und der daraus stammenden Differenz der Geschlechter umgangen. Diese Frage bleibt jedoch in der zeit-

genössischen, gerade deutschen Diskussion noch ausdrücklich wirksam und führt zu einer bedeutenden Vertiefung bisher gewohnter Polaritätsargumente. Dennoch wird auch in der deutschen Diskussion innerhalb der Polaritätsbehauptung ein Punkt erreicht, an dem die Differenz der Geschlechter „aufgehoben“ erscheint. Dieser wichtige Vorgang wird mit Hegels Kennzeichnung der Liebe erreicht.

In den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ 1821 handelt Hegel im § 161–169 „Die Ehe“ ab. Hier kommt mittelbar das Thema der Geschlechter zum Ausdruck, besonders im § 166, wo noch immer die Polarität von Mann und Frau als leitender Gedanke dient. Hegel versucht bereits im § 161 die Kantsche Neigungsehe als ungenügend zu erweisen, denn sie überwindet sowohl das bloß physische Verhältnis, den Zweck der Produktion von Nachkommen, als auch den bloßen bürgerlichen Kontrakt, aber auch die reine Empfindung, welche der Zufälligkeit (auch der Zeit) unterworfen bleibt. „Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.“ (§ 161) Dieses sittliche Verhältnis setzt die natürliche Geschlechterdifferenz voraus.

Die Natur des Mannes wird nun definiert als „das Geistige, als das sich Entzweieude in die für sich seiende persönliche Selbständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit, in das Selbstbewußtsein des begreifenden Gedankens und in das Wollen des objektiven Endzwecks“ (§ 166). Die Natur der Frau wird umgekehrt gekennzeichnet als „das in der Einigkeit sich erhaltene Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten Einzelheit und der Empfindung“. Die Arbeitsteilung, wie sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft als Trennung von öffentlichem und privatem Bereich herausbildet, wird von Hegel im Sinne einer geschlechtsspezifischen Zuordnung von Betätigungsfeldern interpretiert: „Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweigung die selbständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.“ (§ 166) Als „Gesetz des Weibes“ gilt mithin das Gesetz „der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt“ — im Gegensatz gegen „das offenbare, das Gesetz des Staates“.

Hegel sieht durchaus einen „tragischen Gegensatz“ in diesem Verhältnis der Geschlechter. Tragik meint in seinem Wortgebrauch ein unbedingtes Verwiesensein aufeinander ohne die Möglichkeit, sich auf der gleichen Ebene, also wahrhaft zu ergänzen. Das Zusammengehören ist ebenso notwendig wie unmöglich. Die Sittlichkeit der Ehe ist dabei weit weniger moralisch gemeint denn als Absicherung der freien Hingabe durch äußere Festschreibungen. Unsittlich ist wesentlich die Unsicherheit eines doch bleibend gedachten Verhältnisses. Hegel läßt die Auflösung der Ehe zu, allerdings nur unter der Voraussetzung deutlicher Unerträglichkeit des Partners. Ansonsten gehört zu ihrer Rechtsstruktur die eigentliche Unauflöslichkeit.

Hegels Ausführungen zur Bildung der Frau spiegeln noch deutlich kantische Vorstellungen: „Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt.“ (§ 166) Nicht vergessen werden darf, daß Hegel bei diesen Überlegungen den Durchschnitt des Geschlechtsverhältnisses, also keineswegs die wirkliche Liebe zwischen Mann und Frau im Blick hat. Die Kennzeichnung der Liebe wird vielmehr in den „Vorlesungen über die Ästhetik II“ in dem Abschnitt über den „Begriff der Liebe“ gewonnen und zu einer bis dahin nicht erreichten Höhe geführt. In diesem Abschnitt überwindet Hegel die vorausgesetzte Polarität der Geschlechter: „so ist in der Liebe vielmehr das Höchste die Hingebung des Subjekts an ein Individuum des anderen Geschlechts, das Aufgeben seines selbständigen Bewußtseins und seines vereinzelt Fürsichseins, das erst im Bewußtsein des anderen sein eigenes Wissen von sich zu haben sich gedrungen fühlt . . . Wesentlich wird sie (die Liebe) jedoch hier nur dadurch, daß das Subjekt seinem Inneren, seiner Unendlichkeit-in-sich nach in dies Verhältnis aufgeht. Dies Verlorensein seines Bewußtseins in dem anderen, dieser Schein von Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit, durch welchen sich das Subjekt erst wiederfindet und zum Selbst wird, diese Vergessenheit seiner, so daß der Liebende nicht für sich existiert, nicht für sich lebt und besorgt ist, sondern die Wurzeln seines Daseins in einem anderen findet und doch in diesem anderen gerade ganz sich selbst genießt, macht die Unendlichkeit der Liebe aus.“ (II, 3. Abschnitt, 2. Kap., 2. a)

Hier ist die Dynamik der Liebe als die Dynamik von Selbstverlust und Selbstgewinn entwickelt: In diesem Vorgang wird jede Form von Natur- oder Geiszuordnung überwunden, weil jeweils verlas-

sen um des Gegenpoles willen, so daß zwar im Einsatz der Bewegung, aber nicht in ihrem Endzustand ein Unterschied noch geltend zu machen ist. Die unbedingte Bezüglichkeit der Geschlechter aufeinander wird in der Liebe ihrer herkömmlichen Bewertung und Unterscheidung entkleidet; das Verhältnis selbst verleiht den Polen des Verhältnisses eine sonst nie erreichte, unterschiedslose Realität. Liebe wird so der Prozeß des gegenseitigen Liebesopfers, in dem sich die vollkommene Einung ereignet.

Es sollte jedoch vermerkt werden, daß Hegels Rechtsphilosophie die Liebe nur als ein Moment der Totalität sittlicher Beziehungen auffaßt, die die Institution der Ehe ausmachen. In seinem früheren „Fragment über die Liebe“ von 1797/98 waren noch deutlichere Bezüge zur Romantik zu erkennen. Deren Vorstellung einer freien Liebe und Sexualität als Beweis für Freiheit und Innigkeit kritisierte er später – anlässlich einer Kritik von Friedrich Schlegels „Lucinde“ – als „romantische Abwertung der Ehe“.

Das fast unerschöpfliche Gebiet der deutschen Romantik kreiste anhaltend um die Frage der Geschlechter. Die Gefühle und die Sinnlichkeit, als Domäne des Weiblichen in der Tradition der Aufklärung entweder dem Rationalitätsanspruch des Geistes untergeordnet, oder aber – wie bei Hegel – in einem Konzept der Sittlichkeit über die Eheinstitution befriedet, entfalten in der romantischen Literatur ihre volle Wirkungskraft. Individualität und Autonomie können nur über die expressive Kraft der Gefühle erreicht werden, die die kalte Gewalt der rationalen Sachwelt aufzusprengen vermag. Das Frauenbild der Romantik schließt den Mittelpunkt der romantischen Welterfassung auf: „Die Frau als die, die in den Mittelpunkt des männlichen Denkens tritt und es zu sich selbst entzündet, ist zugleich die, die unabgelenkt von einer leblosen zerstückelten Sachwelt: aus dem reinen mystischen Verhältnis zum Ganzen des Lebens lebt und es so aus seiner Unmittelbarkeit ursprünglich zu gestalten vermag.“¹⁴⁾ Das Beispiel zahlreicher Frauen prägt dieses Bild des Weiblichen der Romantik entscheidend mit: Hier kommen zum ersten Mal wieder im Weltmaßstab Frauennamen zum Vorschein, die gleichrangig auf der geistigen Ebene mit dem männlichen Dichter, Maler, Künstler und Schriftsteller in Erscheinung treten; es sei nur erinnert an Bettina Brentano, Caroline von Günderode, Caro-

¹⁴⁾ Margarete Susman, *Frauen der Romantik*, Köln 1960³, S. 172. Als Ausdruck einer ‚moralischen Krise‘ bezeichnet Henri Brunschwig die Romantik, in: Henri Brunschwig, *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt-Berlin-Wien 1975.

line Schlegel-Schelling, Marianne von Willemer, Sophie la Roche, in gewissem Sinne auch Cornelia Goethe — die Geschichte der Frauenforschung ist hier noch nicht zu Ende geschrieben¹⁵⁾.

Herausgegriffen sei ein Romantiker, um eine neue Form der Geschlechterbetrachtung vorzustellen. Neu freilich nicht wegen eines unbedingt neuen Standpunktes — im Gegenteil werden wir auf das alte Polaritätsmodell, die Spannung aus Gegensätzen, stoßen; neu jedoch wegen der unerhörten Differenzierung und des authentischen Tones, mit dem eine solche Gegensatzspannung zwischen Mann und Frau erlebt, nicht selten sogar erlitten wird.

Exemplarisch für die Romantik wird eine Charakteristik des Frauenbildes bei Joseph von Eichendorff (1788—1857) gegeben. Auffallend ist die typologische Ähnlichkeit der Personen verschiedener Dichtungen untereinander: der Spielmann, der Ritter, der Dichter, der Philister; und bei den Frauengestalten: das Liebchen und vor allem die Zauberin, die betörende Frau, welche verschiedene Namen tragen kann: Romana, Diana, Venus, Juana, Faustina, oder einfachhin Loreley. Die Doppelerfahrung der Natur und die Doppelerfahrung des Menschen entsprechen sich offensichtlich — gerade der gefährliche, übermächtige Charakter der Natur scheint in der Zauberin verkörpert. Einerseits sieht Eichendorff die Natur als der Wahrheit noch nicht unterworfen, von einer lockenden Autonomie und Selbstgesetzlichkeit, die sich in den Bildern der Nacht, der Schwüle, des Wetterleuchtens, der Venus und des Venusberges ausdrückt. Andererseits träumt diese unentbundene Natur und unentbundene Weiblichkeit von Erlösung; sie ist bereits durchdrungen vom Geheimnis der Vollkommenheit, durchscheinend für die „neue Erde“, die in allem ein Symbol des Himmels sein kann, besonders im Erlebnis des Morgens, des Sonntags, des befriedeten Gartens, der Einsamkeit („Widerschein einer viel fernerer und tieferen Heimat“). Diese Doppeldeutigkeit ist zunächst ununterscheidbar: sie läßt sich bereits in einzelnen Wörtern nachweisen: „schön“, sogar „wunderbar“, „still“ können in ihre Gegenseite umschlagen.

Daher wird auch der Mensch/der Mann bei Eichendorff in eine Entscheidungssituation gestellt, in eine Auseinandersetzung mit dem „verworrenen Leben“ selbst. Auch die seelische Wirklichkeit des Menschen ringt um Klarheit, Klärung oder Erlösung, denn dieselbe naturhafte Unentschiedenheit, die Endlosigkeit mit allen Überraschungen, der

Reichtum des Chaos wird in der Seele mit heftiger Sehnsucht nach dem Überantworten gespiegelt. In dieser Unentschiedenheit zu bleiben, im lockenden Reichtum, wird zur Schuld. Erst in dem Maße, in dem sich die Seele dem „verworrenen Rauschen“ entringt, vollzieht sich ihre Entschuldung.

Nun ist mit traumhafter Sicherheit die dämonische Werbung der Natur und die dämonische Möglichkeit der Seele, in sich verschlossen, entscheidungslos zu bleiben, in Eichendorffs Frauengestalten verkörpert. In „Ahnung und Gegenwart“, dem frühen Meisterwerk, erscheint Romana, die „heidnische Seele“, als sich selbst genügend bis zu einer scheinbaren Selbsterlösung, als blind ohne Richtung, als haltlos. Sie tötet sich selbst, sie kann auch ihr Liebstes töten, nur um sich nicht dafür entscheiden zu müssen (im „Julius“ tötet Faustina Oktavien). Die Klage dieser Frauen ist zugleich das Lied der Sirenen für den Mann, nämlich Verführung nach unten; aber weder Unterwerfung noch Versöhnung mit dem Mann kommen in Frage: seine Liebe wird abgewehrt (Diana; Juana). Diese Natur, „diese Braut“ nimmt den Menschen nicht als „Bräutigam“ an, d. h. nicht die entschiedene Geistigkeit, die Lösung durch Überantwortung nach oben. Wenn sich der Mann der Klage, dem „irren Rufen“ der Natur und der Frau ausliefert, wird er zum Spielmann und Zauberer, zum Magier (wie Eichendorff Brentano schildert). Er ist dann derjenige, der an das Unbewußte (Vertraute oder Unheimliche) rührt, es aber nicht zur Klärung bringt; der Abenteuerer, der Kräfte erweckt, sie aber nicht in der Gewalt hat: er lockt zum Venusberg, zum Mittelpunkt der Sinnenwelt, dem magischen Liebesort. Die Aufgabe des Dichters wie des Mannes ist aber nicht die Verfallenheit an die Welt, die rätselhafte Verlorenheit der Seele, die wie im Traum in den Abgrund blickt; seine Aufgabe ist es vielmehr, die unbewußten Rätsel in eine größere Ordnung des Geistigen zu stellen. Hier gewinnt der Dichter/der Mann das Maß des (christlichen) Ritters als eine der Urformen männlichen Daseins. Er weckt und benennt die Dinge, um sie zu klären; er weckt und benennt die Frau als Sinnbild aller Dinge, um sie von sich selbst zu lösen. „Die Natur ist in ihrem Wesen mystisch, als ein verhülltes Ringen nach dem Unsichtbaren über ihr.“ Die Natur steht hier auch für die Frau, das Unsichtbare auch für den Mann.

In der Biographie Eichendorffs ist die bedeutende Tatsache zu vermerken, daß er im Umgang mit der konkreten Frau seines Lebens, mit der geliebten Luise von Larisch, die er 1815 in Berlin heiratete, unerhört gute, gegenteilige Erfahrungen machte: Sie gilt ihm als die eigentliche Hilfe, als die Löserin, als die Tagesklarheit, deren er in seinen Träumen

¹⁵⁾ Zum neueren Stand der Forschung zur Frauenliteratur: Gisela Brinker-Gabler (Hrsg.), Deutsche Literatur von Frauen. Bd. 1. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München 1988.

bedarf. Offenbar sind wir in der Problembeschreibung an einen noch zu klärenden Zusammenhang geraten: Ist die Wahrnehmung des „Weiblichen“ möglicherweise unterschieden von der Wahrnehmung der konkreten „Frau“? So spitzfindig dies zunächst klingt, wird dieses Problem jedoch bis zum 20. Jahrhundert mitgetragen, nämlich hier die Assoziationskette endlos offener Übertragungen von

Dämonie, Verführung, Natur, Materie, und schließlich Weiblichem – dort die konkrete Erfahrung mit Frauen, eingeschränkt auf bestimmte Lebensumstände, definierbare Aufgaben. Die beiden Bereiche sind nicht notwendig deckungsgleich, fordern aber deswegen die Frage heraus, ob nicht das Problemfeld des Weiblichen zunächst getrennt werden müsse von der Frauenfrage im einzelnen.

V. Edith Stein: Die Anforderungen des Berufslebens und der gesellschaftlich-politischen Wirksamkeit

Nach der ideengeschichtlichen Betrachtung der Entwicklung des Frauenbildes und der Weiblichkeitsvorstellungen bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhundert kann hier der geschichtliche Prozeß der Entwicklung der Frauenfrage und ihrer sozialen, ökonomischen und politischen Implikationen nicht thematisiert werden¹⁶⁾. Vielmehr sei abschließend in der Absicht der ideengeschichtlichen, vergleichenden Herangehensweise, der es um die modernen Akzente der Frauenfrage zu tun ist, einer Stimme des 20. Jahrhunderts das Wort gegeben: Edith Stein (1891–1942). Hinter dem Gesicht der judenchristlichen Märtyrerin von Auschwitz trat die Philosophin, Phänomenologin, Pädagogin bisher etwas zurück; daher sei hier an ihre bedeutende Schrift „Die Frau“ (Werke V) nachhaltig erinnert. Darin finden sich die bis heute aktuellen Problemstellungen in bedenkenswerter Klarheit.

Während ihres Studiums in Göttingen beschäftigte sich Edith Stein ausdauernd mit sozialen und politischen Fragen, aber nicht aus „romantischer Versenkung in vergangene Zeiten; mit (ihm) hing auf engste zusammen eine leidenschaftliche Teilnahme an dem politischen Geschehen der Gegenwart als der werdenden Geschichte, und beides entsprang wohl einem ungewöhnlich starken sozialen Verantwortungsbewußtsein, einem Gefühl für die Solidarität der Menschheit, aber auch der engeren Gemeinschaften.“¹⁷⁾

1932, in „Probleme der Frauenbildung“, kennzeichnet sie die damalige Lage unmißverständlich: „Rechtlich und politisch waren um die letzte Jahrhundertwende die Frauen den Unmündigen, das heißt den Kindern und geistig Minderwertigen, gleichgestellt. Die Reichsverfassung von 1919 brachte die prinzipielle Gleichstellung, die sie zu

Vollbürgern machte. Durch die Verleihung des aktiven Wahlrechts wurden sie zu einem politischen Machtfaktor, an dem man nicht mehr vorbeigehen konnte. Das passive Wahlrecht gab die Möglichkeit, sie an verantwortlicher Stelle zu Trägern des Staatslebens zu machen . . . Wir brauchen eine allgemeine gründliche politische und soziale Schulung als Vorbereitung für die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten (übrigens nicht nur für die Frauen, sondern für das ganze deutsche Volk, das ja erschreckend unreif in die demokratische Staatsform hineingeschleudert worden ist) und spezielle Vorbereitungswege für die verschiedenen Posten im Staatsdienst, die nach Frauenarbeit verlangen.“¹⁸⁾

Nach ihrer Konversion 1922, herausgefordert durch Vortragsreisen in Deutschland, Österreich und der Schweiz, aber auch durch ihre eigene Lehrtätigkeit in St. Magdalena in Speyer, beschäftigt sich Edith Stein mit der spezifischen Mädchenerziehung in einem männlich geprägten Bildungssystem. Hier vermag sie ebenso unpolemisch wie geschichtlich klar zu sehen: „Der Kampf wird geführt gegen eine Mädchenbildung, die fast ausschließlich in der Hand von Männern lag und deren Ziele und Wege von Männern bestimmt waren. Daß es so war, wurde von der großen Masse wie eine unabänderliche Tatsache hingenommen. Und doch war es etwas geschichtlich Gewordenes, und nicht einmal aus grauer Vorzeit Stammendes, sondern eine Errungenschaft der Neuzeit.“¹⁹⁾

Edith Steins eigene pädagogische Begabung entwickelt über den verfehlten, nämlich maskulinisierten Ansatz des 19. Jahrhunderts hinaus Richtlinien für eine zeitgemäße und dem Wesen der Frau entsprechende Schulbildung: „Fortführung der allgemeinen Bildung mit besonderer Berücksichtigung

¹⁶⁾ Dazu siehe etwa: H. Schenk, Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland. München 1988⁴.

¹⁷⁾ E. Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie, Bd. VII, Louvain-Freiburg 1959, S. 125.

¹⁸⁾ E. Stein, Probleme der Frauenbildung, in: Die Frau, Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Bd. V., Louvain-Freiburg 1959, S. 105.

¹⁹⁾ Ebda., S. 111.

der spezifisch weiblichen Aufgaben, Einführung in das soziale und staatliche Leben, Schulung für den besonderen Beruf und Erziehung zu dem entsprechenden Berufsethos.“²⁰⁾

Die „groteske, kleinbürgerliche Versimpelung“ des Frauenbildes im 19. Jahrhunderts, das „Ideal einer Zierde des häuslichen Herdes“²¹⁾ wird nun überholt durch die These, die Stein zusammen mit Helene Lange vertritt, „daß die frei entfaltete und recht gebildete weibliche Natur fähig sei zu eigener Kulturleistung, zu einer Leistung, nach der unsere Zeit verlangt, weil sie geeignet ist, die offen zutage liegenden Schäden der männlichen abendländischen Kultur auszugleichen: zu echter Menschenbildung und helfender Liebestätigkeit.“²²⁾

Hier gelingt Edith Stein Weitblickendes, weil sie die weibliche Schulung durchaus nicht nur an der unmittelbaren Förderung der Gemütswerte orientiert, sondern an ihrem scheinbaren Gegenteil: der Verstandeschulung. Verzichtet man auf die Übung der Rationalität, so stellt sich das Versäumnis früherer Jahrzehnte wieder ein, welche nur einen Frauentypus entstehen ließen, „der ein Scheinleben in Träumen führt und den Aufgaben der Wirklichkeit gegenüber versagt oder sich wechselnden Gefühlen und Stimmungen wehrlos hingibt, nach Sensationen jagt, die das Gemüt immer wieder in Erregung versetzen, und nicht zu fester Lebensgestaltung und fruchtbarem Wirken kommt.“²³⁾ Gerade die Stärke des Gemütes, seine „Einfühlung“ verkehrt sich leicht in die Hauptschwäche, Echtes und Unechtes nicht trennen, Schein und Wirklichkeit nicht unterscheiden zu können. So ist Unterscheidungsfähigkeit²⁴⁾, Werturteil, Beherrschung der Triebkraft durch den Verstand unerlässlich — soll das Gemüt tatsächlich es selbst bleiben. Praktisch schlägt Edith Stein nicht nur die geisteswissenschaftlichen Fächer Religion, Geschichte, Literatur, Biologie, Psychologie und Pädagogik vor, und zwar mit dem Augenmerk auf der praktischen Betätigung, sondern auch die formal bildenden Fächer, nämlich mathematisch-naturwissenschaftlichen und sprachlich-grammatischen Unterricht²⁵⁾.

Edith Stein betont die kontrollierende Aufgabe des weiblichen Verstandes gerade im Unterschied zu Bestrebungen, die Frau als Gemütswesen dem Mann als dem Verstandeswesen unterzuordnen.

Mit diesem Plädoyer ist freilich keiner abstrakten, sondern der ganzheitlichen Bildung das Wort gere-

det. Das geht auch daraus hervor, daß Edith Stein die religiöse Erziehung als materialen Grund aller Erziehung ansieht, dem der formale Verstand seine Möglichkeit der Wertung verdankt. Die Hochschätzung des Religiösen geht durch alle Schriften und muß als Edith Steins erstes pädagogisches Anliegen gesehen werden. Damit ist allerdings gerade nicht — wie es heute im Zeichen der Religionskritik gergewöhnt würde — ein Einpassen in traditionelle und allgemeine Frauenbilder angestrebt. Umgekehrt wird vielmehr die echte religiöse Bildung feinfühlig für den „Sonderberuf“ machen. „So können wir als Ziel der individuellen Bildungsarbeit den Menschen bezeichnen, der ist, was er ganz persönlich sein soll, der seinen Weg geht und sein Werk wirkt . . . Wer zur reinen Entfaltung der Individualität hinführen will, der muß zum Vertrauen auf Gottes Vorsehung hinführen.“²⁶⁾

Die Eigenart der Individualität kann daher in unserer Zeit auch Lebensformen annehmen, die für vergangene Zeiten mit dem Leben der Frau für unvereinbar galten. Ja, das 20. Jahrhundert hat sogar für viele Frauen bislang undenkbbare Lebensformen freigesetzt oder — mehr negativ — ihnen solche aufgezwungen. Um so mehr muß sich die Pädagogik, aber auch das Selbstverständnis der Zeit auf diese neuen Weisen des Frauseins einstellen, nicht klagend oder bedauernd, sondern grundsätzlich bejahend.

Wohlthuend unvoreingenommen und wohlthuend erfahrungsgeprägt spricht Edith Stein über die Frau im Beruf oder sogar im Doppelberuf der Familie und außerhäuslichen Aufgabe. Hier sind in der Tat schwierige geistige Umstellungen auch von seiten des Mannes zu leisten, um den Frauenberuf nicht von vornherein abzuwerten: „Meinungen und Urteile der einzelnen Menschen sind weitgehend bestimmt durch das, was man denkt und man sagt. Diese Meinungen und Urteile aber sind von stärkstem praktischem Einfluß. Weil man bis vor wenigen Jahrzehnten der Ansicht war, die Frau gehöre ins Haus und sei zu nichts anderem zu gebrauchen, hat es langwierige und schwere Kämpfe gegeben, bis der zu eng gewordene Wirkungskreis erweitert werden konnte. Wer dies *man* ist, ist sehr schwer zu fassen.“²⁷⁾

Tatsächlich gibt es für Edith Stein keine grundsätzliche Beschränkung der Frau: weder auf die Familie noch auf bestimmte „weibliche“ Berufe, obwohl sie solche tendenziell, z. B. bei der Ärztin oder Lehrerin, gegeben sieht. „Keine Frau ist ja nur Frau, jede hat ihre individuelle Eigenart und Anlage so gut wie der Mann und in dieser Anlage die Befähigung zu

²⁰⁾ Ebda., S. 115.

²¹⁾ Ebda., S. 112.

²²⁾ Ebda., S. 113 f.

²³⁾ E. Stein, Christliches Frauenleben, S. 63.

²⁴⁾ Ebda., S. 61.

²⁵⁾ Ebda., S. 65.

²⁶⁾ Dies. (Anm. 18), S. 153.

²⁷⁾ Ebda., S. 102.

dieser oder jener Berufstätigkeit künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Art usw. Prinzipiell kann die individuelle Anlage auf jedes beliebige Sachgebiet hinweisen, auch auf solche, die der weiblichen Eigenart fernliegen.“²⁸⁾

Nachdrücklich plädiert Edith Stein gerade von ihrem eigenen politisch-sozialen Interesse her für den Eintritt der Frau in das Staatsleben, der ja erst seit 1919 offen war, wofür also die Mühe einer ganz neuen Schulung auf sich genommen werden mußte. Tatsächlich ist es so, daß das konkrete Denken der Frau — etwa in der Gesetzgebung — ein hilfreiches, weil menschliches Gegengewicht gegen das Parteiendenken der Männer bilden kann²⁹⁾. Hier liegt überhaupt der Eigenwert fraulicher Berufsarbeit: eben im Einbringen des Konkret-Menschlichen (wohinter der für sie so wichtige Gedanke der unaustauschbaren Mütterlichkeit der Frau steht). „Die Arbeit in einer Fabrik, in einem kaufmännischen Büro, im staatlichen oder städtischen Verwaltungsdienst, in den gesetzgebenden Körperschaften, in einem chemischen Laboratorium oder mathematischen Institut — das alles erfordert Einstellung auf ein totes oder abstrakt-gedankliches Material. Aber in den allermeisten Fällen handelt es sich um Arbeit, die mit andern Menschen zusammenführt, die zum mindesten mit andern im selben Raum, oft in Arbeitsteilung mit ihnen zu verrichten ist. Und damit ist sofort Gelegenheit zur Entfaltung aller weiblichen Tugenden gegeben. Ja man kann sagen, gerade hier, wo jeder in Gefahr ist, ein Stück Maschine zu werden und sein Menschentum zu verlieren, kann die Entfaltung der weiblichen Eigenart zum segensreichen Gegengewicht werden.“³⁰⁾

Umgekehrt ist es auch für die Frau vorteilhaft, sich dem Berufsleben offenzuhalten, weil es eine ihrer Schwächen ausbalanciert: Die Anlage zum Gemüthhaften wird durch die Schulung zum sachbetonten

Arbeiten nicht nur in Schranken gehalten, sondern dadurch erst eigentlich schätzenswert. So verleiht nicht nur die Frau dem maskulinen Berufsleben eine menschliche Weite, sondern der Beruf „erzieht“ die Frau zur Beherrschung ihrer Fähigkeiten.

Die „Doppellast von Berufs- oder oft nur Erwerbsarbeit und Familienpflichten“ war für sie dabei durchaus gegenwärtig; sie beschreibt ihre entfremdenden Formen. Einen Rat für diese häufig benötigte Lebensform gibt sie nicht, rät aber deswegen noch nicht vom Berufsleben der Frau ab. Vielmehr sieht sie eine Stütze für diese Überforderung in einem tiefen religiösen Leben.

Deutlich wird, daß sie die Forderungen, ja Nötigungen der Zeit an die Frau sieht, kein Ausweichen davor mehr als möglich erkennt, vielmehr die wirkliche Wappnung durch Frauenstudium und -beruf nachhaltig kennzeichnet. Ja, die Mitsprache der Frau im öffentlichen Leben ist ihr sichtlich ein offenbar gewordenes Anliegen der Zeit.

Frauen von heute werden in Edith Stein teils eine „Schwester aus der Geschichte“, teils eine von der Geschichte überholte Schwester sehen. Die unbedingte Orientierung der Frauenfrage an biblischen und gar kirchlichen Aussagen wird vielen Nichtgläubigen unnötig erscheinen. Gerade hier aber zeigt sich, welche neue Möglichkeiten Edith Stein den herkömmlich gedeuteten Aussagen abzugewinnen vermochte, wie hilfreich ihr Intellekt dem Glaubenwollen beisprang, wie wenig die Überlieferung dem Geiste nach ausgeschöpft ist. In ihr vereinen sich zwei Freiheiten: die Freiheit der selbständig denkenden Philosophin und die Freiheit einer durch die Offenbarung gebundenen und entbundenen Christin.

VI. Fazit

Seit spätestens diesem Jahrhundert stehen wir vor der Herausforderung vieler (nacheinander oder gleichzeitig wirkender) Möglichkeiten: Weithin bahnt sich eine Überwindung der gewohnten Geschlechterordnung an, und zwar durch eine Einsicht, die ihre eigenen Ziele erst unscharf angeben kann. Seit der frühen Neuzeit, heftiger seit dem 19. Jahrhundert, erstarkt eine Frauenbewegung, deren Gesamtimpuls noch nicht abzusehen ist. Im-

mer neue lebensmäßige, künstlerische, gedankliche Energien werden freigesetzt; nicht zuletzt ist eine Gleichberechtigung gesetzlicher Art gewonnen. Trotzdem: Viele Forderungen, die bereits eingelöst wurden, erscheinen noch als zu oberflächlich gelebt und noch nicht aus der Tiefe einer wirklichen Wandlung der Geschlechterbeziehung stammend. Dazu kommt, daß das Thema „Frau“ heute modisch-kurzlebig entweder unter mancherlei pragmatischen Hinsichten benutzt oder zweckdienlich ideologisch verzeichnet wird, nicht selten auch von Frauen.

²⁸⁾ E. Stein. Das Ethos der Frauenberufe. S. 7.

²⁹⁾ E. Stein. Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes. in: (Anm. 18). S. 216.

³⁰⁾ Dies. (Anm. 28). S. 8.

In der neu zu entwickelnden Anthropologie ginge es darum, die Frau nicht mehr (nur) als Gattungswesen oder als Trägerin der „anima“ und undeutlicher „weiblicher Werte“ oder unter dem Vorzeichen des abstrakten „gleichen Rechts“ zu sehen, sondern sie als Mensch „durchsichtig“ zu machen. Heute steht im (nicht nur christlich vorbereiteten) Bewußtsein das Gewinnen eines ganzheitlichen Menschseins an, das sich in besonderer Gültigkeit an der Frau zu bewähren hat: nämlich weder in einer bloßen Rückkehr zur Mütterlichkeit noch in ihrer bloßen Verweigerung, auch nicht in einer bloßen Rationalisierung der Frau oder ihrer Verhinderung. Weniger denn je dürfen diese Gesamtanlagen vereinseitigt (und damit ausgenützt) werden. Das

Ziel dieser aufmerksamen Neufindung sei mit dem Mut Edith Steins formuliert: „Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre.“

Darin liegt nicht die Gefahr eines Neutrums und einer Schreibtisch-Gleichheit. Denn: In diesem gemeinsamen Menschsein ist Geschichte gegenwärtig und wirksam; der „reizende Unterschied“ (Kant) bleibt ja erhalten, verliert aber seine (selbst)zerstörerische Gegensatzung. Wie das Licht alle Farben zusammenfaßt, sie deswegen aber nicht auslöscht, könnte man in dem Menschsein eine „höchste unteilbare Energie“ (Goethe) sehen, die das Auslösen nicht der Besonderheit, sondern des Widerspruchs der Geschlechter meint.

Vater Staat und seine Frauen

Über den Beitrag der politischen Philosophie zum Ausschluß der Frauen aus der Politik

Als ich vor einigen Wochen einem alten Bekannten, dem mein jetziges Arbeitsgebiet nicht bekannt war, am Telefon davon berichtete, daß ich in Berlin eine Konferenz zum 70. Jahrestag der Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes in Deutschland vorbereite¹⁾, gab es eine vernehmbare Pause in der Leitung. Sie ließ mich vermuten, daß mein Gesprächspartner überprüfte, ob seine Rechenkünste oder seine Geschichtskenntnisse nachgelassen hätten. Mit einem erleichterten „Ach so, Du machst was über Frauen“ löste er das Problem.

Am 12. November 1918 wurde den deutschen Frauen per Dekret des Rates der Volksbeauftragten das aktive und passive Wahlrecht zuerkannt; zehn Jahre davor war das in Preußen seit 1850 geltende politische Versammlungsverbot für Frauen aufgehoben worden. Aber noch heute scheint es keine Selbstverständlichkeit zu sein, weder in der öffentlichen Wahrnehmung, noch im ganz privaten Bewußtsein vieler Bürgerinnen und Bürger, daß Frauen zum politisch „Allgemeinen“ gehören.

Die Reaktion meines Freundes und die Tatsache, daß das allgemeine und gleiche Wahlrecht in Deutschland noch immer problemlos mit der Jahreszahl 1870 in Verbindung gebracht wird, zeigen, daß es nicht ausreicht, Ideologiekritik nur unter dem Aspekt der sozialen Zugehörigkeit zu betreiben. Ideologiekritik, wie sie im folgenden an einigen grundlegenden Begriffen und Paradigmen der

neuzeitlichen politischen Philosophie abgehandelt werden soll, muß auch die psychische Interessenslage, d. h. auf einer verallgemeinerbaren Ebene in Sonderheit die Geschlechtszugehörigkeit und die mit ihr verbundenen Motive in den Blick nehmen, will sie Wahrheit oder auch nur Schlüssigkeit von Rationalisierungen unterscheiden. Die Brüder Böhme haben dieses Erfordernis moderner Wissenschafts- und Erkenntniskritik treffend formuliert: „Die Rationalität der Philosophie (wird) niemals freikommen von Zweifel, bloße Rationalisierung zu sein, wenn sie nicht vom Wirken unbewußter Motive im Zentrum des Selbstbewußtseins, dem *co-gito*, sich zu überzeugen bereit findet.“²⁾

Nun handelt es sich bei der politischen Philosophie, die ich betrachten möchte, nicht unbedingt um das Zentrum des Denkens, wohl aber um die philosophische Legitimation eines auf Verträgen als Akten des Verstandes gedachten Männerstaates, die es erfolgreich ermöglichte, Frauen auf lange Zeit und wirksam vom öffentlichen Leben fernzuhalten. Nicht Frauen also sind mein vorrangiges Thema, sondern das philosophische Denken von Männern. Erst im letzten Teil meines Beitrages soll der Frage nachgegangen werden, wie sich nach der Umsetzung der untersuchten philosophischen Paradigmen in praktische und institutionalisierte Politik, deren sozialisatorische Aneignung und Verinnerlichung, die u. a. durch Frauen selbst erfolgten, auf das Politik- und Machtverhalten von Frauen noch heute auswirken.

¹⁾ Vater Staat und seine Frauen. 70 Jahre allgemeines und gleiches Wahlrecht in Deutschland. 4. Internationale Frauenschichtkonferenz an der Technischen Universität Berlin vom 13. – 20. November 1988.

²⁾ Hartmut Böhme/Gernot Böhme. Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a. M. 1985.

I. Staats-Wohl und Staats-Vernunft: Eigentum, Vernunft und Liebe als Paradigmen zum Ausschluß von Frauen aus der politischen Gemeinschaft

Die Männerphantasien, die in der jüdisch-griechisch-christlichen Kultur des Abendlandes seit Menschengedenken über Frauen zirkulieren und die bei aller Komik eine Fülle von Material über die Psychogenese des abendländischen Männer-Denkens bereitstellen, sind in den letzten Jahren von feministischen Wissenschaftlerinnen mehrfach angesprochen worden: die Vorstellung, die Welt sei zunächst nur von Männern bevölkert gewesen und das Böse durch eine Frau, Pandora, oder durch Eva in die Welt gekommen, wie auch die mannigfaltigen Variationen der Vorstellung über körperliche, geistige oder seelische Minderwertigkeit von Frauen.

Für Aristoteles waren Frauen im reproduktiven Sinne „unfruchtbare Männer“, da nur Männer sich über ihren Samen fortpflanzen und Unsterblichkeit erreichen könnten. Platon sah in Frauen die Reinkarnation von zur Strafe in weiblicher Gestalt wiedergeborenen liederlichen Männern; das Christentum versagte ihnen eine gleichwertige Seele, und von der Männer-Medizin des 19. Jahrhunderts wissen wir, warum Frauen zu rational-logischem Denken recht schlecht befähigt sind. Aber nicht solche Phantasien, sondern die Art und Weise, wie sie die staatsphilosophischen Konzepte männlicher Denker beeinflusst haben, sind mein Thema. Um einige der mir in der politischen Philosophie der Aufklärung besonders bedeutsam erscheinenden Widersprüche und Rationalisierungen deutlich zu machen, möchte ich zunächst auf die argumentative Bearbeitung der Geschlechtertatsache durch die Stammväter der politischen Philosophie, durch Platon und Aristoteles eingehen. Die Art und Weise, wie im 18. Jahrhundert das aufklärerische Denken die antiken Argumentationen und Beweise aufnimmt, um sie, unter völlig anderem Beweiszwang stehend, umzudrehen und mit neuen Dimensionen von Widersprüchen zu versetzen, soll dann am Beispiel Hobbess, Lockes, Rousseaus und Fichtes deutlich gemacht werden³⁾.

³⁾ Ich beziehe mich im folgenden überwiegend auf Untersuchungen US-amerikanischer Wissenschaftlerinnen zur politischen Philosophie. Die wichtigsten sind: Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton 1979; Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought*, New York 1985; Lynda Lange/Loranne M. G. Clark, *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto 1979.

1. Die frauenfeindliche Tradition der Antike: Platon und Aristoteles

Platons egalitäres Lebensmodell für die Wächterinnen und Wächter seines idealen Staates hat die Gemüter über die Jahrhunderte beschäftigt. In der Tat sieht er für die höchste Kaste seiner Republik, aus der sich die Staatslenker, die Philosophen, rekrutieren, völlige Gleichheit der Geschlechter vor. Selbst das höchste Staatsamt des Philosophen-Lenkens soll einer Frau nicht verwehrt sein, vorausgesetzt, sie zeigt die dafür benötigten Eigenschaften und Tugenden. In der späteren Schrift, den *Gesetzen*, die Platons zweitbeste Version der Polis darstellt, gibt er – wahrscheinlich aus pragmatischen Gründen – die egalitären Maximal-Forderungen wieder auf: Frauen werden von Staatsämtern und vom Besitz an Eigentum ausgeschlossen, die Ausbildung, insbesondere die sportlich-militärische der Mädchen, soll nur dann denen der Jungen gleich sein, wenn ein Mädchen dazu besondere Neigung verspürt, und zu den ihnen noch zugänglichen untergeordneten priesterlichen Funktionen sind Frauen nur außerhalb ihrer reproduktiven Jahre im Alter von 40–50 Jahren zugelassen. Dennoch finden sich gerade in den *Gesetzen* die theoretischen Argumente für eine gesellschaftliche Gleichstellung der Geschlechter: Mädchen und Frauen seien bei entsprechender Erziehung an Leistung und Fähigkeiten den Männern gleich; in bezug auf Frauen herrsche schiere Unwissenheit, da von den derzeit geltenden Bedingungen unzulässige Schlüsse auf das gezogen würde, was möglich sei; und aus dem Unterschied der Geschlechter bei Zeugung und Geburt könnten so wenig Schlüsse auf Unterschiede in anderer Hinsicht gezogen werden, wie aus der Tatsache, daß manche Männer Haare haben und manche keine⁴⁾.

Dennoch war es keineswegs Platons Absicht, die Gleichheit der Geschlechter oder gar die Emanzipation der Frauen voranzutreiben. Nicht nur die durch sein ganzes Werk gestreuten misogynen Äußerungen und seine Auffassung von Liebe, die nur unter Männern von sittlicher Qualität sein könne, beweisen dies. Die genaue Analyse des Zusammenhanges, in dem Platon im *Staat* die Frauen den Männern gleichstellt und die Art und Weise, wie er dort seine Argumentation begründet – jedoch nicht zu Ende führt –, zeigen nach Moller Okin, daß

⁴⁾ Platon, *Der Staat*, hrsg. von August Horneffer, Stuttgart 1973; ders., *Die Gesetze*, hrsg. von Ernesto Grassi, Hamburg 1959.

Frauen, nicht weil sie gleichwertige Menschen sind, bei den Wächtern des Staates gleich behandelt werden sollen, sondern daß sie notgedrungen zu gleichen Menschen gemacht werden müssen, weil sie mit der Abschaffung des Privateigentums und damit der Familie in der herrschenden Klasse der Wächter funktionslos geworden wären. Rousseau, der Platon wegen der Abschaffung der Familie heftig angreift, hat dies auf den Punkt gebracht: „Da er in seinem Staat die Einzelfamilie abgeschafft hat und nicht mehr wußte, was er mit den Frauen machen sollte, machte er gezwungenermaßen Männer aus ihnen.“⁵⁾

Platon, der Rationalist, war immerhin in der Lage, die Frauenfrage, obwohl oder gerade weil sie ihm nicht eigentlich wichtig schien, logisch zu Ende zu denken und die sozialen Fähigkeiten des weiblichen Geschlechtes radikal von seinen biologischen zu trennen. Eines der Beispiele, das er zur Illustration und Begründung seiner Position heranzog, ist das der berühmten Wachhunde, die ihre Aufgabe erfüllen, einerlei, ob es weibliche oder männliche Hunde sind. Ihre Fähigkeit, Wachhund zu sein, hat mit ihrem Geschlecht nichts zu tun. Die Art und Weise wie nun Aristoteles diese Beweisführung Platons aufgreift und meint, ad absurdum führen zu können, macht eindrucksvoll seine völlig andere Denkweise deutlich. In der Politik mokiert sich Aristoteles über die „Ungereimtheit“⁶⁾ des Vergleiches mit den Tieren und der daraus abgeleiteten Schlußfolgerung. Gibt es doch bei Tieren keine Hausarbeit! Aristoteles' funktionalistischer Denkweise geht es nicht einfach darum, die Welt korrekt zu beschreiben, „sondern zu demonstrieren, warum sie so ist, wie sie ist und daß sie, sowie ihre einzelnen Elemente, so wie sie sind, auch sein sollen“⁷⁾. Aristoteles' Philosophie, seine Ethik und Politik dienen der Legitimation der gesellschaftlichen Verhältnisse, bzw. des Bildes, das er sich von der „gerechten“ Gesellschaft macht. Und dieses ist hierarchisch, elitär und patriarchal.

Jedes Ding, jedes Lebewesen und jeder Mensch hat nach Aristoteles seinen bestimmten Platz im Aufbau des Universums und übt dort die ihm gemäße Funktion aus. Seine Natur, sein Wesen, seine Seele sind identisch mit dieser Funktion. Die Natur eines Dinges oder Wesens ist also sein pragmatischer Zweck und nicht etwa das, was es eigentlich sein könnte, oder das, was es in einem früheren, unverborenen Zustand einmal gewesen sein mag. Natur

ist nicht das Ursprüngliche, sondern das Entwickelte, der Endzustand der Dinge: „Denn die Beschaffenheit, die ein Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat, nennen wir die Natur des betreffenden Dinges, sei es nun ein Mensch, oder ein Pferd oder ein Haus oder was sonst immer.“⁸⁾

Im Kontext von Aristoteles' hierarchischem Weltbild bedeutet die teleologische Zweckgerichtetheit der Dinge, daß Jegliches seine Erfüllung, seine ihm eigene Natur nur dadurch erreicht, daß es seine Funktion für das ihm jeweils höher gestellte Ding erfüllt. „Das Schlechtere ist immer des Besseren wegen, wie man ebenso aus der Kunst wie aus den Naturgebilden sehen kann.“⁹⁾ Diese hierarchische Zweckrichtung führt von der unbelebten zur belebten Natur, von den Pflanzen über die Tiere zum Menschen. Aber Aristoteles' Welt ist nicht einfach nur anthropozentrisch. Die Menschen selbst, zumindest die meisten von ihnen, haben ebenfalls ihren Zweck außerhalb ihrer selbst. Je nach sozialer Position und Hierarchiestufe entspricht es ihrer Natur als Handwerker und Bauern für andere zu arbeiten, als Sklaven anderen zu dienen, oder aber als Frauen den Samen der Männer mit Materie auszustatten, ihre Kinder zu gebären. Dies zu tun, ist ihre Seele und daher ihr Glück — es gut zu erledigen, ihre sittliche Erfüllung: ihre Instrumenten-Ethik. Das letztendliche und allein nur in sich selbst ruhende Ziel des aristotelischen Weltaufbaues ist die nur in sich selbst begründete, nur für sich selbst tätige und nur sich selbst zum Zwecke setzende Glückseligkeit: die rationale Tätigkeit der Seele — das Denken. Nur sie bzw. nur diejenigen, die dieser Tätigkeit nachgehen können, haben keinen Zweck außer ihrer selbst und haben so teil an der eigentlich menschlichen Tugend und Vollkommenheit. Für die Beteiligung am Staat und die Qualifizierung als Bürger ergibt sich hieraus, „daß nicht alle, diejenigen, ohne die ein Staat nicht leben könnte, für Bürger zu halten sind“, da die von Aristoteles „angebene Tugend des Bürgers“ nur denjenigen „freien Männern . . . zuzuschreiben ist, die von dem Erwerb des notwendigen Lebensunterhaltes befreit sind“¹⁰⁾. Frauen, die das Leben selbst und nicht nur seinen Unterhalt gewährleisten müssen, brauchen in dieser Argumentation nicht einmal mehr erwähnt zu werden.

Die Ungereimtheiten des aristotelischen Welt- und Menschenbildes und seines Versuches, den Ausschluß der Frauen aus der Gemeinschaft der Bürger zu legitimieren, ist von amerikanischen Wissen-

⁵⁾ Jean J. Rousseau, *Emil oder über die Erziehung*, hrsg. von Ludwig Schmidt, Paderborn-München-Wien 1981, S. 391.

⁶⁾ Aristoteles, *Politik*, hrsg. von Eugen Rolfes, Hamburg 1958, II, 1264 b, S. 43.

⁷⁾ S. Moller Okin (Anm. 3), S. 73.

⁸⁾ Aristoteles (Anm. 6), I, 1252 b, S. 38.

⁹⁾ Ebda., VII, 1333 a, S. 268 f.

¹⁰⁾ Ebda., III, 1278 a, S. 86.

schaftlerinnen im einzelnen untersucht worden¹¹⁾. Erwähnen möchte ich hier lediglich das bedenkenswerte Resumé von Moller Okin, die darauf hinweist, daß sich die meisten der modernen Theoretiker, die sich mit Aristoteles auseinandersetzen, zwar von Aristoteles' Klassen-Ethik distanzieren, an seinen Anschauungen über die Frauen und an der Art, wie er sie politisch instrumentalisiert, jedoch keinerlei Anstoß nehmen. Was sie lediglich tun, ist, Aristoteles' Vielfach-Ethik auf die ihnen geläufige Doppel-Moral zu reduzieren. Dabei entgeht ihnen aber, daß in der Systematik des aristotelischen Denkens Klasse und Geschlecht und ihre *causa finalis*, der von allen Geschäften des Lebens befreite Wissende — Gelehrte oder Bürger — eine logische Verknüpfung eingehen, welche keineswegs dadurch aufgelöst werden kann, daß die männlichen Sklaven durch freie Arbeiter oder stimmberechtigte Angestellte ersetzt werden.

2. Weibliche Natur und männliches Eigentum. Rationalisierungsversuche zum Schutz bürgerlich-männlicher Emanzipationsinteressen

In einer Gesellschaft wie der attischen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, in der die Einschließung der Frauen ins Haus und ihre Entfernung aus allen wissenschaftlichen und politischen Arenen selbstverständlich war und in der von niemandem — erst recht nicht von Frauen — Gleichheitsansprüche vorgebracht wurden, war es für Platon und Aristoteles leicht, wenn nicht gar selbstverständlich, Frauen wie einen Appendix des Besitzes bzw. als Mittel zum Zwecke des Wohlbefindens der Männer zu betrachten und sie aus der Politik auszuschließen. Die Denker der Aufklärung sahen sich dagegen vor einem weit schwierigeren Geschäft, wenn sie die Bestimmung der Frauen zu vergleichbarer Abhängigkeit und Rechtlosigkeit begründen sollten. Wenn bei Aristoteles der hierarchische Gesellschaftszweck als systemisches und sittliches Argument für die politische und menschliche Subordination der Frauen in gewisser Weise stimmig ist, so konnte eine solchermaßen funktionalistische Betrachtungsweise im Kontext eines Denkens nicht mehr greifen, das die natürliche politische Gleichheit aller Menschen zum Ausgangspunkt des politischen Diskurses nahm und sich anschickte, angestammte Hierarchien und traditionelle Privilegien zu bekämpfen. Wenn Platon Frauen als eine Art Eigentum betrachtete — was sie zu seiner Zeit in der Tat waren — und ihr Schicksal mehr oder weni-

ger eng mit diesem verband, so konnte eine Philosophie, die sich für politische Menschenrechte ohne Ansehen der Person und des Standes einsetzte, Frauen schwerlich als Sachen betrachten und ihnen als Besitz des Mannes politische Rechte absprechen. Daß Frauen keine vollwertigen Menschen seien, war nach 1600 Jahren Christentum ebenfalls nicht mehr möglich zu behaupten, ebensowenig, daß es ihr ausschließlicher Zweck oder ihre Natur sei, für Männer dazusein und deren Kinder zu nähren. Wenn im politischen Diskurs des 17. und 18. Jahrhunderts Natur und Eigentum dennoch als zwei der wichtigsten Paradigmen zum Ausschluß der Frauen auftauchen, um den gleichen Effekt zu erzielen, den Platon und Aristoteles in aller Offenheit und in gewisser Weise folgerichtig expliziert hatten, so bedurfte es im Denken der Aufklärung hierfür gewisser bisher wenig beachteter logischer Manipulationen.

Wie wir wissen, hat die Aufklärung, dieses gewaltige Unternehmen der gedanklichen und sozialen Umschichtung und der „Reorganisation der politischen Legitimationen“¹²⁾, neben der Vernunft die „Natur“ zur wichtigsten Legitimationsinstanz erhoben und unter anderem ihre politischen Forderungen aus ihr abzuleiten versucht. Natur ist für die Aufklärung jedoch nicht mehr das teleologische Prinzip, das den Sinn und die Stellung eines Wesens innerhalb gegebener oder erwünschter Grenzen definiert wie bei Aristoteles, sondern sie ist ein zugleich historisch wie apriorisch gedachter Ausgangspunkt, von dem her sich Ziele und Forderungen für eine erst zu erobernde und neu zu gestaltende Welt ableiten lassen. Fast alle politischen Schriftsteller des 17. und 18. Jahrhunderts haben ihre Vorstellungen über einen wie immer historisch gedachten Naturzustand zu Papier gebracht. Erstaunlich ist, daß sich in vielen dieser „Naturzustände“, so z. B. bei Hobbes und selbst bei Rousseau, die Frauen im Zustand völliger Gleichheit mit den Männern befinden. Hobbes, der ihre Gleichheit auf die bei ihnen gleichermaßen vorhandene Fähigkeit zu töten zurückführt, geht sogar so weit, die Mütter im Naturzustand als die natürlichen Herren (Lords) ihrer Kinder zu betrachten¹³⁾.

Diese egalitäre Bestimmung des ursprünglichen Geschlechterverhältnisses, in dem ganz in der Logik des Leviathan nur beständiger Geschlechterkampf, nicht aber „Natur“ eine Vorherrschaft der Männer begründen könnte, hat jedoch keine Konsequenzen für seine weitere Beweisführung. Der

¹¹⁾ Elizabeth V. Spelman, Aristotle and the Politicization of the Soul. in: Sandra Harding/M. B. Hintikka (eds), *Discovering Reality*. Boston 1983. S. 17–30; Arlene W. Saxonhouse (Anm. 3) und für das folgende insbesondere: S. Moller Okin (Anm. 3), S. 93 ff.

¹²⁾ H. Böhme/G. Böhme (Anm. 2), S. 13.

¹³⁾ Thomas Hobbes, *Lehre vom Bürger*, Grundzüge der Philosophie, Bd. 2, Leipzig 1949, Kap. 9. und ders., *Leviathan*, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt 1984.

mörderische Naturzustand wird nach Hobbes durch Konsens und Vertrag aller und durch die dadurch begründete legitime Alleinherrschaft des Souveräns beendet. „Als Souverän der Familie, die aus einem Mann mit seinen Kindern, und seinen Sklaven“¹⁴⁾ besteht, wird dann jedoch der Vater ausgemacht, der „durch Gesetz der Natur absoluter Herr über seine Frau und seine Kinder“¹⁵⁾ ist. Hobbes befindet sich mit dieser nur noch empirisch begründeten Zustandsbeschreibung in dreifachem Widerspruch zu seinen eigenen Prämissen: zu seiner egalitären, ja mutterrechtlichen Beschreibung des Naturzustandes; zu seinem politischen Axiom, daß legitime Herrschaft nur durch Konsens und Vertrag zustande kommen kann; und zu dem von ihm begründeten Prinzip des modernen politischen Diskurses, der den Staat als einen Zusammenschluß von individuellen Einzelnen und ihrer Rechte ansieht und der sich gegen natürliche oder traditionelle Hierarchien oder Gruppen als gegebene politische Grundeinheiten wendet.

Solche und ähnliche Ungereimtheiten und Widersprüche lassen sich bei fast allen politischen Autoren dieser Epoche aufspüren. Gemeinsam ist ihnen allen, daß mit mindestens zwei verschiedenen Naturbegriffen gearbeitet wird. Für Männer und gelegentlich für Frauen, sofern sie sich in der sicheren Entfernung des Naturzustandes befinden, wird der aufgeklärte apriorische Naturbegriff eingesetzt, von dem Ansprüche abgeleitet werden können. Wenn jedoch von Frauen die Rede ist, bzw. von der Position, die sie in der politischen Gemeinschaft einnehmen sollen, wird der funktionalistische Naturbegriff des Aristoteles bemüht, der ein Wesen nach dem Zweck, den es in der Gesellschaft einnimmt oder einnehmen soll, bestimmt – wobei das Sinnumfeld des apriorischen Begriffes, das in der Argumentation immer mitschwingt, eine „natürliche“, d. h. von Anfang an gegebene Unabänderlichkeit dieses Zustandes illusioniert. In verdächtiger Spiegelfechtereie werden durch die Verwendung des Terminus „Natur“ Ursprung und Ziel der Geschichte gegeneinander verschoben und ausgetauscht und der Zustand des einen mit dem des anderen legitimiert. Dabei werden die biologische und die soziale Rolle von Frauen zur Verwischung der Spuren je nach Bedarf getrennt oder in eins gesetzt.

Ähnlich widersprüchlich ist die aufgeklärte Argumentation, wenn es um die politischen Dimensionen des Eigentums und im Zusammenhang damit

um Frauen geht. Da die Zunahme an Macht des aufsteigenden Bürgertums und sein politischer Einfluß überwiegend auf ökonomischer Basis beruhte, spielten das Eigentum und die Sicherung dieser Machtbasis gegen denkbare Übergriffe eine hervorragende Rolle in der neuzeitlichen politischen Philosophie. Die argumentative Auseinandersetzung zielte hierbei in zwei Richtungen und verfolgte zwei unterschiedliche Strategien. Explizit wird der Kampf geführt, der sich gegen mögliche Übergriffe des Staates richtet und für die Unantastbarkeit des bürgerlichen Eigentums streitet. Die aristokratischen „Privilegien“ der englischen Habeaskorpusakte werden als grundgesetzliche Ansprüche eines jeden Bürgers zu höchsten politischen Gütern erklärt und unter Einbeziehung des Privateigentums als „natürliche“ Rechte des Bürgers gegen den Staat argumentativ abgesichert. Implizit und indirekt verfährt die Argumentation beim Bemühen um die Sicherung der „legitimen“ Erbfolge bzw. der nur über sie erreichbaren Kontinuität und Verfügungsgewalt über Eigentum, auch über den eigenen Tod hinaus. Der hier von innen, aus der eigenen Privatsphäre heraus drohende Kontrollverlust konnte nur durch die Verfügungsgewalt von Männern über die Körper und die Kinder der Frauen bzw. durch die Legitimierung dieser Verfügungsgewalt abgewehrt werden. Da die antike Zugehörigkeit der Frauen zum Besitz nicht mehr diskursfähig war und da Frauen als Menschen vernünftigerweise gleiche Rechte auf Unabhängigkeit und Eigentum in Anspruch nehmen könnten, wird die Argumentation einfach umgedreht. Nicht das Eigentum der Männer, sondern die Eigentumslosigkeit, ergo Schutzlosigkeit der Frauen ist der Grund für ihre – wohlbemerkt freiwillige – Abhängigkeit vom Manne, – bei Locke bereits im Naturzustand¹⁶⁾. Ihre Schutz- und Eigentumslosigkeit veranlaßt Frauen dazu, sich im eigenen Interesse den Wünschen und Bedürfnissen ihres Mannes zu fügen, ihm unter anderem die Verfügung über die Früchte ihres Körpers zu überlassen – und sich folglich den Gesetzen einer sie extrem diskriminierenden Doppelmoral zu unterwerfen. Sie veranlaßt Frauen auch, auf die Kontrolle des eigenen Besitzes – so wiederum Locke – zu verzichten und in der Konsequenz auf die Teilhabe an der bürgerlichen Gesellschaft und Politik.

Hume z. B. bringt vor, daß nur Männer die Versorgung des Nachwuchses adäquat gewährleisten können, da nur sie über die ökonomischen Mittel und

¹⁴⁾ T. Hobbes, Lehre vom Bürger, ebda., S. 172.

¹⁵⁾ Thomas Hobbes, A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England, zit. nach S. M. Okin (Anm. 3), S. 172.

¹⁶⁾ Lorene Clark, Locke und die Frauen, oder: Wem gehören die Äpfel im Garten von Eden, in: Barbara Schaeffer-Hegel/Barbara Watson-Franke (Hrsg.), Männer Mythos Wissenschaft, Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik, Pfaffenweiler 1988.

über die Kontakte zur Welt verfügen, die für die Erziehung der nachfolgenden Generation notwendig seien. Männer würden sich dieser Aufgabe und den mit der Aufzucht von Kindern verbundenen Opfern und Strapazen aber nur unter der Bedingung annehmen, daß eine natürliche Verbindung sie zur Sorge für ihren Nachwuchs dränge. Diese natürliche Zuwendung kann sich aber nur dann entwickeln, wenn ihnen absolute Sicherheit gewährleistet wird, daß sie sich dem im biologischen Sinne „eigenen“ Kinde zuwenden. Daher sind Frauen, anders als Männer, und dies aus eigenem Interesse, dem Gebot absoluter Keuschheit und der Kontrolle des Vaters oder des Ehemanns unterworfen. Wiederum ist die Argumentation, bei Hume wie im gleichen Zusammenhang noch deutlicher bei Locke¹⁷⁾, kreisförmig: Frauen sind eigentums-, also schutzlos, und begeben sich daher unter die Herrschaft eines Ehemannes; die Herrschaft des Ehemanns bewirkt, daß sie nicht nur ihre Kinder, sondern auch die Ergebnisse ihrer produktiven Tätigkeit der Verfügung und Kontrolle des Mannes unterstellen. Die bürgerliche Herrschaft des Mannes über die Frau wird also mit ihrer Eigentumslosigkeit – ihre Eigentumslosigkeit mit der ehelichen Herrschaft des Mannes erklärt, wobei mit mehr oder weniger deutlichen Hinweisen auf ihre Gebärfähigkeit, welche zur Behinderung degradiert wird, dem Ganzen der Anschein von Freiwilligkeit und Natürlichkeit gegeben wird. Das eigentliche Motiv, die Sicherung des männlichen Anspruches auf „legitime“ Erben und auf alleinige Verfügung über den Besitz, d. h. also die Sicherung des Status quo, der sich zwar in vieler Hinsicht ändern sollte, aber eben nicht in dieser, bleibt dabei ungesagt.

3. Vernunft und Liebe: Symbioseabwehr oder das gespaltene Subjekt des politischen Diskurses

Die politische Philosophie der Aufklärung erkennt explizit nur die Vernunft bzw. eine als vernünftig vorgestellte Natur als Legitimation von Herrschaft an. Nur ein Akt der Vernunft ist in der Lage, die als widerstreitend gedachten Einzelinteressen der Individuen aus ihrem potentiell zerstörerischen Gegenüber zu einem vernünftigen und gemeinsamen Ganzen zu integrieren. Der Vertrag, durch den der Staat als allgemeiner Wille gegründet und Herrschaft gestiftet wird, ist ein Akt universaler und zugleich kollektiver Vernunft, denn nur wenn alle Bürger ihm zustimmen, ist er das, was er aus Vernunftsgründen sein soll: die Manifestation eines all-

¹⁷⁾ Barbara Schaeffer-Hegel, Feministische Wissenschaftskritik: Angriffe auf das Selbstverständliche in den Geisteswissenschaften, in: Barbara Schaeffer-Hegel/Brigitte Wartmann (Hrsg.), Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin 1984, S. 36–60.

gemeinen Willens, der in der Lage ist, die partikularen Vernunftinteressen der Einzelsubjekte zu transzendieren. Frauen, von denen gleichwohl nirgend behauptet wird, sie seien keine Menschen oder Individuen, wurden in allen aufklärerischen Konzepten vom Akt der Vertragsgründung und in der logischen Folge vom Wahlrecht ausgeschlossen.

Während also im Verhältnis der Männer untereinander Herrschaft nur im gegenseitigen Einverständnis möglich ist und widerstreitende Interessen auch im Einzelfall vertragliche Regelungen erfordern, wird im Verhältnis der Geschlechter untereinander Herrschaft und Interessenidentität fraglos vorausgesetzt, und dies, obwohl die Unterschiede zwischen Mann und Frau als weitaus größer angesehen wurden als die zwischen einzelnen Männern. Am deutlichsten drückt dies der Individualist James Mill in seinem Artikel „Gouvernement“ von 1821 aus: „Es leuchtet ein, daß all die Individuen, deren Interessen fraglos in denen anderer Individuen aufgehoben sind, ohne Schwierigkeit ausgeschlossen werden können. Unter diesem Gesichtspunkt können alle Kinder bis zu einem gewissen Alter betrachtet werden, deren Interessen in die ihrer Eltern eingebunden sind. Auch Frauen fallen hierunter, da ihre Interessen meistens mit denen ihrer Väter oder mit denen ihrer Ehemänner zusammengehen.“¹⁸⁾

Was für die politische Gesellschaft widerlegt und entkräftet werden soll: die Legitimität herkömmlicher gesellschaftlicher Verbände und Hierarchien, sowie das Recht einiger, im angemessenen Interesse anderer über diese zu verfügen, wird im Verhältnis zu Frauen wieder eingeführt und bekräftigt.

Ich möchte aber diesen Widerspruch nicht nur einfach als Widerspruch benennen, sondern versuchen, dem rationalen Sinn dieser irrationalen Ungeheimtheit auf die Schliche zu kommen und herausfinden, was dieser Widerspruch über die Art der Vernunft aussagt, die da an ihrem politischen Werke ist. Zunächst einmal können wir feststellen, daß das Subjekt des aufgeklärten politischen Diskurses, der sich seit Hobbes individualistisch, atomistisch und liberal – im Sinne der Prononcierung von Einzelinteressen – gibt, nicht etwa ein Individuum ist, sondern die Familie. Das Atom, die kleinste Einheit des politischen Gefüges ist nicht der Mann, sondern die als Interesseneinheit gedachte Verbindung Vater-Mutter-Kind. Susan Okin, die dieses als eines der Ergebnisse ihrer Untersuchung konstatiert, übersieht jedoch, daß es nicht Familien sind, die den politischen Verband begründen, son-

¹⁸⁾ James Mill, zit. nach: S. M. Okin (Anm. 3), S. 201.

dem Männer, die sich die Interessen von Frauen und Kindern einverleiben, sich mit diesen verschmolzen haben — die als Mann und Frau zugleich auftreten und es so ermöglichen, die realen Frauen und Kinder in einen vor-politischen Raum zu verbannen. Daß die Familie bis in unsere Tage ein quasi rechtsfreier Raum geblieben ist, an dem sogar das Gewaltmonopol des Staates noch immer eine Grenze findet, ist nur ein Ausdruck dieser illusionierten Verschmelzung der Personen und ihrer Interessen.

Die Familie gehört im Diskurs der Aufklärung nicht zur Politik. Das drückt sich unter anderem darin aus, daß sie z. B. bei Fichte nicht in die Sittlichkeitslehre, wo Staat und Gesetze abgehandelt werden, sondern ins Naturrecht plaziert wird, dem auch die dem Gesetz des Stärkeren unterworfenen Beziehungen zwischen den einzelnen Staaten zugerechnet werden. So wie die Staaten ein sittlich-rechtliches und durch Gesetze geordnetes Leben nach innen, im Verhältnis zu und zwischen den einzelnen Staatsbürgern vorweisen, und daneben ein natürliches, vorgesetzliches und im Zweifelsfalle gewalttätiges nach außen, so steht auch jeder Mann in zweierlei Bezügen: als Bürger und Untertan in rechtlich geregelten Verhältnissen zu anderen Männern und zur staatlichen Obrigkeit, und — als Privatmann — in vorpolitischen, außerhalb der Rechtsordnung stehenden, durch Dominanz und Vormundschaft gekennzeichneten Beziehungen zu Frau und Kindern.

Wenn die Familie als vor-politisch gedacht wird, so doch keineswegs als vor-gesellschaftlich. Im Innenverhältnis zwischen Mann und Frau, das nach außen, dem Staate zu, symbiotisch gedacht wird, ist in der politischen Philosophie der Aufklärung eine gewaltige Dynamik zu erkennen, die als Voraussetzung für die Konstitution des Mannes zum Bürger und der Bürger zum Staat entziffert werden kann. Neben der Sicherung des Eigentums und des legitimen Namens — dem aristotelischen „Ausbrüten“ jetzt nicht mehr im biologischen, aber immerhin noch im übertragenen und gesellschaftlichen Sinne — wird der Familie und insbesondere der keuschen Hausfrau die entscheidende Rolle in einer aufwendigen Seelenökonomie zugedacht, die den Zweck hat, den Mann als vernünftiges, also von Emotionen und Affekten unbehelligtes, rationales Individuum zu produzieren. Als Zeugen für dieses im wahrsten Sinne grundlegende Motiv, die Familie als Instrument der Symbioseabwehr zu konstruieren, möchte ich Jean-Jacques Rousseau anführen.

Rousseau hat die Forderung einer rational begründeten politischen Vernunft nach Gleichheit und

Einheitlichkeit, ähnlich wie zu seiner Zeit Platon, am konsequentesten zu Ende gedacht. Im Unterschied jedoch zu Platon, für den Frauen keine affektive Bedrohung darstellten, waren für Rousseau Frauen das Einfallstor der Unvernunft, des Triebhaft-Natürlichen, der den Verstand fesselnden Affekte. Noch kein Volk sei am exzessiven Alkoholgenuß, alle seien sie am Chaos der Weiber zugrunde gegangen, sagt Rousseau in seinem Brief an d'Alambert. Als einer der durchgängigen Motive seiner pädagogischen und politischen Schriften ist denn auch der auf dem Hintergrund seiner Biographie geradezu hünenhaft anmutende Versuch zu identifizieren, die Gefahr Frau zu bannen, die den modernen Mann bei der Ergreifung der Macht über sein eigenes Geschick, das er der Natur und der Tradition zu entreißen beginnt, stört. Rousseau muß seine Frauen so zurecht, daß sie nicht nur keine Gefahr mehr für den freien Bürger darstellen, sondern daß sie darüber hinaus lebenslänglich damit beschäftigt und dafür qualifiziert sind, die Gefahr, die aus den eigenen Trieben und Lüsten der Männer entstammt, unter Kontrolle zu halten.

Rousseaus episches Hauptwerk, die „Nouvelle Héloïse“ ist mitnichten der große Liebesroman, als der er tausendfach gelesen wurde, sondern das hohe Lied der Vermeidung. Über circa 1 000 Seiten Dünndruck wird da leidenschaftlich gegen die Liebe und gegen den Wunsch nach Vereinigung gekämpft. Der Sieg ist errungen, als es die Liebenden gelernt haben, ohne Begehren und Schuld zu verspüren, in nächster Nähe zu verweilen. Er in politisch-gelehrte Gespräche mit ihrem Ehemann vertieft, sie züchtig um die Kinder besorgt. Aber auch in der legitimen Verbindung zwischen Emil und seiner Ideal-Frau Sophie darf es keine wirkliche und spontane Begegnung geben. So wie er im Außenverhältnis ihr Herrscher ist, so verlangt er von ihr, daß sie in der Beziehung untereinander die Herrschaft über ihn ergreife: ihn abweise, oder an sich ziehe, und dies nicht seinen oder ihren Bedürfnissen gehorchend, sondern einer kalkulierten Seelenökonomie zufolge, die den Sinn hat, das gefährliche Feuer des sinnlichen Verlangens in wohl-dosierten Abständen, im jeweils richtigen Augenblick und in der für ihn gerade richtigen Mischung zu löschen oder zu zügeln und so unter Kontrolle zu halten. Denn nicht von der außerehelichen, sondern von der absorbierenden Liebe droht die Gefahr. Rousseau gilt die Liebe eines Mannes zur Frau seines Nachbarn oder Freundes solange als wenig lasterhaft, wie der Mann seine Pflichten als Familienvater und Staatsbürger erfüllt, während die hingebungsvolle Liebe zur eigenen Gattin eine schuldhaft Verletzung männlicher Selbstdisziplin und Staatsbürgerlichkeit darstellt.

Die nach außen als symbiotische Verschmelzung vorgestellte Familie enthüllt so in ihrem Innenraum das gerade Gegenteil. Als feinsinniges Instrument der Vermeidung von Kontakt, Begegnung und Symbiose soll sie Männer schützen vor Selbstverlust und Hingabe. „Vereinigung“, „Hingabe“ und „völlige Entäußerung ohne Vorbehalt“ bleibt bei Rousseau der rein männlichen Sphäre der Politik vorbehalten. Zu Beginn des *Contrat Social* wird der „Akt“, in dem die Männer sich zum gemeinsamen Staatswesen zusammenfinden, mit eben diesen Worten beschrieben. Für Rousseau, den leidenschaftlichen Frauenverehrer und Frauenhasser sind die Kräfte der symbiotischen Identifikation und der aufopfernden Hingabe nur denkbar und legitim im Zusammenschluß affektfreier Männer und im Zeichen einer Vernunft, die Sinnlichkeit, Gefühle und Liebe erfolgreich aus den Gefilden der Politik verdrängt und ausgeschlossen hat.

Wie die affektfreie Vernünftigkeit zum konstituierenden Wesensmerkmal des männlichen Bürgers, so wird „Liebe“ zu einem Paradigma stilisiert, welches — den Frauen zugeschrieben — deren Ausgrenzung aus den „vernünftigen“ Gefilden von Staat und Politik vollends besiegelt. Johann Gottlieb Fichte kommt das Verdienst zu, das Liebesargument in wirkungsvoller Weise zur perfiden Perfektion gebracht zu haben: Frauen haben der Definition zufolge, die seinen apriorischen Ausgangspunkt bildet, keine eigenen sexuellen Bedürfnisse. Da aber zur Erfüllung des Naturzweckes Fortpflanzung beide Geschlechter einen eigenen selbsttätigen Trieb verfolgen müssen, um vollwertige Menschen zu sein, muß bei der Frau, die nicht nur als Mittel zur Befriedigung der Lust des Mannes und der Zwecke der Natur gedacht werden kann, „nach dem Plane der Natur“ ein eigener spezifischer Trieb vorausgesetzt werden. Als diesen Trieb macht Fichte die Liebe aus. Die Liebe aber ist „der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen . . . ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt“¹⁹⁾. Die politischen Implikationen dieser Liebesdefinition, die mehr als ein Jahrhundert das bürgerliche Eherecht und die gesellschaftliche Realität der Frauen geprägt hat, ergeben sich im Fort-

¹⁹⁾ Johann Gottlieb Fichte. Erster Anhang des Naturrechts, Deduktion der Ehe, in: Fichtes Werke, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin 1845/46, S. 311.

gang der Argumentation mühelos und wie von selbst. Die Frau, die ihren Körper und ihre Person dem Manne als Mittel zu seiner Befriedigung hingegeben hat, kann nach Meinung Fichtes nichts anderes für sich zurückbehalten, ohne sich dem Makel auszusetzen, diesem anderen — Vermögen oder Beruf — mehr Wert beizumessen als ihrer Person selbst. Sie gibt daher „notwendig dem Geliebten alles hin, was sie hat . . . ihre eigene Würde beruht darauf, daß sie ganz, so wie sie lebt und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das geringste, was daraus folgt, ist, daß sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe . . . sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Teil seines Lebens geworden; und dies wird trefflich dadurch bezeichnet, daß sie den Namen des Mannes annimmt.“²⁰⁾

Die absorbierende Liebe, vor der sich die Denker der Aufklärung fürchten wie vor dem leibhaftigen Gottseibeius und die sie mit allerlei rationalen und institutionellen Vorkehrungen von Männern fernzuhalten suchen, soll bei Frauen alles verschlingen: ihre Lust und Sexualität, ihre politischen Rechte, ihre Fähigkeit, einen Beruf zu ergreifen, oder ein Amt zu übernehmen, die Verfügung über ihr eigenes Vermögen, ja ihre Individualität und Persönlichkeit selbst.

Daß die bürgerliche Kultur der letzten beiden Jahrhunderte voll ist von Versuchen, den Mädchen und Frauen einen solchen Begriff von Liebe nahezubringen, und auch, daß diese Versuche nicht ohne Erfolg geblieben sind, ist wohl bekannt. Weniger geläufig ist uns jedoch, daß die Konzepte von Eigentum, Vernunft und Liebe, wie sie in der politischen Philosophie der Aufklärung entwickelt wurden, aufs innigste verbunden waren mit der Konzeption des modernen Staates, und daß mit ihrer Hilfe Vorstellungen vom Staatswohl und von der Staatsvernunft geprägt wurden, die im Zuge ihrer institutionellen Durchsetzung im 18. und 19. Jahrhundert die Beteiligung von Frauen an der Politik und am öffentlichen Leben wirkungsvoll verhinderten und die Lebenskraft und Produktivität der Frauen als private und gemeinschaftliche Ressource unter männliche Verfügungsgewalt stellten.

²⁰⁾ J. G. Fichte ebda., S. 312.

II. Frauen und Politik heute: Von der äußeren Trennung zum inneren Konflikt

Daß solchermaßen abgespaltene Vernunft nicht vernünftig und Liebe nicht liebesfähig sein kann, beginnen wir heute zu verstehen. Dennoch haben die beschriebenen Paradigmen die politische Sozialisation von Frauen über Generationen beeinflußt und wirken sich noch heute auf ihr Politik- und Machtverhalten aus. Ein Verständnis des spezifischen Verhältnisses, das Frauen heute politischer, aber auch persönlicher Macht gegenüber an den Tag legen, ist nur auf dem Hintergrund der ideen- und sozialgeschichtlichen Umwälzungen zu verstehen, die im Verlauf der letzten 200 Jahre die Lebensbedingungen von Frauen und ihr Verhältnis zu den in der Regel männlichen Machthabern und politischen Institutionen von Grund auf verändert haben. Was in der politischen Theorie von Hobbes, Locke, Rousseau und Fichte vorausgesetzt bzw. gefordert wurde – die strikte institutionelle Trennung von Vernunft und Liebe, Familie und Politik – hat sich erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts und der Herausbildung der modernen Staats-, Verwaltungs- und Wirtschaftsformen endgültig durchgesetzt. Während Frauen noch bis in die Zeit des Ancien Régimes bei den politischen Aktionen und Repräsentationen der Herrschenden wie auch bei den Rebellionen und Aufständen des Volkes durchaus präsent waren, verfielen im Zuge von Industrialisierung, Verbürgerlichung und Verstädterung des Lebens die traditionell weiblichen Widerstands- und Aktionsformen²¹⁾.

Die gesellschaftlichen Umstrukturierungen gingen einher mit einer bisher nicht gekannten, aber schon politisch-philosophisch legitimierten Polarisierung zwischen öffentlichen und privaten, produktiven und reproduktiven, männlichen und weiblichen Lebensbereichen. Unter dem Einfluß der neuen Vernunft-Moral und den Erfordernissen des auf Konkurrenz ausgerichteten wirtschaftlichen Lebens, zerfiel hierbei die bislang für Männer und Frauen gemeinsam und in gleicher Weise geltende christliche Verhaltensethik und bewirkte, daß sich Normstruktur und Verhaltensmoral der sich gegenüberstehenden Lebensbereiche fundamental widersprachen. „Die neue Strukturierung der Welt sollte man sich nicht als eine bloße Neueinteilung entlang einer mehr oder weniger neutralen Trennungslinie vorstellen. Die beiden Bereiche widersprechen sich, was ihre Grundwerte anbelangt, von Grund auf, und die Trennungslinie zwischen beiden ist gera-

²¹⁾ Vgl. Gisela Bock/Barbara Duden. Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. in: Frauen und Wissenschaft. Berlin 1977. S. 118 ff.

dezu aufgeladen mit moralischen Unvereinbarkeiten.“²²⁾

In einer Gesellschaft, in der die Zuständigkeit von Frauen für das Private und von Männern für die gesellschaftliche Produktion und die Öffentlichkeit, für institutionalisierte Macht und Politik klar getrennt waren, haben sich auch für den Umgang mit Macht und Politik geschlechtsspezifisch unterschiedliche Verhaltensmuster und Wertvorstellungen entwickelt, die als kulturelle Normen bis in unsere Tage wirksam sind. Männer bewegen sich diesem Kulturmuster zufolge in klar strukturierten von außen vorgegebenen Hierarchien, die prinzipiell allen Männern zugänglich sind. Alle Männer, die bestimmte Denk- und Spielregeln beherrschen, haben prinzipiell gleiche Chancen, in jede Stufe der gesellschaftlichen Machthierarchie aufzusteigen. Machtbeziehungen der Männer untereinander sind durch klare Verkehrsnormen bestimmt, welche durch institutionelle, bürokratische, juristische und wirtschaftliche Regelsysteme vorgegeben sind. Machtkämpfe unter Männern werden auf einer rationalen Argumentationsebene (Rhetorik) ausgetragen und bleiben, zumindest dem Anspruch nach, frei von persönlichen Gefühlen dem Gegner gegenüber. Macht wird zu einer Sache entpersonalisiert²³⁾ und von allen dem „Privaten“ und „Persönlichen“ vorbehaltenen Gefühlen getrennt gehalten.

Das Machtverhalten von Frauen ist demgegenüber durch die Anwendung ausgesprochen persönlicher und emotionaler Durchsetzungsstrategien geprägt. Im bürgerlichen Schema von Männlichkeit und Weiblichkeit bestimmt letztendlich der Einsatz ganz privater, emotionaler und familiärer Qualitäten über die soziale Position, die eine Frau erringen wird. Die Hierarchien, mit denen Frauen in Auseinandersetzungen umzugehen haben, sind nach außen hin über die Position des Ehemanns bestimmt, und nach innen – das Aktionsfeld der eigenen Familie betreffend – auf rudimentäre Weise verkürzt zu der Hierarchie Mann – Frau – Kind.

²²⁾ Barbara Ehrenreich/Deidre English. For Her Own Good. 100 Years of Expert's Advice to Women. New York 1978. S. 16; vgl. auch Karin Hausen. Polarisierung der Geschlechtscharaktere. in: Werner Conze (Hrsg.). Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976. S. 363 ff.

²³⁾ Rita Gerecht/Christine Kulke/Elvira Scheich. Wie gehen Frauen mit der Macht – Wie geht die Macht mit Frauen um? in: Barbara Schaeffer-Hegel (Hrsg.). Frauen und Macht. Der alltägliche Beitrag der Frauen zur Politik des Patriarchats. Berlin 1988². S. 264 ff.

Veränderungen in dieser hierarchischen Anordnung ergeben sich im klassisch-bürgerlichen Frauenleben nicht durch eigene Bemühungen, sondern nur dadurch, daß das Gefälle nach unten hin durch das Heranwachsen der Kinder zunehmend aufgehoben wird. Ein sozialer Aufstieg innerhalb der Familienhierarchie war jedoch niemals formal und offen, sondern nur durch indirektes Umstülpen des realen familiären Machtverhältnisses möglich. Frauen lernten in dieser Situation mit einer Macht umzugehen, die sie, selbst der Möglichkeit nach, nie einnehmen würden und die sie daher nur durch indirekte Manipulationen beeinflussen konnten. Entsprechend sieht das weibliche Kulturmuster Machtverhalten der Frauen in Form von Zuwendung und Erpressung, Verlocken und Versagen, durch Einfühlnahme und Opferhaltung — durch Empathie, Intrige und Beziehungsmacht vor. Darüber hinaus unterstellte es Frauen einem moralischen Verdikt, welches Machtstreben und Machtausübung durch Frauen im politischen, aber auch im allgemein gesellschaftlichen Umfeld zum Tabu erklärte.

Es entzieht sich unserer Kenntnis, inwieweit Frauen, unter dem gesellschaftlichen Anspruch, Gegenwerte von Macht — nämlich Liebe — zu repräsentieren, die hier idealtypisch beschriebenen indirekten Strategien der Machtausübung tatsächlich entwickelt haben. Anzunehmen ist allerdings, daß das gültige Kulturmuster in einer gewissen Wechselwirkung zu dem tatsächlichen Verhalten von Frauen stand und dieses auch beeinflußt hat. In dem Maße aber, in dem Frauen die häuslich-familiäre Isolierung durchbrechen und in öffentliche Bereiche eindringen, werden auch sie zunehmend konfrontiert mit dem offen-öffentlichen, stärker von außen strukturierten männlichen Machtmuster. Die oben genannte Trennungslinie zwischen an sich unvereinbaren moralischen Systemen, welche im 19. Jahrhundert noch als Trennlinie zwischen den Geschlechtern angesehen werden konnte, wurde damit als individuelles Problem und als permanenter Entscheidungs-, Identitäts- und Wertekonflikt in die sich öffentlich-politisch verhaltende Frau selbst hineinverlagert²⁴⁾.

²⁴⁾ Diese Ausführungen zur politischen Sozialisation von Frauen, welche 1984 für mein Nachwort zur ersten Auflage

Die ambivalente Distanz der Frauen zur männlichen Macht und Politik, die sie bekämpfen und doch zugleich anstreben, und die Unsicherheit dem eigenen kulturellen Erbe und Verhaltensrepertoire gegenüber, welches als Mitverursacher für politische und gesellschaftliche Machtlosigkeit verpönt, und doch andererseits als wertvollere Form der sozialen Kommunikation beibehalten werden soll, stellt in der Öffentlichkeit tätige Frauen vor neuartige Verhaltensprobleme. Auch und insbesondere dann, wenn ihre politischen Aktivitäten mit einem frauenpolitischen Anspruch verbunden sind. Der Rückgriff auf das alte Paradigma der „Geistigen Mütterlichkeit“, welches derzeit unter dem Signum eines besonderen mütterlich-weiblichen Politikbegriffes die typischerweise weiblichen Varianten patriarchaler Deformationen zu leugnen, und sie gar mit höheren Weihen auszustatten sucht, ist mit Sicherheit kein Weg zur Lösung dieser Ambivalenzen.

Die patriarchalen Paradigmen „Eigentum“, „Vernunft“ und „Liebe“ haben heute im Jahre 1988 ihr erschreckendes und reales Pendant erzielt: In der Armut von Frauen, in ihrer skandalösen Unterrepräsentanz in den Zentren von Wissenschaft und Forschung, und im materiellen und psychischen Elend der Schützlinge von mittlerweile 120 Frauenhäusern in Deutschland. Der Kampf gegen diese Realitäten ist ein inhaltlicher Kampf, der sich gegen die herkömmlichen Prioritäten der überwiegend von Männern bestimmten Politik wendet, aber auch gegen diejenigen Formen und Rituale des politischen Lebens, die ihre Entstehung und ihr derzeitiges Funktionieren der Abspaltung familiärer Verantwortungen aus dem Leben von Politikern verdanken. Dieser Kampf kann nicht liebevoll und sollte nicht „mütterlich“ im Verborgenen geführt werden. Er wird heute von immer mehr politisch tätigen Frauen selbstbewußt und solidarisch und überaus offen und direkt in die politische Öffentlichkeit gebracht.

von „Frauen und Macht“ (Anm. 23), S. 364–367 verfaßt wurden, sind von Carol Hagemann-White in ihrem Beitrag „Können Frauen die Politik verändern?“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 9–10/87, S. 29–32, ohne Quellenangabe übernommen worden.

Partizipation von Frauen in neuen sozialen Bewegungen

Über die Beteiligung von Frauen in etablierten politischen Institutionen wie Parteien und Parlamenten wird gegenwärtig viel diskutiert. Dabei geht es hauptsächlich um die Barrieren, die ihnen den Weg zu einflußreichen Positionen im parteipolitischen Machtkampf versperren. Über das konventionelle politische Verhalten von Bürgerinnen liegen inzwischen auch sozialwissenschaftliche Untersuchungen vor¹⁾. Kaum thematisiert wird in der Öffentlichkeit dagegen die Partizipation von Frauen in den neuen sozialen Bewegungen (NSB), die mit unkonventionellen Aktionen gegen Entscheidungen des politischen Establishments kämpfen, die die Lebensqualität der Betroffenen beeinträchtigen und ihre Gesundheit bedrohen. Schon im Kampf gegen das geplante Atomkraftwerk im badischen Wyhl Mitte der siebziger Jahre hatten Frauen eine bedeutende Rolle gespielt, was allerdings erst kürzlich in einem wissenschaftlichen Artikel dargelegt wurde²⁾. Für die Sichtweisen und Aktivitäten der beteiligten Bürgerinnen in der Ökologie-, Friedens- und Alternativbewegung hat sich die männerdominierte NSB-Forschung bisher nicht interessiert³⁾. Auch die interdisziplinäre Frauenforschung hat sich bisher kaum mit dem Geschlechterverhältnis in neuen sozialen Bewegungen beschäftigt⁴⁾, sondern sich auf die Frauenbewegung konzentriert, die von den feministischen Wissenschaftlerinnen gar nicht unbedingt als eine der neuen sozialen Bewegungen betrachtet wird⁵⁾.

In diesem Beitrag geht es primär um Frauen in den anderen Bewegungen. Viele der jüngeren Aktivistinnen sind Feministinnen und bringen die Zielperspektive der radikalen Frauenbewegung – die Abschaffung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung – in den Diskussionszusammenhang und die Praxis der Ökologie-, Friedens- und Alternativbewegung ein. Dabei treffen sie nicht nur auf die entgegengesetzten Interessen der Männer, sondern auch auf die traditionelle Orientierung älterer Frauen, für die es ganz selbstverständlich ist, zum Beispiel bei Bauplatzbesetzungen für das leibliche Wohl der Beteiligten zu sorgen, und die stolz darauf sind, mit ihren weiblichen Fähigkeiten einen wichtigen Beitrag zu leisten: „Ohne Mampf kein Kampf!“⁶⁾ Die folgenden Ausführungen, die exploratorischen Charakter haben, gehen von der Tatsache aus, daß die Geschlechter unterschiedlich sozialisiert worden sind und dadurch verschiedene Grundorientierungen haben. Frauen sind besonders expressiv orientiert, während Männer mehr instrumentell ausgerichtet sind, was sich nicht nur auf die Umgangsformen in den Bürgerinitiativen und Basisgruppen auswirkt, sondern auch auf die Wahl der Strategien und Aktionsformen. Frauen verwenden zum Beispiel besonders gern Symbole und wollen bei Protestaktionen unbedingt „Zeichen setzen“⁷⁾. Das reichhaltige Zeichensystem der

1) Vgl. Beate Hoecker, Frauen in der Politik. Eine soziologische Studie. Opladen 1987; dies., Politik: Noch immer kein Beruf für Frauen?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B. 9–10/87, S. 3–14.

2) Vgl. Margot Poppenhusen, „Das Essen steht auf dem Herd, ich bin demonstrieren“. Frauen in der Ökologiebewegung am Beispiel Wyhl, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, (1988)3, S. 16–24.

3) Vgl. Frauke Rubart, Women in new social movements – Women's Lib as a new social movement: Reflections on the state of the discussion and the research situation in West German political science. Paper prepared for presentation at the workshop: Women and citizenship: rights and identities“, ECPR Joint Sessions of Workshops, Amsterdam 10–15 April 1987.

4) Ein nennenswerter Artikel erschien 1980 in einer feministischen Zeitschrift: Ulla Terlinden, Frauen in der Ökologiebewegung – Ökologie in der Frauenbewegung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, (1980)4, S. 92–100.

5) Vgl. Silvia Kontos, Modernisierung der Subsumtionspolitik? Die Frauenbewegung in den Theorien neuer sozialer Bewegungen, in: Feministische Studien, (1986)2, S. 34–49; Sigrid Metz-Göckel, Die zwei (un)geliebten Schwestern. Zum Verhältnis von Frauenbewegung und Frauenforschung

im Diskurs der neuen sozialen Bewegungen, in: Ursula Beer (Hrsg.), Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld 1987, S. 25–57.

6) So lautete die Parole der „Küchenbrigade“, die bei den Auseinandersetzungen um die Startbahn West des Frankfurter Flughafens Anfang der achtziger Jahre für die Menschen im Hüttendorf gekocht hat; vgl. Ulrike Gähtgens-Maier u. a. (Hrsg.), „Bevor das Leben unerträglich wird . . .“ Frauen erzählen von ihrem Kampf gegen Natur- und Umwelterstörung, Essen 1986, S. 46.

7) „Man muß doch ein Zeichen setzen können, daß man dagegen ist!“ So lautete die empörte Stellungnahme einer älteren WAA-Gegnerin aus der Region Schwandorf, die in dem Film „Spaltprozesse“ zu Wort kam; zit. nach Dieter Rucht/Winfried Kretschmer, Symbole im Konflikt um die Wiederaufarbeitungsanlage in Wackersdorf, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, (1988)1, S. 18. In der Frauenfriedensbewegung werden zahlreiche Zeichen gesetzt – gegen die Gewaltverhältnisse in der patriarchalen Gesellschaft; vgl. Frauke Rubart, Frauen setzen Zeichen – Überlegungen zur symbolischen Präsenz feministischer Patriarchatskritik bei Protestaktionen der neuen sozialen Bewegungen (am Beispiel von Friedensdemonstrationen). Beitrag zur Tagung „Symbolik und Habitus in neuen sozialen Bewegungen“ vom 6. bis 8. November 1987 in Saarbrücken.

Frauenfriedensbewegung, das aus Symbolen des Lebens, der Liebe und der Gewaltfreiheit besteht, verdeutlicht nicht nur den Unterschied zur männlichen Sichtweise, sondern es zeigt auch die Heterogenität der weiblichen Perspektive, indem es die im Laufe der siebziger Jahre erfolgte Ausdifferenzierung des Feminismus widerspiegelt⁸⁾.

Erst durch die Friedensmärsche, Menschenketten und anderen Zeichen-Aktionen ist die bedeutende Beteiligung von Frauen in den neuen sozialen Bewegungen ins öffentliche Bewußtsein gedrungen, wobei allerdings ihr spezielles Anliegen, das weit über den Protest gegen Atomraketen hinausgeht, kaum wahrgenommen wird⁹⁾. Allenfalls bekommen ihre Aktivitäten das Prädikat „besonders ganzheitlich“, weil darin allgemein verleugnete Gefühle zum Ausdruck gebracht werden, vor allem die Angst vor Kriegsgefahr und lebensbedrohender Technologie¹⁰⁾. Horst-Eberhard Richter hat die sich dort zeigende „unmittelbare Verbindung von Emotionalität, Verantwortungssinn und politischem Nachdenken“ hervorgehoben und darauf hingewiesen, daß Männer einen anderen Bezug zur Realität haben – ihnen mangelt es an Ganzheit-

lichkeit. Vor allem männliche Machttäger diffamieren die gefühlsmäßige Beteiligung als irrational und infantil. In der professionellen Politik wird die totale Versachlichung angestrebt, obwohl gerade die wichtigsten Menschheitsprobleme mit dieser reduzierten Perspektive nicht gelöst werden können. „Deshalb haben die Frauen in der Friedensbewegung eine hervorragende Bedeutung, weil in ihnen diese Ganzheitlichkeit noch vorhanden ist.“¹¹⁾ Die männerdominierte Friedensbewegung ist selbst „professionell“ orientiert¹²⁾. Kein Wunder, daß sich die Friedensfrauen, die Politik nicht zu ihrem Beruf machen, sondern Basisbewegung bleiben wollen, separat organisiert haben. Auch wenn sich Bürgerinitiativen in struktureller Hinsicht von Parteien deutlich unterscheiden und für Frauen, die sich angesichts der Bedrohung ihrer Lebenswelt politisch engagieren wollen, durchaus attraktiver sind, bedeutet das noch nicht, daß Bürgerinnen sich in diesen gemischtgeschlechtlichen Gruppen wohlfühlen. Auch in der Ökologiebewegung sind Bürgerinitiativen oft nur der Ausgangspunkt für eine eigenständige politische Entwicklung in autonomen Frauengruppen.

I. „Bevor das Leben unerträglich wird“: Bürgerinnen in Bürgerinitiativen

Bürgerinitiativen sind seit Ende der sechziger Jahre ein wesentlicher Bestandteil des politischen Systems der Bundesrepublik. Sie stellen eine unkonventionelle, nicht wie die Parteien auf Machterwerb ausgerichtete, nicht institutionalisierte und basisdemokratisch orientierte Beteiligungsform dar, die in bewußter Distanz zu staatlichen Institutionen, aus

Protest gegen bestehende Mißstände und als Reaktion auf bürokratische Entscheidungen in verschiedenen Problemfeldern des Reproduktionsbereichs entstanden ist. Zu ihnen zählen die Gruppen und Projekte der Ökologie-, Friedens- und Alternativbewegung, die sich von herkömmlichen Organisationen durch ihren geringeren Formalisierungsgrad unterscheiden und seit Anfang der achtziger Jahre mit dem Sammelbegriff „neue soziale Bewegungen“ bezeichnet werden¹³⁾. Da sie keine Machtstrategie verfolgen, sind auch die männerdominierten Initiativen weit weniger instrumentell ausgerichtet als die politischen Parteien, in denen authentisches, ganzheitliches, expressives Verhalten auf der Basis von lebensweltlichen Werten einer Karriere im Machtsystem abträglich ist. Dort wird der taktische Umgang mit der Macht einseitig prämiert. „So entsteht dann eine Führungselite von emotional

⁸⁾ Vgl. Frauke Rubart, Die codierte Utopie der Frauenfriedensbewegung: Gewaltfreies (Liebes-)Leben in der postpatriarchalen Gesellschaft (Schlüsselsymbole als Wegweiser und Hoffnungsträger), in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, (1988)1, S. 28–35 (Teil I) und (1988)3, S. 33–48 (Teil II).

⁹⁾ Vgl. Hanne-Margret Birckenbach, Zur Ignoranz gegenüber der Frauenfriedensbewegung, in: antimilitarismus information, (1983)3, S. 49–54.

¹⁰⁾ Vgl. Sibylle Plogstedt, Die Angst zeigen – die Technik durchschauen. Einleitungsreferat zum Frauenkongreß gegen Atom und Militär, abgedruckt in: Ruth-Esther Geiger/Anna Johannesson (Hrsg.), Nicht friedlich und nicht still! Streitschriften von Frauen zu Krieg und Gewalt, München 1982, S. 72–79.

¹¹⁾ Horst-Eberhard Richter u. a., „Die Bedrohung läßt sich überhaupt nur bewußt ertragen, indem man praktisch gegen sie ankämpft.“ Gespräch zwischen Horst-Eberhard Richter, Hajo Funke und Gisela Brandt, in: Ästhetik & Kommunikation akut. Sonderheft Krieg – Friedensangst – Kriegslust, Berlin 1982, S. 86.

¹²⁾ Vgl. Thomas Leif, Die professionelle Bewegung. Friedensbewegung von innen, Bonn 1985.

¹³⁾ Vgl. Dieter Rucht, Die Bürgerinitiativbewegung – Entwicklungsdynamik, politisch-ideologisches Spektrum und Bedeutung für die politische Kultur, in: Peter Grottian/Wilfried Nelles (Hrsg.), Großstadt und neue soziale Bewegungen, Basel–Boston–Stuttgart 1983, S. 57–82; siehe auch die anderen Beiträge in diesem Band sowie Roland Roth/Dieter Rucht (Hrsg.), Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1987.

verkümmerten männlichen Halbmenschen, die alles in sich unterdrücken, was ihnen in einer Welt des rücksichtslosen Rivalisierens Machtnachteile eintragen könnte. Und was sie in sich unterdrücken, entwerfen sie automatisch auch, wenn es ihnen von außen entgegenkommt. Wenn die Gruppen der Ökologie- und der Friedensbewegung ihre Sensibilität, ihre Sehnsucht nach natürlichen, friedlichen Formen des Zusammenlebens in die Politik hineintragen wollen, so ernten sie dadurch Wut und schroffe Zurückweisung gerade auch deshalb, weil eben dies der Aspekt des Menschlichen ist, den die Polittechnokraten mit aller Anstrengung verdrängen. Die Spontaneität und Emotionalität in den Protestgruppen wird zum eigentlichen Schreckgespenst für die Träger der Macht, die dadurch nicht nur ihre äußere Autorität, sondern auch ihre innere Balance gefährdet sehen.“¹⁴⁾

Dieser psychologische Verdrängungs- und Abwehrmechanismus wirkt nicht nur im Konflikt zwischen den lebensweltlich orientierten neuen sozialen Bewegungen und dem machtgesteuerten System, der nach der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl polarisiert von Müttern und Experten ausgetragen wird. Er ist auch ein wesentlicher Bestimmungsfaktor des konfliktreichen Geschlechterverhältnisses in den neuen sozialen Bewegungen selbst, ja sogar innerhalb der Frauenbewegung ist die Härte mancher Auseinandersetzungen auf diese Gefühlsbarriere zurückzuführen, denn viele Feministinnen sind schon weit in die „Männerwelt Beruf“ vorgezogen, in der Sachorientierung und Zweckrationalität vorherrschen, während die „Frauenwelt Familie“¹⁵⁾ durch Personenorientierung, Fürsorglichkeit und lebenserhaltende Pflege gekennzeichnet ist. Ihre jeweilige Sozialisation für nur eine Hälfte des Lebens macht beide Geschlechter zu reduzierten Persönlichkeiten. Die unterschiedlichen Bedürfnisse, Interessen und Verhaltensdispositionen führen auch in denjenigen Basisgruppen zu Spannungen, deren männliche Mitglieder im Humandienstleistungssektor arbeiten oder gar Hausmänner sind – dadurch wird ihre in der Kindheit erworbene instrumentelle Grundorientierung nicht ausgelöscht, die Defizite im emotionalen Bereich bleiben bestehen. Die größere „Systemnähe“ der Männer zeigte sich deutlich im Konflikt um das geplante Atomkraftwerk in Wyhl, und zwar nicht nur im Habitus, sondern auch in der inhaltlichen Begründung ihres Widerstands. In der betroffenen ländlichen Region hatten die Geschlechter ganz tradi-

tionell unterschiedliche Tätigkeitsbereiche, die Frauen waren für die Haus- und Familienarbeit zuständig und überließen die Politik den Männern. „Anfangs sind deshalb die Bürgerinitiativen eine reine Männersache. Sie bestehen aus relativ kleinen ‚Führungsquellen‘ in Stammtischgröße, und ihre Zusammenkünfte haben meist auch diesen Charakter. Die Argumentation richtet sich zu Beginn der siebziger Jahre in erster Linie gegen die Gefährdung der wirtschaftlichen Existenz; man befürchtet gravierende Beeinträchtigungen des Weinbaus und der Sonderkulturen in diesem landwirtschaftlich genutzten Gebiet. Eine solche Argumentation macht jedoch anfällig für Entschädigungsangebote und eine gewisse Kirchturmspolitik; sie ist noch nicht radikal und umfassend genug, um eine breite Bewegung gegen einen mächtigen Gegner dauerhaft beieinanderhalten zu können.“¹⁶⁾

Das änderte sich durch die Teilnahme der Frauen an der Platzbesetzung im Februar 1975, bei der sie sich vor die Baumaschinen stellten und die Arbeiter davon zu überzeugen versuchten, daß es bei der Blockade auch um deren Leben und die Zukunft ihrer Kinder ginge. „Sie wurden zu Rechtsbrecherinnen aus Liebe zum Leben: sie haben den Bauplatz bei Wyhl für einige Wochen bei Regen und Wind besetzt. Ohne die Frauen wäre die Bauplatzbesetzung bei Wyhl, die für andere Bürgerinitiativen so ein ermutigendes Beispiel gewaltfreien Widerstands wurde, nie so erfolgreich gewesen.“¹⁷⁾

Die Frauen aus den badischen Dörfern am Kaiserstuhl, die sich an der Bauplatzbesetzung in Wyhl beteiligten, hatten sich vorher nicht in den Bürgerinitiativen engagiert, wohl aber bei der Platzbesetzung im nahegelegenen elsässischen Marckolsheim, wo gegen ein geplantes Bleiwerk protestiert wurde. „Bei Aktionen zeigte sich, daß Frauen, die nie bei irgendwelchen Versammlungen und in Sitzungen erschienen waren, plötzlich in vorderster Front standen.“¹⁸⁾ Auf Initiative einiger Frauen aus Freiburg, die sich als Mitglieder der dort von ihnen gegründeten Gruppe „KKW NEIN“ an den Sitzungen der badischen Bürgerinitiativen beteiligt hatten, entstand im Oktober 1974 eine ländliche Fraueninitiative, an deren Veranstaltungen und Aktionen in den verschiedenen Ortschaften viele Hundert Bürgerinnen teilnahmen und durch die das politische Potential dieser Frauen ausgeschöpft

¹⁶⁾ M. Poppenhusen (Anm. 2), S. 18.

¹⁷⁾ Eva Quistorp, Handbuch Leben. Frauen wehren sich gegen Umweltzerstörung, Gelnhausen-Berlin-Stein 1981, S. 61.

¹⁸⁾ Frauenkollektiv Freiburg, Frauen erklären Atom und Blei den Krieg. Über die Badische Fraueninitiative gegen Bleiwerk Marckolsheim und KKW Wyhl, München 1975 (Sonderheft des Frauenjournals).

¹⁴⁾ H.-E. Richter (Anm. 11), S. 87.

¹⁵⁾ Vgl. Elisabeth Beck-Gernsheim, Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie, Frankfurt am Main 1980.

wurde, das von den männerdominierten Protestgruppen nicht angesprochen worden war. Durch direkten Kontakt mit den Landfrauen wurde den jungen Städterinnen klar, daß „solche Institutionen überhaupt nichts mit dem zu tun haben, was diese Frauen beschäftigte. Im nachhinein wurde uns erst klar, wie männlich bestimmt diese Organisationen waren. Dort lange pathetische Reden, hier lockere emotionale Gespräche. Dort Demonstration von Stärke oder Resignation, hier Äußerungen von persönlicher Betroffenheit, Angst, Hoffnung. Dort Interesse an Sachen und Sachzusammenhängen, hier Interesse an Personen. Dort Sorge um die landwirtschaftliche Existenz, hier die viel elementare Sorge um das Überleben und die Gesundheit der Familienangehörigen. Wir verstanden jetzt viel differenzierter, warum Frauen in Bürgerinitiativen nicht mitmachten.“

Die städtischen AKW-Gegnerinnen gehörten zwar dem Freiburger Frauenkollektiv an, sie organisierten die Landfrauen aber nicht mit feministischen Parolen. Mitte der siebziger Jahre war der Protest gegen Umweltverschmutzung und Atomkraftwerke noch nicht mit Patriarchatskritik verbunden. Zur Freiburger Initiative gegen das AKW Wyhl zählten auch Männer. „Damals kam noch niemand von uns auf den Gedanken, daß ökologische Fragen vielleicht ein Teil der Frauenpolitik sind.“ An anderen Konfliktorten wie Gorleben zum Beispiel entstanden Frauenprotestgruppen ohne Mithilfe von intellektuellen Feministinnen. Die „Gorlebenfrauen“, „Fessenheim-Frauen“ und die vielen anderen Aktivistinnen in der Ökologiebewegung orientierten sich an der Badischen Fraueninitiative, die ein Zeichen gesetzt hatte. Damals ging es allgemein um das Leben (statt Lebensstandard). Vom „Technopatriarchat“ war noch nicht die Rede, für die Bedrohung der Lebenswelt wurde noch nicht das „männliche Prinzip“, sondern das im Industriesystem vorherrschende Wachstumsinteresse verantwortlich gemacht, wie aus der folgenden Stellungnahme einer Frau aus dem badischen Weinbaugebiet hervorgeht: „Also lieber ein bißchen weniger Geld, als daß man dauernd Angst haben muß, daß man nicht mehr gesund ist. Wir brauchen doch nicht immer mehr? Wir wollen nicht mehr Reben, und auch das Wachstum, das sie uns aufschwätzen wollen, das bringt doch uns Kleinen sowieso nichts.“¹⁹⁾

¹⁹⁾ Zit. nach Nina Gladitz (Hrsg.). Lieber heute aktiv als morgen radioaktiv. Wyhl: Bauern erzählen. Warum Kernkraftwerke schädlich sind. Wie man eine Bürgerinitiative macht. Und wie man sich dabei verändert. Berlin 1976. S. 170.

Die Freiburger AKW-Gegnerinnen haben Erfahrungen gemacht, die Bürgerinnen in Bürgerinitiativen immer wieder machen, und die früher schon die in der Studentenbewegung aktiven Studentinnen veranlaßt hatten, separate Frauengruppen zu bilden und damit die Frauenbewegung in Gang zu bringen sowie autonome Frauenprojekte zu gründen, von denen viele auch der Alternativbewegung zuzurechnen sind²⁰⁾. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die gesellschaftliche Diskriminierung der Frauen wird in den Basisgruppen der neuen sozialen Bewegungen reproduziert. Von den Frauen wird erwartet, daß sie die untergeordneten Tätigkeiten ausführen, und viele tun es auch – eingeschüchtert oder eifertig: Protokolle tippen, Zeitungsausschnitte sammeln, Telefonate erledigen. „Außerdem waren Frauen immer willkommen, um die Atmosphäre zu erotisieren.“²¹⁾

Das klingt noch recht harmlos gegenüber den späteren Berichten von Frauen aus der „Hausbesetzerbewegung“, die von einem rüden „neuen Chauvinismus“ sprechen, dem die mildernde Ritterlichkeit völlig abgeht. Da werden Frauen nicht „getätschelt und separat zum Kaiserstühler Wein eingeladen“, sondern „von ‚ganz normalen‘ Männern bedroht und verprügelt“²²⁾. Das Resultat ist das gleiche wie in der Ökologiebewegung: Die „informelle, direkte und spontane Organisationsform läßt Frauen dort anfänglich sich wohlfühlen. Diese ‚frauenfreundlichen‘ Kommunikations- und Aktionsstrukturen verflüchtigen sich mit der Zeit, so daß sich die alten, von Männern gelernten und täglich weiter praktizierten Umgangsformen durchsetzen.“²³⁾ Der Konflikt spitzt sich dann zu, wenn Frauen inhaltliche Aspekte in die Arbeit der Bürgerinitiativen einbringen, die Männer verdrängen, von denen sie nichts hören und die sie bei Aktionen nicht ansprechen wollen, zum Beispiel die alltägliche Gewalt gegen Frauen im privaten und öffentlichen Raum, die die Feministinnen auch im Rahmen der Friedensbewegung thematisieren. Früher oder später ziehen die Frauen die Konsequenzen. Statt weiterhin ihre Energien in wirkungslosen und frustrierenden Auseinandersetzungen zu verschwenden, verlassen sie die Männer und bilden ihre eigenen Gruppen. Sie lassen sich nicht mehr in den Hintergrund drängen.

²⁰⁾ Vgl. Lottemi Doorman (Hrsg.). Keiner schiebt uns weg. Zwischenbilanz der Frauenbewegung in der Bundesrepublik. Weinheim und Basel 1979; Ulrike Kolb/Jutta Stössinger. Salto vitale. Frauen in Alternativprojekten. Frankfurt am Main 1981.

²¹⁾ Frauenkollektiv Freiburg (Anm. 18).

²²⁾ Die tageszeitung vom 27. 7. 1981.

²³⁾ U. Terlinden (Anm. 4). S. 99.

II. „Keiner schiebt uns weg“: Feministinnen und Frauengruppen

In der Zeit zwischen der Bauplatzbesetzung in Wyhl und dem Beginn der neuen Friedensbewegung hat sich die Frauenbewegung in verschiedene Richtungen entwickelt, so daß in den neuen sozialen Bewegungen nicht nur Konflikte zwischen den Geschlechtern, sondern auch Differenzen unter den Feministinnen selbst bestehen. Sie machen sich in wesentlich stärkeren Auseinandersetzungen bemerkbar als der Unterschied zwischen den traditionell orientierten Landfrauen und den „emanzipierten“ Städterinnen. Da sie sich inzwischen alle für die Umwelt und den Frieden engagieren, sind die drei Positionen, zwischen denen der „Schwesternstreit“²⁴⁾ ausgetragen wird, auch in den anderen sozialen Bewegungen zu finden: der Radikalfeminismus, der mit Lesbianismus verbundene Spirituallismus und die Neue Mütterlichkeit. Die Radikalen streben nach wie vor die Abschaffung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung an und wollen die Männer dazu bringen, sich stärker an der Kindererziehung zu beteiligen. Die spirituell orientierten Feministinnen können auf Männer verzichten, während die Neuen Mütter weiterhin auch für sie da sein möchten, aber mehr gesellschaftliche Anerkennung für ihre Kompetenzen fordern – ihre Patriarchatskritik ist gegen die kinderfeindlichen Strukturen gerichtet. Diese neuen Gruppierungen, die von den Radikalfeministinnen und ihrer Zeitschrift EMMA heftig kritisiert werden, haben sich von Anfang an weniger mit Gleichstellungsfragen beschäftigt als mit ihrem Körper, ihrer Gebärfähigkeit, ihrer Gesundheit und Ernährung, so daß sie besonders sensibilisiert sind für die Gefahr der genetischen Schädigung von Kindern durch radioaktive Strahlung, über die sie auch im Rahmen der Anti-AKW-Bewegung informieren. Fraueninitiativen, die auf dieses Problem spezialisiert sind, engagieren sich heute nicht nur gegen Atomkraftwerke, sondern auch gegen die Gentechnologie. Andere Gruppen haben sich gebildet, um öffentlich zum Gebärstreik aufzurufen – auch unter den „Frauen gegen die WAA“, die sich im Oktober 1986 an der Blockadeaktion gegen die Wiederaufarbeitungsanlage in Wackersdorf beteiligt haben, sind Anhängerinnen dieser Strategie. Während in der ersten Hälfte der achtziger Jahre die „Frauen für Frieden“, „Friedensanständigerinnen“ u. a. unter Verweisung auf ihre weiblichen Heilkräfte (was die Radikalen auf die Palme bringt²⁵⁾) aktiv waren, gingen

Frauen nach der Reaktorkatastrophe in Tschernobyl ausdrücklich als Mütter an die Öffentlichkeit, um gegen die staatliche Atom- und Informationspolitik zu protestieren. Aus Anlaß der radioaktiven Verseuchung entstanden in den Großstädten zahlreiche neue Frauengruppen (die „Becquerelbewegung“), von denen sich viele – zum Beispiel die Initiativen in Stuttgart und München – „Mütter gegen Atomkraft“ nannten²⁶⁾, was den Radikalfeministinnen noch weniger ins Konzept paßt: „Nach Tschernobyl haben sich . . . viele Frauen nur noch als Mütter artikuliert und man konnte den Eindruck gewinnen, daß die Kategorie ‚Frau‘ ganz aus dem Repertoire gestrichen worden war. Die Frauen schienen der Kategorie ‚Mensch‘ ganz allgemein zugeordnet zu sein und übrig blieben, weiblicherseits, nur die Schwangeren und die Mütter.“²⁷⁾

Die Feministinnen in den neuen sozialen Bewegungen bringen ihre unterschiedlichen Positionen auch in Zeichen-Sprache zum Ausdruck: Die Friedensfrauen der genannten Gruppen symbolisieren ihre Strategie durch die Frau – zumindest in ihrem Hauptkennungszeichen (die Plakette, auf der eine Frau der Bombe/Rakete einen Fußtritt versetzt). Dagegen verwenden die Atomkraftgegnerinnen in der Ökologiebewegung die Mutter als Symbol für ihr Anliegen – in ihren Bildzeichen hat die Frau meistens ein Kind an der Hand. Die Radikalfeministinnen distanzieren sich auch symbolisch von beiden Gruppierungen, die ich „kulturelle“ Feministinnen nenne. Wenn sie gegen Atomkraftwerke oder für den Frieden demonstrieren, verwenden sie nach wie vor die genuinen Kennzeichen der neuen Frauenbewegung: das Venuszeichen und die Farbe lila. Damit wollen sie deutlich machen, daß in ihrer Strategie die Verbesserung der sozialen Stellung der Frauen oberste Priorität hat – ihr Ziel ist die Gleichheit²⁸⁾.

Obwohl sich auch die radikalen Feministinnen nicht an die Männer angleichen wollen, sind sie ihnen in ihrem Habitus am ähnlichsten. Die instrumentelle Verhaltensdisposition geht ihnen nicht völlig ab, und sie erkennen sehr deutlich, ob Frauen irgendwo wirklich Macht haben oder sich nur Illusionen ma-

²⁴⁾ Birgit Cramon-Daiber u. a., Schwesternstreit. Von den heimlichen und unheimlichen Auseinandersetzungen zwischen Frauen. Reinbek bei Hamburg 1983.

²⁵⁾ Vgl. Christina Thürmer-Rohr, Feminisierung der Gesellschaft. Weiblichkeit als Putz- und Entschuchungsmittel, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, (1986) 18, S. 9–20.

²⁶⁾ Vgl. Marina Gambaroff u. a., Tschernobyl hat unser Leben verändert. Vom Ausstieg der Frauen. Reinbek bei Hamburg 1986.

²⁷⁾ Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen (Hrsg.), Frauen – Ein Jahr nach Tschernobyl, eine kritische Dokumentation der Diskussionen und Aktionen von Frauen nach Tschernobyl, Frankfurt am Main 1987, S. 6 f.; vgl. auch Elvira Scheich, Frauenpolitik nach Tschernobyl, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, (1986) 18, S. 21–30.

²⁸⁾ Vgl. F. Rubart (Anm. 8).

chen. Im Strategiestreit mit ihren kulturell und spirituell orientierten Schwestern beharren sie auf Rationalität. Sie haben Max Webers Vernunftbegriff und wollen die Welt entzaubern, während die anderen Gruppierungen durchaus an (ihre) magische(n) Kräfte glauben. Die Auseinandersetzungen mit dem Gegner der neuen sozialen Bewegungen bei Konflikten, die „an den Nahtstellen zwischen System und Lebenswelt“²⁹⁾ entstehen, führen die Radikalfeministinnen mit rationalen, (gegen)wissenschaftlichen Argumenten (z. B. gegen Gentechnik und Reproduktionstechnologie), während die neueren feministischen Richtungen symbolische Aktionen bevorzugen, zum Beispiel den staatlich legitimierten Experten einen Sack voll von der „vergewaltigten Mutter Erde“ vor die Füße schütten.

Der Streit unter den Frauen in den neuen sozialen Bewegungen hat sich verschärft, seit die radikalen Feministinnen Anfang der achtziger Jahre die bis dahin in der Frauenbewegung weit verbreitete Opferhaltung aufgaben und von der weiblichen Beteiligung an der Aufrechterhaltung des unfriedlichen, zerstörerischen und lieblosen Patriarchats zu sprechen begannen³⁰⁾. Als „Mittäterinnen“ wurden dabei vor allem die anderen betrachtet, d. h. die unpolitischen Nichtfeministinnen, die Konservativen, die Hausfrauen und auch die auf ihre Art frauenbewegten Neuen Mütter. Diese kulturellen Feministinnen wurden besonders zur Zielscheibe der Kritik, weil sie sich eines „neuen Weiblichkeitswahns“ schuldig gemacht hätten, der die patriarchalischen Verhältnisse stabilisiert. Seit Tschernobyl schlägt diese ökologisch orientierte Gruppierung stärker (aber immer noch sanft) zurück. Schon bei der Kontroverse um die Einbeziehung von Frauen in

die Bundeswehr hatten die Nein-Sagerinnen, deren Position von der Berliner Frauenzeitschrift *COURAGE* vertreten wurde, vor einem „blind gewordenen Egalitätsprinzip“³¹⁾ gewarnt, das die Militarisierung der Gesellschaft und damit auch die Naturzerstörung vorantreiben würde³²⁾. Jetzt wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß Frauenemanzipation – wenn Gleichstellung der Frauen Nachziehen und Aufholen bedeutet – zur verhängnisvollen Symbiose zwischen Fortschritt und Wachstum beitrage. „Durch die Umwelt- und Kriegsgefahr muß sich das individualistische Emanzipationskonzept in Frage stellen lassen. Ist es weiterhin sinnvoll, unsere Befreiung aus allen traditionellen Bindungen, Zusammenhängen und Verantwortlichkeiten zu fordern, um nur für unsere persönlichen ‚Bedürfnisse‘ zu leben? Oder müssen wir ein neues Verständnis von ‚Emanzipation‘ finden, das zum Beispiel Verantwortung für Leben und Umwelt einschließt? Wie vermeiden wir andererseits die Gefahr der moralischen Diskriminierung eines feministischen ‚Egoismus‘ sowie die Falle des Nützlichkeitswahns? Eine Gratwanderung!“³³⁾

Die verschiedenen Positionen der Feministinnen gehen nicht nur auf ihre unterschiedlichen Emanzipationsvorstellungen zurück, sondern auch auf ihren differenzierten Patriarchatsbegriff (Männerherrschaft oder Herrschaft der Väter?) sowie auf ihre „Männerbilder“ (Feinde oder Brüder?), die seit ein paar Jahren ebenfalls zur Debatte stehen³⁴⁾. Auf der Basis dieser drei theoretischen Diskurse thematisieren die feministischen Frauen in den neuen sozialen Bewegungen die un-natürlichen Gewaltverhältnisse in der patriarchalen Gesellschaft, die besonders die weibliche Lebenswelt beeinträchtigen.

III. Gegen die alltägliche Gewalt im „Technopatriarchat“: Frauenprotest und weibliche Perspektive

Trotz der genannten theoretischen und strategischen Unterschiede zwischen den Frauengruppen

²⁹⁾ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main 1981. S. 581.

³⁰⁾ Vgl. Frigga Haug (Hrsg.), *Frauen – Opfer oder Täter?* Diskussion. Argument Studienhefte Sonderheft 46. Berlin 1981; Christina Thürmer-Rohr, *Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen*, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*. (1983)8. S. 11–25.

³¹⁾ S. Plogstedt (Anm. 10), S. 79.

³²⁾ Vgl. Renate Lochmann, *Die Friedensbewegung, die Ökologiebewegung und die Frauenbewegung*, in: *Vorgänge*. (1982)5/6. S. 95–107.

³³⁾ Angelika Birk/Irene Stoehr, *Der Fortschritt entläßt seine Tochter. Widersprüche zwischen Emanzipationslogik und Öko-Logik*, in: *Kommune* (1987)7. S. 51.

in den neuen sozialen Bewegungen, die im folgenden an Einzelbeispielen verdeutlicht werden, haben die Feministinnen durch ihre zahlreichen Verbindungen untereinander eine eigene kollektive Identität mit einer spezifischen Perspektive herausgebildet, die sich von den Orientierungen der Männer im soziokulturellen Bewegungsmilieu signifikant unterscheidet. Dazu zählt ihre Ablehnung, die Bewegungen aus Gründen vermeintlicher Effektivitätssteigerung durch Professionalisierung und Institutionalisierung an die Organisationsstrukturen und

³⁴⁾ Vgl. Carol Hagemann-White/Maria S. Rerrich (Hrsg.), *FrauenMännerbilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion*. Bielefeld 1988.

Verhaltensmuster anzupassen, durch die das etablierte politische System und die technokratischen Eliten geprägt sind. Die Frauen weigern sich auch, die Alternativprojekte durch Ökonomisierung den im Wirtschaftssystem vorherrschenden Rationalitäts- und Rentabilitätskriterien zu unterwerfen und zu diesem Zweck Ergebnisse der am männlichen Effizienz- und Funktionalitätsprinzip orientierten Naturwissenschaft anzuwenden. Sie lehnen das wertfreie, zweckrationale Denken und den „Machbarkeitswahn“ der Männer ab, kritisieren die „Technik des Patriarchats mit ihrer Expansionswut, Gewalttätigkeit und Verschwendungssucht“³⁵), bestehen auf der Verwendung „sanfter Technologie“ und wollen raus aus dem „Technopatriarchat“³⁶). Bei ihrem Kampf gegen die „alltägliche Gewalt gegen Frauen“³⁷) haben die feministischen Gruppen unterschiedliche Themenschwerpunkte. Sie reichen von der direkten personalen Männergewalt, der Frauen in ihrem „kriegerischen Alltag“³⁸) ausgesetzt sind, bis zur strukturellen Gewalt, die sie als Ergebnis des patriarchalischen Städtebaus („Stadtplaner sind alle autofahrende Männer“), als Auswirkung frauenfeindlicher Architektur sowie als Resultat naturzerstörender Verkehrspolitik erleiden³⁹).

1. Frauen in der Umwelt- und Anti-AKW-Bewegung

Es gibt keine systematischen Untersuchungen darüber, ob sich die Ziele, Strategien und Aktionsformen der verschiedenen feministischen Gruppierungen in der Ökologiebewegung so signifikant voneinander unterscheiden wie in der Friedensbewegung. Offensichtlich verläuft auch hier die Spaltungslinie zwischen den Radikalen auf der einen Seite und den neueren Richtungen, die das weibliche Prinzip, die Mütterlichkeit und die Frauenkultur betonen, auf

der anderen. Auffallend ist, daß die Auseinandersetzungen in der Ökologiebewegung inhaltsreicher, differenzierter und auch viel spannender sind als in der Frauenfriedensbewegung, weil intellektuelle Ökofeministinnen den Radikalen etwas entgegenzusetzen haben, was den naiveren Friedensfrauen fehlt. Sie haben Vorstellungen von der angestrebten Gesellschaft und können deshalb das Emanzipationskonzept und die Zielperspektive der Radikalfeministinnen – die Aufhebung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die sie selbst auch anstreben – problematisieren: „Aufhebung der geschlechtlichen Arbeitsteilung bedeutet aber nicht nur, daß Männer sich an der ‚Hausarbeit‘ beteiligen und Frauen verstärkt in die ‚Erwerbsarbeit‘ eintreten, sondern daß die dualistische und hierarchische Spaltung zwischen ‚Produktion‘ und ‚Reproduktion‘ aufgegeben wird. Diese Spaltung basiert ja auf der Lüge, daß ‚produktiv‘ nur das sei, was stets mehr Geld und Kapital bringt, während das Gebären und Aufziehen von Kindern z. B. nur ‚reproduktive‘ Arbeit sei. In einer Selbstversorgungsgesellschaft muß alle lebensnotwendige Arbeit gleich viel ‚wert‘ sein, wert nicht im kapitalistischen Sinne verstanden, sondern im Sinne von gleich notwendig. Dann brauchte z. B. die Arbeit von Müttern weder durch Geld noch durch Mütterkreuze ‚aufgewertet‘ zu werden, denn alle müßten sich an der Arbeit um die Versorgung der Kinder beteiligen. Damit entfielen wahrscheinlich sowohl die Ideologisierung als auch die Verachtung der Mütter. Jeder erwachsene Mensch wäre auch mütterlich.“⁴⁰)

Damit fiel auch die Kategorie „Hausfrau“ weg, zu der fast alle Mitglieder der Badischen Fraueninitiative gegen das AKW Wyhl sowie auch der „Gorlebenfrauen“ u. a. zählen, sowie ihr Gegenstück, der „Ernährer“. Das wäre die notwendige soziale Basis für die Entwicklung von wirklich ganzheitlichen Persönlichkeiten, deren Verhalten von Verstand und Gefühl, von Kopf und Bauch geleitet ist und je nach Situation mal mehr instrumentell und mal mehr expressiv orientiert sein kann – bei jedem Menschen. In der „öko-feministischen“ Gesellschaft, die keine fernen Länder ausbeuten, sondern Subsistenzwirtschaft betreiben würde, in der System und Lebenswelt nicht getrennt wären und in der Arbeit nicht Last, sondern Lust ist, existierten keine technokratischen, auf Machterwerb ausgegerichteten Organisationen, und für männliches Dominanzgehabe fehlte sowohl die soziale Grundlage

³⁵) Rosemarie Rübsamen, Patriarchat – der (un)heimliche Inhalt von Naturwissenschaft und Technik, in: Eva Quistorp (Hrsg.), Frauen für den Frieden. Analysen, Dokumente und Aktionen aus der Frauenfriedensbewegung, Frankfurt am Main 1982, S. 73.

³⁶) Kölner Gruppe autonomer und grüner Frauen, Auszug aus dem Technopatriarchat, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, (1983)9/10, S. 230–241.

³⁷) Ute Osterkamp, Alltägliche Gewalt gegen Frauen, in: Mechthild Jansen (Hrsg.), FrauenWiderspruch. Alltag und Politik, Köln 1987, S. 211–229.

³⁸) Anna Dorothea Brockmann, Wider die Friedfertigkeit – Gedanken über den kriegerischen Alltag, in: Courage, (1981)3, S. 20–22; vgl. auch Helke Sander, Über Beziehungen zwischen Liebesverhältnissen und Mittelstreckenraketen. Vortrag, gehalten in der Berliner Akademie der Künste am 17. 2. 1980, abgedruckt, in: Courage, (1980)4, S. 16–29.

³⁹) Vgl. Kerstin Dörhöfer/Ulla Terlinden (Hrsg.), Verbaute Räume. Auswirkungen von Architektur und Stadtplanung auf das Leben von Frauen, Köln 1987.

⁴⁰) Maria Mies, Konturen einer öko-feministischen Gesellschaft, in: DIE GRÜNEN im Bundestag/Arbeitskreis Frauenpolitik (Hrsg.), Frauen & Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn, Köln 1987, S. 48.

als auch die psychische Disposition. Frauen könnten zusammen mit Männern Politik machen.

Schon bei der oberflächlichen empirischen Betrachtung der weiblichen Partizipation in der Ökologiebewegung ist festzustellen, daß die Frauen die Zusammenarbeit mit Männern nicht grundsätzlich ablehnen, jedenfalls nicht die Aktivistinnen vor Ort der geplanten Atomanlagen und der Startbahn West des Frankfurter Flughafens, wo sich im Verlauf der Auseinandersetzungen ungefähr 30 Frauen zusammenschlossen, um für die Besetzer/-innen des Startbahngeländes zu kochen. Die Gruppe, die sich als Reaktion auf eine Anfrage des örtlichen Pfarrers gebildet hatte und später als „Küchenbrigade“ bundesweit bekannt wurde, ist nach der endgültigen Räumung und Zerstörung des mehrmals wiederaufgebauten Hüttendorfes auch außerhalb ihrer Domanie sehr aktiv geworden. Die Frauen wollten nicht zurück an den heimischen Kochtopf, sondern politische und solidarische Aktionen durchführen, zum Beispiel einen „Besuch“ beim Polizeipräsidenten in Frankfurt machen und zu den Prozessen der Startbahngegner fahren, da es für einen Angeklagten angenehmer ist. „wenn er Freunde (!) im Gerichtssaal hat“. Außerdem „sind wir jeden Sonntag draußen an der Startbahnmauer und betreuen die Spaziergänger mit Kaffee und Kuchen, was auch sehr wichtig ist.“⁴¹⁾

In Gorleben, wo der Konflikt wie in Wyhl um ein Projekt der Atomindustrie ging, bildeten „fünf gestandene Frauen“⁴²⁾, darunter ein aktives FDP-Mitglied, den „harten Kern“ der gemischtgeschlechtlichen Bürgerinitiative Lüchow-Dannenberg, die sogar eine Frau zur Vorsitzenden hatte. Was sie über ihre Beteiligung in der Anti-AKW-Bewegung erzählt, ist typisch für die älteren Frauen in den neuen sozialen Bewegungen: „Es hat sich einiges geändert in meinem Leben. Frauen sind normalerweise nicht daran gewöhnt, sich öffentlich zu engagieren. Deine Arbeitsstätte ist dein Heim, deine Familie. Durch den Widerstand im Landkreis sind die Frauen über ihren Schatten gesprungen. Ich kann es an mir selbst beobachten. Ich gehöre auch zu den Frauen, die lange zu Hause waren, den Haushalt gemacht haben, die Kinder – ich habe fünf – großgezogen haben. Solange die Kinder zu Hause waren, war mein Haushalt um 1 Uhr fertig. Es gab darüber hinaus nichts mehr, ein Tag ohne Staub zu wischen, wäre undenkbar gewesen. Heute laß ich manchmal 14 Tage den Staub liegen, er stört mich eigentlich kaum noch. Wenn's zu schlimm wird, dann reg ich mich auf, entweder über den

Staub oder über die Arbeit in der Bürgerinitiative. Doch, daß ich den Staubsauger nicht mehr so oft in Betrieb setze, daß ich die andere Arbeit einfach wichtiger finde, das zeigt schon, was uns Frauen jetzt beschäftigt. Wir konzentrieren unsere Aufmerksamkeit auf den radioaktiven Staub, den wir fürchten. So wie mir geht es vielen Frauen, die im Widerstand stehen. Der Raum, in dem sich Frauen bewegen, hat sich gewandelt. Bei ihrem Auftreten in der Öffentlichkeit werden die Frauen selbstbewußter. Früher hat man versucht, so etwas auf Volkshochschulen zu lernen, heute können Frauen das im Widerstand lernen, würde ich sagen. Einfach die Tatsache, daß wir etwas in der Öffentlichkeit aussprechen müssen, daß wir mit der Männerwelt konfrontiert werden, wovor wir vorher Angst hatten, läßt uns manches lernen.“⁴³⁾

Aus Angst vor den Reaktionen der Männer und zur gegenseitigen Unterstützung bildeten die Gegnerinnen der geplanten Atommülldeponie – Frauen zwischen 15 und 60 Jahren – eine separate Gruppe, ohne ihre Mitarbeit in der Bürgerinitiative einzustellen. Sie kamen auch mit Feministinnen in Kontakt, zum Beispiel beim großen Frauentreffen, das Ostern 1980 in Gorleben stattfand, und an dem – neben Bürgerinnen aus Wyhl und vielen anderen Orten – auch die COURAGE-Frauen aus Berlin teilnahmen. Damals kamen „über 3 000 Frauen, um die Osterglocken, die einige von ihnen im Herbst als Lebenszeichen gepflanzt hatten, aufblühen zu sehen und sich über gesunde Ernährung und den Widerstand auszutauschen.“⁴⁴⁾

Nach dem Reaktorunglück in Tschernobyl wurden die Befürchtungen der AKW-Gegnerinnen Realität. Nahrungsmittel und Umwelt waren radioaktiv verseucht. Nach dem ersten Schock erschienen überall Stellungnahmen von Frauen. Ihr Leben war von der Katastrophe direkter betroffen als das der Männer. Es waren die Hausfrauen und Mütter, die im Alltag mit deren Folgen umzugehen hatten, zum Beispiel unverstrahltes Essen verschaffen und die Kinder auch bei Sonnenschein in der Wohnung festhalten mußten. Aus ihrer besonderen Verantwortung für die Gesundheit ihrer Familien protestierten sie gegen die staatliche Strategie der Verharmlosung und Beschwichtigung. Sie widersprachen den Experten heftiger als die Männer und bildeten zahlreiche neue Gruppen, die Informationen sammelten, austauschten und veröffentlichten. Sie nannten sich Mütterinitiativen, Bürgerinneninitiativen oder einfach „Frauen gegen Atomtechnologie“ und verlangten den sofortigen Ausstieg aus der

⁴¹⁾ Zit. nach U. Gähtgens-Maier (Anm. 6). S. 59 und S. 46.

⁴²⁾ Die Zeit vom 4. 3. 1977.

⁴³⁾ Zit. nach E. Quistorp (Anm. 17). S. 62 f.

⁴⁴⁾ Ebd., S. 64.

Kernenergie. Die in vielen Städten entstandene Gruppe „Aktion Gebärstreik“ forderte die Frauen auf, so lange keine Kinder zu gebären, bis in der Bundesrepublik alle Atomkraftwerke abgeschaltet sind. Andere Initiativen plädierten für „Konsumbefreiung“⁴⁵⁾ und begannen, traditionelle Konzepte von Frauenbefreiung zu problematisieren. Ihre Mitglieder bemühen sich seit Tschernobyl verstärkt, der angestrebten öko-feministischen Gesellschaft durch umweltbewußtes Alltagsverhalten – zum Beispiel Mülltrennung sowie Verzicht auf elektrische Geräte und Fertigprodukte – näherzukommen. Unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen müssen die Frauen in Kauf nehmen, daß die Mehrarbeit im Haushalt, die die „Ökologie im Alltag“ bedeutet, an ihnen hängenbleibt. In der männerdominierten Ökologiebewegung, zu der ja nicht nur die Basisgruppen mit ihren frauenfreundlichen Strukturen, sondern auch professionell geführte große Mitgliederorganisationen zählen, wird die geschlechtsspezifische Problematik der Alltagsökologie nicht thematisiert. „Und je mehr sich die ökologische Bewegung an die vorhandenen Strukturen anpaßt, sich institutionalisiert, desto weniger werden Frauen dort inhaltlich und organisatorisch eine Rolle spielen.“⁴⁶⁾ In der „professionellen“ Friedensbewegung⁴⁷⁾ ist diese Entwicklung schon eingetreten.

2. Aktionen, Strategien und Ziele der Friedensfrauen

Auch in der Friedensbewegung gab es während der ganzen Zeit, die der Protest gegen die Raketenstationierung dauerte, Frauen, die es vorzogen, sich in gemischtgeschlechtlichen Basisinitiativen zu engagieren. Sie traten dort aber nicht besonders in Erscheinung und wurden – wie die Frauen in den anderen sozialen Bewegungen – von den Medien weitgehend ignoriert, obwohl sie einen großen Teil der in den Bürgerinitiativen anfallenden Arbeit geleistet haben⁴⁸⁾. Viele Frauen setzten sich auch in beruflichen Zusammenhängen für den Frieden ein, thematisierten zum Beispiel innerhalb des DGB die Aufrüstung in Verbindung mit dem Abbau von staatlichen Sozialleistungen und nahmen als Gewerkschafterinnen an den Demonstrationen der

Friedensbewegung teil⁴⁹⁾. Im folgenden geht es nicht um diese Aktivistinnen, sondern um die autonome Frauenfriedensbewegung, die aus separaten Frauengruppen besteht, die alle – mehr oder weniger – feministisch sind.

Die deutsche Frauenfriedensbewegung ist keineswegs homogen. In ihr sind alle feministischen Richtungen vertreten, die sich in den siebziger Jahren in der Frauenbewegung entwickelt haben. Dementsprechend lassen sich vier Gruppierungen unterscheiden, die verschiedene Protestformen bevorzugen und – abgesehen von der Nichtstationierung der Mittelstreckenraketen – unterschiedliche Ziele verfolgen. Bei ihren Aktionen verwenden sie signifikant unterschiedliche Symbole zur Kenntlichmachung ihrer Position. An diesen Bildzeichen lassen sich auch die verschiedenen Strategien ablesen⁵⁰⁾.

Zur Frauenfriedensbewegung zähle ich auch die evangelischen Christinnen, die eine Plakette mit dem Picasso-Gemälde „Kind mit Taube“ als Erkennungszeichen gewählt haben und damit zum ersten Mal auf dem Evangelischen Kirchentag 1981 in Hamburg in Erscheinung getreten sind, an den sich eine große Friedensdemonstration anschloß. Viele der christlichen Friedensfrauen sind von der feministischen Theologie beeinflusst, problematisieren die traditionelle weibliche Geschlechtsrolle und stellen die von Frauen erwartete Aufopferungsbereitschaft, selbstlose Bescheidenheit und unterwürfige Demut in Frage. Ihre Zielperspektive ist das Paradies, in dem es aber keinen autoritären Patriarchen geben soll. In diesem feministischen Garten Eden würden die Menschen waffenlos und ohne Statusunterschiede, angstfrei und basisdemokratisch zusammenleben. Das von den religiösen Friedensfrauen gewählte Symbol erinnert an die christliche Ikonographie, in der die Frau als Beschützerin der Armen und Schwachen dargestellt ist. Die Christinnen wollen vor allem die Kinder vor der Kriegsgefahr schützen. Sie bevorzugen die Strategie der Aufklärung und veranstalten Mahnwachen. Bei ihren Aktionen, bei denen sie mit viel Sachkunde moralisch argumentieren, fordern sie nicht nur die allgemeine Entrüstung, sondern auch die „Abrüstung im Kinderzimmer“.

Die radikalen Feministinnen, die zum Beispiel bei der großen Friedensdemonstration 1982 in Bonn als „lila Block“ zu sehen waren, verwenden auch bei Friedensaktionen das allgemein als Frauenzeichen bekannte Venussymbol, mit dem sie ihre Zielper-

⁴⁵⁾ Maria Mies, Konsumbefreiung oder Politisierung des Alltags, in: Erwin Jurtschitsch u. a. (Hrsg.), Grüne Perspektiven. Grünes & Alternatives Jahrbuch 1988, Köln 1988, S. 245–261.

⁴⁶⁾ U. Terlinden (Anm. 4), S. 99; vgl. dazu Dieter Rucht, Von der Bewegung zur Institution? Organisationsstrukturen der Ökologiebewegung, in: R. Roth/D. Rucht (Anm. 13), S. 238–260.

⁴⁷⁾ Vgl. T. Leif (Anm. 12).

⁴⁸⁾ Vgl. Ingrid Strobl, Liebe Friedensfrauen, in: Emma, (1981)8, S. 6f.

⁴⁹⁾ Vgl. Edith Laudowicz, Frauen und Friedensbewegung. Überlegungen zur aktuellen Diskussion, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, (1982)1, S. 74f.

⁵⁰⁾ Vgl. F. Rubart (Anm. 8).

spektive eines gewaltfreien Lebens kennzeichnen, in dem durch Intimität und Autonomie geprägte Liebesverhältnisse mit Männern möglich sind. Sie bevorzugen Großkundgebungen mit feministischen Rednerinnen, die besonders das Problem der alltäglichen Gewalt gegen Frauen ansprechen sollen. Mit ihrem Festhalten an den ursprünglichen Symbolen der neuen Frauenbewegung wollen die Radikalfeministinnen verhindern, daß deren Anliegen in der Friedensdiskussion untergeht⁵¹). Ihrer Ansicht nach ist wirklicher Frieden ohne die soziale Gleichheit der Geschlechter nicht möglich.

Die spirituell orientierten Friedensfrauen führen seit 1983 jeden Sommer sogenannte Frauenwiderstandscamps gegen die Raketenstationierung im Hunsrück durch. Sie bevorzugen diese Form des Protests, führen aber auch viele andere Aktionen durch, bei denen ihr reichhaltiges Zeichensystem zum Ausdruck kommt — beispielsweise beim „Einspinnen“ von Stationierungsgeländen mit symbolischen Lebensfäden oder bei den Menschen- bzw. Frauenketten von Kasernen bis zu Sexshops, durch die der Zusammenhang von Militarismus und Sexismus dargestellt werden soll. Diese männerfeindlichsten Feministinnen in der Frauenfriedensbewegung machen das „männliche Prinzip“ bzw. die Männer persönlich für alles Böse und Gefährliche in der Welt verantwortlich. Ihr Erkennungszeichen ist die Doppelaxt, die den legendären Amazonen als Werkzeug und Waffe diente und von den spirituell orientierten Feministinnen als Emblem für männerfreie Zonen verwendet wird. Sie symbolisiert die Zielperspektive dieser Friedensfrauen: das (herrschaftsfreie) Matriarchat bzw. — als Übergangsstadium — den Frauenstaat. Das Leben in der „neuen Frauen-Heimat“⁵²) proben sie in ihrem alljährlichen Friedenslager.

Die kulturellen Friedensfrauen setzen ebenfalls auf das „weibliche Prinzip“, allerdings ohne die Männer aus ihrem Leben zu vertreiben. Diese dürfen sogar bei den grenz- und blocküberschreitenden Frauenfriedensmärschen mitlaufen, die — neben der Unterschriftensammlung für einen in Skandinavien aufgesetzten Friedensappell an die UNO — ihre Lieblingsaktionsform darstellen. Der erste dieser internationalen Märsche führte 1981 von Kopenhagen nach Paris. Die Strategie dieser „Friedensanstifterinnen“ ist die Verständigung. Sie sehen sich als Retterinnen vor der drohenden Kata-

strophe. Deshalb haben sie sich für die Frau als Schlüsselsymbol entschieden. Auf den Plaketten der zuerst in den nordischen Ländern entstandenen internationalen Gruppe „Frauen für Frieden“ schafften Frauen die Neutronenbomben bzw. Mittelstreckenraketen mit einem entschlossenen Fußtritt aus der Welt oder schieben sie mit bloßen Händen weg, wobei sie wie durch Zauberkraft sogar zerbrechen. Das allgemeine Ziel dieser femininen Feministinnen wurde schon angesprochen, es besteht in der Beibehaltung des bestehenden Geschlechterverhältnisses, das durch mehr Anerkennung für die Leistungen der Mütter erträglich werden soll. Radikalere Feministinnen kritisieren nicht nur ihre gesellschaftspolitische Perspektive, sondern auch ihre naive Friedensstrategie: „Frauen, die in reinen Frauenfriedensgruppen arbeiten und ihre eigenen Aktionen organisieren, vermeiden es zwar, in die üblichen Hilfsarbeiterinnenpositionen abgedrängt zu werden. Doch wenn sie — wie es nicht selten der Fall ist — überwiegend von der traditionellen Frauenrolle her argumentieren, als Mütter oder Schwangere auftreten, sich als Seismographen der allgemeinen Angst anbieten und sich darauf beschränken, diese stellvertretend für alle auszudrücken, gleichzeitig ein ausgeprägtes Desinteresse an militärischen, politischen, ökonomischen und soziologischen Hintergrundinformationen zeigen, dann ist es ein leichtes, gerade ihren Pazifismus als naiv abzutun. Politiker und Militärs brauchen ihn nicht ernstzunehmen; sie können die Frauen mit ein paar wohlwollenden Gesten, anerkennenden Worten über so viel gutgemeinte Politikversuche und den Beteuerungen der eigenen unermüdlichen Sorge um den Frieden abspeisen.“⁵³) Die Zeichen-Aktionen dieser Friedensfrauen sind nach Meinung der Radikalfeministinnen sogar gefährlich. Bei den Beteiligten, so argumentieren sie, bewirke solch ein kindlicher, auf Machtillusionen basierender, kopf- und theorieloser Aktionismus Entpolitisierung und Resignation⁵⁴).

Viele Frauen in den neuen sozialen Bewegungen haben es aufgegeben, sich vom Machtsystem etwas zu erhoffen. Sie haben ihren Glauben an das politische Establishment schon lange verloren. Sie haben keine „Sozialstaatsillusionen“ und schätzen ihre Einflußchancen realistisch ein. Sie sind aber nicht schicksalsergeben, sondern helfen sich selbst. Sie sind auch nicht entpolitisiert. Für die Frauen in der Alternativbewegung ist der Alltag Politik, und zwar „Politik in der ersten Person“⁵⁵).

⁵¹) Vgl. Charlotte Dittmer u. a.: Ein bißchen Frieden — ein bißchen Feminismus . . . Überlegungen zum Verhältnis von Frauenbewegung und Friedensbewegung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, (1983)8, S. 113—115.

⁵²) Vgl. Selbstverlag Frauenwiderstand (Hrsg.), Frauenwiderstand im Hunsrück. Frauengeschichte(n) 1983—1985, Frankfurt 1985, S. 60.

⁵³) Herrad Schenk, Frauen kommen ohne Waffen. Feminismus und Pazifismus, München 1983, S. 166.

⁵⁴) Ulla Brühn-Heimann, Die magische Phase, in: Emma, (1981)1, S. 51.

⁵⁵) U. Kolb/J. Stössinger (Anm. 20), S. 8.

3. Frauenleben in Alternativprojekten

Frauen haben unterschiedliche Motive, in den selbstverwalteten Betrieben mitzuarbeiten, die in den letzten 15 Jahren entstanden sind und den Anspruch erheben, mit demokratischen Betriebsstrukturen, humanen Arbeitsbedingungen und umweltverträglichen Produkten zur Entwicklung einer naturgerechten und menschenwürdigen Wirtschaft beizutragen. Nicht wenige Frauen entscheiden sich zur Mitarbeit in einem alternativen Produktionsbetrieb oder in einem der anderen zur Alternativbewegung zählenden Projekte, weil sie im formellen Sektor keine Stelle gefunden haben; manche von ihnen gründen sogar ihr eigenes „Existenzsicherungsprojekt“⁵⁶⁾ — angesichts der hohen Erwerbslosigkeit entstehen Alternativbetriebe nicht nur aus Opposition zum System, sondern auch zur Schaffung von Arbeitsplätzen. Viele Frauen streben jedoch von vornherein an, in einem Alternativprojekt zu arbeiten und zu leben, da sie sich von diesen vom Anspruch her nichthierarchischen, aus „ganzen Menschen“ zusammengesetzten und die Aufhebung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung anstrebenden Kollektiven ein angenehmeres Betriebsklima erhoffen, in dem sich alle Beteiligten wohlfühlen. Sie selbst leisten zur Schaffung einer solchen, durch Menschlichkeit und Kommunikation gekennzeichneten Arbeitsatmosphäre einen bedeutenden Beitrag: „Einige Projekte erklären, daß der Umgangston in den Projekten durchaus ein anderer sei, wenn die Frauen des Projekts anwesend sind. Eine gewisse Wärme sei dann da.“⁵⁷⁾

Aufgrund der unterschiedlichen Bedürfnisse, Grundorientierungen und Verhaltensdispositionen der Geschlechter kommt es auch in vielen der Alternativprojekte zu heftigen Konflikten zwischen Männern und Frauen, was in dem hier zitierten Sammelband erstmals ausführlich dokumentiert ist. Wie in den Bürgerinitiativen ist es auch in diesen Basiseinheiten der neuen sozialen Bewegungen oft so, daß die Männer die offiziell anerkannte Arbeit machen, während die Frauen die „alltägliche“ Arbeit erledigen. Dabei tragen die Projektfrauen durch ihr unverändert geschlechtsspezifisches Verhalten selbst maßgeblich dazu bei, daß die gesellschaftliche Diskriminierung der Frauen auch in der Alternativbewegung reproduziert wird: „Auch in Alternativprojekten ordnen sich Frauen freiwillig

unter, halten Männer für kompetenter, scheuen die Übernahme von Verantwortung auf der einen Seite, sind enttäuscht ob der ausbleibenden erwarteten Hilfe — fühlen sich andererseits übergangen, zu wenig geliebt und geschätzt als Kollegin und Frau. Auch in Alternativprojekten fällt Frauen ein offensives Auftreten schwer. Sie haben Angst, sich nicht durchsetzen zu können. Auch in Alternativprojekten sind Frauen eher mißerfolgsorientiert, Männer trauen sich etwas Neues eher zu. Frauen haben oft das Gefühl, gegen einen Berg anzurennen, überfordern sich und machen sich abhängig von der Zustimmung der anderen Projektmitglieder. Auch in . . . , so oder ähnlich lauten typische Aufzählungen in einem Erfahrungsaustausch von weiblichen Kollektivmitgliedern.“⁵⁸⁾

Das „unemanzipierte“ Verhalten von Frauen in der Alternativbewegung hat differenzierte Gründe. Auch die Projektfrauen fühlen sich durch die vorurteilsbeladenen Reaktionen von männlichen Kollegen eingeschüchtert. „Gerade bei dem Argument der höheren Qualifikation von Männern zeigt sich jedoch deutlich, daß mit zweierlei Maß gemessen wird. Vorurteile, wie Frauen sind inkompetent, unsachlich, können nicht formulieren, sind schwatzhaft und unlogisch, sind Stricksusen und haben kein Interesse an der Diskussion, hören die Frauen immer wieder. (. . .) Es zeigt sich, daß hinter diesen Vorurteilen tiefsitzende, grundsätzlich unterschiedliche Wahrnehmungen bzgl. des Verhaltens von Männern und Frauen stehen. So wird beispielsweise einer Frau vieles, was sich ein Mann leisten kann, negativ angerechnet. Das beginnt bei der Körperhaltung, der Gestik, geht über Verhalten in bestimmten Situationen bis hin zu Äußerungen in Diskussionen. So sind beispielsweise Karriereorientierung, Stärke, Aggression, Durchsetzungsvermögen und Forscherdrang Attribute, die einen Mann zum Mann machen. Gleichzeitig sind es ‚unweibliche‘ Eigenschaften und lassen Frauen zum ‚Mannweib‘ werden. Auch Dominanzverhalten gilt als unweiblich, ist somit den Männern vorbehalten und wird bei ihnen positiv bewertet.“⁵⁹⁾

Offensichtliches Dominanzverhalten wird von den Männern in der Alternativbewegung nicht geschätzt und kaum praktiziert — vom „neuen Chauvinismus“ in der Hausbesetzerszene mal abgese-

⁵⁶⁾ Vgl. Gundula Lösch-Sievekling, Frauen suchen nach neuen Wegen der Erwerbsarbeit. Von Frauenselbsthilfe und sozialen Dienstleistungsprojekten zu wirtschaftlich orientierten Existenzgründungsprojekten, in: Martina Rački (Hrsg.), Frauen(t)raum im Männerraum. Selbstverwaltung aus Frauensicht, München 1988, S. 61–71.

⁵⁷⁾ Gerda Lischke/Melanie Nassauer, Alternativ arbeiten — Arbeitsplätze für Frauen? in: M. Rački (Anm. 56), S. 35.

⁵⁸⁾ Brigitte Hasenjürgen, Alternativprojekte sind keine Inseln, in: M. Rački (Anm. 56), S. 128.

⁵⁹⁾ Kerstin Schaper, Die Machtbeteiligung von Frauen in der Selbstverwaltung, in: M. Rački (Anm. 56), S. 111f; vgl. hierzu Hedwig Ortmann, Notizen zu einer Theorie der Frau (!) oder Versuch zur Beantwortung der Frage: Warum stricken Frauen?, in: Hans-Georg Backhaus u. a. (Hrsg.): Gesellschaft, Beiträge zur Marxistischen Theorie, Bd. 14, Frankfurt am Main 1981, S. 248–280.

hen⁶⁰). Die Projektfrauen haben unter subtileren Unterdrückungsmethoden zu leiden. So wird zum Beispiel das spezifische Konfliktverhalten der Männer — ihr Beharren auf „Sachlichkeit“ — von den Frauen, die bei Auseinandersetzungen sehr schnell zur (emotionalen) Argumentation auf der „Beziehungsebene“ übergehen, als „männliche Ignoranz“ gegenüber zwischenmenschlichen Problemen erfahren. „deren Diskussion dann umso massiver eingebracht werden muß. Gelingt dies nicht, bleibt den Frauen nur verzichten, verzweifeln oder verlassen.“⁶¹)

Bei der häufig aufgrund des starken ökonomischen Drucks erfolgenden Aufgabe des Ziels der gleichen Kompetenzverteilung leiden vor allem die radikal-feministisch orientierten heterosexuellen Frauen.

IV. Partizipation abseits konventioneller (Partei-)Politik: Von privater Ohnmacht zu öffentlicher Machtlosigkeit?

Die neuen sozialen Bewegungen haben mit ihren mehr spontan-expressiven als strategischen Aktionen in den vergangenen Jahren viel öffentliche Aufmerksamkeit gefunden. Gemessen an der Durchsetzung ihrer politischen Forderungen haben sie jedoch relativ wenig bewirkt. Zur Durchsetzung von Zielen ist Macht notwendig. Die neuen sozialen Bewegungen sind kein Machtfaktor wie die politischen Parteien, die in den westlichen Industriegesellschaften die institutionelle Basis staatlicher Macht darstellen. Das ist den Männern in der Ökologie-, Friedens- und Alternativbewegung inzwischen klar geworden. Während viele von ihnen zu dem Versuch bereit sind, ihre politische Impotenz durch instrumentelleres Verhalten, zum Beispiel durch Professionalisierung und Institutionalisierung der Bewegungsorganisationen zu überwinden, halten die in den neuen sozialen Bewegungen beteiligten Frauen am expressiven Gehalt von Protestaktionen fest. Auch wenn ihre zahlreichen Aktivitäten bloß symbolischen Charakter haben und offensichtlich wirkungslos sind, fühlen sich die Ökofeministinnen und Friedensfrauen keineswegs machtlos. Sie verkennen ihre öffentliche Machtlosigkeit genauso wie ihre faktische Ohnmacht in der ihnen vertrauteren privaten Sphäre. Sie haben eine andere Definition von Macht als Männer, die auf seiten der Frauen in den neuen sozialen Bewegungen nur von den Radikalfeministinnen als Machtillusion erkannt wird. Für die spirituellen Feministinnen ist

Sie können sich mit den in Alternativprojekten gegebenen Verhältnissen wesentlich schlechter abfinden als die Anhängerinnen der Neuen Weiblichkeit und betrachten auch reine Frauenprojekte, die von den lesbischen Feministinnen von vornherein bevorzugt werden, nicht als Ausweg — in deren männerfreien Räumen fehlt ihnen die erotische Spannung, die für sie zu einem ganzheitlichen Leben dazugehört. Die Alternativbetriebe sind für die Radikalfeministinnen allerdings sowieso nur eine Notlösung. In ihrer politischen Strategie hat der alternative Wirtschaftsbereich keinen besonderen Stellenwert. Sie wollen erreichen, daß mehr Frauen im formellen Sektor beschäftigt sind, da dieser Teil des Erwerbslebens die soziale Basis des Macht systems darstellt.

Macht das „erotische Potential“, das ihre Widerstandskraft ausmacht⁶²). Die kulturellen Feministinnen sprechen auch bei politischen Auseinandersetzungen von der „Macht der Mütter“, die jedoch nichts anderes als eine „Phantasie-Macht“ darstellt. Kinder stellen sich ihre Mutter als eine mächtige Person vor. „Sie hat auch innerhalb der Familie einen gewissen Einfluß, aber tatsächlich befindet sie sich in einer gesellschaftlich ohnmächtigen Position, bekommt nicht einmal Geld für ihre Arbeit. Ihre Macht besteht nur in der Beziehung zu den Kindern. In der Kampfdefinition als Mütter nehmen die Mütter diese Macht als reale Macht wahr und können damit politisch nur in der Sackgasse landen, bzw. auf die Einlösung der schönen Worte pochen, die am Muttertag zum Lob der Mutter gesungen werden, denen noch nie Taten gefolgt sind. Sämtliche Strategien, die sich aus der Mütterposition allein ableiten, haben deshalb einen Hang zum Irrationalen, so die Gebärstreikvorstellungen und auch die apokalyptischen Drohungen der Mütter nach Tschernobyl. Aktionen, die daraus folgen, haben fast immer symbolischen Charakter und werden nur noch von denen verstanden, die sich auf derselben Wellenlänge befinden, machen aber nicht wirklich Angst.“⁶³)

Eine ganzheitliche und erfolgsorientierte politische Strategie erfordert die Verknüpfung von Expressivität und Instrumentalität. Wenn die weibliche Per-

⁶⁰) Vgl. Verein für Frauenkommunikation Moabit e. V. (Hrsg.), Frauenbewegung und Häuserkampf — unversöhnlich? Berlin 1982.

⁶¹) Elmar Sing, Frauen, Männer, Konflikte, in: M. Rački (Anm. 56), S. 123.

⁶²) Vgl. den von den spirituellen Friedensfrauen zum „Kulttext“ erhobenen Artikel der schwarzen Amerikanerin Audre Lorde, Vom Nutzen der Erotik: Erotik als Macht, in: Dagmar Schultz (Hrsg.), Macht und Sinnlichkeit, Berlin 1983, S. 187—194.

⁶³) Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen (Anm. 27), S. 37 f.

spektive bei den Auseinandersetzungen um die Zukunftsgestaltung eine Rolle spielen soll, dürfen sich die Frauen weder den leidigen Konflikten mit den Männern entziehen noch in der bisher bevorzugten Distanz zu den staatspolitischen Institutionen ver-

harren. Bevor das Leben für Frauen unerträglich bleibt, muß sich die machtorientierte politische Perspektive der Radikalfeministinnen mit der öko-feministischen Utopie der kulturorientierten Frauen in den neuen sozialen Bewegungen verbinden.

Die Idee der „Partnerschaft zwischen den Geschlechtern“

Aspekte einer ganzheitlichen Anthropologie

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit den Bedingungen einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern. Sie zielen, aus der Sicht eines Mannes, auf die Idee der „Partnerschaft“ als positiver Vision. Gleichzeitig soll damit zum Forschungsfeld der „Geschlechterforschung“ beigetragen werden, die es unter diesem Begriff, zumindest in der Bundesrepublik Deutschland, noch nicht gibt. Anknüpfungspunkte für solches Nachdenken bestehen zahlreich: Das traditionelle Männerbild scheint – in Reaktion auf ökonomische wie kulturelle Veränderungen (Berufstätigkeit der Frauen, Frauenbewegung) – ins Wanken geraten zu sein; Männer kümmern sich mehr um ihre Kinder, um Hausarbeit, werden sensibler; zunehmend ist in wissenschaftlichen und populären Medien von den „neuen Männern“ und „neuen Vätern“ die Rede.

Nachdenken über das Geschlechterverhältnis ist ohne Bezugnahme, ja Anschluß an die Frauenforschung nicht möglich. Sie erst hatte, beginnend in den sechziger Jahren, „Geschlecht“ als soziale Kategorie zum Thema gemacht. Der feministische Blick hinter die unbefragte Normalität des Ausschlusses von Frauen stellt den wohl innovativsten Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Diskussion der letzten Dekaden dar. Doch trotz Frauenforschung und Frauenbewegung erfahren Frauen noch immer Diskriminierungen aufgrund ihres Geschlechtes, werden trotz der „Neuen Männer“ Frauen vergewaltigt, mißhandelt, pornographisch gedemütigt. Trotzdem fügt sich für viele Frauen in globalerer Sicht die Bilanz beider Tendenzen – Abbröckeln und (Wieder-)Stärkung von Männerdominanz – positiv, scheint ihnen die alte Idee der Gleichheit zwischen den Geschlechtern so nahe wie nie vor einer Realisierung.

Es gehe nicht mehr „um die Möglichkeit für Selbst- und Mitbestimmung, sondern um die Realisierung dieser Möglichkeiten und die Folgeprobleme, die hieraus entstehen“¹⁾, fassen Uta Gerhardt und

¹⁾ U. Gerhardt, Y. Schütze, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Frauensituation*, Frankfurt 1988, S. 7.

Für Kritik und Anregungen danke ich Heidrun Stalb und Johannes Heinrichs.

Yvonne Schütze die neue Herausforderung für Frauen zusammen.

Dies kann freilich nicht mehr allein eine Sache der Frauen bleiben. Erst in jüngster Zeit beginnen sich Männer systematisch mit der Frage zu beschäftigen, ob Partnerschaft zwischen den Geschlechtern möglich ist. Vor allem im englischsprachigen Raum beansprucht eine „Männerforschung“ mit der „Frauenforschung“ aufzuschließen²⁾. Letztere verdankte ihren Impuls wesentlich der Frauenbewegung, damit der sozialen Diskriminierungserfahrung und dem Bedürfnis nach Gleichheit der Geschlechter. Das können Männer nicht wiederholen: Eine „Männerbewegung“ als Plagiat der Frauenbewegung ist unmöglich. Wenn Männer ein Interesse an einer Veränderung des Geschlechterverhältnisses haben, an einer Bewegung in Richtung Partnerschaft, so hat es viel mit ihrer persönlichen Erfahrung zu tun: „Sie haben eine Beziehung zu einer feministischen Frau, die von ihnen verlangt, sensibler zu werden, ein bestimmtes Männerverhalten zu ändern usw. Andere Männer sind intrinsisch motiviert: Sie sind es leid, weiterhin jenen Rollenerwartungen zu genügen, die sie an ihrer Arbeitsstätte, in der Familie oder in ihrem Intimbereich erfüllen sollen.“³⁾ Doch das „Andere“, Neue zu finden, fordert nicht nur im persönlichen Bereich heraus. Ist es dasselbe „Neue“, Utopische, wie die Gleichheitsidee der Frauenbewegung, vergleichbar deren Interesse an einer Beseitigung patriarchaler, frauenbeherrschender Strukturen, also auch politisches Interesse?

Die persönliche und politische Perspektive des Geschlechterverhältnisses gestalten zu wollen, setzt ei-

²⁾ Vgl. im Überblick: H. Brod (ed.), *The Making of Masculinities. The New Men's Studies*, Boston et al. 1987; M. S. Kimmel, (ed.), *Changing Men. New Directions in Research on Men and Masculinity*, Los Angeles et al. 1987; in der Bundesrepublik: W. Hollstein, *Nicht Herrscher, aber kräftig. Die Zukunft der Männer*, Hamburg 1988; daneben existiert eine Vielzahl von Büchern, die die traditionelle „Männerrolle“ in Frage stellen, doch eher Selbsterfahrungscharakter haben.

³⁾ W. E. Ewing, Interview, in: W. Hollstein (Anm. 2), S. 222.

nen Begriff des Geschlechterunterschiedes voraus. Wer Mann und Frau für „natürlich“ ungleich, gar unterschiedlich wertvoll hält, wird eine andere Per-

spektive vermuten als derjenige, der selbst die biologischen Unterschiede für unwesentlich erachtet.

I. Geschlecht und soziale Theorie

Am Beginn der Sozialwissenschaften stand die Kritik sozialer Ungleichheit, der Armen- und Arbeiterfrage⁴⁾. Doch daneben war die „Frauenfrage“ das zweite große, die sozial- und gesellschaftspolitische Diskussion des 19. Jahrhunderts beherrschende Thema. Von John Stuart Mill, August Bebel, Charles Fourier bis hin zu Lorenz von Stein, Herbert Spencer und Georg Simmel reicht die Reihe von Männern und wenigen Frauen, die sich mit den Frühformen der „Frauenforschung“ befaßten⁵⁾. Die Verwendung dieses Begriffes rechtfertigt sich aus dem Gegenstandsbereich dieser wissenschaftlichen Bemühungen: der Frauen- und Geschlechterfrage. Im Unterschied zur Thematisierung der Arbeiterfrage wurde die Ungleichheit der Geschlechter biologistisch begründet, in der Evolutionstheorie Herbert Spencers beispielsweise mit der angeblichen psychischen Inferiorität der Frau (größere Emotionalität und Spontaneität, geringere Weitsichtigkeit, wenig ausgeprägter Gerechtigkeitsinn). Doch auch Autoren, die wie Georg Simmel den Forderungen der Frauenbewegung gegenüber aufgeschlossener waren – er betrachtete die Frau als das psychisch einheitlichere, in sich abgeschlossener Geschlecht, – sahen die Frauen vorrangig über die biologische Funktion als Mutter vermittelt.

Sofern im 19. Jahrhundert von einer Geschlechterforschung gesprochen werden kann, konstituierte sich für sie die Geschlechterfrage als Naturfrage. Frauen waren vor allem Gegenstand von Medizin und Biologie⁶⁾. Der Beginn der sozialwissenschaftlichen Thematisierung von Geschlecht fiel in eine Phase, in der die frühauflärerische Kritik an Vorurteilen, die Begründung menschlicher Emanzipa-

tion wieder in Frage stand. Immanuel Kant markiert diese „für die Entwicklung des bürgerlichen Weiblichkeitsbildes entscheidende geistesgeschichtliche Schwelle zwischen dem Paradigma der frühauflärerischen Kritik androzentrischer Weiblichkeitsentwürfe und demjenigen der Wiederetablierung der die Frau zum ‚Anderen‘ bestimmenden Geschlechtscharakteristika“⁷⁾. Die Verknüpfung des biologischen Geschlechterunterschiedes mit Charaktermerkmalen – Frau als Geschlechtswesen, Mann als Kulturarbeiter (Marianne Weber) – ist nicht erst im 18. Jahrhundert „erfunden“ worden, wie Karin Hausen annimmt⁸⁾; sie wurde hier, sozialhistorisch nachvollziehbar, wiederbelebt.

Der biologisch begründete Geschlechterdualismus findet sich bereits bei Aristoteles, in der Definition des Männlichen als strukturell von Natur aus über das Weibliche Herrschende⁹⁾. Er durchzieht das Menschheitsdenken, allerdings, wie wir noch zeigen werden, mit großen Variationen. Auf der einen Seite finden sich vor allem in der abendländischen Geistesgeschichte dualistische Interpretationen, die die biologischen Unterschiede verlängern und einer (zweiwertigen) Hierarchie Materie-Geist zuordnen. In dieser Tradition bewegt sich auch die Forderung nach „Gleichheit“ als Forderung nach Aufhebung dieser Hierarchie. Auf der anderen Seite findet sich vor allem im östlichen Denken, aber auch in den esoterischen Strömungen des Okzidents (Kabbalah, hermetisches Denken etc.) eine zwar polare, doch nicht-hierarchische Sicht auf das Geschlechterverhältnis. In dieser Tradition bewegt sich die Forderung nach „Partnerschaft“.

4) Vgl. E. Pankoke, *Soziale Bewegung – Soziale Frage – Soziale Politik*, Stuttgart 1970.

5) Vgl. dazu H.-J. Dahme, *Frauen- und Geschlechterfrage bei Herbert Spencer und Georg Simmel*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, (1986) 3, S. 490–509.

6) Vgl. G. Bock, *Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven*, in: K. Hausen (Hrsg.), *Frauen suchen ihre Geschichte*, München 1983, S. 22–60.

7) U. P. Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Vormundschaft*, Wien 1988, S. 23.

8) K. Hausen, *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“*. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: W. Conze (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976.

9) Vgl. U. Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*, Frankfurt 1980, S. 54 ff.; eine umfas-

II. Zum Natur-Kultur-Dualismus in der Theorie der Geschlechter

Die Erkenntnis, daß der Mensch sowohl Natur- als auch Kulturwesen ist, scheint allgemein geteilt. Die Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Umwelt, von Biologie und Gesellschaft gehört zu den Schlüsselfragen der Sozialwissenschaften. In der Ethnologie kristallisierte sie sich in der immer wieder aufflammenden Kontroverse zwischen „biologischen Deterministen“ und „Kulturalisten“¹⁰⁾, als „nature“ versus „nurture“; in anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen beispielsweise als Kontroverse zwischen Vererbungstheorien und environmentalistischem Determinismus.

Die Frage, was dem Menschen an Selbst-Veränderung möglich ist, stellt sich verstärkt, wenn gesellschaftliche Veränderungen gewünscht werden, die einen „anderen Menschen“ voraussetzen oder zur Folge hätten. Vor allem Forderungen nach „Gleichheit“ sind regelmäßig mit der Vermutung einer „natürlichen“, zumindest einer unvermeidlichen Ungleichheit¹¹⁾ konfrontiert. Kant interpretierte dies positiv und schrieb der „Ungleichheit unter den Menschen“ zu, „eine reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten“ zu sein¹²⁾. Doch unabhängig davon, ob Ungleichheit nützlich ist und für wen, stellt sich vorab die Frage, ob sie natürlich ist, woher sie also konstituiert wird, und ob Ungleichheit mit Herrschaft und Unterdrückung einher gehen muß.

Während die Kategorie des „Geschlechtes“ bei den Klassikern der neueren deutschen Anthropologie (Gehlen, Plessner u. a.) nicht vorkommt, ist die Frauenforschung/feministische Forschung in den USA ganz wesentlich von anthropologischen (und ethnologischen) Zugängen geprägt; Frauenforschung wurde hier überhaupt erstmals akademisch

¹⁰⁾ Vgl. die heftige Resonanz auf das Buch von D. Freeman, *Liebe ohne Aggression. Margaret Meads Legende von der Friedfertigkeit der Naturvölker*, München 1983; doch selbst Margaret Mead als eine prominente Vertreterin der „Umwelttheorie“ entzieht sich einer schlichten (ihr unterstellten) „Nur-Kultur“-Position, vgl. deutlich in: M. Mead, *Mann und Frau. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt*, Reinbek 1985 (1949).

¹¹⁾ Vgl. R. Dahrendorf, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* (1961), in: ders., *Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie*, München, 1986⁴, S. 352 ff.

¹²⁾ I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in: ders., *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. XI, Frankfurt 1964, S. 97; diese von Dahrendorf für eine positivistische Interpretation zitierte Stelle wird von Kant selbst in unaufgehobener Widersprüchlichkeit relativiert: sei „Ungleichheit“ im Sinne der Menschenrechts doch, „zu welcher die Natur den Menschen gewiß nicht bestimmt hatte; da sie ihm Freiheit gab und Vernunft“, S. 95.

institutionalisiert¹³⁾. Die „natürliche“ Unterordnung der Frau wie die „natürliche Dominanz des Mannes“ wurde von feministischen Wissenschaftlerinnen in der Anthropologie, doch auch in anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen – vor allem der Sozialpsychologie und der Soziologie – früh und systematisch in Frage gestellt. Sie befanden sich dabei in einer breiten sozialwissenschaftlichen Zeitströmung der psychologischen und soziologischen Theorie der Geschlechterrolle, deren Beginn in den USA der dreißiger Jahre liegt¹⁴⁾. Ganz unterschiedliche Theorieströmungen – Behavioristen, Strukturfunktionalisten, Interaktionisten –, die sich im übrigen auch innerhalb der „women's studies“ wiederfinden, eint dabei die Überzeugung der gesellschaftlichen Formung menschlichen Verhaltens.

Nicht zuletzt als Reflex auf den kulturalistischen mainstream der (amerikanischen) Sozialforschung wurde die Gegenthese einer explizit biologischen Prägung sozialen Verhaltens ständig weiterentwickelt. Untermauert mit empirischen Daten zur Geschlechterverschiedenheit hinsichtlich von Physiologie, genetischer Struktur etc. wurde versucht, die „natürliche Dominanz des Mannes“, gar die „Unvermeidlichkeit des Patriarchats“¹⁵⁾ aus der Biologie zu erklären. Die in diesem Buch prototypische soziobiologistische Argumentation läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. Männer sind aufgrund hormoneller Einflüsse aggressiver als Frauen, 2. Männer dominierten in jeder bekannten Gesellschaft, 3. beide Aspekte hängen zusammen. Da Männer aggressiver sind, versuchen sie Frauen sowohl im alltäglichen, familiären Leben als auch in politischen Situationen zu dominieren. 4. Soziale Institutionen passen sich der Realität des biologischen Geschlechts an. 5. In zwei Gesellschaftstypen könne männliche Dominanz reduziert werden: in primitiven Gesellschaften mit ähnlichen ökonomischen Rollen für Männer und Frauen und in stratifizierten Gesellschaften, die einen relevanten Teil sozialer (Macht-)Positionen vererben, anstatt durch Wettbewerb vergeben. Komplexe und demokratische Gesellschaften seien daher besonders pa-

¹³⁾ Vgl. die Klassikerinnen der „women's studies“: M. Z. Rosaldo/L. Lamphere (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford 1974; R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York-London 1975.

¹⁴⁾ Vgl. J. Pleck, *The Theory of Male Sex-Role Identity: Its Rise and Fall, 1936 to the Present*, in: Brod (Anm. 2), S. 21–38; U. Gerhardt, *Frauenrolle und Rollenanalyse*, in: dies./Schütze (Anm. 1), S. 45–80.

¹⁵⁾ S. Goldberg, *The Inevitability of Patriarchy*, New York 1973; eine kluge Kritik: E. E. Maccoby, *Sex in the Social Order*, in: *Science*, Vol. 182, S. 469–471.

triarchal. 6. Auch die Erziehung der Kinder ändere an der Dominanzstruktur nichts. Es sei folglich vernünftig, Mädchen nicht auf Wettstreit mit Jungen zu orientieren, um sie nicht unnötig zu frustrieren. Es gebe, so Goldberg, ein Maß an sozialer Gleichheit, das nicht überschritten werden könne, ohne daß eine Gesellschaft ihr Überleben gefährde: „Wir könnten den Grad männlicher Aggressivität in der heutigen amerikanischen Gesellschaft auf den geringstmöglichen Wert einer industriellen Gesellschaft reduzieren . . . wenn wir dazu bereit sind, die Wissenschaft aufzugeben, bürokratische Organisationen, Industrie und Demokratie.“

Kulturalistische und biologistische Interpretationen scheinen auf den ersten Blick Welten zu trennen. Während die einen die Gestaltbarkeit des Geschlechterverhältnisses durch soziale Verhältnisse betonen, insistieren die anderen auf den unwandelbaren Anteilen. Eine Synthese ist freilich nicht so einfach, wie es die Formulierung einer Feministin nahelegt, die den Kulturalismus der Frauenbewegung kritisiert: „Was die Frauenbewegung nötig hat, ist nicht der durch edle Affekte legitimierte Verzicht auf Biologie, sondern ein Begriff vom Geschlechterunterschied, der die Legierung von Geschichte und Natur verstehen lernt.“¹⁶⁾ Wie aber sind Biologie und Gesellschaft „legiert“? Vielleicht so, wie es im ersten systematischen deutschen Buch zur „Männerfrage“ vermutet wird? Der Berliner Soziologieprofessor Walter Hollstein meint, an der Gebärfähigkeit der Frau zeigen zu können, daß „dadurch die Frau — nämlich während der Schwangerschaft und Kinderpflege — ins Haus gezwungen wird und der Mann für ‚außerhäusliche‘ Aufgaben freigesetzt wird.“¹⁷⁾ Die sei, so der männerbewegt argumentierende Autor, „unmittelbar aus der Biologie abzuleiten“ — ansonsten seien Herrschafts- und Machtstrukturen nur sozio-kulturell zu erklären. Diese Argumentation steht repräsentativ selbst für die Sozialwissenschaftler, die sich als vorurteilsfrei und aufgeklärt einschätzen. Sie ist soziobiologisch und bestreitet es gleichzeitig — und produziert damit weiter den „Mythos Frau“.

Die Tatsache, daß allein Frauen gebären können, daß ihr ganzer Organismus (zumindest in der Geschlechtsreife) auf die Möglichkeit des Gebärens orientiert ist, diese sexuell-reproduktive Differenz zwischen den Geschlechtern ist ein unbestreitbares Faktum. Daß Frauen während der Schwangerschaft „ins Haus gezwungen“ seien, ist jedoch nicht allein vor dem Hintergrund, daß es beispielsweise bis zur Jahrhundertwende noch keinen Mutterschutz für

Arbeiterinnen gab, falsch. Und auch die Behauptung, daß die „Kinderpflege“ ins Haus „zwingt“, kann wohl nur dann aufrechterhalten werden, wenn implizit von einer organischen/biologischen Disposition der Frauen zur Kinderpflege ausgegangen wird und vice versa von einem entsprechenden „Negativ-Gen“ beim Mann. Letzteres wird sich kaum finden lassen. Eine biologische Disposition zur Kinderpflege findet sich allenfalls in der mütterlichen Stillfähigkeit. Doch Kinderpflege ist nur zu einem kleinen Teil stillen. Dieses Beispiel läßt vielmehr vermuten, daß in die sozialwissenschaftliche Betrachtung des Geschlechterverhältnisses ideologische Vorurteile eingehen.

Frauen werden zuallererst als Mütter definiert. Diese weitgehend unhinterfragte Vorannahme kennzeichnet nicht nur die als statisch kritisierten Soziobiologen, sondern auch die von ihrer Konzeption her konträren Kulturalisten. Allen gilt die Mutterrolle, d. h. Gebären und Sorgen, als universal, nicht nur im phänomenologischen Sinne, sondern ontologisierend — und damit wird die positivistische, fragwürdige Position vollzogen.

Was aber ist wirklich Natur am Geschlechterverhältnis, was insoweit anthropologische Konstante? Nehmen wir nochmals den Blick der Soziobiologen ein, deren Forschungen in den letzten Jahren zunehmend auch in der feministischen Diskussion positiv rezipiert werden. Neurophysiologische, endokrinologische und genetische Forschungsergebnisse traten zunehmend an die Stelle ideologisierender, kaum begründeter Vorurteile, wie sie mit Stephen Goldberg die „alte“ Soziobiologie kennzeichneten. So versuchte die Soziologin Alice Rossi in der bis dahin explizit kulturalistisch orientierten „women's studies“-community der USA den Weg für einen biosozialen Forschungsansatz zu ebnen — mit heftigen Reaktionen¹⁸⁾. Physiologische Geschlechterunterschiede lassen sich — neben der Anatomie — vor allem auf zwei Gebieten feststellen: So belegen neuere Forschungen eine „dimorphe“ Struktur des Gehirns, die für eher aggressive Verhaltensweisen von Männern sprechen könnte, jedoch durch unterschiedliche Hormonspiegel in der fötalen Phase beeinflusst werden können. Zum zweiten differiert bekanntlich die weibliche und männliche Hormonproduktion. Hinsichtlich des Verhaltens wirken sich sowohl die reproduktionsorientierten Hormone Gestagen und Östrogen bei Frauen, bei den Männern die Testosteronproduktion aus: „(a) das Testosteronniveau hängt mit Aggression zusammen; (b) Männer verfügen über ein breites Spektrum an biologisch de-

¹⁶⁾ B. Sichtermann, *Wer ist wie? Über den Unterschied der Geschlechter*. Berlin 1987. S. 10.

¹⁷⁾ Hollstein (Anm. 2). S. 80.

¹⁸⁾ A. Rossi, *A Biosocial Perspective on Parenting*, in: *Daedalus* (1977), 166. S. 1–31.

terminierter Testosteronproduktion und diese wiederum kann (c) durch die soziale Umgebung erhöht oder reduziert werden.“¹⁹⁾

In einem vielzitierten, schon klassischen Beitrag feministischer Anthropologie hat Sherry Ortner die Dialektik von Natur und Kultur in der menschlichen Ontogenese und die häufige Identifizierung von Weiblichem mit Natur und Männlichem mit Kultur systematisch erörtert²⁰⁾. Kern ihres Arguments ist die Dialektik von Reinheit und Verschmutzung durch natürliche Vorgänge, die für einfache Gesellschaften nur mit Hilfe komplexer Rituale, also durch kulturelle Leistung, verarbeitet werden könne²¹⁾. Ritualisierung dient dabei der Verarbeitung von Ängsten, die durch unbegriffene Naturprozesse regelmäßig ausgelöst werden. Werden Frauen eher mit „Natur“ identifiziert, insoweit sie der Natur näherstünden als Männer, müssen Frauen als Teil der im Prinzip bedrohlichen und kulturell zu regulierenden Natur dem Kulturellen untergeordnet werden. Ortner betrachtet drei Begründungszusammenhänge, in denen Frauen als der Natur näher angesehen wurden/werden als Männer:

1. Frauen seien *physiologisch* näher der Natur. Mit Bezug auf Simone de Beauvoir betont sie, daß viele Körperfunktionen der Frau für ihre Individualität keine Rolle spielen, im Gegenteil häufig Quelle von Umständen sind. Die „Unterordnung der Frau unter die Art“ formt die Geschlechterrelation existentiell: „Auf der Ebene der Biologie erhält sich eine Art nur dadurch, daß sie sich immer neu erschafft; aber diese Schöpfung ist nur eine Wiederholung des immer gleichen Lebens unter wechselnden Formen. Erst indem der Mensch das Leben durch die Existenz übersteigt, sichert er die Reproduktion des Lebens; durch dieses Sichselbstüberschreiten schafft er Werte, die die bloße Wiederholung in den Schatten stellen.“ Dies, so Beauvoir, sei das Privileg des Mannes, der, „indem er der Gattung dient, gleichzeitig das Antlitz der Erde formt, neue Werkzeuge schafft“²²⁾, vor allem aber, der in Jagd und Kriegführung sein Leben für andere, die Gesellschaft als Ganzes riskiere. Männliche Transzendenz versus weibliche Immanenz wäre dieser historisch-

materialistischen Betrachtungsweise zufolge biologisch-physiologisch begründet.

2. Die *soziale Rolle* der Frau ist gleichfalls naturnäher, denn ihre „physiologische Funktionen tendierten universell dazu, ihre soziale Beweglichkeit einzuschränken. Sie binden sie universell an soziale Räume, die wiederum als naturnäher angesehen werden, . . . an den häuslichen, familiären Rahmen.“²³⁾ Frauen sorgen: sie stillen, kochen, pflegen. Männer tun dies nicht, zumindest in weitaus geringerem Umfang auch dort, wo dies physiologisch möglich ist. Die geschlechtliche Arbeitsteilung trennt also private von öffentlichen Räumen.

3. Und auch die *seelische Struktur* der Frau wird als naturnäher angesehen. Während Männer eher einen objektivierenden und abstrakten Gegenstandsbezug entwickeln, ist derjenige von Frauen in nahezu allen Gesellschaften subjektiver und an konkreten Inhalten orientiert. Rollentheoretisch formulierte Talcott Parsons dies als überwiegende „Expressivität“ der Frau und überwiegende „Instrumentalität“ des Mannes: „Die instrumentale Funktion richtet sich primär auf die Beziehungen zwischen der Gruppe und der äußeren Situation . . . Die expressive Funktion dagegen betrifft in erster Linie die Harmonie oder Solidarität der Gruppe selbst, die internen Beziehungen der Gruppenmitglieder untereinander und die ‚emotionalen‘ Spannungszustände . . . innerhalb der Gruppe.“²⁴⁾ Bezog sich bereits Parsons auf die psychoanalytische Kategorie der Identifikation, so wurde in der feministischen Sozialforschung vor allem von Nancy Chodorow die Frage untersucht, welche Konsequenzen es für die psychosoziale Entwicklung von Frauen und Männern hat, daß die erste Liebesbeziehung/Objektbeziehung eines jeden Menschen eine Frau (die Mutter) ist: „Weil sie von Frauen aufgezogen wurden, wollen Frauen eher als Männer auch selbst Mütter werden, d. h. sich selbst in eine primäre Mutter-Kind-Beziehung zurückversetzen, Befriedigung aus dieser Beziehung ziehen und die psychologischen und beziehungsmaßige Fähigkeiten dazu entwickeln.“²⁵⁾

Psychoanalytisch-soziologisch wird damit die von Generation zu Generation geschehende Reproduktion des „Mutterns“ verständlich. Dies formt die seelische Struktur der Frauen/Mütter und der Männer. Carol Gilligan folgert daraus, daß auch die seelisch-moralische Entwicklung der Frauen nicht ein-

¹⁹⁾ Vgl. P. Treadwell, *Biologic Influences on Masculinity*, in: Brod (Anm. 2), S. 284.

²⁰⁾ S. B. Ortner, *Is Female to Male as Nature is to Culture?*, in: Rosaldo/Lamphere (Anm. 13), S. 67–87.

²¹⁾ Die Anthropologin Mary Douglas bezieht dies auf den Umgang mit ökologischen Risiken in modernen Gesellschaften. Ausdruck dessen, das die Dialektik andauert, vgl. M. Douglas/A. Wildavsky, *Risk and Culture*, Berkeley et al. 1982, S. 29 ff.

²²⁾ S. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1968 (1949), S. 46, S. 72.

²³⁾ Ortner (Anm. 20), S. 77.

²⁴⁾ T. Parsons, *Das Inzesttabu in seiner Beziehung zur Sozialstruktur und zur Sozialisierung des Kindes*, in: ders., *Soziologische Theorie*, Neuwied-Berlin 1968², S. 112.

²⁵⁾ N. Chodorow, *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*, München 1985, S. 267.

fach, wie bei Freud und anderen männlichen Psychologen, als Abwesenheit männlicher Identitätsleistung gedeutet werden darf (z. B. Penisneid, geringere Ich-Stärke)²⁶). Erst der Blick auf die historische Erfahrung des „Mutterns“ erklärt, warum Frauen eine so scheinbar andere „weibliche Moral“ entwickeln. Die männliche Biographie ist, so Gilligan im Anschluß an Chodorow, von Anbeginn durch Trennung und Individualismus, die weibliche hingegen durch Verbundenheit, Verantwortung und Fürsorge für den anderen geprägt²⁷).

4. Als vierte Dimension wäre die Unterschiedlichkeit hinsichtlich der *geistig/spirituellen Zuordnung* dem Ortner'schen Schema hinzuzufügen: Die männliche Nähe zu Transzendenz erklärte die geringere Repräsentanz von Frauen in religiösen Systemen, ihren frühen Ausschluß aus Priesterkassen und religiösen Symbolen.

Kritisch einwenden läßt sich hinsichtlich des bereits erstgenannten physiologischen Faktors, daß das menschengeschaffende, spezifisch weibliche Arbeitsvermögen gleichfalls riskant war, für die Frau selbst, als Individuum. In Beauvoirscher Logik: dem partikularen Risiko der Frau stehe das universale Risiko des Mannes gegenüber; also doch Immanenz versus Transzendenz — womit Beauvoir (und mit ihr eine Generation von Feministinnen) freilich die selbstaufgestellte Regel mißachtet: „die ‚Schwäche‘ erscheint nur als solche im Lichte der Zwecke, die der Mensch sich setzt“²⁸). Eine Gesellschaft, die dem Gebären transzendenten „Zweck“ verleiht und es nicht im patriarchalen Sinn sinnlos, weil „nur“ als körperlich interpretiert, spaltet das Weibliche nicht ab. Claude Lévy-Strauss sah Frauen mehr noch als Männer in die Dialektik des Sozialen gezwungen, Subjekt der eigenen und Subjekt fremder Begierde zu sein, „und als solches wahrgenommenes Subjekt, d. h. als Mittel, die anderen zu binden, indem man sich mit ihnen verbündete“; ein dialektisches Argument gegen den Ausschluß von Frauen aus der Transzendenz: „Aber die Frau konnte niemals Zeichen werden und nur dies, da sie auch in einer Männerwelt immer noch eine Person ist und da sie in dem Maße, in dem sie als Zeichen definiert wird, als eine Erzeugerin von Zeichen anerkannt werden muß.“²⁹) Frauen stehen zwischen Kultur und Natur: ein Mangel?

²⁶) C. Gilligan, In a different Voice. Psychological Theory and Women's Development, Cambridge 1982 (dt.: Die andere Stimme, München 1984).

²⁷) Zur Kritik dieser Argumentation vgl. R. Döbert, Männliche Moral — Weibliche Moral?, in: Gerhardt/Schütze (Anm. 1), S. 81–113.

²⁸) Beauvoir (Anm. 22), S. 48.

²⁹) C. Lévy-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt 1981 (1947), S. 663.

Gewiß scheint es nur wenige Gesellschaften gegeben zu haben, in denen Väter auch nur einen in etwa relevanten Anteil der frühkindlichen Pflegetätigkeiten übernahmen. Doch konnte die „Unterordnung der Frau unter die Art“ zumindest partiell ausgeglichen werden: sei es materiell durch matrilineare und matrilokale Organisation des Verwandtschaftssystems und Erbrechtes, sei es (zusätzlich) seelisch durch die Existenz einer entwickelten Frauenkultur, oder geistig/spirituell durch Religionen, in denen weibliche Gottheiten einen gleichen oder auch höheren Rang einnahmen³⁰). Ivan Illich hat, wenngleich unter Verzicht auf die Analyse von Macht- und Herrschaftsverhältnissen und insoweit idealisierend, materialreich die vorindustrielle Geschlechterwelt als „Genus“-Welt analysiert, in der sich beide Geschlechter in allen kulturellen Systemen komplementär und nicht unbedingt hierarchisch ergänzten, eine je eigene Symbolik besaßen und eigene „Welten“ bevölkerten³¹).

Vor dieser, wie ich sie nennen möchte: „Historizität des Natürlichen“, des Biologischen, erscheinen auch die erwähnten, von Feministinnen wie Nancy Chodorow und Carol Gilligan erfolgten Revisionen der Psychoanalyse plausibel: ihre Betonung des sich selbst reproduzierenden, funktionalen Mechanismus von „mutternden“ (to mother) Müttern und ihren Töchtern, die jene frühkindliche, identitätsnotwendige Abgrenzung der Jungen von der Mutter nicht benötigen. Es scheint nicht berechtigt, diese Überlegungen schlicht als „ahistorisch“, gar „ethnozentrisch und elitär“ abzutun³²). Ganz im Gegenteil: erst die Aufdeckung von an biologischen Differenzen anknüpfenden sozialen Klassifikationen verhindert ihre biologistische Mystifikation.

Anthropologische Universalisierungen des Geschlechterverhältnisses mögen schon problematisch sein. Wissenschaftlich unhaltbar ist gewiß die Ontologisierung und damit die Verlängerung sozialer Praxis mit dem Verweis auf biologische Geschlechterdifferenzen. Ist also doch alles kulturell „machbar“, trotz Biologie, oder wie ein Familiensoziologe die Perspektiven des Geschlechterverhältnisses resümierte: „anything goes“³³)? Könnte die Häufung an Unterstellungen, Vorwürfen, Mythen und Beliebigkeiten etwas mit einer begrifflichen Verwirrung von Anfang an zu tun haben?

³⁰) Vgl. hierzu H. Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, München 1982.

³¹) I. Illich, Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit, Reinbek 1983.

³²) So z. B. I. Ostner, Auf der Suche nach der einen Stimme, Frauenforschung im Prozeß der Selbstvergewisserung, in: dies. (Hrsg.), Frauen, Soziologie der Geschlechterverhältnisse, Soziologische Revue (Sonderheft 2), 1987, S. 4.

³³) H.-J. Hoffmann-Nowotny, Ehe und Familie in der modernen Gesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 13/1988, S. 12.

III. Partnerschaft zwischen den Geschlechtern

Die philosophische und anthropologische Möglichkeit von Partnerschaft bedarf sozialer Strukturen und individueller Handlungskompetenzen, um sich zu verwirklichen. Diese scheinen heute in einem bislang ungekannten Maße gegeben. Vor dem Hintergrund der weiter oben genannten Beispiele für Kulturen, in denen Frauen nicht unter der Suprematie der Männer litten, ist das erklärungsbedürftig. Was ist heute neu? Neu ist, daß es die „Genus“-Welt im Illich'schen Sinne nicht mehr gibt: Aufklärung und Individualisierung, Ausdifferenzierung von Waren-, Welt- und Arbeitsmarkt, von Staat und Bürokratien, Familien und anderen Gemeinschaftssystemen ließen die quasi-ständische Ordnung des Geschlechterverhältnisses nicht unberührt. Illich spricht deshalb vom industriellen „Sexus“: Arbeitsteilung unter der Illusion von Gleichheit und ohne kulturelle Identität³⁴). Das „Geworfensein“ des Menschen, seine existenzielle Verantwortung-für-sich mag schärfer denn je erfahren werden. Doch gleichzeitig wuchs für eine große Anzahl von Menschen die Chance, sich zu entscheiden: Freiheit. Biologie ist also weniger denn je bloßes „Schicksal“.

Erst die moderne Gesellschaft läßt die Rede von „Partnerschaft“ als gesellschaftliche Perspektive sinnvoll erscheinen. Das bedeutet, streng theoretisch formuliert: „In dem Maße, als die Gesellschaft die Form ihrer primären Differenzierung ändert und von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung übergeht, kann die Unterscheidung von Männern und Frauen nicht mehr in einem asymmetrischen Sinne benutzt werden, um den Männern die Funktion der Repräsentation des Systems im System zu geben. Die entsprechende Semantik muß ersetzt werden durch eine Semantik der Gleichheit.“³⁵)

Die von Niklas Luhmann konstatierte Adaption der Geschlechterunterscheidung an neue Systembedingungen sollte offensichtlich nicht als funktionaler Automatismus gelesen werden. Denn, um bei ihm zu bleiben, die neue Stufe jenseits der Ungleichheit schafft die Unterscheidung zwischen den Geschlechtern nicht ab — ein theoretisches Problem: „Das bedeutet, daß das Paradox, daß ein System in sich selbst nochmals vorkommt, ersetzt werden muß durch das Paradox der Ununterscheidbarkeit des Unterschiedenen.“³⁶)

Das theoretische Problem ist zugleich ein politisches (und psychologisches); es spiegelt sich wieder

in der geschlechterpolitischen Strategiekontrolle, in der bis dato zwei Hauptrichtungen unterschieden werden können: „Die eine begreift soziale Geschlechtsunterschiede (gender differences) als etwas, was überwunden werden müsse, da es letztlich die Benachteiligung und Abhängigkeit von Frauen begründe; die andere Auffassung behauptet, ‚gender difference‘ sei etwas, womit man sich identifizieren, was man bejahen solle, weil es weibliche Stärken und Tugenden enthülle. Beide Auffassungen bezeichnen zugleich unterschiedliche politische Zielsetzungen: Assimilation im Unterschied zu Separation, eine Politik abstrakter Gleichheit und Angleichung im Unterschied zu einer Politik des Unterschieds und der Trennung.“ Als dialektische Aufhebung schlugen wir im Zusammenhang sozialpolitischer Diskussion das Programm der „Partizipation“ bzw. der „Teilhabe“ vor: „Das Teilhabekonzept hält durch alle Differenzierungen hindurch an der Idee von Gesellschaft als Einheit — wenn auch widersprüchliche — fest, löst diese nicht einseitig auf. Es geht hier um die schwierige Politik, das eine zu tun — z. B. Besonderheit zu berücksichtigen — und zugleich das andere nicht zu lassen — auf Gleichheit hinzuwirken.“³⁷)

Ist nach alledem „Partnerschaft“ zwischen den Geschlechtern möglich? Zumindest ist die Behauptung ihrer Möglichkeit eine These, die sich von zwei antagonistischen Konzepten abgrenzt: von der Vision einer androgynen, eingeschlechtlichen und insoweit geschlechtslosen Zukunft (weil das „Geschlecht“ nur durch die Unterscheidung wird), die folgerichtig in die Assimilation bislang weiblicher und männlicher Kulturen und Politiken führt — und die auf der anthropologischen Natur-Seele-Stufe das Begehren, als Triebhaftes zum anderen hin, beendet: „Die Leidenschaft ist dabei auszusterben, ebenso wie der sinnliche Rausch.“³⁸) Die Idee der Partnerschaft grenzt sich weiterhin von der Vision einer explizit zweigeschlechtlichen Kultur ab, die die Differenz pflegt und bestenfalls versucht, durch komplexe politische Kompensationen Rechtsgleichheit herzustellen. „Partnerschaft“ wäre ein pragmatisches und anspruchsvolles Konzept zugleich. Es beginnt beim Bestehenden, der Historizität des Biologischen, und versucht sie dort zu transzendieren, wo funktionale und subjekte

³⁴) Vgl. Illich (Anm. 31).

³⁵) N. Luhmann, Frauen, Männer und George Spencer Brown, in: Zeitschrift für Soziologie, (1988) 1, S. 47.

³⁶) Ebda.

³⁷) M. Opielka/I. Ostner, Umbau des Sozialstaats, Herausforderungen und Probleme alternativer sozialpolitischer Konzeptionen, in: dies. (Hrsg.), Umbau des Sozialstaats, Essen 1987, S. 18 f.

³⁸) E. Badinter, Ich bin du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau oder Die androgyne Revolution, München 1987.

Motive eine Veränderung nahelegen. Doch wo könnte dies sein?

1. „Technologische Partnerschaft“ – das Ausblenden der Körperdualität

Lokalisiert man die weibliche Reproduktionsbindung als Haupthindernis für die Geschlechterpartnerschaft, so erscheint der Versuch, sie technologisch aufzuheben, durchaus naheliegend. Der Stand der Reproduktionstechnik scheint dies zumindest in absehbarer Zeit zuzulassen. Frauen gebären nicht mehr, stillen nicht mehr. Die Reproduktion wird nicht mehr biologisch zugeordnet. Hierfür gibt es Automaten. Auch in der feministischen Diskussion wurde dies als Utopie gedacht³⁹⁾. Unklar ist in diesen Visionen, wer sorgt, jene Arbeit „für andere“ leistet, deren Prototyp zwar die Säuglingspflege ist, jedoch weit darüber hinaus weist: soziale Arbeit, Pflegearbeit, Hausarbeit.

Wenn von der überwiegenden Mehrheit der Frauen eine Abschaffung ihrer Gebärfähigkeit nicht gewollt wird, sie vielleicht auch technologisch nicht so umstandslos verwirklicht werden könnte, dann ist mit der grundlegendsten körperlichen Differenz zwischen den Geschlechtern auf Sicht weiterzuleben – während gleichzeitig andere physiologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern evolutionsgeschichtlich aufgrund technologischer und sozialer Entwicklungen zurücktreten (Rückgang körperlicher Arbeit, Verringerung der Kinderzahl). Ob evolutionäre oder revolutionäre Veränderungen der körperlichen Basis des Geschlechterverhältnisses: sie haben Konsequenzen für das See-lisch-Soziale und für die geistige Ebene.

2. „Partnerschaft der individuellen Entfaltung“

Mit guten Gründen steht es zu erwarten, daß sich die individuell-seelischen Geschlechterbilder, die männliche und die weibliche „Seele“ verändern. Es braucht nicht unbedingt die technische Abschaffung des weiblichen Gebärvermögens, um den relativen Stellenwert der generativen Reproduktion im Lebenszyklus von Frau und Mann zu reduzieren⁴⁰⁾. Zwischen 1960 und 1985 sank die „Gesamtfruchtbarkeit“, d. h. die durchschnittliche Zahl von Lebendgeburten pro Frau in der Bundesrepublik Deutschland, von 2,4 auf 1,3 Kinder. Selbst bei konventioneller Rollenaufteilung verkürzte sich damit die „Familienphase“ der Frauen wirksam, und ließ sie trotz disincentives seitens der Politik auf den Arbeitsmarkt drängen. Die Erwerbsquote verheirateter Frauen stieg in der Bundesrepublik zwi-

schen 1963 und 1983 von 33,5 Prozent auf 43,6 Prozent. Die Steigerung derselben Quote in Schweden – von 44 Prozent auf 69,6 Prozent im selben Zeitraum – macht deutlich, welches Interesse die Frauen aktualisieren, wenn es seitens der Arbeitsmarktpolitik positiv aufgegriffen wird⁴¹⁾.

Die Verringerung der durchschnittlichen Kinderzahl in den hochindustrialisierten Ländern hat – neben den sozioökonomischen Veränderungen – eine weitere, für die individualpsychologische Betrachtung wesentliche Ursache: die (Wieder-)Aneignung der Schwangerschaftsverhütung, durch die Pille wie durch die „sexuelle Revolution“ der sechziger Jahre, die, in Verbindung mit der Frauenbewegung, das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung der Frauen, damit auch auf Sexualität ohne Reproduktionsleistung betonte. Sexualität konstituiert damit die „soziale Superstruktur“⁴²⁾ des Geschlechterverhältnisses nicht (mehr) in der biologischen Zwangsläufigkeit. Auch bei reduzierter Gebärpraxis bleibt Sexualität die offensichtliche Vermittlung von Körper-Natur und sozialer Geschlechtlichkeit. Folgt man den Überlegungen von Barbara Ehrenreich, so scheint in den USA die „sexuelle Revolution“ eine der Frauen geblieben zu sein, nicht der Männer: „Das weibliche Verhaltensmuster veränderte sich von vorehelicher Jungfräulichkeit und anschließender Monogamie in die Richtung dessen, was für Männer immer schon galt: zwischen den Mitsechzigern und den Mitsiebzigern wuchs die Zahl von Frauen, die voreheliche sexuelle Erfahrungen hatten von einer kleinen Minderheit zur respektablen Mehrheit; und manche schätzen den Anteil verheirateter Frauen mit ‚Seitensprüngen‘ auf beinahe die Hälfte.“⁴³⁾ Sexualität würde auch für Frauen zu einem sozio-kulturellen Ereignis.

Beide Veränderungen – Verringerung der Kinderzahl und Lösung des Sexuellen aus der biologischen Zwecksetzung – tragen zu einer Konzeption individuell-psychologischer Partnerschaft bei, insoweit sie die Geschlechterdifferenz situativer scheinen lassen, weibliche und männliche Lebensentwürfe einander ähnlicher werden können. Die Differenz wird zu einer Frage des (individuellen) „Charakters“ und nicht mehr von vornherein klassifiziert. Ginge die Entwicklung in diese Richtung weiter, so wären die Folgen weitreichend.

⁴¹⁾ Vgl. R. Schettkat, Erwerbsbeteiligung und Politik – Theoretische und empirische Analysen von Determinanten und Dynamik des Arbeitsangebots in Schweden und der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1987.

⁴²⁾ H. Schelsky, Soziologie der Sexualität, Reinbek 1963.

⁴³⁾ B. Ehrenreich/E. Hess/G. Jacobs, Re-Making Love. The Feminization of Sex, Garden City-New York 1987, S. 2.

³⁹⁾ S. Firestone, Frauenbefreiung und sexuelle Revolution, Frankfurt 1975, 186 f.

⁴⁰⁾ Vgl. dazu auch E. Dessai, Kinder? Höchstens eins, Reinbek 1986.

Auf der individuellen Ebene scheint es, zusammenfassend, ein Umlernen als Reflex auf gesellschaftliche Veränderungen zu geben. Man kann dies nutzentheoretisch deuten, im Sinne einer Anpassung der individuellen Akteure an geänderte Situationen, um die ‚Kosten‘ ihres Handelns möglichst gering zu halten⁴⁴). Man könnte dies auch psychoanalytisch interpretieren: veränderte empirische Tatsachen – hier: Kinderzahl und flexiblere Sexualität – verändern den Objektbezug von Frauen und Männern. Inwieweit beide (und weitere) Interpretationen eine nachhaltige individuelle Fähigkeit zur Partnerschaft – bei Frauen wie bei Männern – erwarten lassen, ist sicher nicht leicht beantwortet.

3. „Soziale Partnerschaft“

Wie ist Partnerschaft sozial möglich: durch soziale Institutionen, soziale Normen? Wenn wir die Abschaffung der weiblichen Arbeitsdifferenz beiseite lassen und aus ihrer im letzten Abschnitt diskutierten individuellen Reduzierung noch nicht erhoffen können, daß sich daraus hinreichende soziale Veränderungen in Richtung Partnerschaft entwickeln, so bestünde als drittes die Möglichkeit, zumindest die der Schwangerschaft und Geburt folgenden Arbeiten nicht mehr allein im Bereich der Frauen zu belassen.

Drei Formen der Kompensation der weiblichen generativen Leistung bieten sich an:

a) Zum einen die Verlagerung der Sorgearbeit auf das Kollektiv der Frauen. Beispiele hierfür finden sich historisch und im Kulturvergleich von „Genus-Gesellschaften“ (z. B. Hopi). Die erwähnte „Mütterbewegung“ knüpft hieran an: weibliche Lebensräume zu konstituieren, die den „biosozialen“ Nachteil bequemer Väter/Männer kompensieren. Ob diese Strategie verallgemeinerungsfähig ist, steht dahin. Dahin steht allerdings auch, ob eine einseitige Trennung von Lebensaufgaben im kulturell-körperlichen Bereich (der Kinderaufzucht) auf der seelischen und geistigen Ebene wirkliche Begegnung ermöglicht.

b) Als zweiter Kompensationsweg bietet sich die Vergesellschaftung der Sorgearbeit durch den Sozialstaat bzw. lokale politische Einheiten an. Faktisch allerdings führt dies in der Regel zu einem dem Fall (a) ähnlichen Ergebnis: Wie das Beispiel des Kibbutz in extenso vorführt, kann die nahezu völlige Vergesellschaftung der Haus- und Sorgearbeit auch bedeuten, daß sie nun zwar nicht mehr im privaten,

familiären Rahmen von einer Frau für „ihren“ Mann und „ihre“ Kinder getan wird, doch es sind weiterhin fast durchweg Frauen, die die vergesellschaftete Sorgearbeit leisten⁴⁵); zudem – im Unterschied zu (a) – unter politischer Kontrolle der Männer (Gesetzgebung etc.). Möglicherweise mag dies hinsichtlich der Geschlechterpartnerschaft weniger (negative) Rückwirkungen zeitigen, als die körperlich-materielle Trennung abstrakt ist, die Nicht-Verantwortung der Männer dem einzelnen Mann nicht angeschrieben, häufig nicht einmal als solche wahrgenommen wird.

c) Die dritte Variante wäre Kompensation durch die Männer oder: soziale Partnerschaft durch aktive Vaterschaft. Gewiß ist dies leicht gesagt. Einer gleichberechtigten Übernahme väterlicher Aufgaben durch Männer stehen zahlreiche äußere Hemmnisse (Arbeitszeit, Einkommenssicherung, Arbeitsplatzsicherheit), aber auch innersubjektive Vorbehalte gegenüber (Abgrenzungen der Frau, Konfliktrisiken aufgrund ständiger Aushandlungsprozesse etc.). Es ist nicht normal, damit auch erschwert, die Vaterschaft ernst zu nehmen. Nichtsdestotrotz scheinen vor allem jüngere Frauen und Männer ein höheres Maß an Handlungsalternativen auszuprobieren, insbesondere dort, wo auf Seiten der Frauen ausgeprägte familienexterne und auf Seiten der Männer familieninterne Interessen bestehen, auf die in Entscheidungssituationen regelmäßig zurückgegriffen werden kann⁴⁶). Alle Untersuchungen über Entwicklungen von Vaterschaft zeigen „eine gestiegene Partizipation von Vätern im Sozialisationsbereich. Dieser steht“ – jedoch – „keine entsprechende Beteiligung an der Pflege der Kinder und an sonstigen hauswirtschaftlichen Tätigkeiten, auch keine gleichermaßen getragene Mitverantwortung für den häuslichen Bereich gegenüber . . . Der Mann wird höchstens als Mithelfender, nicht als Mitverantwortlicher in der Familie tätig.“⁴⁷)

Ein Grund dafür könnte auch darin gesehen werden, daß der Vater in „partnerschaftlichen“ Bezie-

⁴⁵) Vgl. M. Palgi (ed.), *Sexual Equality: The Kibbutz tests the Theories*, Norwood 1986.

⁴⁶) Auch eine Frage ehelicher Machtverhältnisse, vgl. S. Held, *Soziologie der ehelichen Machtverhältnisse*, Neuwied 1978.

⁴⁷) R. Nave-Herz, *Die Bedeutung des Vaters für den Sozialisationsprozeß seiner Kinder. Eine Literaturexpertise*, in: J. Postler/R. Schreiber (Hrsg.), *Traditionalismus, Verunsicherung, Veränderung, Männerrolle im Wandel?*, Bielefeld 1985, S. 59, S. 67. Positiver schätzen die Chancen geteilter Elternschaft ein: G. Busch u. a., *Den Männern die Hälfte der Familie, den Frauen mehr Chancen im Beruf*, Weinheim 1988.

⁴⁴) So die SEU-Perspektive (subjektive expected utility): Verhalten als ökonomische Wahlhandlung, auch in der Geschlechterrelation; vgl. G. S. Becker, *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*, Tübingen 1982, S. 187 ff.

hungen nur schwer eine wirkliche Funktion zu finden scheint. Denn die Mutter-Kind-Beziehung scheint heute merkwürdig um ihre negativen, zer-

störerischen Anteile entleert; ähnliches widerfährt dem Vater: „er besitzt keine Funktion, außer der, die Mutter zu verdoppeln“⁴⁸⁾.

IV. Frauenforschung, Männerforschung, Geschlechterforschung

Was bedeuten die bisherigen Überlegungen für den wissenschaftlichen Umgang mit dem Geschlechterverhältnis? Es wäre, wie wir sahen, falsch, dem von Männern vertretenen mainstream der Sozialwissenschaften vorzuhalten, er hätte sich mit dem Geschlechterverhältnis nicht beschäftigt. Feministinnen kritisieren vielmehr, daß die Welt-/perspektive der Frauen der „männerzentrierten Voreingenommenheit der Sozial- und Geschichtswissenschaften“ zufolge „unsichtbar“ geblieben sei⁴⁹⁾. Sicher ist die Geschichte der Soziologie der Frauen komplex. Doch die Erforschung eines in einer Machtbeziehung Subalternen durch Angehörige der beherrschenden Gruppe stellt große, meist übergroße Anforderungen an die Reflexionsfähigkeit, damit an die postulierte „Objektivität“, vor allem noch dann, wenn die dominierte Gruppe – die Frauen – zur Forschung wohl fähig wäre, aber nicht zugelassen wird/wurde. So wurde über Frauen wohl geforscht – Frauen als Mütter, als biologisch vom Manne unterschiedene Wesen. Was jedoch nicht entstand, ist eine „Soziologie der Geschlechter“. Das nahezu durchgängige Fehlen eines Stichwortes „Geschlecht“ in sozialwissenschaftlichen Hand- und Lehrbüchern der letzten Jahrzehnte legt davon Zeugnis ab.

Aber es ist nicht allein das Konglomerat aus Männerdominanz und Frauenausschluß, das eine soziale Theorie des Geschlechterverhältnisses – und damit auch seiner Entwicklungsmöglichkeiten! – behindert. Hinzu tritt das individuell-psychologische Problem der Forscher (Mutterkonflikt der Männer, Verdrängung des Weiblichen etc.) und, über allem, das geistig-philosophische Dilemma der Unklarheit über das „Wesen“ des Menschen.

Die im Anschluß an die „Neue“ Frauenbewegung der Nachkriegszeit entstandene Frauenforschung resultierte aus einer Kritik an der Vernachlässigung der sozialen Konstruktion von Geschlecht in den Wissenschaften. Sie klagte einen sozialwissenschaftlichen Gegenstandsbezug überhaupt ein und

– politisch – ein Interesse an Demokratisierung und Gleichheit. Ihr Gegenstand war lange Zeit noch nicht viel Neues. Ihre Perspektive war Kritik am Vergessen und Beherrschen, selten nur der Aufweis des anderen, möglichen⁵⁰⁾. Daran hat sich noch nicht viel geändert. Der Begriff der „Partnerschaft“ ist in der „Frauenforschung“ noch kein utopischer Begriff⁵¹⁾. Erst langsam beginnt „frau“ sich überhaupt explizit mit Männern – und damit dem Geschlechterverhältnis in seiner Totalität auseinanderzusetzen.

Mittlerweile beginnen auch Männer, systematisch über das Geschlechterverhältnis zu reflektieren. In den USA wurden an einer Reihe von Universitäten und Colleges „men's studies“ eingerichtet – eine offensichtliche Parallele zur gleichfalls erst seit wenigen Jahren etablierten, doch immer noch randständigen Frauenforschung (women's studies). Einer der profiliertesten Vertreter der amerikanischen „Männerforschung“, Harry Brod, formulierte die Aufgabe der neuen Disziplin: „Während die traditionelle Wissenschaft offensichtlich von Männern handelt, schließt die Verallgemeinerung von Männern als menschlicher Norm faktisch eine Betrachtung dessen aus, was Männern als solchen zu eigen ist. Die Über-Verallgemeinerung der männlichen als allgemein-menschlicher Erfahrung verzerrt nicht nur unser Verständnis, was, wenn überhaupt, menschlich ist; sie schließt auch das Studium von Männlichkeit als spezifisch männlicher Erfahrung aus . . . Die allgemeinste Definition von ‚Männerforschung‘ ist die, daß sie Männlichkeit und männliche Erfahrung als spezifische und je nach sozial-historisch-kultureller Formation variiende zum Gegenstand hat.“⁵²⁾

Der Umgang mit der Differenz, den die „Männerforschung“ – wie auch die (feministische) Frauenforschung – einfordert: ist er mehr als eine systematisierte Form der Selbsterfahrung? Trägt dieses von Brod formulierte Programm eine eigene, neue Disziplin? Kann es eine sinnvolle Perspektive sein.

⁴⁸⁾ J. Storck, Einleitung: Fragen nach dem Vater, in: ders., Fragen nach dem Vater, Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie, Freiburg-München 1974, S. 17.

⁴⁹⁾ Vgl. M. Mies, Methodische Postulate zur Frauenforschung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, (1984) 11, S. 10.

⁵⁰⁾ Vgl. M. Krüger, Überlegungen und Thesen zu einer feministischen (Sozial-)Wissenschaft, in: U. Beer, (Hrsg.), Klasse Geschlecht, Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld 1987, S. 58–83.

⁵¹⁾ Anders in den USA, vgl. R. Eisler, The Chalice and the Blade, San Francisco et al. 1987.

⁵²⁾ H. Brod, The Case for Men's Studies, in: ders. (Anm. 2), S. 40.

künftig „Frauenforscherinnen“ und „Männerforscher“ institutionell verankert zu sehen – und zu erleben, wie sie um die ohnedies knappen materiellen Ressourcen konkurrieren?

Der Beginn der Frauenforschung war der Protest gegen die Nicht-Wahrnehmung eines wesentlichen Teils der Wirklichkeit, war die Freilegung, Sichtbarmachung des „anderen Geschlechtes“, die Selbstartikulation als Voraussetzung für Selbstbestimmung. Dies kann Männerforschung kaum mit der protestierenden Emphase wiederholen, und wenn sie es tut, so klingt es lächerlich. Wäre „Männerforschung“ dann schlicht ein neuer Gegenstandsbereich: eben die Erforschung des Männlichen (so wie Familienforschung, Süßwasserfischforschung etc.)?

Wollen wir zur Beantwortung dieser Fragen nochmals einen Schritt zurücktreten und die Geschichte der Thematisierung von Geschlecht in den Sozialwissenschaften systematisieren. Vier Phasen lassen sich unterscheiden:

1. Die erste Phase war von einer weitgehenden Ignoranz gegenüber dem Thema „Geschlecht“ gekennzeichnet, die nur von wenigen Autoren durchbrochen wurde.

2. In einer zweiten Phase wurde dieser Zustand, vor allem von Frauen, kritisiert.

3. In einer dritten Phase wurde „Frauenforschung“ als eine neue Disziplin, als Kompensation für die frühere Vernachlässigung eingefordert und eingerichtet. Ihr entspricht auch die Selbstbewußtwerdung von Männern und nun die spiegelbildliche Installation von „Männerforschung“. Das Problem dieser Konzeption ist zum einen ihr Defizitansatz, damit die Herausnahme der Geschlechterfrage aus der allgemeinen Sozialforschung, und zum anderen, wie dies an der Methodologie-Diskussion in der „Frauenforschung“ abgelesen werden kann, das Dilemma von Objektivität und Parteilichkeit. So hob beispielsweise Ursula Müller als allgemeine Prinzipien einer feministischen Methodologie „die grundlegende und bewußte Parteilichkeit der Forschung für die Sache der Frauen“ hervor wie auch „die Entlarvung des Postulats von ‚Interessensneutralität‘ und ‚Wertfreiheit‘ oder auch ‚Objektivität‘ als Ideologie, die den sexistischen Charakter der traditionellen Methodologie verdecken soll“⁵³⁾.

Erkenntnistheoretisch wird dieser Position zweierlei entgegengehalten: zum einen die begriffliche Gleichsetzung von „Wertfreiheit“ und „Objektivität“⁵⁴⁾.

⁵³⁾ U. Müller, Gibt es eine „spezielle“ Methode in der Frauenforschung?, in: Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der Freien Universität Berlin (Hrsg.), Methoden in der Frauenforschung, Frankfurt 1984, S. 37.

Während Max Weber die Freiheit von Werturteilen mit der fundamentalen Unterscheidung zwischen der Perspektive des Handelnden und der des Beobachters in Zusammenhang bringt⁵⁵⁾, argumentiert die feministische Frauenforschung explizit für eine Forschung „aus Betroffenheit“. Insofern bestreitet sie jene Trennung von Wissenschaftler und Gegenstand. Der feministische Ansatz nahm damit die in der neueren naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie entwickelte Position vorweg, die von der Relativität des Erkannten in Abhängigkeit vom Standpunkt des Beobachters spricht⁵⁶⁾. Dies fordert allerdings die Reflexion des eigenen werthaftern Urteilens und Handelns als Wissenschaftler in ganz besonderem Maße. Andernfalls würde die Relativität von Werten die angestrebte Parteilichkeit als beliebige Konsequenz ausweisen. Insofern wird der von Müller, Mies und anderen vertretenen feministischen Methodologie – zum zweiten – ein impliziter Biologismus vorgehalten, da allein die biologische Besonderheit „Frau“ einen Werthorizont, nämlich „Betroffenheit“, zu konstituieren scheint. Es wäre zwar überzogen und hinsichtlich der historischen Diskriminierungserfahrung von Frauen auch ignorant, den Feminismus als biologistische Ideologie abzutun⁵⁷⁾. Doch die Gefahr des Biologismus, die insbesondere im erwähnten separatistischen Ansatz der Frauenforschung enthalten ist, belegt die Notwendigkeit, in die Richtung der skizzierten ganzheitlichen Anthropologie weiterzudenken.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erscheint die Etablierung einer eigenständigen „Männerforschung“ ambivalent. Versteht man sie als wissenschaftspolitisch normativ aufgeladenes Projekt, so liefe sie Gefahr wissenschaftlicher Bedeutungslosigkeit. Betrachtet man „Männerforschung“ nur als Gegenstandsbereich – eben Erforschung der „spezifisch männlichen Erfahrung“ (Brod) –, so stellt sich die Frage, ob nicht der Gegenstandsbereich der Frauenforschung mit seinem breiten Wissen und seinen Traditionen auf die Erforschung von Männern ausgeweitet werden sollte.

⁵⁴⁾ U. Beer, Objektivität und Parteilichkeit – ein Widerspruch in feministischer Forschung?, in: dies. Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld 1987, S. 142–186.

⁵⁵⁾ M. Weber, Der Sinn der „Wertfreiheit“ in den sozialen und ökonomischen Wissenschaften (1917), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988.

⁵⁶⁾ Vgl. I. Prigogine, I. Stengers, Order out of Chaos, Man's New Dialogue with Nature, Toronto 1984.

⁵⁷⁾ Vgl. W. Lipp, Rassenlehre, Jugendkult und Feminismus. Zur Ideologiekritik biologistischer Orientierungen, in: H. Scidler, A. Sorisch (Hrsg.), Die Frau zwischen Biologie und Biologismus, Wien 1985, S. 28–45.

4. Damit wären wir bei der vierten Phase des Verhältnisses von Geschlecht und sozialer Theorie: der vollen Integration der Geschlechteranalyse in die zentralen Fragen der Sozialwissenschaften selbst. Hierzu ist eine interdisziplinäre, normativ feministi-

sche „Geschlechterforschung“ zweifellos hilfreich, die Frauen und Männer zur Reflexion eben auch des Verhältnisses der Geschlechter organisiert – mit so wenig Vermachtung, wie Akademia dies nur zuläßt, eben: in Partnerschaft.

Hanna-Barbara Gerl: Frauenbilder in der Geschichte

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42/88, S. 3–19

Das Thema „Frau“ wird heute modisch-kurzlebig entweder unter mancherlei pragmatischen Hinsichten benutzt oder zweckdienlich ideologisch verzeichnet, selten aber in seinem Wahrheitsanspruch ernstgenommen. Die geistesgeschichtliche Annäherung zielt auf ein Doppeltes: Ein Freilegen des Frauenbildes der frühen Neuzeit aus seiner Vergessensgeschichte, das Auszeichnen der inneren theoretischen Linien über die Aufklärung bis zum 19. Jahrhundert als ein Pol; die Blickschärfung für die anstehende Aufgabe einer Neubestimmung von Frau (und Mann) aufgrund dieser geschichtlichen „Startbahn“ als der zweite Pol.

Die heute so heftig diskutierte „Frauenfrage“ wird vielfach mit Utopien oder Anklagen nach rückwärts und zugleich mit vorausseilenden Träumen von einer lichten Zukunft beladen. Stattdessen kann eigentlich nur das Wissen um das tatsächlich gelebte und in die Theorie gebrachte Zueinander von Frau und Mann den Weg sinnvoll für ein Weiter-Leben und Weiter-Denken öffnen.

Die vorliegende Studie befaßt sich mit den Entwürfen von Humanistinnen wie Laura Cereta, Isotta Nogarola, Christine de Pisan, über die „querelle des femmes“ zu den frauenfeindlichen und -freundlichen Schriften des 16./17. Jahrhunderts, von den französischen Gleichheitsthesen und den barocken Sehweisen des Schütz und der Schurmann und Erleben zum „galanten Kant“, dem Anthropologen Hegel und dem Romantiker Eichendorff. Die Fragestellung des 20. Jahrhunderts wird mit Edith Stein verdeutlicht. Dabei wird die Frau nicht mehr (nur) als Gattungswesen oder als Trägerin der „weiblichen Werte“ oder unter dem Vorzeichen des abstrakten „gleichen Rechts“ gesehen, sondern als Mensch transparent.

Barbara Schaeffer-Hegel: Vater Staat und seine Frauen. Über den Beitrag der politischen Philosophie zum Ausschluß der Frauen aus der Politik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42/88, S. 20–29

Siebzig Jahre nach der Realisierung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts in Deutschland ist es im Bewußtsein vieler Bürger noch immer keine Selbstverständlichkeit, daß Frauen zum politisch „Allgemeinen“ gehören. Eine lange geistige Tradition, die bis zur Antike zurückreicht, hat in der christlich-abendländischen Kultur Vorstellungen von Politik und Staatsbürgerschaft geprägt, die wesentliche Bereiche des menschlichen Lebens und der menschlichen Fähigkeiten als nicht der Vernunft zugehörig betrachteten, und sie daher als nicht politikfähig von der Gemeinschaft vernünftiger Bürger fernzuhalten suchten. Da Frauen mit den materiellen, körperlichen und psychischen Realitäten des täglichen Lebens seit jeher in enge Verbindung gebracht wurden, ist die politische Vernunft-Philosophie von Argumentationsmustern durchsetzt, die ihren Ausschluß aus der Politik zu legitimieren versuchen.

In der Philosophie der Aufklärung, die unter ganz anderen Beweiszwängen stand und doch das gleiche Ergebnis wie die Antike erzielen wollte, dienten die Paradigmen des „Eigentums“, der „Vernunft“ und der „Liebe“ dazu, Frauen in einen als natürlich angesehenen vor-politischen Raum zu verbannen.

Heute stehen Frauen vor der Schwierigkeit, dieses kulturelle Erbe, das nicht nur die politischen Institutionen, sondern auch die Verhaltenstraditionen von Männern und Frauen geprägt hat, zu überwinden und neue Formen einer politischen Identität zu entwickeln, die die männlichen, aber auch die weiblichen Deformationen dieser patriarchalen Zuschreibungen zu durchbrechen in der Lage sind.

Frauke Rubart: Partizipation von Frauen in neuen sozialen Bewegungen

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42/88 S. 30–42

Über die Partizipation von Frauen in politischen Parteien und Parlamenten wird gegenwärtig viel diskutiert. In der Öffentlichkeit und in der wissenschaftlichen Diskussion wird dabei kaum thematisiert, daß viele Frauen diese Politikform aus verschiedenen Gründen ablehnen. Vor allem jüngere Bürgerinnen ziehen die Beteiligung an den unkonventionellen Aktionen der lebensweltlich orientierten Bürgerinitiativen und Basisgruppen vor. Erst durch die Friedensbewegung und die nach der Reaktorkatastrophe in Tschernobyl entstandenen Mütterinitiativen ist diese Tatsache ins Bewußtsein gedrungen. Dennoch ist meist nur die Frauenbewegung gemeint, wenn von Frauen in neuen sozialen Bewegungen die Rede ist.

In diesem Artikel geht es um Frauen in der Ökologie-, Friedens- und Alternativbewegung. Sie haben für ihre Beteiligung andere Motive als die Männer und organisieren sich auch außerhalb der Frauenbewegung in separaten Gruppen. Diese autonomen Fraueninitiativen lehnen es stärker als die männerdominierten Bewegungsorganisationen ab, die Basiseinheiten der neuen sozialen Bewegungen zwecks Effektivitätssteigerung an die Organisationsstrukturen und Verhaltensmuster des etablierten Systems anzupassen, dessen Übergriffen auf die Lebenswelt ihr Widerstand gilt. Die „weibliche Perspektive“ ist jedoch keineswegs homogen.

Die in den neuen sozialen Bewegungen engagierten Frauen haben unterschiedliche Ziele und Strategien, was sowohl in ihren programmatischen Schriften als auch an den von ihnen verwendeten Symbolen deutlich wird. Die differenzierte Zeichensprache der Frauenfriedensbewegung bringt nicht nur den Unterschied zur männlichen Sichtweise, sondern auch die verschiedenen feministischen Positionen zum Ausdruck. Die Ziele der Frauenbewegung werden von den vom Feminismus beeinflussten jüngeren Aktivistinnen in die anderen Bewegungen eingebracht; sie stoßen dort nicht nur auf die entgegenstehenden Interessen der Männer, sondern auch auf die traditionelle Grundorientierung der älteren Frauen, deren Befürwortung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung bei den gemeinsamen Protestaktionen sichtbar wird.

Michael Opielka: Die Idee der „Partnerschaft zwischen den Geschlechtern“. Aspekte einer ganzheitlichen Anthropologie

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42/88, S. 43–54

Der Beitrag versucht, das Ziel der „Gleichheit“ von Frau und Mann anhand der ganzheitlicheren Idee der „Partnerschaft“ zwischen den Geschlechtern auf seine Bedingungen hin zu durchdenken. In Anknüpfung an die theoretischen Leistungen der feministischen Frauenforschung wird in einem ersten Schritt die Thematisierung von „Geschlecht“ in der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung nachgezeichnet. Dabei zeigt sich, daß Frauen in einer dualistischen Gegenüberstellung von „Natur“ und „Kultur“ der Naturseite zugeordnet werden, die gleichzeitig als geringer bewertet gilt. Demgegenüber werden die Grundzüge einer ganzheitlichen Anthropologie skizziert, die, ausgehend von der „Körper-Seele-Geist“-Einheit, die falsche Dichotomisierung „Natur“–„Kultur“ zu überwinden sucht.

In einem zweiten Schritt wird daraufhin die Idee der „Partnerschaft“ entfaltet: Wie kann sie im körperlich/materiellen, im seelischen (individuell und sozial) sowie im geistig-spirituellen Bereich verwirklicht werden? Hierzu werden zahlreiche Beispiele – von der Gentechnologie über die „neuen Väter“ bis hin zu Religion und Esoterik – diskutiert.

Der dritte Abschnitt erörtert abschließend die Frage, ob durch eine „Männerforschung“ – als Komplement zur „Frauenforschung“ – auch innerhalb der Sozialwissenschaften dem Ziel der Partnerschaft zwischen den Geschlechtern näherzukommen wäre. Das wird eher skeptisch beurteilt. Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer für eine feministisch orientierte „Geschlechterforschung“, die auch Männer als Subjekt und Gegenstand der Forschung einbezieht.