

Sarah Coakley

Geschlecht und Erkenntnis in der westlichen Philosophie

Der «Mann der Vernunft» und die
«weibliche Andere» im Denken der
Aufklärung und der Romantik

«Der Mann der Vernunft»

In einem großen Teil der westlichen Theologie¹ und insbesondere in der feministischen Philosophie und Theologie² schreitet ein Anti-Held einher: der «Mann der Vernunft» der Aufklärung. Können nicht wir alle ihn einmütig verachten? Dieser schlechte Kerl weist zahlreiche Kennzeichen auf: Er ist ein Grübler, ein Einzelgänger, ein Individualist; er verachtet den Leib, die Leidenschaften, die Frauen, ja alle Gesellschaftlichkeit; er sieht künstlich gerade von den Abhängigkeiten ab, die er für gegeben annimmt: von den Erzeugnissen der Erde, den Annehmlichkeiten, welche Familie und Freunde verschaffen, und — nicht zuletzt — vom wunderbaren Aufgetischtwerden regelmäßiger Mahlzeiten.

Doch wie viele Klischees ist dieser «Mann der Vernunft» ein Gemenge, ein aus verschiedenen Zeugenaussagen zusammengeklittertes polizeiliches Phantombild. Im Folgenden werde ich versuchen, wenigstens einige der einflußreichsten unter diesen Aufklärungszeugnissen zu befragen und ihre Ansichten dem — offensichtlich kompensatorischen — Verlangen nach Vermittlung des Göttlichen durch das «Ewig-Weibliche» gegenüberzustellen. Dabei komme ich, um das gleich vorwegzunehmen, zum paradoxen Schluß: Obwohl die Sicht der «Frau», die bei diesen Autoren zum Vorschein kommt, in ihren Klischeevorstellungen insgesamt erbärmlich eintönig ist³, sind die von ihnen verbreiteten verschiedenen Ansichten über den «Mann» nicht so geartet, daß die modernen Feministinnen es sich erlauben dürften, sie einfachhin zurückzuweisen. Letzten Endes, so werde ich folgern, stellen sie uns vor verbleibende «Antinomien», mit denen der Feminismus, zumal der christliche, immer noch ringt.

Betrachten wir zunächst die Beziehung zwischen «Mann» und «Natur», wie Francis Bacon (1561–1626) sie konstruiert hat. Geneviève Lloyd macht mit Recht auf den unterscheidend «modernen» Ton der Argumentation Bacons aufmerksam: In Zurückweisung der klassischen platonischen Suche nach «idealen Formen», die sich angeblich in der Naturwelt abschatten, konstruiert Bacon die Materie als etwas durch und durch Mechanistisches. Die Aufgabe des (männlichen) wissenschaftlichen «Geistes» ist es, auf den Mechanismus zu achten, zu experimentieren und zu prüfen, bis eine vorhersagbare Steuerung erreicht ist. Bekanntlich bezeichnet sodann Bacon die «Natur» hier als «weiblich» und drängt den Wissenschaftler, «eine heilige, legale Ehe» einzugehen, die Natur «zu seinem Dienst zu zwingen und sie zu seiner Sklavin zu machen»⁴. Trotz der (rührenden?) Forderung Bacons nach «Keuschheit» und «Ehrfurcht» in dieser «Ehe» sind die Geschlechtslinien entscheidend gezogen. Und schon hierin liegt denn auch unser erstes andauerndes Paradox für den gängigen Feminismus: Während nämlich einige heutige Feministinnen (vor allem Historikerinnen und Anthropologinnen) die Sicht der «Natur» als einer universalen Gegebenheit überhaupt abbauen oder relativieren (mit Ausnahme einer Gegebenheit, die mit dem «Weiblichen» identifiziert wird)⁵, freuen sich andere, «radikale» Feministinnen darüber, daß Bacon «Natur» und «Frau» geradezu einander gleichsetzt, drängen indes auf ein Hörbarmachen des «Brüllens in ihr»⁶.

Während wir das Zeugnis Bacons mit der «männlichen» Herrschaft über eine «weibliche» Natur in Verbindung bringen, wird René Descartes (1596–1650) noch üblicher der Vorwurf gemacht, er habe einen anderen, aber wahrscheinlich noch entscheidenderen Dualismus zwischen Geist und Leib geschaffen. In seiner berühmten zweiten «Meditatio» nimmt Descartes ein Denkeperiment des Absehens vom Leib vor, bis er zu einem von diesem verschiedenen Identitätsbegriff gelangt: «Endlich habe ich es — das Denken — entdeckt; dieses allein ist von mir unzertrennlich.» Die Ansichten Descartes' über die Geist/Leib-Beziehung sind jedoch subtiler und verwickelter, als man im allgemeinen annimmt (und vermutlich ist die Natur ihres Zusammenhangs noch nie voll geklärt worden)⁷.

Was aber Descartes (in der sechsten «Meditatio») entschieden leugnet, ist jede Idee, daß der Geist «nur wie ein Steuermann in einem Schiff» in seinem Leib ist. In seinem Spätwerk «Traité des passions de l'âme» betont er: «Die Seele ist mit allen Teilen des Leibes gemeinsam verbunden.» Und er macht sich (merkwürdigerweise, wie uns jetzt dünkt) Gedanken darüber, daß der leibliche Sitz der Seele nicht «das Gehirn als ganzes» sei, sondern die Zirbeldrüse.

Auch ist an die theistische Verankerung des «cogito» von Descartes zu erinnern, an seine Hervorhebung der Bedeutung der radikalen Abhängigkeit der Seele von Gott und an seine religiöse Motivierung der Behauptung, die Seele sei vom Leib verschieden, sei unsterblich. Einem weltlichen Leser kann der Dualismus von Descartes kraß und unerträglich vorkommen; für Christen aber (auch für christliche Feministinnen) läßt sich schwer einsehen, wie sich wenigstens um einen Unterschied zwischen Seele und Leib — was nicht das gleiche wie eine radikale Trennung ist — herumkommen läßt. Also stehen wir wiederum vor verbleibenden Paradoxen: Wir können wohl die Art und Weise, wie Descartes die Seele/Leib-Beziehung konstruiert hat, kritisieren, aber es ist schwierig, das Problem gänzlich abzutun. Das Denken von Descartes war nicht ausgesprochen sexistisch: im Prinzip hielt er die Ausübung der Vernunft für Frauen wie für Männer möglich, doch wie aus seiner Korrespondenz mit der Prinzessin Elisabeth aufschlußreich hervorgeht, hielt er es für eine Frau schwer, den Anforderungen dieser besonderen Form des abstrakten Denkens nachzukommen. Elisabeth beklagt sich: «Manchmal sind es die Geschäfte meines Haushalts, manchmal Konversationen und Gefälligkeiten, um die ich nicht herumkommen kann . . . , die mir nicht genug freie Zeit lassen, um eine Meditationsgewohnheit zu erwerben, die in Übereinstimmung mit Ihren Regeln steht.»⁸ Aus dieser Sicht können wir das Aufkommen feministischer Epistemologien (wie der von Sara Ruddick⁹) als einen treffenden Anschluß an Descartes ansehen: Der Ton liegt hier nicht so sehr auf dem Seele/Leib-Dualismus, sondern eher auf der ungeheuren Schwierigkeit, im Strudel der Inanspruchnahme durch Kleinkinder und emotionaler Erpressungen als Mutter Entscheide zu treffen. Auf diese Weise können wir (mit Recht!) Descartes auf den Kopf stellen und die hohe Ver-

standesschärfe des «mütterlichen Denkens» anerkennen, die Fähigkeit, auch in den unregelmäßigen Freiräumen des häuslichen Daseins Frieden und Harmonie und Nahrung zu verschaffen.

Während Descartes dem Feminismus ein komplexeres intellektuelles Erbe hinterläßt, als oft angenommen wird, ist das Vermächtnis von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) noch verwirrlicher, ja mit Selbstwidersprüchen durchlöchert¹⁰. Er, der für den Vegetarismus und die Ernährung der Kinder mit Muttermilch eintrat, zeugte fünf illegitime Kinder, die er dem Schicksal von Findelkindern überließ; er, der sich an entscheidenden Punkten seiner Laufbahn von hingebenden reichen Frauen protegieren und aushalten ließ, empfahl, die Erziehung von Mädchen solle sie bloß zu einem untergeordneten Leben trimmen («Unfähig, selbst zu urteilen, sollten sie das Urteil des Vaters oder Gatten annehmen . . .»: «Emile», Buch V); er, der in «Du contrat social» eine scharfe Analyse des Grundes dafür vornahm, warum «der Mann (sic!) frei geboren» und doch «überall in Ketten» ist, gestattete den Frauen keine solchen Ambitionen nach Freiheit und Gleichheit.

Und doch war Rousseau ein Mann, der den Frauen schmeichelte, ein positiver Verteidiger der Bedeutung der Familie, des Leibes, des Fühlens und der Einbildungskraft, wie sich insbesondere aus «Emile» und seinem Roman «La nouvelle Héloïse» ergibt¹¹. Somit liegt hier kein klarer Fall unseres Phantombildes «Mann der Vernunft» vor. Rousseau unternahm nicht so sehr eine Trennung von Denken und Leib, sondern konstruierte eine eher andere Reihe von Dualitäten (Mann/Frau, Vernunft/Natur, Vernunft/Leidenschaft, öffentlich/privat), die er auf eine Theorie geschlechtlicher Verschiedenheit und «Komplementarität» gründete. Frauen gelten ihm als naturnäher, als sittliche Vorbilder; sie sind in ihrer Leidenschaftlichkeit möglicherweise gefährlich, aber Wesen, die sich in der privaten, häuslichen Enklave sicher in Zaum halten lassen (Julie in «La nouvelle Héloïse» weist alle diese Züge auf: Sie pflegt ein Gärtchen, worin die «Natur alles getan» hat; sie fällt früh ihrer Leidenschaft zum Opfer und verliert ihre Jungfräulichkeit an ihren Hauslehrer Saint-Preux, stellt aber ihre Verpflichtung gegenüber der Familie der Leidenschaft voran, indem sie sich einer schicklichen Ehe unterzieht und sich mit häuslich-

chem «Glück» abfindet, demgegenüber sie wirkliches Glück als unzuverlässig erachtet¹². Auf der anderen Seite des Geschlechterunterschiedes geht die «männliche» Vernunft dynamisch aus der Natur hervor («Der Übergang vom natürlichen Zustand zum zivilisierten Zustand erzeugt im Manne eine sehr bemerkenswerte Veränderung, indem er an die Stelle des Instinkts die Gerechtigkeit setzt. . . »: «Du contrat social» I, Kap. VIII); man sehnt sich jedoch auch nach dem «natürlichen» Zustand zurück und hofft, daß die Gesellschaftsveränderung eine Wiederannäherung zustande bringt. Im öffentlichen Bereich indes muß die Vernunft herrschen, damit nicht leidenschaftliche Gefühle mit den Forderungen der Staatsordnung in Konflikt geraten.

Vielleicht wird klar, daß die Theorie Rousseaus über die geschlechtliche «Komplementarität» einen «Unterschied» zwischen den Geschlechtern statuiert, der keineswegs Gleichberechtigung besagt (und Mary Wollstonecraft, die in «The Vindication of the Rights of Women» [1792] Rousseau in bezug auf dieses Problem kühn angriff, hat diesen Punkt nicht übersehen). So wird uns in «Emile» gesagt: «Ein vollkommener Mann und eine vollkommene Frau sollten einander dem Geiste nach nicht weniger ähnlich sein als dem Antlitz nach. . . In der Vereinigung der Geschlechter trägt jedes gleichermaßen zum gemeinsamen Ziel bei, aber auf verschiedene Weisen.» Wenn man weiterliest, kommt der Widerspruch zum Vorschein: «Dieser Verschiedenheit entspringt der erste Unterschied zwischen Mann und Frau, der in ihren moralischen Beziehungen zu beachten ist. Der Mann sollte stark und aktiv, die Frau sollte schwach und passiv sein; er muß die Kraft und den Willen haben; sie braucht bloß wenig Widerstand zu bieten.»¹³ Kein Wunder vielleicht, daß beide berühmten Heldinnen Rousseaus, Sophie in «Emile» (die ihre Tugendhaftigkeit verliert, als sie sich in die «öffentliche», städtische Sphäre begibt) und Julie in «La nouvelle Héloïse» (die in der Ehe eine lustlose Tugend aufrechterhält) am Ende ihrer Geschichten umgebracht werden müssen: Ihre untergeordnete «Komplementarität» läßt ihnen wenig Spielraum, um zu manövrieren.

Die verbleibenden Paradoxe Rousseaus liegen anderswo als bei Descartes. Die rhetorische Rede vom «Unterschied» fasziniert weiterhin (zumal im heutigen französischen Feminismus) und muß das auch, wenn wir es vermeiden sollen, ei-

ne «maskulinistische» Sicht des Menschseins geradezu nachzuäffen. Doch der «liberale Feminismus» (mit Mary Wollstonecraft selbst als Zeugin) ist verständlicherweise mißtrauisch gegenüber jeder von Männern erträumten Version geschlechtlicher «Komplementarität»; im Vergleich dazu können die Aufklärungsideale Freiheit, Gleichheit und Autonomie als vorteilhafter erscheinen. Die Geschlechterspannung wird bei Rousseau interessanterweise in das übertragen und verinnerlicht, was Margaret Canovan als seine «Sehnsucht nach Autonomie» (bis zur Einsamkeit) einerseits und nach Integration (im Sinn der Selbstvernichtung) andererseits beschrieben hat¹⁴. Sichverlieben ist in den Schriften Rousseaus ein gefährliches (obwohl notwendiges) Geschäft: Seines Erachtens ist Abhängigkeit sowohl ein verlockendes Erfordernis der geschlechtlichen Liebe als auch deren zerstörerische Erkrankung. Gibt es keinen Ausweg aus diesem Dilemma?¹⁵

Die Antwort von Immanuel Kant (1724–1804) war natürlich die, daß die autonome Vernunft alle Verwicklungen in Abhängigkeit oder «Heteronomie» überwinden müsse. Auf diese Weise vermeidet er Rousseaus Hingerissensein von geschlechtlicher Liebe und Empfindung. Sein Aufsatz «Was ist Aufklärung?» (1784) ist eine Grundurkunde des unabhängigen kritischen Urteils: «Sapere aude!» besagt das Abstreifen unreifer Unterordnung unter bloße Autorität; der einzelne Mensch muß es wagen, Verantwortung auf sich zu nehmen, um in den öffentlichen Bereich universeller Prinzipien der Vernunft und Moralität einzutreten. Bezeichnenderweise unterstreicht Kant, daß das gesamte «schöne Geschlecht» sich vor diesem Schritt zu eigener Zuständigkeit hütet. Doch das Kantsche Individuum ist offensichtlich geschlechtslos. In der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785) z. B. betont Kant denn auch, daß die darin formulierten moralischen Grundsätze sich nicht nur auf alle menschlichen Wesen anwenden lassen, sondern auch auf die rationalen Wesen *per se*. Das Geschlecht scheint belanglos, zumal dann, wenn in der «Kritik der reinen Vernunft» (1781; 21787) das seltsame «Noumenon»-Ich, unabhängig von und frei für alle Notwendigkeit, in Gegensatz gestellt wird zum «Phänomenon»-Ich, das durch die Handlungen in der empirischen Welt erkennbar ist. Was fangen wir dann mit dem üppigen Sexismus der politischen

Schriften Kants an, zumal mit seiner Erörterung der Natur der Geschlechter in der Anthropologie? Wie Susan Mendus es ausdrückt, wird hier «Kants Geist von jeder tatsächlichen Erfahrung beinahe gänzlich bloßgelegt und das Vorurteil und der Fanatismus werden aufgedeckt»¹⁶. Eine verheiratete Frau z. B. wird als ungebunden und unsolide, eifersüchtig und barsch hingestellt (in der Ehe liebe der Gatte einzig seine eigene Frau, die Frau aber habe eine Neigung zu allen Männern usw.). Für diese Behauptungen wird keine Begründung gegeben, aber der Schluß ist bekanntlich der, daß die Frau herrschen und der Mann regieren solle, denn die Neigung herrsche und die Vernunft regiere. Die häusliche Gewalt von Frauen wird letztlich übergangen. Kein Wunder also, daß in der politischen Philosophie Kants den Frauen bloß der Status passiver Bürger gewährt und daß angenommen wird, daß die Frau in der Ehe ihre Gleichheit aufgeben aus Rücksicht auf die natürliche Überlegenheit des Gatten über die Frau.

Mendus zieht den Schluß: «Es mag wohl sein, daß Kant ein redlicher, aber engstirniger Bourgeois ist, unfähig, über die gesellschaftlichen Konventionen seiner Zeit hinauszusehen.» Sind aber seine Sexismen bloß zufällig? Die interessantere Frage ist die, ob seine distinktive Sicht des autonomen, unabhängigen, leidenschaftslosen Individuums «nicht ohne weiteres . . . gesellschaftliche Einheiten wie die Familie, welche einen bloßen Atomismus transzendieren, in sich aufnehmen kann»¹⁷, und ob infolgedessen diese Sicht des parasitischen Selbst auf der Unterordnung der Frauen (die sie zu Dienerinnen des Mannes macht) aufbaut. Es ist somit das Paradox der Autonomie und der Heteronomie, das die Kantsche Form des «Mannes der Vernunft» dem modernen Feminismus als weiterwirkendes Erbe vermacht. Wenn Frauen eine Kantsche Form von Autonomie beanspruchen, schweben sie in Gefahr, in alle Fallen des Atomismus zu geraten; wenn sie aber darauf verzichten, fallen sie in Unterordnung zurück oder kommen vielleicht nie ganz aus der Suppe undifferenzierter Beziehungen heraus.

Das «Ewig-Weibliche» der Romantik

Die Antwort der Romantik auf dieses Problem bestand darin, daß sie die allein männliche «Autonomie» durch eine Verherrlichung, ja beinahe

Vergöttlichung des «Weiblichen» ausglich. Einmal mehr stimmen die Ansichten nicht völlig überein. Zumal die Frühschriften Friedrich von Schlegels (1772–1829) können einen überraschend «modernen» Klang haben, der das gefühlvolle Geschlechtsklischee der heiteren Verse Schillers schlimm herabsetzt («Der Mann muß hinaus / Ins feindliche Leben / Muß wirken und streben . . . / Und drinnen waltet / Die züchtige Hausfrau, / Die Mutter der Kinder, / Und herrscht weise / Im häuslichen Kreise. . .»)¹⁸. Kurz, beim frühen Schlegel liegt eine alternative Sicht vor (die um das Modell von Antigone kreist, wahrscheinlich aber von einer konkreten Frau, Caroline Böhmer, inspiriert ist): das Bild einer unabhängigen Frau, die ohne die Segnungen der männlichen Liebe zur Erfüllung gelangt¹⁹. Für die Romantik viel charakteristischer war jedoch ein Verlangen nach «Androgynie», die durch die Liebesvereinigung erreicht werden soll, und dieser Ansicht pflichtete Schlegel später selbst bei.

Sara Friedrichsmeyer²⁰ hat kürzlich nach den Quellen des Androgynie-Ideals der Romantik gesucht. Es geht letztlich auf Platons «Symposion» zurück und auf das, was Aristophanes darin über die zerspaltenen Individuen sagt, die auf der Suche nacheinander herumstreifen; doch die neue Anverwandlung des Themas durch die Romantik war Teil ihres Schwärmens für die esoterische Literatur — zumal für alchemistische Schriften — und für ihren Hintergrund im deutschen pietistischen Denken, das hinwiederum vom protestantischen Mystiker Jakob Böhme beeinflusst war. In allen diesen Quellen erscheint in irgendeiner Gestalt der Androgynie-Mythos: Bei Böhme (bis 1682 zensiert) gibt es kühne Rechtfertigungen für das geschlechtliche Verlangen als einer «göttlichen Neigung», und die letzten Worte Christi am Kreuz («Consummatum est») werden so ausgelegt, daß sie irgendwie eine schließliche Verschmelzung der Geschlechter bedeuten.

Bei den Romantikern kann der Mythos eine ganze Reihe unterschiedlicher Evokationen zusammenfassen. Im dichterischen Werk von Novalis besagt «Romantisieren der Welt» die Erhebung des niederen Ich zu einem höheren Sinn von unendlichem Glanz; somit wird das (männliche) Bewußtsein durch den Kontakt mit weiblicher Inspiration erhoben, und das Androgynie-Symbol repräsentiert ihre Vereinigung. Die Aus-

arbeitung dieses Themas, zumal in «Heinrich von Ofterdingen», ist, wie Marilyn Massey aufgezeigt hat²¹, geschlechtlich und politisch gewagt, ja empörend. Sie kombiniert eine ungezügelte Erotik und (unter anderem) eine Verherrlichung unverheirateter Muttergöttinnen mit seltsamen Riten wie z.B. mit dem Trinken der in Flüssigkeit aufgelösten Asche einer Mutter, so daß diese in jedem zugegen sein kann. Die geschlechtliche Erregung wird (nicht ungewöhnlich) mit der Phantasiewelt des Zauberhaften und Wunderbaren verbunden. Doch es ist aufschlußreich, zu wissen, daß die Erfahrung androgyner Vereinigung im konkreten Leben von Novalis in der Idealisierung eines zwölfjährigen Mädchens, Sophie, bestand, dem er begegnet war und in das er sich verliebt hatte; Sophie starb drei Jahre später, aber Novalis behauptete, er habe an ihrer Grabstätte eine mystische Vereinigung mit ihr (und mit der Welt des Geistes) erlebt. Daß Sophie noch äußerst jung war und frühzeitig starb, ist sicherlich bedeutsam und lädt zu Vermutungen in bezug auf die Reife der ins Auge gefaßten androgynen Beziehung und in bezug auf die Frage ein, wie weit sie wechselseitig war. Ist die Frau letztlich entbehrlich?

Das Schicksal Gretchens in Goethes «Faust» ist nicht weniger aufschlußreich in doppelter Hinsicht: Denn während Gretchen (als das «Ewig-Weibliche») verantwortlich ist für die hohe Aufgabe, die Seele Fausts zum ewigen Heil zu führen, muß sie selbst dennoch für ihr sexuelles Vergehen büßen. Susan Cocalis und Kay Goodman sagen dazu: «Vielleicht ist es diese Ungerechtigkeit, welche die wirkliche Tragödie von Goethes «Faust» ausmacht.»²² Desgleichen ist es kaum beruhigend, wenn uns (von Wilhelm von Humboldt) gesagt wird, Frauen seien dem menschlichen Ideal näher als Männer, wenn das dann darauf hinausläuft, daß jegliche aktive Selbstbehauptung oder jedes offensichtliche Talent einer Frau als «unweiblich» mißbilligt wird²³. Die bedenklichen Ungerechtigkeiten und Sexismen von «Androgynie», die zugunsten der männlichen Entwicklung und Integration bilanziert werden, treten hier zutage und wiederholen sich bekanntlich einige Generationen später in der Theorie C.G. Jung's über das Selbst, worin von der Einverleibung des *animus* in die Frau viel summarischer (und geradezu negativ) die Rede ist als von der Integration der («weiblichen») *anima* in den Mann.

In Schlegels Roman «Lucinde» hingegen vertauschen die Liebenden Julius und Lucinde bei ihrem Liebeswerben die Rollen (Julius zeigt bezaubernde Hingabe, Lucinde besonnene Glut), und in diesem androgynen Austausch findet Julius eine wundervolle Allegorie der Entwicklung des Männlichen und Weiblichen zu vollem und vollendetem Menschsein. Obwohl Schlegel dann von dieser früheren Phase zu der üblichen romantischen Interpretation der Androgynie-Idee überging, sehen wir hier bei ihm eine etwas gerechtere Auffassung von diesem Thema. Vermutlich finden wir auch in Schleiermachers «Weihnachtsfeier» Äußerungen eines religiösen «Gefühls» und der «weiblichen Seele» ebenso gut dargestellt durch Josef (der die anderen wegen ihres weitschweifigen Redens tadelt und selbst wie ein Kind lacht und frohlockt) wie durch Sophie, das kleine Mädchen, das den Geist von Weihnachten und spontane Religiosität offensichtlicher zutage treten läßt²⁴.

Wir können wohl schließen: Alle romantischen «Androgynen» sind «gleich», einige aber entschieden gleicher als andere. Die Paradoxe dieses romantischen Themas sind jedoch wiederum keineswegs behoben: Wir sind vom Geschlechts-«Unterschied» immer noch wie besessen und die (von radikalen Feministinnen wie z.B. Adrienne Rich vertretene) Idee, daß die weibliche Natur und die Mutterschaft fähig seien, neue, andere «Sichten» hervorzubringen, gemahnt ironischerweise an die Auffassung romantischer Ahnen. Und wenn wir uns daran erinnern, daß die frühe Romantik Männer und Frauen von Geschlechtsbegriffen lösen wollte (obwohl sie sich nicht auf eine abstrakte, geschlechtslose Beschreibung der Person zurückzogen), werden wir inne, daß auch diese Agenda uns immer noch verbleibt, in deren Dienst sich die einzelnen Lösungen der Romantik, wenn auch noch so unzulänglich, gestellt haben. Zudem bleibt insbesondere für den christlichen Feminismus immer noch die gewaltige Frage (die von der Romantik scharf gestellt wurde) nach der Integration des geschlechtlichen Verlangens und des Verlangens nach Gott und die nach dem Ausmaß, in dem sich eine solche Integration mit den in der christlichen Geschichte und Spiritualität vorhandenen Mitteln zustande bringen läßt. Ist das Verliebtsein unveränderlich nichts als ein falscher Wahn, die Krankheit geschlechtlicher Abhängigkeit? Oder läßt es sich irgendwie

mit einer feministischen Auffassung des menschlichen Wachstums vor Gott vereinbaren²⁵?

Schlußfolgerungen

Durch einen selektiven (und zwangsläufig knappen) Bericht über Sichten des normativen männlichen Ich in der Aufklärung und Romantik und durch die Bezugnahme auf einige Schriften der nun aufspießenden feministischen Literatur über dieses Thema habe ich mich bemüht, einige der simplizistischeren Klischees dieses «Mannes der Vernunft» zu vermeiden und geltend zu machen, daß viele der von den betreffenden Denkern aufgeworfenen Probleme — paradoxerweise

— für das heutige feministische Denken immer noch dringlich sind. Kurz, unser Aufklärungserbe ist nicht ohne weiteres abzuschütteln; ohne dieses läßt sich kaum vorstellen, daß der moderne westliche Feminismus die Gestalt angenommen hätte, die er in erster Linie hat. Und da der ungestüme Trend zum postmodernen Relativismus für immer mehr Feministinnen zu einer attraktiven philosophischen Option wird, dürfen wir uns wohl fragen, ob die Forderung der Aufklärung nach globalen Prinzipien in der Ethik (im Gegensatz zu örtlichen, politischen Agenden) sich leicht verabschieden läßt, wenn das, von dem wir sicherlich träumen müssen, eine «Abschaffung des Geschlechtsklassensystems» *tout court* ist²⁶.

¹ Vgl. insbesondere F. Kerr, *Theology after Wittgenstein* (Oxford 1986) Kap. 1.

² Vgl. vor allem G. Lloyd, *Man of Reason* (London 1984); S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (London 1980); E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), *Women in Western Political Philosophy* (Brighton 1987); auch beachte man den Einfluß von C. Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass., 1982) auf die feministische Theologie.

³ Vgl. Kennedy/Mendus (Hgg.), aaO. 16ff, eine Zusammenstellung der allgemein vorhandenen Klischees von Emotionalität und Unterwürfigkeit.

⁴ Lloyd, aaO. 12, zitiert Bacons «The Masculine Birth of Time» (1653).

⁵ Vgl. z.B. C. P. McCormack/M. Strathern (Hgg.), *Nature, Culture and Gender* (Cambridge 1980).

⁶ Vgl. S. Griffin, *Women and Nature: the roaring inside her* (London 1984).

⁷ So A. Kenny, *Descartes* (New York 1968) 222f.

⁸ Brief der Prinzessin Elisabeth vom 10./20. Juni 1643 in: G. Lloyd, aaO. 48–49.

⁹ S. Ruddick, *Maternal Thinking* (Boston 1989).

¹⁰ Über Rousseau liegt nun eine umfassende feministische Literatur vor. Neben G. Lloyd, aaO., S. Moller Okin, aaO., und E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO., vgl. auch J. B. Elsthain, *Meditations on Modern Political Thought* (New York 1986) und J. B. Elsthain (Hg.), *The Family in Political Thought* (Brighton 1982).

¹¹ Zur Erörterung dieser Aspekte des Denkens Rousseaus vgl. vor allem J. B. Elsthain, *Meditations...*, aaO., Kap. 4.

¹² Vgl. dazu S. Moller Okin, aaO., Kap. 8.

¹³ Zu einer Erörterung dieser Auffassung vgl. C. W. Korsmeyer, *Reason and Moral in the Early Feminist Movement: Mary Wollstonecraft*, in: C. G. Gould/M. W. Wartofsky (Hgg.), *Women and Philosophy* (New York 1976) 97–111, insbesondere 99.

¹⁴ In: E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO. 79.

¹⁵ Vgl. die Erörterung dieser Frage in: E. Rapaport, *On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists*, in: C. G. Gould/M. W. Wartofsky (Hgg.), aaO. 185–205.

¹⁶ Vgl. E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO. 35.

¹⁷ AaO. 40f.

¹⁸ AaO. 106–107.

¹⁹ Vgl. die Erörterung in: S. Friedrichsmeyer, *The Androgyne in Early German Romanticism* (Bern 1983) Kap. 5.

²⁰ Ebd., Kap. 1 und 2.

²¹ W. Massey, *Feminine Soul: the Fate of an Ideal* (Boston 1985).

²² S. L. Cocalis/K. Goodman (Hgg.), *Beyond the Eternal Feminine* (Stuttgart 1982).

²³ E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO. 110–111.

²⁴ So D. de Vries, *Schleiermacher's Christmas Eve Dialogue: Bourgeois Ideology or Feminist Theology?*, in: *Journal of Religion* 69 (1989) 169–183, ein Aufsatz, der anderer Meinung ist als die weniger positive Interpretation in: W. Massey, aaO., Kap. 6.

²⁵ Ich habe einige Vorüberlegungen zu diesem Problem vorgelegt in: S. Coakley, *Creaturehood before God, Male and Female*, in: *Theology* 93 (1990) 343–353. Vgl. auch weiter oben Anm. 15.

²⁶ Zu einer wichtigen neueren Diskussion über das Erbe der Aufklärung für den Feminismus vgl. S. Lovibond, *Feminism and Postmodernism*, in: *New Left Review* 178 (1989) 5–28.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SARAH COAKLEY

1951 in London geboren. Studierte Theologie an den Universitäten Cambridge und Harvard. Seit 1976 Dozentin (zunächst als «lecturer», später als «senior lecturer») für Religionswissenschaften an der Universität Lancaster. Seit Oktober 1991 Tutorial Fellow für Theologie am Oriol College in Oxford sowie Dozentin für Systematische Theologie und Feministische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Oxford. Veröffentlichungen: *Christ Without Absolutes* (Oxford 1988); derzeit bereitet sie die Herausgabe eines Buches über «Religion and the Body» vor, das 1992 in Cambridge erscheinen soll. 1982 wurde sie als erste Frau Mitglied der Church of England Doctrine Commission. Sie hat Kapitel über trinitarisches Denken und über das Gebet zu deren beiden neuesten «Reports» beigegeben: «We Believe in God» (London 1987); «We Believe in the Holy Spirit» (London 1991). Anschrift: Dr. Sarah Coakley, Lancaster University, Dept. of Religious Studies, Lancaster, LA1 4YG, Großbritannien.