

Carola Meier-Seethaler – *Macht und Moral*

In 16 Essays gibt die Philosophin und Psychotherapeutin Carola Meier-Seethaler Antwort auf die Frage, warum wir heute einen Backlash in der Geschlechterfrage erleben.

Sie legt dar, dass nur der Abschied von den Geschlechterpolaritäten und anderen dualistischen Denkmodellen zu einem ganzheitlichen Menschen- und Weltbild führen wird. Die Spaltungen zwischen männlich und weiblich, Denken und Fühlen, aber auch zwischen Natur- und Sozialwissenschaften müssen und können überwunden werden. Erst der daraus resultierende fundamentale Mentalitätswandel würde aus der bisher oberflächlichen Gleichstellung eine echte Emanzipation für Frauen und Männer machen.

Wie in allen ihren Schriften versteht sich Carola Meier-Seethaler als Brückenbauerin zwischen den Geschlechtern.

1. Auflage erschien im Xanthippe-Verlag, Zürich 2007

2. korrigierte Auflage im Verlag www.opus-magnum.de, Stuttgart 2008

Alle Rechte vorbehalten

Der Text verwendet die Deutsche Rechtschreibung der Schweiz



Carola Meier-Seethaler, geboren 1927 in München, wo sie Philosophie studierte und mit einem Thema aus der Ethik promovierte. Parallel dazu Psychologiestudium und Ausbildung zur Psychotherapeutin.

Nach leitender Tätigkeit an Erziehungsberatungsstellen Heirat und Übersiedlung in die Schweiz.

Langjährige Lehrtätigkeit an einer Sozialen Fachschule in Bern.

Ab 1978 eigene Psychotherapeutische Praxis.

Die Autorin ist verwitwet und hat zwei Töchter und zwei Enkelkinder.

Wichtigste Publikationen:

- Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie, Zürich 1988
Neuherausgabe: www.opus-magnum.de.
- Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht.
Ursprung und Wandel grosser Symbole, Zürich 1993,
Neuherausgabe: www.opus-magnum.de
- Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale
Vernunft, München 1997.
- Jenseits von Gott und Göttin.
Plädoyer für eine spirituelle Ethik, München 2001.
- Das Gute und das Böse. Mythologische Hintergründe
des Fundamentalismus in Ost und West, Stuttgart 2004,
Neuherausgabe: www.opus-magnum.de
- Macht und Moral. 16 Essays zur Aufkündigung patriarchaler
Denkmuster, Zürich 007, Neuherausgabe: www.opus-magnum.de

Carola Meier-Seethaler

Macht und Moral

16 Essays zur Aufkündigung
patriarchaler Denkmuster

Zu grossem Dank fühle ich mich allen Personen verpflichtet, die mein Vorhaben ermutigten:
ganz besonders der Philosophin Annemarie Pieper,
die auch das Nachwort schrieb, und den beiden
Philosophen Hans Saner und Beat Sitter.
Der Verlag dankt der Stadt und dem Kanton Bern
für Druckkostenzuschüsse.

Inhalt

EINLEITUNG	9
I ABSAGE AN DIE SPALTUNG DES MENSCHENGESCHLECHTS	
1. Mutter Erde – Vom Sinn und Unsinn einer Metapher	17
2. Zur Pathogenese des Krieges und zum Mythos vom Krieger	29
3. Hat Tugend ein Geschlecht?	45
4. Abschied von den Geschlechter-Polaritäten	57
II HERRSCHAFT UND ERKENNTNIS	
5. Gibt es eine wertfreie Wissenschaft?	75
6. Welchen Lebensbegriff wird die Forschung des 21. Jahrhunderts haben?	91
7. Solidarität und Rivalität aus kultur- und entwicklungspsychologischer Sicht	105
8. Macht im Spannungsfeld zwischen Kompetenz und Gewalt	122
III RATIONALE UND EMOTIONALE VERNUNFT	
9. Was heisst und was leistet emotionale Vernunft?	139
10. Emotionalität als gemeinsame Wurzel von Ethik und Religion	153
11. Wissen und Weisheit	164
12. Die Ehrfurcht vor dem Leben – Albert Schweitzer, der unterschätzte Philosoph	171

IV	AKTUELLE GESELLSCHAFTSPOLITISCHE DISKURSE	
13.	Irrationale Hintergründe der liberalen Wirtschaftstheorie	187
14.	Zum Problem der Gewalt bei Jugendlichen und Randständigen	197
15.	Zur Entfremdung von der Sexualität	209
16.	Zum gegenwärtigen Stand der Emanzipation und zur Kontroverse um die Matriarchats- forschung	225
	PUBLIKATIONEN	243
	NACHWORT	
	von Annemarie Pieper	251

Einleitung

In seinem Werk «Erkenntnis und Interesse» (1968) brachte *Jürgen Habermas* einer breiten Öffentlichkeit zu Bewusstsein, dass hinter der Suche nach wissenschaftlicher Erkenntnis auch Interessen stehen, die nicht aus reiner Wahrheitssuche um ihrer selbst willen ableitbar sind. Mit diesem Gedanken knüpfte er an frühere Arbeiten aus der Frankfurter Schule an wie jene von *Karl Mannheim* als Mitbegründer der Wissenssoziologie oder von *Max Horkheimer* und *Theodor Adorno* in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der Aufklärung.

Jürgen Habermas unterscheidet drei Kategorien des Erkenntnisinteresses, denen er verschiedene Wissenschaftsdisziplinen zuordnet: erstens das Interesse der Naturwissenschaften, das im Willen zur Herrschaft über die Natur besteht, zweitens das der Geisteswissenschaften, die nach einem Sinnhorizont für den Menschen suchen, und drittens das von ihm so genannte «emanzipatorische Erkenntnisinteresse», das er den kritischen Sozialwissenschaften und der Psychoanalyse attestiert. Deckt die Soziologie die gesellschaftlichen Bedingungen für bestimmte Paradigmen der Wissenschaft auf, so tut dies die Psychoanalyse mit den unbewussten Motiven, die auf individueller und kollektiver Ebene das menschliche Streben mitbestimmen.

Aus beiden emanzipatorischen Perspektiven ergibt sich der Zweifel an der Selbstwahrnehmung der Wissenschaft als «wertfreies», nur objektiven Daten verpflichtetes Unternehmen. Dabei wird der unkritische Fortschrittsglaube des technokratischen Denkens ins Visier genommen sowie die Marktideologie und die Ein-ebnung aller Beziehungen zu Welt und Gemeinschaft durch die Sprache des Marktes. Vor allem aber fordert Habermas den «herrschaftsfreien Diskurs» mit Blick auf

ethisch-praktisches Handeln, was metaphysisch-dogmatische Vorgaben ebenso ausschliesst wie das Machtgefälle zwischen den Mitgliedern des Diskurses.

Im Rahmen dieser «idealen Sprechsituation» gibt es weder einen Fixsternhimmel ethischer Werte noch wissenschaftlich-technische Ziele, die sich autonom ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gemeinschaft abstecken lassen. Vielmehr bedarf es einer ständigen öffentlichen Diskussion, um über Partialinteressen hinaus den Zielhorizont für ein menschenwürdiges Leben aller Mitglieder der Gemeinschaft auszumachen.

Was allerdings bei diesem emanzipatorischen Entwurf fehlt, ist die Frage nach Herrschaft und Geschlecht. Dass die feministische Kulturkritik von Habermas nicht rezipiert wird, hängt möglicherweise mit dem Umstand zusammen, dass in den psychoanalytischen Schulen die Kritik an den patriarchalen Denkschemata erst sehr spät einsetzte.

In den folgenden Essays geht es gerade darum, den Gender-Aspekt in die Problematik von Herrschaft und Erkenntnis einzubeziehen, wobei der Herrschaftsbegriff selbst nicht nur dem Wortsinn nach eine männliche Schöpfung ist. Es gilt, das emanzipatorische Bewusstsein dafür zu wecken, dass die Hochkulturen der vergangenen Jahrtausende, deren Schriftquellen wir entziffern können, unter patriarchalen Vorzeichen stehen. Sowohl die gesellschaftliche Macht als auch die Definitionsmacht von Theologie, Philosophie und Wissenschaft lagen in der Hand einer männlichen Elite, die ihre geistige Weltsicht für eine allgemein-menschliche hielt und im Namen einer universellen Vernunft zu argumentieren glaubte. Am offensichtlichsten wird dies in den hierarchischen Systemen der Rechtsordnung, der Beset-

zung politischer und sakraler Ämter und nicht zuletzt in der Konstitution der patriarchalen Familie. Durchgängig wird dabei die Vormachtstellung des Mannes über die Frau metaphysisch begründet, wonach der männliche Geist dazu berufen sei, die natürlichen Potenzen des Weiblichen zu ordnen und zu lenken.

Obwohl im heutigen demokratischen Verständnis die Gleichstellung der Geschlechter unbestritten ist, sind die historischen und psychologischen Wurzeln der traditionellen Geschlechterphilosophie sowie deren logische Paradoxien noch längst nicht aufgearbeitet. Wir realisieren immer noch nicht, dass unsere Raumsymbolik von Oben und Unten, von Links und Rechts oder auch die Metaphern von Licht und Finsternis, die den Kampf des Guten gegen das Böse beschwören, in einer patriarchalen Weltansicht wurzeln.

Im ersten Kapitel, «Absage an die Spaltung des Menschengeschlechts», werden in den Essays 1 und 2 der Mythos von der Mutter Erde und die Pathogenese des Krieges analysiert und in den beiden folgenden die Geschlechter-Polaritäten ad absurdum geführt.

Das zweite Kapitel ist den Themen Herrschaft und Erkenntnis gewidmet und untersucht die philosophischen Voraussetzungen der modernen Naturwissenschaften. *Francis Bacon* als ihr Begründer schalt die kontemplative Naturbetrachtung vor seiner Zeit als schwächlich und «weibisch» und kündigte das Zeitalter der «supermen» an, die sich als Forscher die Natur zur Sklavin machen würden. Bis heute verstehen sich die Naturwissenschaftler als die eigentlichen Träger von Wissenschaft, englisch «science», und nennen diese «hart» im Gegensatz zu den

«weichen» Geistes- und Sozialwissenschaften, englisch «humanities».

Zunächst geht es in diesem Kapitel um die so genannte «Wertfreiheit» der Wissenschaft und um den Nachweis, dass dieser von *Max Weber* formulierte Begriff falsch verstanden wurde.

Es folgt die Auseinandersetzung mit dem modernen Lebensbegriff. Wenn sich die Lebenswissenschaften in ihrer Methodik an die Physik anlehnen und jede Beteiligung des Subjekts am Erkenntnisprozess zurückweisen, so werden damit alle qualitativen Urteile ausgeschaltet und zugleich die Möglichkeit, dass zwischen höheren Lebewesen untereinander und zwischen Tier und Mensch ein psychischer Austausch stattfindet.

Auch in der Soziobiologie gibt es die Tendenz, sich an rein naturwissenschaftliche Methoden zu halten und von monokausalen Betrachtungsweisen auszugehen. Demzufolge werden soziale Mechanismen mit dem Rivalitätsstreben der Individuen beziehungsweise der dafür verantwortlichen Gene begründet. Dem stellt der nächstfolgende Essay die ganz andere Erkenntnis aus der individuellen und kollektiven Entwicklungspsychologie entgegen, wonach im menschlichen Dasein die Erfahrung der Solidarität derjenigen der Rivalität vorausgeht.

Schliesslich wird das Verhältnis von Kompetenz und Gewalt reflektiert sowie die Spannung zwischen Autonomie und Abhängigkeit. Hier muss individuell und kollektiv eine Balance gefunden werden.

Die im dritten Kapitel zusammengefassten Essays thematisieren das Verhältnis von Rationalität und Emotionalität und die Verbindung beider zu einer menschlichen Vernunft, die Welterkenntnis und Werterkenntnis um-

fasst. Sowohl im Nachsinnen über die eigene Existenz als auch im praktisch-moralischen Handeln sind wir auf Qualitätsurteile angewiesen, die der reine Intellekt nicht liefern kann. Ohne die Grunderlebnisse von Vertrauen und Verbundenheit, von Würde oder deren Missachtung wissen wir nicht, wovon wir reden, wenn wir über Moral sprechen. Es ist diese emotionale Basis, die auch dem religiösen Empfinden in seinem weitesten Sinn zugrunde liegt und die *Albert Schweitzer* die «Ehrfurcht vor dem Leben» nannte.

Mit Blick auf die emotionale Vernunft bedarf es einer Neudefinition von Rationalität und Irrationalität. Die Grenze zwischen beiden verläuft nicht zwischen Verstand und Gefühl, sondern zwischen einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse, das sich die eigenen Motivationen bewusst macht, und einem Denken, das Gefühle nicht zulässt und ihnen gerade deshalb unbewusst verhaftet bleibt.

Die im vierten Kapitel zusammengefassten Artikel sind aktuellen gesellschaftspolitischen Diskursen gewidmet: den irrationalen Hintergründen der liberalen Wirtschaftstheorie, der Jugendgewalt und dem ambivalenten Verhältnis unserer Gesellschaft zur Sexualität.

Wenn an letzter Stelle der gegenwärtige Stand der Emanzipation und die Kontroverse um die so genannte Matriarchatsforschung erörtert werden, so schliesst sich der Kreis um die Frage nach Mythos und Macht. Es gehört zur Ironie unserer Erkenntnisgeschichte, dass man nicht selten das für Realität hält, was sich als Ideologie der Macht entpuppt, während umgekehrt plausible, aber unbequeme Interpretationen von Fakten von vornherein als Mythen abgetan werden.

I Absage an die Spaltung des Menschengeschlechts

1. Mutter Erde – vom Sinn und Unsinn einer Metapher

Es gibt kaum ein mythisches Bild, das uns so scheinbar selbstverständlich ist, das so verführerische Empfindungen weckt und gleichzeitig so gründlich missverstanden wurde wie das Bild von der «Mutter Erde».

Als Kinder der Spätzivilisation assoziieren wir mit dieser Metapher höchst Widersprüchliches: Skepsis gegenüber einem geschönten, sentimentalisierten Naturverständnis, wie es uns die Romantik überlieferte, verzweifelte Hoffnung aber auch auf vergessene Quellen der Kraft, die im Schutt der Zivilisation zu ersticken drohen.

Schon an dieser Widersprüchlichkeit wird ein Grundzug unseres patriarchal geprägten Weltbildes spürbar, das von der Spannung, wenn nicht der Spaltung zwischen Mensch und Natur ausgeht. Die Natur wird zur feindlichen dämonischen Macht, die es zu zähmen und zu beherrschen gilt, gleichzeitig aber bleibt sie die unentbehrliche Ressource, nährendes Leben, geheimnisvolle Regenerationskraft.

Da aber dieser Widerspruch im konkreten Leben nicht aufzulösen ist – es sei denn in der Lebensverneinung der konsequenten Askese –, bleiben wir alle von der Natur abhängig wie von einer Mutter, von der es keine Entwöhnung gibt. Gerade diese Abhängigkeit löst aber nicht nur Abwehr, sondern auch Sehnsucht aus, und deshalb erfahren das Mütterliche und die «Mutter Natur» innerhalb der patriarchalen Ideologie eine sentimentale Erhöhung, die in diametralem Gegensatz zur Erniedrigung des Weiblichen steht.

Der patriarchale Mann hat dieses Dilemma auf seine Art gelöst, indem er sich die Frau und die Natur zu «Muttersklavinnen» machte. Das heisst, beide sollten sich seinen Wertvorstellungen unterwerfen und sich seine Gesetze diktieren lassen, gleichzeitig aber die alles Ertragenden und Unerschöpflichen sein. Bis endlich nach mehr als 3000 Jahren die Natur aufschreit und die masslosen Überforderungen nicht mehr erträgt, während sich unzählige Generationen von Frauen stumm an der Aufgabe zerrieben haben, zugleich demütige Magd des Herrn und übermenschlich starke Mutter zu sein.¹

Die Doppelbedeutung des Wortes «Erde»

Aber gab es denn nicht vor dieser babylonischen Verwirrung einmal eine Gaia, eine Grosse Göttin Erde, die noch nicht Sklavin war? Wenn wir genauer auf unsere Sprache hören, so fällt die Doppeldeutigkeit des Wortes «Erde» auf. Erde ist der Ackerboden, das unscheinbare, träge und zugleich Frucht tragende Element; Erde heisst aber auch unser Planet, unsere Weltkugel, die als kosmische Einheit alle Elemente einschliesst: Erde und Wasser ebenso wie die Atmosphäre und das Feuer des Erdinneren.

Nun könnte es ja sein, dass mit dem Beginn der Ackerbaukultur die Erde als Frucht tragendes Element so wichtig geworden war, dass die umfassendere Bedeutung des Begriffs Erde in den Hintergrund rückte. Wenn wir die Mythologien der Antike befragen, so erscheint Demeter mit den Ähren in Händen tatsächlich als Göttin des Ackers und ihre Tochter Kore als Frühlingsgöttin, mit der die Vegetation wieder aufblüht, oder als Persephone, die nach der Ernte mit Mohnkapseln im Haar dem Todesschlaf verfällt.

Aber lassen wir uns nicht täuschen! Erst die Spätantike macht Demeter und Kore zu bäuerlichen Genre-Figuren. Vorher war Demeter jahrhundertlang die «Herrin der Länder und Meere», Herrin über Leben und Tod und als solche nicht nur Mutter der Pflanzenwelt, sondern, wie die grosse Artemis, auch Herrin der Tiere als Schöpferin allen Lebens.

Bevor Zeus in Olympia einzog, führten noch die Pries-terinnen der Demeter den Vorsitz über die olympischen Spiele, so wie der Tempel der Hera lange vor dem Zeus-temple die heilige Stätte weihte. Und neben Olympia und Delphi – das ursprünglich die Orakelstätte der Gaia-Tochter Themis war – nahmen die Eleusinischen Mysterien der Demeter den wichtigsten Platz in der religiösen Praxis des klassischen Griechenland ein.

Je weiter zurück und je universeller wir die mythologischen Gestalten der «Erd»-Göttinnen verfolgen, desto klarer wird der Befund, dass nur deren Namen wechseln, dass wir es aber vom mythischen Inhalt her immer mit derselben Göttin zu tun haben bis zurück zur Urmutter Gaia, die der Erde ihren Namen gab und die Hesiod «Mutter aller Götter» nannte, Mutter auch des Uranos, des Himmels.

Die archäologisch-mythologische Forschung der letzten 30 Jahre hat uns die sakrale Kunst der frühen Menschheit in allen Teilen der Alten und in vielen Teilen der Neuen Welt während des Neolithikums und bis zurück zur Eiszeitkultur erschlossen. Weil sich deren Ausdrucksformen weltweit auf weibliche Symbole beziehen, nannte *Marija Gimbutas* die mythische Sprache der Frühzeit die «Sprache der Göttin».² Demgegenüber traten die Symbole für die männlich zeugende Kraft erst in zweiter Linie hinzu.

Auch das totemistische Weltbild ist in seinem Kern matrizentrisch: In ihm fühlten sich die Menschen als Geschwister aller Kreaturen, weil sie alle die Kinder derselben Mutter waren. Der Totemismus weiss noch nichts von einer hierarchischen Ordnung der Geschöpfe; er entwickelt vielmehr die Idee eines Welten-Stammbaums, an dem für jede Weltregion bestimmte Pflanzen, Tiere und Menschen, ja auch Berge, Flüsse und Gestirne am selben Zweig als Verwandte erscheinen. Für diese ihre «Naturverwandten» fühlt sich die Totemgemeinschaft ebenso verantwortlich wie für die eigene menschliche Sippe. Jede Art muss erhalten bleiben, darf niemals durch Jagd oder Übernutzung der Böden dezimiert oder gar ausgerottet werden. Diese Mitverantwortung für die Schöpfung und ihr Weiterbestehen stellt die einzige Sonderstellung des Menschen innerhalb des totemistischen Systems dar.³

Universelle Göttinnen

Die ersten Phasen der frühen Hochkulturen, die aus der neolithischen Ackerbaukultur hervorgegangen sind, überlieferten uns den vielgestaltigen Kult grosser Göttinnen: den von Inanna, Ishtar und der Göttin von Arinna in Mesopotamien, von Nut, Hathor und Isis in Ägypten, von Kali, Shakti und Maya in Indien – um nur eine kleine Auswahl zu geben. Überall waren sie Lebens- und Todesgottheiten zugleich, Himmelsgöttinnen ebenso wie Mütter der Erde und Herrinnen der Unterwelt. Die matrizentrische Weltsicht kennt keine Polarisierung zwischen Himmel und Erde und deshalb auch keine feste Zuteilung dieser Regionen an obere und untere Gottheiten. Dies illustriert die matrizentrische Symbolik mit ihren grossartigen Bildern, wenn sie die Göttin als geflügelte

Sphinx oder als Greifin mit Adlerflügeln, Löwenleib und Schlangenschwanz als Sinnbild dafür zeigt, dass sie Himmel, Erde und Unterwelt umschliesst. Erst die patriarchale Interpretation stempelte diese Figuren zu «Monstern», obwohl sich dieses Wort aus dem lateinischen «monstrare» = «zeigen» ableitet. Auch der Weltenbaum als Symbolgestalt der Göttin durchmisst mit Krone, Stamm und Wurzelwerk alle drei Seinsebenen. Sowohl auf den Kosmos als auch auf den Menschen bezogen ist sie zugleich Schoss der Geburt und Todesschoss. Es gibt kaum eine Erscheinung der Natur, die nicht mit dem Leib der Göttin in Verbindung gebracht worden wäre: die Höhlen der Erde mit ihrem Uterus, aus dem die Lebenswasserquellen, das Erdreich mit ihrem Mutterleib, in den die Menschen nach ihrem Tode zurückkehren und in dem sich das Mysterium der Wandlung vom Tod zur Wiedergeburt vollzieht. Hathor in Kuhgestalt repräsentiert das Himmelsgewölbe, und die «Milchstrasse» entströmt ihren kosmischen Brüsten.

Dass die matrizenrischen Symbole in gleichem Masse Natur- und Geistessymbole sind, geht aus ihren Lichtmetaphern hervor: Die Eulenaugen der Athene durchdringen die Finsternis, Demeter und Hekate entzünden mit ihren Fackeln das Licht der Weisheit, Nut gebiert jeden Morgen die Sonne, und Ishtar und Venus lassen den Abend- und den Morgenstern leuchten.

Männliche Hochgötter

Erst im Laufe der fortgeschrittenen Agrar- und Stadtkulturen, die den Männern ihre Selbstidentität als Jäger immer mehr nahm und sie in die matrizenrischen Gemeinschaften der sesshaften Agrarwirtschaft einband, wurde die Einheit dieser Weltsicht zerrissen. Dabei hatte die

neue ökonomische Bedeutung des Frauenkollektivs ein gewisses Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern geschaffen, das zum Bestreben der Männer beitrug, ihre Identität mit einem patriarchalen Gottesbild zu stärken.

Schon im Ausdruck «Götterhimmel», den wir so sorglos benutzen, manifestiert sich der Riss zwischen dem oberen Himmel und den unteren chthonischen Mächten, und damit beginnt die Herrschaft der «Olympier» und aller ihrer Parallelen über die alten Göttinnen. Sie werden zu Gattinnen oder Töchtern eines zum Hochgott erhobenen Vegetationsgottes umfunktioniert und dieser als Vater- und Schöpfergott inthronisiert.

Der patriarchalen Umbesetzung des Pantheons entsprechend entsteht ein neuer Geburtsmythos. Hatte die matrizenrische Geburtstheorie die kreativen Kräfte der Frau überschätzt und diejenigen des Mannes unterschätzt, so nimmt nun der Mann die ganze Schöpferkraft für sich in Anspruch. Damit war nicht nur die Wende von der matrilinearen zur patrilinearen Sippenorganisation besiegelt, sondern vielmehr auch die Entwertung der Erde, in der man nun nicht mehr das Urbild der Kreativität sah, sondern den empfangenden Mutterboden als das amorphe Material, dem der männliche Wille und Geist seinen schöpferischen Stempel aufdrückt.

Raubbau an der Natur

Dieses neue Geist-Natur-Verständnis führt mit innerer Logik zur Vorstellung des «Mehret euch, und machet euch die Erde untertan», und beide Aufträge ergehen in erster Linie an den Mann, der sich in grösstmöglicher Zahl forzeuge und die Natur seinen Zwecken dienstbar machen soll. Schon die Antike lässt die Bevölkerungszahl unkontrolliert anschwellen und treibt gleich-

zeitig in grossem Massstab Raubbau an der Natur, was die Wälder des Libanon und der griechischen Inselwelt bis auf kümmerliche Reste für immer zum Verschwinden brachte.

Dazu kommt, dass das neue Weltbild das Verhältnis der Menschen zur Arbeit grundlegend verwandelte. Standen in den matrizentrischen Kulturen der Landbau, die Nahrungsbereitung, das Handwerk und alle anderen kulturellen Errungenschaften in einem sakralen Kontext, so wird die Arbeit nun zur blossen Mühsal, die im Ablauf des ewig Gleichen der Lebensnotwendigkeit dient. Deshalb galt sie den antiken Philosophen als eines freien Mannes unwürdig, der seine Kraft nur in den Dienst der schöpferischen Leistung oder des heroischen Kampfes stellen sollte. Die schlichte Arbeit der Lebenserhaltung delegierte man an diejenigen, die am männlichen Geist nicht teilhatten: an die als Naturwesen definierten Frauen, an die Tiersklaven, die man unter das Joch des Pfluges zwang, und schliesslich an die Sklavinnen und Sklaven, die sich die Kriegshelden zur Beute machten.⁴

Der eigentlich atemberaubende Sprung von der naturgebundenen zur naturbeherrschenden Gesellschaft erfolgte freilich erst zu Beginn der Neuzeit, als *Francis Bacon* (1561–1626) die Grundlagen für die moderne Naturwissenschaft schuf. Mit seiner experimentellen Methode lieferte er das Werkzeug dazu, die Natur bis ins Innerste zu analysieren und sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Darüber hinaus war es sein erklärter Ehrgeiz, durch Konstruktion von Maschinen und Kunstprodukten aller Art die Kräfte der Natur in den Schatten zu stellen.

Seit dem Siegeszug der exakten Naturwissenschaft und der auf ihr basierenden industriellen Revolution

hat es dann nur rund 200 Jahre gedauert, bis die Erde und ihre Bodenschätze zum grössten Teil ausgeplündert waren und wir als Folge der immer aggressiveren Produktionsspirale am Rand der ökologischen Katastrophe stehen. Nun ruft sich der Rhythmus der lebendigen Erde als Störung in Erinnerung.

Damit wankt die philosophische Konstruktion des patriarchalen Weltbildes zum ersten Mal in ihren Grundfesten, allerdings ohne dass die heutigen Konstrukteure dies wirklich wahrhaben wollen. Immer noch glauben sie, durch Korrekturen im Detail ihren Traum von der technischen Manipulierbarkeit der Natur retten zu können. Oder sie geben sich der Illusion hin, durch einen qualitativen Sprung in der Technologie seien die Systeme der Natur eines Tages nach dem Willen des Menschen ein- und ausschaltbar.

Bereits die Realisierung des «hors sol», der Pflanzenzucht ohne Boden, scheint dem Ideal entsprungen zu sein, das unberechenbare (und schmutzige?) Element Erde ganz auszuschalten und durch künstliche Stoffe zu ersetzen. Darüber hinaus will die Gentechnologie den Bauplan der Lebewesen selbst verändern und nach ihren Wunschvorstellungen perfektionieren. Dass damit das ökologische Gleichgewicht auf einer weit sensibleren Ebene gestört werden könnte, weisen die einem mechanistischen Naturbild verhafteten Wissenschaftler unbeirrt von sich.

Gibt es Alternativen?

Aber selbst wenn alle Zeitgenossen die bestürzende Diagnose unseres Weltzustandes und die düsteren Prognosen für die Zukunft ernst nehmen würden, worin bestünde dann die erforderliche Therapie? Gibt es über-

haupt eine Vision für eine Alternative zu unserem weltweiten «Kurs auf den Eisberg»⁵?

Tatsächlich liegen aus verschiedenen Richtungen Versuche vor, das mechanistische Denkmodell zu überwinden: innerhalb der Naturwissenschaft selbst die Quantenphysik oder die Chaostheorie, in der facettenreichen New-Age-Bewegung die Theorie von der «morphogenetischen Kraft» der Erde oder die Neubelebung der Weisheit alter Kulturen in der ökofeministischen Bewegung.⁶

Der politische Stellenwert aller dieser Strömungen und die real verändernde Kraft, die von ihnen ausgeht, sind freilich schwer messbar. Auch gibt es zwei Gefahren, die ihre Wirkung neutralisieren könnten. Die eine besteht in der Unterschätzung der herrschenden Machtverhältnisse, die andere in der Tendenz, die vorpatriarchalen Modelle zu überschätzen beziehungsweise die Natur in ihrer Gesamtheit zu idealisieren.

Realistische Einschätzung naturverbundener Kulturen

In meinem Buch «Ursprünge und Befreiungen – eine dissidente Kulturtheorie»⁷ habe ich versucht, beide Kulturentwürfe, die matrizenrische und die patriarchale Weltsicht, realistisch zu sehen und sie auf ihre kollektivpsychologischen Wurzeln zurückzuführen. Dabei zeigt sich, dass die matrizenrische Kultur trotz ihres Respekts für die Kreisläufe der Natur, ihrer Friedensliebe und ihrer Philosophie des Ausgleichs nicht frei war von äusserer und innerer Tragik. Die frühen Menschen erlebten ihre Umwelt nicht nur in deren kosmischer Ordnung und Schönheit, sondern ebenso als gnadenlose Naturgewalt, die über das individuelle Leben hinwegschreitet. Mit

ihren Opferkulten zahlte die Frühkultur einen bitteren Preis an die dunkle Seite der Natur, an die Todesmutter, die ihre eigenen Kinder verschlingt und die durch freiwillige Hingabe menschlichen und tierischen Lebens gnädig gestimmt werden sollte.

Dazu kommt, dass die matrizenrische Weltsicht den männlichen Beitrag zur Lebenskreativität marginalisierte und die männliche Existenz immer als «Sohnschaft» des Weiblichen verstand. Dies liess eine gleichgewichtige Partnerschaft zwischen den Geschlechtern nur bedingt zu, auch wenn die Männer dabei nie unterdrückt oder diskriminiert waren.

Dennoch liegt in der intensiven Beschäftigung mit vorpatriarchalen Kulturmustern eine echte Chance. Sie kann, und darauf kommt es mir vor allem an, die psychischen Motivationen erhellen, die zur patriarchalen Wende mit all ihren Errungenschaften, aber auch all ihren Brutalitäten und Einseitigkeiten führte. Nur wenn wir den kompensatorischen Charakter des männlichen Denkens und Handelns durchschauen, entdecken wir auch die neuralgischen Punkte, an denen die Weichen für unsere Kulturentwicklung falsch gestellt worden sind.

Eine mögliche Kurskorrektur

Erst wenn die Irrationalität solcher unbewussten Motive durchschaut ist, kann es zu einer vernünftigen Korrektur unseres verhängnisvollen Kulturkurses kommen. Erst dann liessen sich andere Massstäbe für den kulturellen Fortschritt finden, und wir könnten von unserem viel höheren Wissensstand aus zu einem uralten Kulturbegriff zurückkehren: Etymologisch betrachtet stammt unser Wort «Kultur» vom lateinischen «cultura» = Bearbeitung, Pflege, Anbau, Landwirtschaft ab beziehungsweise

von «cultus» = häusliche Einrichtung, Gesittung, Verfeinerung, Bildung, religiöse Verehrung.

Dieser ursprüngliche Kulturbegriff hat also nichts mit seinen späteren Definitionen zu tun, die sich in immer neuen Varianten um Unterwerfung, Aneignung, Sich-Erheben über Gegebenes oder gewaltsame Veränderung eines Gegebenen drehen.

Wo aber bliebe, vor diesem ganz anderen kulturellen Hintergrund, unser Mythos von der Mutter Erde? Seinen umfassenden, ganzheitlichen Sinn müsste er keineswegs einbüßen, er würde nur sein Geschlecht verlieren. Etwas sehr Ähnliches ist ja zurzeit bereits mit dem Mythos «Himmel» im Gange: Die neuere Theologie stellt die Himmelmutter an die Seite des Himmelsvaters. Nun warten wir darauf, dass auch der «Vater Erde» neben der «Mutter Erde» Platz nehmen würde. Vielleicht sollten wir uns an die ägyptische Mythologie erinnern, an ihren Erdgott Geb, der, auf der Erde ruhend, seinen Phallus der Himmelsgöttin Nut entgegenstreckt, die sich als zum Himmelsgewölbe gebogene Gestalt über ihn beugt. Oder an den Gott Nil, der sich auf das Ackerland der Isis verströmte, bevor die Jünger der modernen Technik seinen fruchtbaren Strom aufhielten, um ihn für ihr ehrgeiziges Energieprogramm einzuspannen.

Wir könnten uns aber auch an das Bild von der Erde erinnern, das uns die grosse Theologin und Naturforscherin *Hildegard von Bingen* hinterliess, mit dem sie weit über die scholastischen Konzeptionen ihrer Zeit hinausging. Sie sah das Geheimnis der Erde in der «veriditas», in ihrer Grünkraft, in der sich die ganze göttliche Schöpferkraft spiegelt. Dabei nennt sie Gott ausdrücklich «Vater und Mutter» und seine Schöpferkraft die «umarmende Mutterliebe». Es ist die gleiche «Grünkraft»,

mit der Hildegard als Ärztin umgeht, und die gleiche Lebenskraft, die sie in sich selbst beglückt wahrnimmt. Deshalb fällt die Botschaft der Ärztin mit derjenigen der Theologin zusammen: «Pflege das Leben bis zum Äussersten.» Mit geradezu unheimlich modernen Bildern spricht sie in ihren Visionen vom menschlichen Zerstörungswerk der Schöpfung, weil der Mensch in seiner Begehrlichkeit die Satzung Gottes missachtet, nach der «alles einander Antwort gibt, das Firmament und der Wurm».⁸

Diese Lebensfrömmigkeit, die Hildegard von Bingen mit *Franz von Assisi* teilt, hat nichts von ihrer Frische verloren und ebenso wenig ihr kämpferischer Elan, mit dem sie den Grossen ihrer Zeit den Spiegel vorhielt.

¹ Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur», www.opus-magnum.de

² Marija Gimbutas: «The Language of the Goddess», London 1989, deutsche Ausgabe: «Die Sprache der Göttin. Das verschüttete Symbolsystem der westlichen Zivilisation», Frankfurt a. M. 1995

³ Helmut u. Gisela Petri-Odermatt: «Die australischen Urbewohner», in: «Der Mensch», Kindlers Enzyklopädie Band II, München 1982

⁴ Hannah Arendt: «Vita activa», Stuttgart 1960

⁵ Joseph Weizenbaum: «Kurs auf den Eisberg», München 1987

⁶ Rupert Sheldrake: «Das Gedächtnis der Natur», Bern 1990;
Maria Mies: «Konturen einer ökofeministischen Gesellschaft», Köln 1987

⁷ Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen – eine dissidente Kulturtheorie», Zürich 1988

⁸ Christian Feldmann: «Hildegard von Bingen», Freiburg 1991, S. 104 f.

2. Zur Pathogenese des Krieges und zum Mythos vom Krieger

Fragwürdige Herleitungen

Gemessen an der immensen Bedeutung des Problems sind die philosophischen oder anthropologischen Untersuchungen über die Wurzeln des Krieges von relativ spärlichem Umfang. Zudem gehen die meisten Theorien davon aus, Kriege habe es immer gegeben und die menschliche Destruktivität sei in der genetischen Triebstruktur verankert. Bekanntlich sprach *Sigmund Freud* (1856–1939) vom Todestrieb, den er dem Lebenstrieb in Form der Libido zur Seite stellte. Auch die zeitgenössische Soziobiologie stützt sich auf biologische Argumente, unter anderem auf die genetische Koppelung von Aggression und Sexualität beim männlichen Geschlecht.

Zum biologischen kommt das historische Argument, wonach «der Mensch dem Menschen ein Wolf» sei, weil alle gegen alle um die Ressourcen der Natur kämpfen.

Beide Perspektiven führen logischerweise zu einer pessimistischen Einschätzung der Chancen dauerhafter Friedensbemühungen. Und während Freud und, ihm folgend, *Norbert Elias* (1897–1990) auf den triebdämpfenden Effekt des Zivilisationsprozesses setzten, so schwand auch diese Hoffnung vor dem Hintergrund der weltweiten Entwicklung der letzten hundert Jahre. Der Rückblick auf den gesamten Geschichtsverlauf beweist vielmehr, dass mit dem Fortschritt der Kulturen die Kriege immer häufiger und destruktiver wurden.

Beide Argumentationsstränge, der biologische und der zivilisationsgeschichtliche, erweisen sich für die

Genese der menschlichen Destruktivität als nicht ausreichend.

Die Koppelung von Sexualität und Aggressivität ist schon auf der Tierstufe nicht zwingend. Vergewaltigung ist im Tierreich ein Ausnahmephänomen und beschränkt sich auf Situationen, in denen Fluchtwege versperrt sind. Schon *Charles Darwin* (1809–1882) hielt fest, dass es bei der Aggression im Zusammenhang mit Sexualität um zwischenmännliche Aggression unter Rivalen geht, während die Partnerwahl selbst von den Weibchen entschieden wird. Aber auch harte männliche Brunftkämpfe, die der Rangordnung dienen, enden selten tödlich.

Die historische Herleitung des Krieges, die sich auf den Kampf um knappe Ressourcen beruft, hat dagegen eine gewisse Plausibilität. Allerdings kann der Beginn solcher Kämpfe erst zu einem Zeitpunkt angesetzt werden, als die weltweite Verbreitung des *Homo sapiens* bereits zu einer gewissen Überbevölkerung und damit zum Bevölkerungsdruck geführt hatte.

Jedoch ist die Annahme, die Menschenart hätte sich von jeher ungeachtet der zur Verfügung stehenden Ressourcen ständig vermehrt, in Zweifel zu ziehen. Bereits bei höheren Tieren, wie etwa bei den Wölfen, findet eine Geburtenregelung innerhalb des Rudels statt, wodurch sich die Gruppengrösse an die vorhandenen Ressourcen anpasst. Das gilt in noch höherem Mass für alle indigenen Völker, bei denen die Frauen das Selbstbestimmungsrecht über die Kinderzahl haben, und vor allem für mutterrechtlich organisierte Ethnien, bei denen die Frauengruppe gemeinsam über die wünschenswerte Geburtenrate bestimmt. So konnten die Todas in den Blauen Bergen Südindiens ihre Stammesgrösse jahrzehnte-, wenn nicht jahrhundertlang konstant hal-

ten und dadurch ihren hohen Lebensstandard garantieren.¹

Erste Eroberungskriege und Kriegsverherrlichung

Ein bedrohlicher Bevölkerungsdruck scheint in der Frühgeschichte der Menschheit immer dann entstanden zu sein, wenn durch relativ raschen Klimawechsel fruchtbare Gebiete verloren gingen. Historisch lassen sich die ersten von der Not erzwungenen Völkerwanderungen mit der Versteppung von einst fruchtbaren Böden in Asien und Afrika zwischen dem 6. und dem 2. vorchristlichen Jahrtausend in Zusammenhang bringen. Damals sahen sich indoarische Stämme, aber auch Mongolen und Berberstämme dazu gezwungen, der allmählichen Wüstenbildung auszuweichen und sich auf bereits besiedelten Gebieten niederzulassen. Dass dies zu kriegerischen Auseinandersetzungen beziehungsweise Eroberungszügen führte, schlägt sich in der Frühgeschichte Babyloniens, Indiens und des Mittelmeerraumes nieder.

Diese Vorgänge allein reichen aber noch nicht aus, um die Kriegsverherrlichung zu erklären, wie sie uns in den sumerischen und griechischen Heldenepen entgegentritt. Vielmehr scheinen kriegerische Anführer während der mühevollen Wanderungen ihren Machtgewinn auch nach der Neuansiedlung nicht aufgegeben und Sonderrechte beansprucht zu haben. Dazu gehörte vor allem die Befreiung von allen lebenserhaltenden Arbeiten, die sie an die Unterworfenen delegierten. Die Verachtung der Arbeit bildet den Hintergrund für die Sklaverei in der Antike, wobei man durch neue Kriegszüge für Nachschub sorgte. Darunter waren mehr als die Hälfte Frauen und Kinder, und deren Ausbeutung mag dazu beigetragen haben, dass sich auch die Rechte

der Frauen an der Seite der Sieger in frühklassischer Zeit zunehmend verschlechterten. Kurz nach Beginn des Einfalls in Griechenland war die spartanische Frau jedenfalls noch sehr frei, und bei den unterworfenen, zivilisatorisch hochstehenden Grundkulturen in Griechenland und Kreta standen die Frauen in hohem gesellschaftlichem Ansehen. So ist eine enge Verzahnung von Kriegsmentalität und patriarchaler Herrschaft festzustellen, und beide sind nicht als primäre, sondern als sekundäre Phänomene zu betrachten.

Dazu kommt, dass die Kriegerkasten ihre Daseinsberechtigung und ihre Selbstachtung aus dem Kriegerhandwerk bezogen und auch ohne Not ständig Kriege anzettelten, um ihre Heldenhaftigkeit zu beweisen. Dabei kämpfte Polis gegen Polis, und es dauerte lange, bis sich so etwas wie ein Nationalbewusstsein bilden konnte. Aber auch dieses wurde nur von der dünnen Erobererschicht getragen, wie sich auch die frühe griechische Demokratie nur auf einen Bruchteil der Bürger bezog. So wirkt es wie eine Ironie der Kulturgeschichte, wenn die ersten griechischen Bildhauer, Architekten und Kunsthandwerker keine griechischen Bürger waren und wenn sie als Modelle für ihre weiblichen Götterbilder Sklavinnen heranzogen.

Die ganze Perversion des kriegerischen Weltbilds zeigt sich dann am Ehrgeiz, immer grössere Reiche zu erobern, fremde Völker zu unterwerfen und Herrschaftsgrenzen willkürlich zu ziehen. Und leider waren die Historiker der vergangenen 2000 Jahre so in dieser Mentalität gefangen, dass sie Herrscher wie Alexander von Makedonien und später Napoleon kritiklos verherrlichten. Noch die jungen Männer des Zweiten Weltkriegs wurden in der Ideologie der männlichen Ehre und des

Opfertods fürs Vaterland erzogen, und die Gymnasiasten Europas lasen andächtig die Rede des Perikles auf die Gefallenen Athens: «Denn berühmter Männer Grab ist die ganze Erde.»²

Stammesfehden und sakrale Kriege

Nun lässt sich freilich einwenden, dass Waffengänge sehr viel älter seien als die Eroberungszüge der Frühgeschichte. Schon die Felszeichnungen der Steinzeit zeigen sogenannte Stammesfehden, wie man sie noch bis vor kurzem bei abgeschlossenen Stammeskulturen beobachten konnte. Aber wie so oft haben die weissen Entdecker indigener Kulturen deren Ausdrucksformen aus einer verzerrten Perspektive gesehen oder sie viel zu wenig differenziert betrachtet. Heute wissen wir aus der Arbeit ethnologischer FeldforscherInnen, dass es vor der Kolonialisierung sehr viel mehr friedliche Völkerschaften gegeben hat, als sich die Europäer hätten träumen lassen. Die Hopi in den Südstaaten Nordamerikas kannten nicht einmal ein Wort für Krieg. Aber auch viele andere indianische Stämme, die «auf den Kriegspfad» gingen, meinten damit etwas völlig anderes als ihre Beobachter.

Es handelte sich weder um Beutezüge, noch hatte der Führer auf dem Kriegspfad die Befehlsgewalt über die wenigen Männer, die sich ihm freiwillig anschlossen. Viel eher verbanden sich damit eine sakrale Vorstellung von männlicher Bewährung und der archaische Opfergedanke, durch heroisches Leiden und Sterben die kosmischen Mächte zu versöhnen. Auch unter afrikanischen und südostasiatischen Stammesgruppen oder unter jenen auf den pazifischen Inseln dauerten die regelmäßigen Stammesfehden nur sehr kurz und forderten nur einige wenige Opfer. Sie scheinen eine Art Ausgleichs-

kampf darzustellen, um die Unglücksfälle oder Untaten der vergangenen Periode gegenseitig zu beklagen und zu sühnen. Bei den Kopfjägern kamen Vorstellungen eines Fruchtbarkeitsrituals hinzu, wenn man die gegenseitig erbeuteten Köpfe mit der Kokosnuss verglich und sie als Unterpfand für die Fruchtbarkeit der Gemeinschaft verstand.³ Wie immer solche mythischen Zusammenhänge zu interpretieren sind, sie drücken jedenfalls ein existenzielles menschliches Bedürfnis aus, das mit animalischer Aggressivität nicht erklärbar ist.

Gewalt und männliche Identität

Dennoch ist nicht zu übersehen, dass es sich dabei nicht nur um ein menschliches, sondern um ein spezifisch männliches Bedürfnis handelt: um den heldenhaften Beitrag der Männergruppe an das Wohl der Gemeinschaft, woraus sie ihre eigene Würde bezieht. Unzählige Anzeichen sprechen dafür, dass die männliche Identitätsfindung im heroischen Töten-Können und Sterben-Können als Pendant zur weiblichen Fähigkeit wahrgenommen wird, Kinder unter Lebensgefahr hervorzubringen und mit hohem Einsatz grosszuziehen. Mit anderen Worten: In den archaischen Kulturen stellt sich die sakrale Opferbereitschaft des Mannes der Heiligkeit der Mutterschaft zur Seite.⁴

Dies schliesst nicht aus, dass es ursprünglich Menschenopfer beider Geschlechter gab, und auch nicht, dass sakrale Riten von Herrscherkassen für ihre eigenen Zwecke instrumentalisiert wurden, wie etwa bei den vorkolumbischen Andenkulturen. Doch lässt sich bei aller Komplexität der Verhältnisse behaupten, dass destruktive Gewalt in erster Linie ein Kulturphänomen und nicht ein animalisches Erbe darstellt. Nur das mensch-

liche Bewusstsein zwingt dazu, nach dem Sinn des eigenen Lebens zu fragen und den Mächten über Leben und Tod eine eigene Ritualmacht entgegenzustellen. In diesem Zusammenhang brachten auch Priesterinnen blutige Tieropfer und unter Umständen auch Menschenopfer dar, doch wirkten die Frauen als Gruppe in den meisten Kulturen friedensstiftend.

Mythos und Logos

Wie aber wird plausibel, dass die Aufklärung der letzten Jahrhunderte und das Versprechen der Wissenschaft, die Natur zu zähmen, die Wurzeln der männlichen Kriegsverherrlichung weder aufdecken noch unwirksam machen konnte? Diese Frage berührt einen grundsätzlichen Irrtum unserer Kulturphilosophie. Der Logos hat den Mythos nie völlig abgelöst, sondern neue Mythen hervorgebracht. So vor allem den Mythos vom menschlichen Geist, dank dem der Mensch als Krone der Schöpfung und als das ganz Andere der übrigen Kreatur gegenübersteht. Die Vernunft, seit der Antike als männliches Privileg gedacht, schien als das Prinzip des Guten dazu berufen, das Chaos der Natur zu besiegen und in geordnete Bahnen zu lenken. Das Motiv des heldischen Drachentöters begleitet die männliche Phantasie weltweit seit Jahrtausenden, und dieser mythische Kampf des Guten gegen das Böse verschwisterte sich bald mit allen Hochreligionen.⁵ Im Gegensatz zu den Friedensintentionen der Religionsstifter selbst löste sich dieser Kampf aus der Sphäre des Geistig-Moralischen und wurde zum unbarmherzigen Krieg der Gläubigen gegen die vermeintlich Ungläubigen.

Dass hinter allen Religionskriegen der Weltgeschichte auch brutale Herrschaftsansprüche standen, ist bekannt.

Und dies gilt bis heute für den neu erstarkten Fundamentalismus in Ost und West, wobei der Mythos von der gottgewollten Weltmission Amerikas auf die peinlichste Art hinter die Errungenschaften der Aufklärung zurückfällt.

Weniger durchschaut ist der Mythos von den angeblich seit je bestehenden Stammeskriegen in der Dritten Welt. Seit der Kolonialisierung, die in Afrika schon im 8. Jahrhundert durch die Araber beginnt, sind die Voraussetzungen für solche Kriege wenn nicht erst geschaffen, so durch die brutale Zerstörung gewachsener Strukturen entscheidend geschürt worden. Heute dienen sie den Grossmächten zur Bemäntelung ihrer Rohstoff-Interessen, wobei es ein Leichtes ist, korrupte Herrscher zu ermuntern, fremde Ethnien aus rohstoffreichen Gebieten gewaltsam zu vertreiben.

Irrationale Motive

Was bleibt, ist die Frage, was den Traum von Herrschaft, von immer grösserem Reichtum und Macht so attraktiv erscheinen lässt, dass sich Menschen über alle natürlichen Tötungshemmungen hinwegsetzen und dabei auch das eigene Leben riskieren? Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg hielt man an einem Treffen internationaler Kriegsforscher fest, dass der Krieg eine Sache der Männer ist, deren Gründe noch immer nicht verstanden seien. Als einer der bekanntesten Kriegsforscher vermutete *Raymond Aron* (1905–1983) keine rationalen, sondern irrationale Motive hinter dem Kriegsgeschehen und seiner Verherrlichung. So meint er: «Es ist Sache der Erforscher des kollektiven Unbewussten, den Krieg als eine historische Erfindung zu interpretieren, deren ursprüngliche Motive vergessen worden sind.»⁶ Bis heute

gibt es allerdings nur wenige Ansätze für dieses Forschungsvorhaben, von dem das Überleben der Menschheit abhängt.

Einer der grossen Pioniere auf diesem Gebiet war *Erich Fromm* (1900–1980). Er beschäftigte sich zwar weniger mit der psychologischen Analyse von historischen Kriegen, leistete aber mit seiner allgemeinen «Anatomie der menschlichen Destruktivität» einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis der individuellen und kollektiven Genese von Gewalt. Grundlegend ist seine Unterscheidung zwischen lebensfördernder Aggressivität im Dienste der Lebens- und Selbsterhaltung und der «nekrophilen» Destruktivität, die einzig dem Menschen vorbehalten ist. Zerstörung um der Zerstörung willen, Sadismus und Grausamkeit setzen die bewusste Einfühlung und den bewussten Genuss am Leiden anderer voraus. Deshalb übertrifft der *Homo sapiens* jede andere Spezies der Natur an Grausamkeit und stellt es eine begriffliche Fehlanzeige dar, Kriegsgräueltat oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit «bestialisch» zu nennen.

Das wichtigste Ergebnis von Fromms psychoanalytischen Forschungen besteht darin, die verschiedenen Ausdrucksformen der menschlichen Destruktivität als die Symptome von Schwäche entlarvt zu haben. Gerade weil der Mensch nur noch sehr rudimentär instinktgebunden ist, muss er sein Selbstbewusstsein und seine Anerkennung im Leben der Gruppe erst finden. Je befriedigender ihm dies gelingt, desto konstruktiver kann er sich in die Gemeinschaft integrieren, und je bedeutungsloser und ohnmächtiger er sich fühlt, desto eher neigt er zu den verschiedenen Spielarten der «Verzweiflungsaggression»⁷. Den Zerstörungsrusch nennt Fromm eine pervertierte Schwäche, nämlich den Ver-

such, eigene Ohnmachtsgefühle in ein illusionäres Allmachtsgefühl zu verwandeln.⁸ Dabei bemisst sich das Triumphgefühl der eigenen Stärke am Grad der Abhängigkeit und Ohnmacht des Opfers, wie es durch Folter und physische Vernichtung die letzte Totalität erfährt.

Wesentlich für diese Diagnose ist, dass menschliche Ohnmachtsgefühle nicht nur durch äussere Not, durch Unterdrückung und Demütigung entstehen, sondern ebenso aus der Erfahrung der Sinnlosigkeit des eigenen Lebens und der Bedeutungslosigkeit der eigenen Existenz. Wir vergessen nur immer wieder, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern es zu seinen elementaren Grundbedürfnissen gehört, den eigenen Daseinszweck durch eine sinnvolle Aufgabe und ihre Bedeutung für die Gruppe zu erfahren.

Fromm belegt seine Theorie von der Psychopathologie der Grausamkeit an Persönlichkeiten wie Hitler und Stalin, doch böte die gesamte Weltgeschichte genügend abschreckende Beispiele. So bereits der erste chinesische Kaiser, der mit seiner steinernen Totenarmee in unser Geschichtsbewusstsein einging. Nach einer schier unvorstellbar grausamen Regierungszeit erwies er sich als erbärmlich zitternder Greis, der bis zuletzt auf die Ankunft des Unsterblichkeitskrauts hoffte, weil er dem eigenen Tod nicht ins Auge schauen konnte.

Die feministische Perspektive

Fromm beantwortet jedoch nicht die sich aufdrängende Frage, warum zu allen Zeiten Männer so viel anfälliger für destruktive Gewalt gewesen sind als Frauen. Erst feministische Kulturkritikerinnen und feministische Psychoanalytikerinnen griffen dieses Problem auf und sammelten eine Fülle einschlägigen Materials aus ar-

chäologischen, ethnologischen und kulturhistorischen Daten. Daraus lässt sich zumindest in Umrissen erkennen, dass Fromms Diagnose von der aller Gewalt zugrunde liegenden Schwäche auch auf die Psychologie der Geschlechter zutrifft. Wenn auch der äussere Schein trügt, so erweist sich die Basis des männlichen Selbstbewusstseins sowohl kulturgeschichtlich-kollektiv als auch individuell als bemerkenswert instabil.

Einen Schlüssel dazu liefern die männlichen Überlegenheitsgesten, die in der patriarchalen Mythologie und Philosophie Legion sind. Ein stabiles Selbstwertgefühl hätte es wohl kaum nötig gehabt, seinen höheren Wert gegenüber dem weiblichen Geschlecht unablässig zu betonen und durch theoretische Spekulationen und praktische Unterdrückungsmechanismen zu zementieren. Nur sind diese Vorgänge nicht bloss, wie Raymond Aron meint, vergessen, sondern tief verdrängt.

Bis heute ist es im Mainstream der Geisteswissenschaften unerwünscht, über die Entstehung des Patriarchats nachzudenken beziehungsweise über vorpatriarchale, matrizenrische Kulturen zu forschen. Denn dann käme ans Licht, dass der erste systematische Gewaltprozess innerhalb der menschlichen Gemeinschaften in der Unterdrückung der eigenen Frauengruppe bestand. Der berühmte «Kampf der Geschlechter» ging jedenfalls von der Männergruppe aus, die sich allen Anzeichen nach gegenüber dem Leben gebenden Geschlecht als zweitrangig oder, besser, als weniger bedeutend empfand.

Anders wäre nicht zu begreifen, warum der Kerngedanke jeder patriarchalen Mythologie und Philosophie in der Diffamierung weiblicher Symbolfiguren und weiblicher Lebensführung bestand. Der junge Sonnengott Marduk, als der erste Drachentöter, musste die

kosmische Göttin Tiamat vernichten, um das männliche Regiment im Himmel aufzurichten, und Herakles vollbrachte seine berühmten Taten allesamt mit dem Ziel, die weiblich gedachten Kräfte der Natur und schliesslich auch den Tod zu bezwingen. Freilich gelang es ihm nicht, den Höllenhund auf Dauer aus dem Reich der Hekate zu entführen, und so blieb die Sterblichkeit ein ebenso gefürchtetes wie verachtetes Stigma der Frau. Davon wollte sich der männliche Geist befreien, indem er nach der Unsterblichkeit griff, um damit die Natur zu transzendieren. Alle Übel der Natur und alle menschlichen Schwächen verbannte er in die Büchse der Pandora – die sich auf alten Vasenbildern als Symbol für den Mutterleib erweist und aus der seither angeblich alle Übel der Welt hervorquellen.⁹

Nicht von ungefähr wurde das stillschweigende Tabu nicht nur über vorpatriarchale Kulturen verhängt, die stark von weiblicher Lebenserfahrung geprägt sind, sondern auch über die Tatsache friedlicher Kulturen in einem fortgeschrittenen zivilisatorischen Zustand. Dies würde infrage stellen, dass die einzige zivilisatorische Ordnungsmacht von männlicher Herrschaft ausgeht. Das Fehlen von Herrschaftsstrukturen, von Waffen und Befestigungsanlagen wird wenn nicht geleugnet, so doch mit Skepsis zur Kenntnis genommen. So auch bei der Entdeckung der friedlichen Tempelstädte des alten Kreta (3. Jahr. v. Chr.), der anatolischen Steinzeitsiedlung Çatal Hüyük (7./6. Jahr. v. Chr.) oder der ältesten Stadt im Westen Südamerikas. Die dortige Grosssiedlung Caral war nicht nur eine blühende, riesige Oase mit Bewässerungskanälen, sondern auch eine Handelsmetropole ohne jedes Anzeichen von kriegerischer Gewaltausübung. Selbst dort, wo die Spuren kriegerischer

Gewalt fehlen, wird neuerdings die aggressive Symbolik der steinzeitlichen Jägerkulturen betont. Gegenwärtig stehen die Neugrabungen in Catal Hüyük und die Entdeckung der ältesten Sakralbauten von Göbekli Tepe (10. Jahr. v. Chr.) im Zentrum medialer und musealer Aufmerksamkeit. Dabei ignorieren die Interpreten dieser Funde die sakrale Bedeutung der menschlichen Gebärtigkeit und unterstreichen die Zeichen männlicher Potenz und Gewaltbereitschaft.¹⁰

Das männliche Identitätsgefühl scheint derart tief mit dem Gewaltmonopol assoziiert zu sein, dass ein Verzicht darauf einer Selbstkastration gleichkommt. Freilich besteht das Groteske und zugleich Tragische in der Tatsache, dass der Durchschnittsmann an der patriarchalen Kampfesideologie selbst immer mehr gelitten als davon profitiert hat. Sei es, dass man ihn als Kanonenfutter für machtgierige Kriegsinteressen einsetzt, dass er sich im beruflichen Konkurrenzkampf die Gesundheit ruiniert oder dass er seine Partnerschafts- und Liebesfähigkeit einbüsst.

Eine neue Aufklärung

Gegenwärtig gibt es eine nicht kleine Elite von Intellektuellen, die den Teufelskreis von Ohnmacht und Gewalt, von Fundamentalismus und Unmenschlichkeit, von Profitgier und Verelendung der Welt erkennen. Dennoch durchschauen die wenigsten den Zusammenhang zwischen Geschlechterkampf, Krieg und Destruktivität. Eine Ausnahme ist *Martin Riesebrodt*, der in seinen empirischen Untersuchungen über den Fundamentalismus dessen universelle Konstante in der Angst des patriarchalen Mannes vor der Macht des Weiblich-Sinnlichen ausmacht.¹¹ Diese Angst treibt den Mann entweder in

den Fluchtweg der weltentsagenden Askese oder zum lebens- und todesverachtenden Kampf für das wie auch immer definierte absolute Gute.

Noch eine Aufklärungsarbeit wäre dringend voranzutreiben, nämlich das Verstehen der Hintergründe für die oft beklagte Bevölkerungsexplosion in vielen Gegenden der Welt. Sie ist als Folgeerscheinung der patriarchalen Moral zu erklären, die sich in allen Hochreligionen widerspiegelt. Sie zwingt den Frauen eine hohe Geburtenrate auf, um den – noch immer fälschlich so bezeichneten – männlichen «Samen» nicht zu vergeuden, und vor allem, um genügend Söhne für alle heiligen und unheiligen Männerkämpfe nachzuliefern. Bis vor kurzem nannten hinduistische oder muslimische Väter, nach der Anzahl ihrer Kinder gefragt, nur die Söhne, während man die weniger erwünschten Töchter nur notgedrungen in Kauf nahm. In China zeigt sich die frauenfeindliche Tradition bis heute an der offiziellen Familienpolitik beziehungsweise an der Art und Weise, diese zu umgehen. Dient das von oben verordnete Ein-Kind-Programm der Eindämmung der Überbevölkerung, so muss man neuerdings die um sich greifende Abtreibung weiblicher Föten stoppen, nachdem das einzige Kind in der Familie nur als Sohn willkommen ist. Als Konsequenz daraus fehlen für die jungen Männer im heutigen China bereits 60 Millionen junge Frauen. Um aus diesem irrationalen Circulus vitiosus herauszukommen, bedürfte es einer viel grundlegenderen Gender-Debatte, als dies bisher der Fall ist.

Ein neues Männerbild

Doch Aufklärung allein genügt nicht, um aus den fatalen Sackgassen unserer Zivilisation herauszufinden.

Wir müssen auch darüber nachdenken, wie andere männliche Vorbilder den Mythos vom Krieger oder vom Superman ablösen könnten. Dass Männer überhaupt Heldenmythen für ihre Selbstfindung benötigen, beruht nach meiner These auf ihrer künstlichen Abgrenzung gegenüber der selbstverständlichen Lebensbejahung der Frau. Wären sie – wie heute noch die Männer einiger vorpatriarchalen Restkulturen – ebenso unmittelbar in die Lebensprozesse eingebunden, so könnten sie auf ihren unsterblichen Ruhm teilweise verzichten beziehungsweise ihn mit ihren Partnerinnen teilen. Der ‚Irrläufer der Evolution‘¹² sähe dann seine Erfüllung nicht mehr im ständigen Übertreffen seiner eigenen Innovationen, sondern in den immer neuen Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Leidverminderung und in der intakten Weitergabe des Lebens. Dabei liesse die Liebe zum Leben, die Steigerung der Lebensfreude in Kunst und Fest und das behutsame Eindringen in die Wunder der Natur noch genügend Spielraum für atemberaubende Abenteuer. Der immer lauter werdende Hoffnungsruf «Eine andere Welt ist möglich» beschwört eine Gesellschaft in Balance und Frieden. Mit *Bertolt Brecht* könnten wir die Zukunftsvision teilen: «Stell dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin» – weil auch Männer die lebensfördernden Tätigkeiten den nekrophilen Ruhmes-taten vorzögen.

¹ Clemens Kuby: «Todas. Am Rande des Paradieses», mind films 1996, D-85738 Garching

² Thukydides: «Gedenkrede des Perikles auf die Gefallenen», übers. von F. Willenbücher, Leipzig 1943

- ³ Jutta Beate Engelhard: «Kopfjagd in Südostasien», in: Gisela Völger (Hg.): «Sie und Er», Bd. 1, Köln 1997
- ⁴ Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur», www.opus-magnum.de
- ⁵ Carola Meier-Seethaler: «Das Gute und das Böse. Mythologische Hintergründe des Fundamentalismus in Ost und West», Stuttgart 2004
- ⁶ Raymond Aron: «Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt», Frankfurt a. M. 1962, S. 424
- ⁷ Erich Neumann: «Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit», Zürich 1963
- ⁸ Erich Fromm: «Anatomie der menschlichen Destruktivität», in: Gesamtausgabe, Stuttgart 1980, Bd. VII, S. 238 ff.
- ⁹ Ellen D. Reeder: «Pandora. Frauen im klassischen Griechenland», Basel 1996
- ¹⁰ Ian Hodder: «Catalhöyük. The Leopard's Tale», London 2006;
Klaus Schmidt: «Sie bauten die ersten Tempel», München 2006;
Badisches Landesmuseum (Hg.): «Vor 12 000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit», Karlsruhe 2007
- ¹¹ Martin Riesebrodt: «Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen», München 2001
- ¹² Arthur Koestler: «Der Mensch, Irläufer der Evolution», Bern/München 1978

3. Hat Tugend ein Geschlecht?

Das Wort «Tugend» klingt für heutige Ohren etwas verstaubt. Wir würden eher von einer moralischen Haltung oder von Verantwortlichkeit sprechen, das heisst von der Vorstellung darüber, wie sich Menschen verhalten sollen, um ein menschenwürdiges Leben zu führen und ein verlässliches Mitglied der Gemeinschaft zu sein.

Antike Tugenden

In der philosophischen Tradition hat Tugend eine lange Geschichte. Im Griechischen ist von «areté» die Rede, was Tüchtigkeit und Vortrefflichkeit bedeutet, gleichzeitig aber Tapferkeit und Heldenhaftigkeit, also ein Tugendbegriff, der sehr männlich gedacht ist. Im Lateinischen wird dies noch deutlicher, denn das Wort «virtus» für Tugend leitet sich direkt von «vir» = Mann ab, ist also gleichbedeutend mit Männlichkeit im Sinne von Mannhaftigkeit, Kraft und Tapferkeit.

Tugendhaft im antiken Verständnis ist also eigentlich nur der Mann. Das hängt mit dem patriarchalen Staatswesen zusammen, in dem alle öffentlichen Ämter von Männern besetzt und von denen Frauen absolut ausgeschlossen waren. Dazu passen die vier antiken Kardinaltugenden, nämlich Klugheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung (Mässigung) und Gerechtigkeit. Denn dies sind sehr respektable Tugenden, vor allem für das öffentliche Leben. Doch fehlen bei dieser Aufzählung ganz wesentliche Fähigkeiten für die konkrete Mitmenschlichkeit: Zuwendung und Fürsorge, Mitgefühl und mitmenschliche Verantwortlichkeit, Haltungen also, die von jeher hauptsächlich den Frauen zgedacht waren. Nur

hat man sie nicht im eigentlichen Sinn als Tugenden verstanden, sondern als Selbstverständlichkeiten beziehungsweise als natürliches Instinktverhalten der Frau, das weder der bewussten Anstrengung noch der Kultivierung bedarf. Der Frau schrieb *Aristoteles* (384–322 v. Chr.) die «Tapferkeit des Dienens» zu, und in dieser Hinsicht unterscheidet sich die Tugend der Frauen kaum von der Tugend der Sklaven.¹

Christliche Tugenden

Eine erste Wende brachte dann das Christentum, weil nach seiner Lehre alle Menschen vor Gott gleich sind und das zentrale Gebot für alle die Gottes- und Nächstenliebe ist. Allerdings fiel die christliche Kirche, seit sie im 4. Jahrhundert zur Verwalterin der Staatsreligion mutierte, in hierarchische Strukturen zurück, und dies nicht nur in der Verwaltung, die sie von römischen Organisationsstrukturen übernahm, sondern auch mit ihrem patriarchalen Gesellschaftsbild. So tradierte die mittelalterliche Scholastik die antiken Tugenden mit ihrem – wenn auch unausgesprochenen – Männlichkeitscharakter. Demgegenüber wurde die Liebe neben Glaube und Hoffnung in den Rang der theologischen Tugenden erhoben.

Auf der Ebene der theologischen Tugenden ist dann fast nur noch von Gottesliebe die Rede, während die mitmenschliche Liebe im Sinne der physischen und emotionalen Zuwendung die selbstverständliche Domäne der Frauen und der Dienerschaft bleibt. Für die Herrschenden schrumpft die Nächstenliebe zur Pflicht des Almosengebens.

Dennoch veränderte sich das Idealbild der Frau, das von nun an am Bild der Madonna gemessen wird. Die

«Muttergottes» ist ja nicht nur die «Magd des Herrn», sondern zugleich, wenn auch nur unterschwellig, die Wiedergeburt der alten Muttergöttin unter Ausklammerung von ihren dunklen Aspekten (die nur noch in den «schwarzen Madonnen» weiterlebten).

Das Vorbild der Ikone Maria mit ihrer unerschöpflichen Liebeskraft verlangte von den Frauen ein Mass an Hingabe und Aufopferung, das der antiken Frau schon deshalb nicht zugemutet wurde, weil sich unterschiedliche Klassen von Frauen – Ehefrauen, Sklavinnen und Hetären – in die verschiedenen Arten der Befriedigung männlicher Bedürfnisse teilten. Dabei wurden die emotionalen Bedürfnisse des Mannes durch Männerfreundschaften und homoerotische Beziehungen gestillt.

Erst in der christlichen Kultur von Mittelalter und Neuzeit erwartet der Mann die Erfüllung seiner emotionalen Bedürfnisse von der Frau: zuerst von der Mutter, dann von der Ehefrau, was ihn selbst in innerer Abhängigkeit hält und die Frau in eine paradoxe Lage versetzt. Sie wird gleichsam zur «Muttersklavin», indem sie psychisch die Stärkere und Gebende zu sein hat, dennoch aber die Befehlsempfängerin der männlichen Weisungen, weil dem Mann der geistige Weitblick und das rationale Urteilsvermögen vorbehalten sind.

Das komplementäre Tugendmodell

Eine zweite Wende in der Fassung des menschlichen Tugendbegriffs entstand aus dem Geist der Romantik. In seinem berühmten Entwicklungsroman «Emile» entwarf *Jean-Jacques Rousseau* 1762 das für die nächsten 200 Jahre gültige komplementäre Tugendmodell. Zum einen versteht sich die Romantik als Emanzipationsbewegung, die den Frauen die gleiche Wertschätzung wie

den Männern entgegenbringt, zum andern beharrt sie auf den geschlechtlichen Zuschreibungen und spricht von Wertgleichheit in der Verschiedenheit.

Bei näherer Betrachtung zeigt die Waage jedoch eine schiefe Ebene an. Die Erziehung des Knaben Emile – die dem Roman verräterischerweise den Namen gab – ist in vieler Beziehung anspruchsvoller als diejenige des Mädchens Sophie. Bildungsziel des jungen Mannes sind Autonomie im Urteil und Selbstverwirklichung all seiner geistigen Gaben. Die junge Frau soll ihre Talente zwar auch entwickeln, aber nur bis zu dem Grade, der sie für ihren Mann inspirierend sein lässt. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, ihr Gefühl zu kultivieren, ihre Fürsorglichkeit und Hingabefähigkeit, um ihren Kindern eine gute Mutter und ihrem Gatten eine aufmerksame Gefährtin zu sein. Auch obliegt ihr die moralische Verantwortung im Kleinen, indem sie ihre Triebe kontrolliert und den Gatten vor affektiven Kurzschlüssen bewahrt.

Rousseau selbst gab in seiner Biografie das Beispiel eines emotional unmündigen Mannes, der zeit seines Lebens von älteren Frauen abhängig war und als Vater versagte. In der Spätromantik spiegelt das Künstlerpaar *Robert* und *Clara Schumann* auf tragische Weise die Fehlkonstruktion des komplementären Geschlechtermodells. Während für Clara Schumann (1819–1896) als Hausfrau, Gattin und Mutter der Weg einer kreativen Musikerin versperrt blieb, versank Robert Schumann (1810–1856) als gefeierter Komponist schliesslich in Schwermut, weil er in sich selbst keine emotionale Stabilität fand.

Vor dem Hintergrund des Rousseau'schen Geschlechterbildes ist es auch kein Wunder, dass die Französische Revolution zwar die Rechte des Bürgers durchsetzte,

aber die Menschenrechte für die Frau, wie sie *Olympe de Gouges* (1748–1793) eingefordert hatte, ignorierte. Nur der Mann war zum Citoyen bestimmt, die Frau sollte Hüterin und Herz der Familie bleiben. Dabei ist nicht zu vergessen, dass sich diese ganze Entwicklung im Zuge der Industrialisierung vollzog, die ja das Bürgertum wirtschaftlich aufsteigen liess. Erst diese wirtschaftliche Revolution hat unser modernes Kleinfamilienmodell geschaffen, nachdem der Bauernstand mit seinem Grossfamilienmodell und später das Handwerk mit seinem grossen Hausstand immer mehr an Bedeutung verloren hatten. Erst als der Arbeitsplatz des Mannes in der Fabrik oder im Büro vom Heim der Familie getrennt wurde, kam es zu jenem familiären Ghetto, das die Aufgaben beider Geschlechter völlig auseinanderriss.

Unter dem Konkurrenzdruck der liberalen Wirtschaft wurden die Arbeitsbedingungen in der äusseren, feindlichen Welt immer härter, eine Entwicklung, die im Zeichen der Globalisierung heute ihrem Höhepunkt entgegengeht. Im gleichen Mass aber, in dem die männliche Berufswelt immer mehr Durchsetzungsvermögen und Ellenbogen verlangte, bedurfte es parallel dazu des «trauten Heims», in dem sich die müden Kämpfer regenerieren können.

Feministische Kritik am komplementären Modell

Der dritte Paradigmenwechsel im Blick auf die männlichen und weiblichen Tugenden liegt nun ein halbes Jahrhundert zurück. 1949 erschien *Simone de Beauvoirs* «Das andere Geschlecht», eine konsequente Analyse des historischen Status der Frau, die ihre Zeitgenossen schockierte, aber zur Initialzündung für die zweite Frauenbewegung wurde. Bis heute ist es ein Standardwerk für

die Gleichberechtigungsdebatte, wenn es auch im Rückblick einseitige Perspektiven aufweist. De Beauvoirs berühmter Satz «Zur Frau wird man nicht geboren, zur Frau wird man gemacht» ist ergänzungsbedürftig: Auch zum Mann wird man nicht geboren, sondern zur Männlichkeit dressiert. Für de Beauvoir standen die Defizite in der weiblichen Sozialisation im Zentrum. Frauen konnten weder ihre Fähigkeiten im gleichen Mass entfalten noch Schlüsselstellungen in Beruf und Politik besetzen. Deshalb legte sie den Akzent auf die Chancengleichheit für die Frau. Stillschweigend aber blieben der Mann und seine Möglichkeiten das Mass des Menschlichen. Dass es eventuell gar nicht wünschenswert wäre, es dem Manne gleichzutun, stellte sich als Frage nicht. So bedauert de Beauvoir die Tatsache, dass Frauen sich am Krieg als vermeintlicher Form, das immanente Leben zu transzendieren, nicht beteiligen konnten.

Grundsätzliche Patriarchatskritik

In meinen eigenen kulturhistorischen Analysen stiess ich auf Epochen, in denen der Mann «das andere Geschlecht» war, nämlich in Kulturen, in welchen die weibliche Produktivität als kosmisch-sakraler Bezugspunkt galt. Heute ist anerkannt, dass die Kulturschöpfungen der so genannten Neolithischen Revolution, wie Pflanzenanbau und Vorratshaltung, Nahrungszubereitung, Web- und Flechtkunst sowie das Töpferhandwerk, zum grössten Teil weibliche Innovationen waren. Mit Blick auf die menschliche Evolution bezweifelt der Primatenforscher *Hans Kummer* sogar den Satz de Beauvoirs, wonach der Einfluss des Weiblichen schwindet, sobald der erste Hammerschlag fällt.² Bei den Menschenaffen sind es vielmehr die Weibchen, die den Werkzeug-

gebrauch am besten beherrschen und an ihre Jungen weitergeben.

Jedenfalls ist die Gleichung Frau = Natur, Mann = Kultur in keiner Weise aufrechtzuerhalten. Homer schöpfte seine Verherrlichung der heroischen Zeit aus dem Heldenmythos der griechischen Eroberer, die aus der Not des Kampfes eine Tugend gemacht hatten und von da an jede lebensnotwendige Arbeit und sogar das Kunsthandwerk verachteten.

Wie sich die menschliche Kultur ohne Kriegsverherrlichung entwickelt hätte, wissen wir nicht. Sicher ist nur, dass es vor den ersten grossen Eroberungswellen bereits hochentwickelte Kulturen gab, die wesentlich egalitärer auch im Blick auf die Geschlechterrollen organisiert waren. Vermutlich hätte sich die menschliche Zivilisation langsamer und gleichmässiger entwickelt als unter der Zwangsidee, über andere und über die Natur herrschen zu sollen. Jedenfalls lassen sich die menschlichen Tugenden nicht auf männliche Tapferkeit, überlegene Klugheit und eine Gerechtigkeit, die nur für den Umgang der Sieger untereinander bestimmt war, reduzieren. Schon die natürliche Evolution des Säugetiers Mensch wäre ohne die einzigartige Kultivierung seines Fürsorgeverhaltens gescheitert, weil kein Jungtier so lange auf selbstlose Pflege und pausenloses Schutzverhalten angewiesen ist.

Auch die menschliche Reflexion über Leben und Tod und das geistige Transzendieren über das schiere Leben sind uralte und nicht an ein Geschlecht gebunden. Noch im klassischen Griechenland galten viele kultische Feste den alten Göttinnen als Herrinnen über Leben und Tod und übten Priesterinnen hohe sakrale Funktionen aus. Es dauerte Jahrhunderte, bis die griechische Philosophie

und später die katholische Theologie den patriarchalen Götterhimmel schufen und die Geschlechter-Polaritäten konstruierten. Erst damit waren auf der gesellschaftlichen Ebene die patriarchalen Machtverhältnisse moralisch legitimiert.

Die andere Stimme

Die feministische Wissenschaftskritik der 80er Jahre machte den Tugendbegriff erneut zum Thema; so *Carol Gilligan* mit ihrer Kritik an den Studien *Lawrence Kohlbergs* (1927–1987) zur Moralentwicklung des Kindes.³

Der zu diesem Zweck konstruierte Test zur Messung der moralischen Reife ging davon aus, dass Gerechtigkeit die grundlegendste aller Tugenden sei und zudem eine rationale Beurteilung zulasse. Kohlberg glaubt zeigen zu können, dass sich der Gerechtigkeitssinn parallel zur Zunahme der Intelligenz entwickle. Bei den jüngeren Kindern sind es einfache Fairnessregeln, die es einzuhalten gilt, allerdings nur innerhalb einer überschaubaren Gruppe, zu der sich das Kind zugehörig fühlt. Später erweitern sich diese Regeln auf die ganze Gesellschaft, wobei Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person den Maßstab setzt. Als höchste Reifestufe gilt die autonome Moralentscheidung in nicht eindeutigen Situationen, in denen sich die Person für universelle Prinzipien, aber unter Umständen gegen konkrete Rechtsnormen entscheidet. Dazu entwarf Kohlberg komplizierte Dilemmata-Fragen, die er ursprünglich nur an Knaben und Männern testete.

Als Carol Gilligan feststellte, dass Mädchen und Frauen – bei mit den männlichen Testpersonen vergleichbarem IQ – durchschnittlich schlechter abschnitten, begann sie die Vorgaben des Reifetests infrage zu stellen.

Es fiel ihr auf, dass Mädchen die jeweilige Lage weniger nach abstrakten Prinzipien beurteilten, sondern vielmehr ganz konkrete Lösungsmöglichkeiten bedachten und das Mitgefühl mit den involvierten Personen betonten. Im Anschluss daran forderte Gilligan, dass Einfühlung und soziale Kompetenz neben dem Sinn für Gerechtigkeit als gleichberechtigte Faktoren für die Beurteilung moralischer Reife zu gelten hätten.

Lawrence Kohlberg seinerseits bestand darauf, dass nur die rational begründbare Gerechtigkeitsentscheidung messbar sei und Parameter wie persönliches Engagement, Mitleid und Liebe nur als zusätzliche, nicht aber als berechenbare Faktoren gelten könnten. Dieser Streit spiegelt eine grundsätzliche Auseinandersetzung um die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Ethik, die in der amerikanischen Ethikdiskussion als Care-Justice-Debatte geführt wird. Breit gefächerte Untersuchungen zeigen, dass bei menschlich-moralischen Kernfragen der quantitative Massstab nicht ausreicht. Die Höhe des IQ – der ja seinerseits nicht alle Faktoren der geistigen Fähigkeiten umfasst – sagt als Prüfstein für soziale Verantwortung zu wenig aus, weil es ohne Verantwortungsgefühl keine eigentliche moralische Motivation gibt.

Leider wurde Carol Gilligans Werk gerade auch von feministischer Seite missverstanden, als wollte sie erneut genuin männliche Tugenden von genuin weiblichen Tugenden unterscheiden. Dies zeigt nur, wie schwierig es ist, die alten Polaritäten zu überwinden, ohne einer Angleichung der so genannt weiblichen Tugenden an die so genannt männlichen zu verfallen.

Bei der bisher üblichen Sozialisierung der Geschlechter geht es ja nicht um prinzipielle Wesensverschieden-

heiten, sondern um verschiedene Prägungen mit je einseitigen Startbedingungen. Frauen und Mütter, die ganz auf ihren engsten Kreis fokussiert sind, müssen erst lernen, ihr Verantwortungsgefühl auf die Allgemeinheit auszudehnen und im Sinne der objektiveren Gerechtigkeit von ihren subjektiven Wahrnehmungen Distanz zu nehmen. Umgekehrt halten Männer oft an abstrakten Regeln fest, auch wenn das formale Recht einer menschlichen Lösung entgegensteht. Ich erinnere mich an einen grotesken Fall, bei dem eine Fürsorgerin in den harten Kriegswintern zu einer List greifen musste. Sie bat einen wohlthätigen Mann um Geld für eine bedürftige Frau, um ihr einen Wintermantel zu kaufen. Diese Bedürftige war seine eigene Ehefrau, deren Nöte er aus der Perspektive der allgemeinen Wohltätigkeit ausgeblendet hatte.

Das Fazit daraus: Menschliche Tugenden sind nicht teilbar, nicht zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, nicht zwischen Verstand und Gefühl und nicht zwischen den Geschlechtern.

Moralische Reife ohne Ansehung des Geschlechts

Ich plädiere deshalb für eine neue Definition der menschlichen und damit auch der moralischen Reife. Dazu gehören neben dem Vermögen kritischen Denkens sich selbst und anderen gegenüber auch die emotionale Selbstständigkeit und darüber hinaus die Fähigkeit, nicht nur für sich selbst zu sorgen, sondern auch für andere. Ich sprach in diesem Zusammenhang von der Fähigkeit, ein Herdfeuer zu entzünden, und meinte damit, jede und jeder Erwachsene sollte imstande sein, für ein Obdach nicht nur finanziell aufzukommen, sondern ein Heim für das physische und psychische Wohlbefinden zu schaffen. Das heisst einen Ort, der Wärme und Ge-

borgenheit ausstrahlt, wozu praktische, ästhetische und vor allem emotionale Fähigkeiten gehören.⁴

Übrigens bewies in jüngster Zeit die moderne Hirnforschung, dass zur moralischen Kompetenz intellektuelle Reife keineswegs genügt. *Antonio Damasio* hat einem seiner hirngeschädigten Patienten, dessen Intelligenz erhalten, aber dessen emotionale Hirnzentren ausgefallen waren, den Kohlberg'schen Moraltest vorgelegt. Der Betreffende konnte die Fairnessregeln intellektuell einschätzen und den Test bestehen, doch war er in seiner familiären und beruflichen Umwelt nicht mehr fähig, soziale Kompetenzen auszuüben.⁵

Auch lässt sich empirisch nachweisen, dass es bei den rationalen und emotionalen Begabungen keine signifikanten Unterschiede zwischen den Geschlechtern gibt. Eine Ausnahme bilden nur das räumliche Vorstellungsvermögen, das bei Männern stärker ausgeprägt zu sein scheint, und das Sprachvermögen, das bei Frauen durchschnittlich besser entwickelt ist. Aber auch dies könnte ein Ergebnis von frühem Training sein, wenn das kleinkindliche Gehirn noch einen grossen, nicht festgelegten Spielraum besitzt.

Eines der verblüffendsten Beispiele, das gegen grundsätzliche Wesensverschiedenheiten der Geschlechter spricht, ist die Grafologie. Keinem Grafologen ist es möglich, mit Bestimmtheit zu sagen, ob ein Schriftbild von einer männlichen oder einer weiblichen Hand stammt. Die Choreografie der Schreibenden wird von einem individuellen Rhythmus bestimmt, der sich sexistischen Deutungen entzieht.

Ein Rückblick auf die Geschichte der Moral lässt erkennen, dass die Teilung der menschlichen Tugenden stets ein Produkt von Herrschaft war: sei es die Auftei-

lung in eine Herren- und eine Sklavenmoral, sei es diejenige in führende männliche und zweitrangige weibliche Tugenden. Deshalb hat mit der Auflösung des hierarchischen Geschlechtermodells auch das so genannte komplementäre Tugendmodell ausgedient. Das schliesst individuelle Akzente nicht aus, nur verlaufen sie nicht entlang der Geschlechtsgrenzen. Es wird Frauen geben, die objektiver und sachlicher entscheiden als Männer, und Väter, die einfühlsamer auf ihre Kinder oder andere Schutzbefohlene reagieren als Mütter. Wichtig ist nur, dass für beide beides zählt und sie sich mit ihren jeweiligen Stärken gegenseitig unterstützen.

¹ Aristoteles: «Politik», Abschnitt «Familie und Dienerschaft»

² Simone de Beauvoir: «Das andere Geschlecht», Hamburg 1986, S. 81

³ Lawrence Kohlberg: «Die Psychologie der Moralentwicklung», Frankfurt a. M. 1994
Carol Gilligan: «Die andere Stimme», München 1984

⁴ Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur», www.opus-magnum.de

⁵ Antonio Damasio: «Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn», München/Leipzig 1994

4. Abschied von den Geschlechter-Polaritäten

Ungeachtet der zweiten Frauenbewegung seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts hat sich die traditionelle Symbolstruktur unseres Denkens nur wenig verändert. Nach 1990 konnte der international bekannte Symbolforscher *Manfred Lurker* in seinem Vermächtnis «Die Botschaft der Symbole» davon ausgehen, dass es eine «Metaphysik des Sexus» gibt, die zwei grundverschiedenen Seinsprinzipien entspricht. Aus seiner Sicht könne auch unser Zeitalter der Emanzipation nichts daran ändern, dass die Geschlechterbeziehung seit je von Antithesen geprägt sei.¹

Sexistische Antithesen

Diese Antithesen spiegeln sich nach Lurker in allen kosmischen Symbolbereichen: In der Gestirnsymbolik ist die Sonne männlich und der Mond weiblich, der Tag mit seiner aktiv-männlichen Bedeutung steht den dämonisch-weiblichen Kräften der Nacht gegenüber, und von jeher gelte das Licht als das Gute und die Finsternis als das Böse.

Der Polarisierung von Oben und Unten im Sinne des geistig Hochstehenden gegenüber dem niedrig Triebhaften steht die Links-rechts-Symbolik zur Seite. Das Linke als das Minderwertige (Linkische) und von der Tugend Abweichende wird vom Rechten geschieden, welches das Richtige und Regelrechte beziehungsweise das Tugendhafte symbolisiert.

Selbst die vier Elemente entgingen nicht der sexistischen Deutung. Luft als das geistige und Feuer als das

dynamische Element erscheinen männlich, das kühle Wasser und die formlose Erde weiblich. Dementsprechend seien die männlichen Energien zentrifugal, die weiblichen zentripetal ausgerichtet. Der zeugende Vater verkörpert das aktiv-schöpferische Leben, die Frau das passiv Empfangende, das Chaos und den Todesschoss.

Eine ähnliche Polarisierung behauptet Lurker für die Tier- und Pflanzensymbolik. Die Vögel des Himmels, besonders der Geistadler, besiegen die Schlange und alles kriechende Getier. Der feurige Löwe, das Pferd mit seiner Mähne und der Widder mit dem goldenen Vlies sind Sonnentiere, die Ziege, das unreine Schwein und der Totenhund sind weiblich konnotierte Geschöpfe der Erde und der Unterwelt. Darüber hinaus ordnet Lurker die gesamte Pflanzenwelt dem Weiblichen zu, während das bewegliche Tier die männliche Aktivität symbolisiert.

Dementsprechend seien Werkzeuge und Waffen männliche Attribute, Gefäß, Schiff, Haus und Spindel Sinnbilder der Frau. Es kann nicht fehlen, dass zuletzt das zum Kronzeugen der Geschlechterpolaritäten ernannte Yin-Yang-Symbol die Betrachtungen Lurkers abrundet. Dabei verwickelt er sich allerdings in einen grundlegenden Selbstwiderspruch, wenn er behauptet, die aufgeführten Polarisierungen hätten nichts mit einem Wertgefälle zu tun, vielmehr seien sie als gleichberechtigt zu betrachten.

Widersprüche in der patriarchalen Ideologie

In Wahrheit haben wir hier eine deutliche Hierarchisierung und in konzentrierter Form die patriarchale Geschlechterideologie vor uns, an der ich die Unlogik ihrer Konstruktion für ebenso beleidigend erachte wie

die Diskriminierung der Frau. Als Erstes ist ein kulturhistorischer Irrtum zu korrigieren. Lurker kennt und erwähnt zwar matriachale Symbolstrukturen, scheint sie aber bei seinen geschlechtsspezifischen Betrachtungen auszublenken. Sonst wüsste er, dass es in der matrizenrischen Symbolik die Polarität von Oben und Unten, von Himmel und Erde gar nicht gibt, sondern nur den rhythmischen Wechsel aller kosmischen Kräfte.

Sowohl die Gestirn- als auch die Tier- und Pflanzensymbolik war ursprünglich nicht sexistisch eingefärbt. Es gab Sonnengötter und Sonnengöttinnen, Mondgötter und Mondgöttinnen, Berg- und Wassergeister beiderlei Geschlechts als Töchter und Söhne der Urmutter aller Wesen. Adler und Geier, Falke, Taube und Eule waren die Begleittiere grosser Göttinnen, und auch die feurigen Raubkatzen wie Löwin, Tigerin und Leopardin sehen wir an ihrer Seite. Dagegen vertraten Stier, Hirsch und Elefant als mächtige Erdtiere männliche Gottheiten. Auch Bäume, Nutzpflanzen und Blumen blieben nicht dem weiblichen Geschlecht vorbehalten. Dionysos und Attis waren Vegetationsgötter, und an Hyakinthos und Adonis als Blumengötter erinnern noch unsere botanischen Namen. Wo ist dabei eine «Metaphysik des Sexus» zu finden?

Wie künstlich und mit wie deutlicher Absicht die Geschlechtscharaktere bestimmt wurden, soll eine Tabelle veranschaulichen, welche die wichtigsten kulturhistorischen Festlegungen nebeneinanderstellt:

Pythagoras (570–ca. 510 v. Chr.)		Yin-Yang-Symbolik der Philosophenschulen ab Konfuzius (531–478 v. Chr.)		Neuzeitliche Polarisierungen	
Weibliches	Männliches	Weibliches	Männliches	Weibliches	Männliches
Chaos	Kosmos	Urwasser Feuchtes Erde	Geist Trockenes Himmel	Materie/Stoff Erde	Geist/Form Himmel
Finsternis	Licht	Dunkles	Helles	Irrationales Subjektives	Rationales Objektives
Bewegendes	Ruhendes	Hingebendes Empfangendes	Bewegendes Zeugendes	Passives	Aktives
		Kaltes	Warmes	Gefühl/Herz/Seele	Verstand/Kopf/Geist
Krummes	Gerades	Kontraktion	Ausdehnung	Systeme	Diastole
Vieles	Eines			Ganzheitliches	Zerstücktes Spezialisiertes
Unbegrenzt	Begrenzt			Geschlossenes Zentripetales Immanenz	Offenes Zentrifugales Transzendenz
Linkes Böses	Rechtes Gutes	Negatives	Positives		
		Dienerr Sohn	Fürst Vater	Sklave/Sklavin Knecht/Magd	Herr

Auf den ersten Blick weisen die drei Polarisierungssysteme eine erstaunliche Gleichsinnigkeit auf, zu der auch ein deutliches Wertgefälle zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen gehört. Dem Chaos des *Pythagoras* entsprechen das Urwasser in der chinesischen Schöpfungsvorstellung und in der altbiblischen Erzählung das formlose Wasser, über dem der göttliche Geist schwebt. Dem folgte in der aristotelischen Philosophie die Gegenüberstellung von Form und Materie, Geist und Stoff. Dazu kommt der Gegensatz von Licht und Finsternis, welchen die späte abendländische Philosophie auch psychologisch deutet, wenn sie das Licht mit dem rationalen Bewusstsein und die Finsternis mit dem Irrationalen beziehungsweise mit dem dumpf Gefühlshaften assoziiert.

Nun gibt es aber schon in der oberen Hälfte der Tabelle auffallende Unstimmigkeiten: Pythagoras ordnet das Ruhende dem überlegenen Männlichen zu, das unruhig Bewegliche dem Weiblichen. Möglicherweise spiegeln sich darin orphisch-indische Vorstellungen, wonach die Frau das sexuell aktivere und daher für den Mann gefährliche Geschlecht ist. Um dessen Lockungen zu entgehen, muss er sich in die ruhige Festung des Geistes zurückziehen. In Umkehrung dazu ordnet das aristotelisch-scholastische Denken das aktiv bewegende Prinzip dem männlichen Geist zu, der auch im physischen Zeugungsprozess der weiblichen Materie seinen Stempel aufdrückt. Diese Widersprüchlichkeit im Blick auf das Weibliche sollte noch Jahrhunderte andauern. Einerseits hat man der Frau die sündhaften Begierden einer vom Teufel verführten Hexe unterstellt, andererseits ihr Passivität und sexuelle Frigidität attestiert, aber kaum je nach ihrer eigenen Selbstwahrnehmung gefragt.

Noch in einem zweiten Bereich gerät die Logik der Geschlechtertypologie ins Wanken, nämlich bei der Zuordnung des Einen und des Vielen. Während in der klassischen Metaphysik das Eine, in sich Ruhende immer das (männlich) Göttliche ist, dem die Vielfalt und das Unstete der geschöpflichen (weiblichen) Kreatur gegenübersteht, wird später in der romantischen Philosophie das Ganzheitlich-Geschlossene auf das Weibliche projiziert. *Georg Simmel* (1858–1918) als Soziologe und *Erik Erikson* (1902–1994) als Psychologe sehen die Frau in ihrem mütterlichen Urgrund in sich ruhend, zu dem sich der Mann zurücksehnt, den Mann hingegen als das rastlos strebende Wesen, das die sichtbare Welt zu transzendieren versucht, und gleichzeitig als den Zerissenen, der seinem triebhaften Begehren folgt. «Halb Tier, halb Engel» nennt Simmel deshalb den Mann.²

An dieser Stelle sprengt der patriarchale Geschlechter-Mythos seinen eigenen Rahmen, denn mit der Anrufung des Mütterlichen wird die Selbsterhöhung des Mannes von seinen regressiven Sehnsüchten eingeholt. Auch in der Gegenüberstellung von Gefühl und Verstand, Seele und Geist verbergen sich uneingestandene Regressionswünsche des Mannes. Von Dante bis Goethe soll die Frau als Verkörperung der Herzenswärme die Seelenführerin des Mannes sein, die ihm Kraft gibt auf seinem Weg zur Transzendenz.

Wenn dann Goethe die physiologischen Rhythmen von Ein- und Ausatmung oder von Kontraktion und Ausdehnung der Herzmuskulatur mit den aktiven und passiven Geschlechtscharakteren assoziiert, so tut er den tatsächlichen Körpervorgängen offensichtlich Gewalt an. Systole und Diastole sind ja zwei Phasen ein und desselben Prozesses, die sich nicht auf getrennte

Wesen projizieren lassen. Mehr Einatmung als Ausatmung führt jedenfalls zum pathologischen Befund der Hyperventilation, der für unsere forcierte Leistungsgesellschaft nicht untypisch ist.

Männliche und weibliche Krankheit

Bis vor kurzem gab es auch die Vorstellung von spezifisch männlichen und spezifisch weiblichen Krankheiten, und dies nicht ganz zu Unrecht, solange man von der klassischen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern ausging. Typisch männliche Stresskrankheiten standen diffusen weiblichen Beschwerden gegenüber, denen immer etwas vom Geruch des «Hysterischen» anhaftet. Folgt man aber *Sigmund Freuds* (1856–1939) Definition von Hysterie als dem Umschlag seelischer Konflikte in somatische Symptome, so neigen Männer nicht weniger zu Somatisierungen als Frauen. Nur sind sich die Letzteren stärker der psychischen Ursachen ihrer Beschwerden bewusst und daher eher bereit, psychotherapeutische Hilfe in Anspruch zu nehmen. Allerdings werden die bewussteinnäheren Symptome besonders junger Mütter selten als das diagnostiziert, was sie sehr oft sind: ein Ausdruck des gestörten Austausches zwischen Ich und Umwelt beziehungsweise des Zurückgeworfenseins auf die häusliche Situation mit der Alleinverantwortung für die Kinder. Andererseits erwerben berufstätige Frauen im immer hektischeren Betriebsablauf die gleichen Stresskrankheiten wie ihre Kollegen.

Gesundheit hat viel mit Ganzheit zu tun und wird weder durch einseitige Arbeitsteilung noch durch die Doppelbelastung emanzipierter Frauen gefördert. Würde man die Ursachen männlicher und weiblicher Krankheiten ernst nehmen und nicht nur symptombezogen

bekämpfen, so könnte man an den hergebrachten Rollenkonzepten längst nicht mehr festhalten.

Die Yin-Yang-Symbolik

Im Zusammenhang mit der Propagierung einer ganzheitlichen Medizin greift man häufig auf die alte Yin-Yang-Symbolik der chinesischen Philosophie zurück, um den Gedanken der Balance zwischen entgegengesetzten Kräften aufzunehmen. Allerdings bedürfen gerade die Yin-Yang-Prinzipien einer kritischen Analyse, die einen Rückfall in das alte Muster des «komplementären» Geschlechtermodells verhindern soll.

Wenn wir die mittlere Spalte unseres Schemas betrachten, so wird schnell klar, dass bei der Yin-Yang-Spekulation nicht von ausgeglichenen, wertgleichen Prinzipien die Rede sein kann. Spätestens in den untersten beiden Zeilen wird deutlich, welcher Pol als positiv und welcher als negativ bezeichnet wird beziehungsweise welche Personen in der gesellschaftlichen Rangordnung dem oberen «Yang» und welche dem unteren «Yin» zugehören. Verräterisch ist aber immerhin die Tatsache, dass es im Chinesischen nur die Reihenfolge Yin-Yang gibt, was der konfuzianischen Gesellschaftsauffassung eigentlich zuwiderläuft.

Dieser Widerspruch ist nur dann auflösbar, wenn wir bedenken, dass das philosophische System, in welches die beiden Urprinzipien gebracht wurden, relativ jungen Datums ist. Beginnend mit den konfuzianischen Schulen während der Han-Zeit, findet es seine formale Vollendung erst in der Sung-Zeit des 12. Jahrhunderts. *Richard Wilhelm* (1873–1930) als der erste europäische Vermittler chinesischer Weisheit berichtet, dass in den ersten Kommentaren zum «I Ging», dem Buch der Wand-

lungen, nirgends von «männlich» oder «weiblich» die Rede ist und auch nicht vom Gegensatz Himmel–Erde. Den Ursinn des Wortes Yin gibt Wilhelm mit «wolkig, trübe» wieder, den des Wortes Yang mit «hell, beleuchtet». Beide Worte sind also aus dem Bild des Himmels beziehungsweise des Wetters genommen und beziehen sich anfänglich nur auf Naturerscheinungen. Yin entspricht der Nacht, der Schattenseite, dem Winter und der Feuchtigkeit; Yang dem Tag, der Sonnenseite, dem Sommer und der Trockenheit.³

Das Tai-Chi-Signet als solches ist nachweislich uralt und reicht in seiner Bildkomposition bis ins zweite vorchristliche Jahrtausend zurück.⁴ Um den viel älteren, taoistischen Quellen auf die Spur zu kommen, dient eine alte chinesische Lackarbeit, auf der das Signet reliefartig dargestellt ist, umringt von den acht Trigrammen des alten Schafgarbenorakels.



In sämtlichen Symbollexika lesen wir zum Yin-Yang-Zeichen ungefähr Folgendes: «Ein Kreis, der durch eine geschlängelte Linie in eine schwarze und eine weiße Hälfte zerfällt, von denen jede einen Punkt in der Farbe des anderen Feldes enthält, zum Zeichen, dass jeder Pol keimhaft im anderen enthalten ist.»⁵ Unser Lackbild legt nahe, in den beiden stark ineinandergreifenden Feldern nicht nur eine geschlängelte Trennlinie, sondern zwei Schlangenköpfe zu sehen, deren Punkte nichts anderes als die Augen der beiden abbilden. Nachforschungen in der chinesischen Mythologie sowie der weltweite Symbolvergleich machen diese Annahme plausibel.

Yin-Yang als Leben-Tod-Symbolik

Wir finden die doppelköpfige Schlange im alten Anatolien, in Indien, im vorklassischen Griechenland und im alten Mexiko. Wie die Zweiköpfigkeit anderer sakraler Tiere – des Hundes, des Adlers und des Pferdes – steht die Janusköpfigkeit in horizontaler oder vertikaler Form mit der Leben-Tod-Symbolik in Zusammenhang.⁶ Im matrizenrischen Kontext der Tao-Lehre, die das mütterliche Prinzip zur ersten Ursache erklärt, bilden aber Leben und Tod keine diametralen Gegensätze, sondern die beiden ineinander verschlungenen Manifestationen der Wirklichkeit. «Was einmal das Helle und einmal das Dunkle hervortreten lässt, das ist das Tao (der Sinn).»⁷ Das Relief wird diesen Worten aus der Tao-Lehre gerecht, wobei der helle, aufgerichtete Schlangenkopf das Yang und der nach abwärts gerichtete, dunkle Kopf das Yin bedeutet (was leider bei modernen Wiedergaben oft vertauscht wird).

Erst in der patriarchalen Symbolik und auf den Wappenbildern von Königen und Fürsten werden der

doppelköpfige Adler und in Mexiko die doppelköpfige Schlange zum Symbol der Macht, die untergründig als die Herrschaft über Leben und Tod verstanden wird. Die so genannten Trigramme, von denen die acht Hauptfiguren das Signet umrahmen, stammen aus dem Orakel, das mit Stäbchen von Schafgarben geworfen wird und im Ganzen 64 Kombinationen zulässt. Sie veranschaulichen die Idee des fließenden Übergangs beider Prinzipien, wobei die unterbrochene Linie für Yin als das im Werden Begriffene, noch nicht Seiende steht und das durchgezogene Stäbchen für das festgefügte, «zwischenraumlose» Yang. In den Bildern des Vegetationskreislaufs gesprochen bildet sich in der feuchten Erde die Saat heran und wird nach der Reife im Herbst spröde und trocken, um zu zerfallen. Nach der Regenerationsphase im Winter bewirken die Yin-Kräfte das neue Aufkeimen im Frühling, das die Yang-Kräfte zur Reife bringen.

Aus dieser Perspektive stehen sich nicht das kreative (männliche) Yang und das passive (weibliche) Yin gegenüber, sondern schöpferischer Aufbruch und schöpferische Pause wechseln einander als gleichbedeutende Phasen ab. Erst sekundär wurden die Naturrhythmen zu Symbolträgern für das menschliche Leben. Das Orakel sollte die Höhen und Tiefen im irdischen Leben beziehungsweise den rechten Augenblick für das Handeln anzeigen.

Schliesslich kommt es in der konfuzianischen Gesellschaftsdoktrin zur eigentlichen Pervertierung des taoistischen Gedankenguts. Nun wird das aktive Lebensprinzip zum Herrscherwillen und zur Legitimation seiner Befehlsgewalt, während die Untertanen die passiven Befehlsempfänger sind. Dass Frauen und männliche Diener dem gleichen Prinzip zugeteilt werden, führt die

behauptete Metaphysik der Geschlechter vollends ad absurdum.

Die Überwindung der Geschlechter-Polaritäten

Was bleibt, ist die Bedeutung der Balance zwischen aktivem Herangehen an die Lebensaufgaben und den Entspannungsphasen, in denen sich die Energien regenerieren können, und zwar ohne Ansehung des Geschlechts.

Am hartnäckigsten hat sich in der Geschlechterpsychologie die sexistische Zuweisung von Verstand und Gefühl erhalten, obwohl oder gerade weil sie erst in der Neuzeit formuliert wurde. Zwar schien es schon für *Aristoteles* (384–322 v. Chr.) klar, dass die weibliche Vernunft im Vergleich zur männlichen schwächer war, doch erst der Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts machte den messenden und wägenden Verstand zum alleinigen Vertreter der Vernunft und delegierte die fluktuierenden, nicht klar fassbaren Gefühle an das weibliche Geschlecht. Seither haftet diesen das Odium des Irrationalen an, weshalb sie von seriösen Wissenschaftlern in ihrem Fachgebiet missachtet beziehungsweise als persönliche Gefühlsregungen verdrängt werden.

Überraschend und wenig rezipiert sind *Carl Gustav Jungs* (1875–1961) Arbeiten zu den «Psychologischen Typen» und zu den «Hauptfunktionen der Seele». Dabei fällt auf, dass die beiden Grundeinstellungen von Introversion und Extraversion als geschlechtsunabhängige Anlage verstanden werden und dass Denken, Fühlen, Wahrnehmen (Empfinden) und Intuition (ganzheitliches Wahrnehmen) als die psychischen Hauptfunktionen auf ungewohnte Weise der rationalen beziehungsweise der irrationalen Ebene zugeordnet sind. Jung versteht Den-

ken und Fühlen als rationale Funktionen, während die zufälligen Wahrnehmungen und die intuitive Gestaltwahrnehmung nach unbewussten Prozessen ablaufen. Denken und Fühlen üben nach Jung beide ordnende Funktionen aus, wobei das Denken die logische Ordnung des Wahrnehmungsmaterials besorgt und das Fühlen sie nach ihrer Werthaltigkeit beurteilt. Schwierig wird die Kommunikation zwischen den urteilenden Personen erst, wenn eine der beiden rationalen Funktionen «minderwertig», das heisst wenig kultiviert, ist. Dass Männer häufiger ihre Gefühlsfunktion vernachlässigen und Frauen ihre Verstandeskräfte, ist nach allem, was wir heute wissen, die Folge der einseitigen Sozialisation beider Geschlechter. Ist die Frau aufgrund ihrer Konzentration auf den persönlichen Lebensbereich oft sicherer in ihren Werturteilen, so zeigt sich der berufserfahrene Mann in der begrifflichen Verarbeitung von Informationen überlegen. Deshalb reden Partner häufig aneinander vorbei, wenn die Frau für ihr richtiges gefühlsmässiges Urteil eine falsche sachliche Begründung gibt und wenn andererseits der Mann richtige Sachinformationen zur Rationalisierung eines verdrängten Gefühls benutzt.

Im Zuge der Frauenemanzipation hat sich *Friedrich Schleiermachers* (1768–1834) Aufruf an die Frauen, den Mut zu haben, sich ihres Verstandes zu bedienen, weitgehend erfüllt, aber es steht immer noch aus, dass sich die Mehrzahl der Männer auch ihrer vernachlässigten Gefühlsfunktion bewusst würden.

Erst die gleichmässige Entwicklung beider ordnenden Funktionen könnte auch die Kluft zwischen Kunst und Wissenschaft schliessen helfen, die in unserer modernen Kultur völlig getrennte Wege gehen. Nicht von ungefähr – und doch unberechtigtweise – empfinden

wir den Künstler als den weiblicheren Menschen als den Wissenschaftler. Die Kunst bringt ja die Leiden und Hoffnungen ihrer Zeit gefühlshaft wertend (nicht moralisierend) zum Ausdruck, während sich die Wissenschaft angeblich wertfrei verhält, was in letzter Konsequenz unmenschlich ist.

Die Vorstellung der psychischen Androgynie als einer Vermischung der Geschlechtscharaktere ruft allerdings die Befürchtung hervor, mit der Polarität der Geschlechter könnte auch die erotische Spannung zwischen ihnen verloren gehen. Wenn wir aber die bisherigen Klischees von «echter» Weiblichkeit und «echter» Männlichkeit heranziehen, so zeigt sich, dass solche romantischen Vorstellungen oft gerade nicht zur idealen Partnerschaft führen. Sie erzeugen häufig eine künstliche Selbstpräsentation, die früher oder später in sich zusammenfällt und zu Enttäuschungen führen muss. Freilich gilt dies auch für die modische Ausrichtung auf eine Unisex-Erscheinung, wenn sie nicht der authentischen Persönlichkeit entspricht. Hingegen schliesst die ganzheitliche psychische Entwicklung beider Geschlechter individuelle Gegensätze keineswegs aus. Auch künftig werden sich Extra- und Introvertierte, fantasievolle und nüchterne DenkerInnen, Selbstsichere und Schüchterne gegenseitig anziehen und ergänzen, nur können die jeweiligen Pole von beiden Geschlechtern besetzt sein. Was die erotische Anziehung im engeren Sinn anbelangt, so geht sie am sichersten von Menschen aus, deren seelische Ausstrahlung mit ihrem körperlichen Erscheinungsbild im Einklang steht. Die Spontaneität und Aufrichtigkeit des Verhaltens ist die Voraussetzung für geglückte sexuelle Beziehungen, seien sie heterosexueller oder homosexueller Art.

Der Verabschiedung von den Geschlechter-Polaritäten folgt mit innerer Logik die Verwischung der Grenzen zwischen «typisch weiblichen» und «typisch männlichen» Berufen. Dass sie immer noch nicht aufgehoben sind, hat viel weniger mit Begabungen und Neigungen zu tun als mit einer einseitig androzentrisch geprägten Berufswelt, die für das Zwischenmenschliche und für das Leben mit Kindern zu wenig Raum lässt.

¹ Manfred Lurker: «Die Botschaft der Symbole. Mythen, Kulturen und Religionen», München 1990

² Georg Simmel: «Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem», in: «Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter», Frankfurt a. M. 1985; Erik Erikson: «Die Weiblichkeit und der innere Raum», München 1970

³ Richard Wilhelm: «I Ging. Das Buch der Wandlungen», Düsseldorf/Köln o.J.

⁴ Carola Meier-Seethaler: «Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht. Ursprung und Wandel grosser Symbole», Zürich 1992, www.opus-magnum.de

⁵ Manfred Lurker: «Wörterbuch der Symbolik», Stuttgart 1983

⁶ Carola Meier-Seethaler: «Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht», a. a. O.

⁷ Eleanor Consten: «Das Alte China», Phaidon Sammlung Klipper, Köln 1966

II Herrschaft und Erkenntnis

5. Gibt es eine wertfreie Wissenschaft?

Selten ist ein Begriff so einseitig bis widersinnig interpretiert worden wie der von *Max Weber* (1864–1920) geprägte Begriff von der Wertfreiheit der Wissenschaft. Um diesen Missverständnissen an die Wurzel zu gehen, werde ich Webers Originaltexte heranziehen und sie dann mit der unabhängig davon entstandenen Wissenschaftsanalyse *Ludwik Flecks* (1896–1961) in Beziehung setzen. Demgegenüber soll anhand von Beispielen das gegenwärtige Verständnis von Wertfreiheit im Mainstream der Wissenschaftstheorie und der Naturwissenschaften zu Wort kommen. Schliesslich frage ich nach den Erkenntnisgrundlagen von Werturteilen und nach einer möglichen Konsensfindung in der Beurteilung technologischer Entwicklungen.

Die drei Rationalitätsebenen bei Max Weber

Zunächst also zu Max Weber. Als Soziologe verstand er unter Wertfreiheit nicht die Ausklammerung ethischer Normen aus der wissenschaftlichen Betrachtung, sondern die *psychologische Voraussetzung* dafür, fremde Kulturen in ihrer Eigenart zu erfassen. Nur ein Forscher, der sich der eigenen kulturellen Werturteile enthält und damit Distanz gewinnt, könne andere Kultursysteme von ihren inneren Voraussetzungen her verstehen. Dabei war Weber davon überzeugt, dass jede Kultur durch Wertideen konstituiert ist und dass sämtliche kulturellen Äusserungen – Religion und Kunst ebenso wie Wissenschaft und Wirtschaft – von grundlegenden Wertvorstellungen geleitet würden. Dies nannte er die *Wertrationalität* einer Kultur.¹

Die bewusste Bewertungsabstinenz beim Versuch, die Sinnorientierungen anderer Kulturentwürfe zu interpretieren, bedeutete aber für Weber nicht, von deren Wertideen völlig unbeeindruckt zu bleiben. Er sprach vielmehr davon, dass diese den eigenen geistigen Horizont erweitern und unsere Psyche «wertempfindlicher» machen könnten.² Es ging ihm also, wie wir heute sagen würden, um eine ideologiekritische Haltung gegenüber der eigenen Ausgangsposition und um die prinzipielle Offenheit gegenüber anderen Werttraditionen. Im Übrigen betont Weber, dass dies keineswegs bedeute, Wertdiskussionen für sinnlos zu halten, vielmehr mache die vorurteilslose Wahrnehmung anderer Wertorientierungen eine solche Diskussion erst möglich.³

Kritische Distanz zu den eigenen geistigen Voraussetzungen fordert Max Weber aber nicht nur für die Humanwissenschaften, sondern für alle Wissenschaften, denn – so wörtlich – «Wertinteressen sind es, welche auch der rein empirisch-wissenschaftlichen Arbeit ihre Richtung weisen»⁴. Und in seiner berühmten Rede zur Wissenschaft als Beruf hält er es für die vornehmste Aufgabe des Wissenschaftlers, sich «Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns»⁵.

Immer wieder spricht Weber von Klarheit und Ehrlichkeit, wozu vor allem das Auseinanderhalten der verschiedenen Rationalitätsebenen gehöre. Als erste Ebene nennt er die *Richtigkeitsrationalität*. Sie zielt auf die empirisch nachprüfbare Übereinstimmung zwischen Annahmen und Tatsachen; als zweite die *Zweckrationalität*, die im Dienst unmittelbarer Nützlichkeits- und Erfolgsziele steht und uns die Mittel an die Hand gibt, sie möglichst effizient zu erreichen.⁶ Auf diesen beiden Bedeutungsebenen von Rationalität habe Wissen-

schaft ihren Platz, nicht aber auf der dritten Ebene, der *Wertrationalität*: «Eine empirische Wissenschaft vermag niemandem zu lehren, was er soll, sondern nur, was er kann und – unter Umständen – was er will.»⁷ Über die Ziele, das heisst darüber, was *wissenswert* sei, ist mit den Mitteln der Wissenschaft nichts auszumachen; sie hängen von der eigenen, letzten Stellungnahme zum Leben ab.⁸ Im Grunde gibt es also für Weber keine voraussetzungslose Wissenschaft, denn «ohne Wertideen des Forschers gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl». Selbst das scheinbar so selbstverständliche Motiv, das Leben technisch beherrschen zu wollen, sei innerwissenschaftlich nicht begründbar.⁹ Die wertrationale Ebene aber weist Weber dem Glaubensbereich zu: Rein wertrational handelt, wer ohne Rücksicht auf Erfolg im Dienst eines «unbedingten Eigenwerts» steht, «im Dienst seiner Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisungen [...] oder die Wichtigkeit einer «Sache» gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen»¹⁰.

Vermischung der Rationalitätsebenen

Die grosse Schwierigkeit für Weber besteht darin, dass er keine Möglichkeit für eine rationale Verständigung über Wertideen sieht, weil sie aus der Tiefe des Gefühls kommen. Er reisst eine unüberbrückbare Kluft zwischen Verstand und Gefühl, Wissen und Glauben, Wissenschaft und Werterkenntnis auf und damit zwischen intellektueller Orientierung und ethisch-politischer Orientierung. So vergleicht er die verschiedenen Werthaltungen mit dem Dienst an Göttern und Dämonen, die auf ewig miteinander im Streit liegen, und kommt zu seiner These vom unauflöselichen Kampf der Kulturen.¹¹ Eine These,

die in jüngster Zeit *Samuel Huntington* wieder aufgriff und auf die ich noch zurückkommen werde.

Aber bleiben wir noch bei Webers Erörterung der Wertfreiheit in der Wissenschaft. Sehr bekannt sind seine abfälligen Urteile über die «Kathederspropheten», die ihre persönlichen Glaubensvorstellungen und politischen Überzeugungen in ihre Lehrveranstaltungen tragen und damit über ihre Fachkompetenz hinaus die Studierenden weltanschaulich-politisch beeinflussen wollen. Weniger bekannt ist seine Meinung über die von ihm so genannten «pseudowertfreien Propheten», wie er Wissenschaftler bezeichnet, die scheinbar nur die Tatsachen sprechen lassen, aber dabei dennoch ihre eigene, tendenziöse Parteinahme übermitteln, sei es, dass diese ihnen selbst gar nicht bewusst ist, sei es, dass hinter ihr politische oder ökonomische Interessenkreise stehen. Beiden Formen des Missbrauchs sei nur beizukommen, wenn sich die Lehrenden ihre eigenen Überzeugungen voll bewusst machen und dann entweder auf dem Katheder darüber schweigen oder die Tatsachenvermittlung peinlich von ihren persönlichen Wertungen trennen und dies den Hörern deutlich machen.¹²

Dieses pseudowertfreie Haltung unter Wissenschaftlern nahm der Wissenschaftstheoretiker *Ludwik Fleck* (1896–1961) zum Ausgangspunkt seiner Kritik in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts. In seiner Abhandlung zur «Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache» untersucht er die gesellschaftliche Bedingtheit jeder Erkenntnis und damit, wie er es nennt, den *Denkstil* einer Epoche oder einer wissenschaftlichen Disziplin. Die «scientific community» nennt er ein *Denkkollektiv*, das sich in Denkrastern bewegt, die Thomas Kuhn später als Paradig-

men bezeichnete. Aber anders als Kuhn, der seine wesentlichen Thesen aus Flecks Werk schöpfte, verstand Fleck selbst unter dem Denkstil nicht nur einen vorgegebenen systemischen Ansatz, sondern auch eine jeweils vorherrschende *Denkstimmung*.¹³ Damit benennt er die emotionalen Vorurteile und Motive, die in allen wissenschaftlichen Paradigmen mit enthalten sind: «Gefühlsfreies Denken kann nur ein solches bedeuten, das vom momentanen, persönlichen Stimmungszustand unabhängig ist, aber aus einer durchschnittlichen Kollektivstimmung erfließt. Der Begriff eines überhaupt gefühlsfreien Denkens hat keinen Sinn. Es gibt keine Gefühlsfreiheit an sich oder reine Verstandesmäßigkeit an sich [...] Es gibt nur Gefühlsübereinstimmung oder Gefühlsdifferenz, und die gleichmässige Gefühlsübereinstimmung einer Gesellschaft heisst in ihrem Bereich Gefühlsfreiheit.»¹⁴ An anderer Stelle nennt er dies eine «Harmonie der Täuschungen»¹⁵.

Vor diesem Hintergrund ist die heute beliebte Auffassung, die Grundlagenforschung sei von aussen nicht beeinflussbar, weil sich ihr Fortgang aus wissenschaftsinternen Problemstellungen entwickle, nicht haltbar. Ludwik Fleck hält dagegen, dass sich im Mainstream des Forscherkollektivs ein besonderer Denkstil spiegle, der von den soziokulturellen Gegebenheiten mitbestimmt wird, und dies lenke die Aufmerksamkeit der Forscher immer schon in bestimmte Richtungen. Alles, was sich ausserhalb des herrschenden Denkstils bewegt, bleibe wenig beachtet und nicht förderungswürdig. So bestimme letztlich der allgemein anerkannte Denkstil, welche Methoden lobenswert heissen und welcher Rang einem Forscher zukommt.¹⁶ Geschrieben hat Ludwik Fleck dies 1935.

Der wissenschaftliche Mainstream der Gegenwart

Sehen wir nun zu, wie die heutige Naturwissenschaft mit der so genannten Wertfreiheit in der Wissenschaft umgeht. Ich zitiere zunächst aus einem viel beachteten Buch des französischen Genforschers und Nobelpreisträgers *François Jacob*, erschienen 1998:

«Vor mehr als 300 Jahren ist die Wissenschaft im Abendland entstanden. [...] Von dieser Wissenschaft kommen alle Elemente unserer heutigen Technologie, solche, die wir mögen, und solche, die wir verabscheuen. Auf der einen Seite Flugzeuge, Fernseher, Penicillin, auf der anderen Seite Atombomben, Pestizide und Umweltschädigungen aller Art. [...] Um zu entscheiden, ob die wissenschaftliche Methode [Einzahl!] der Menschheit gedient hat oder nicht, gibt es Unstimmigkeiten. [Es gibt] Stimmen, die immer lauter rufen: «Genug, es reicht, findet ein anderes System, eine Methode, die weniger gefährlich für die Menschheit ist!» [...] Selbstverständlich sind die Wissenschaftler anderer Ansicht. Für sie stellt das wissenschaftliche Unternehmen den grössten Erfolg der Menschheit dar. Denn nur dadurch konnte sich das Abenteuer der Menschheit in seiner ganzen Fülle entwickeln.»

Vor dem Hintergrund der Wissenschaftsanalyse Max Webers und Ludwik Flecks klingt dieses naturwissenschaftliche Selbstverständnis reichlich unreflektiert. Da wird das eigene Unternehmen als das beste der Menschheit dargestellt, weil es bisher den grössten Erfolg brachte, und als letzter Wertmassstab figurieren das Abenteuer der Menschheit und ihre kreative Selbstverwirklichung; ein Prozess, der nicht aufzuhalten und nicht zu begrenzen sei. Hier wird Wissenschaft als solche – gleichsam

jenseits von Gut und Böse – zum höchsten Wert erhoben, was Max Weber fraglos als reines Glaubensbekenntnis bezeichnet hätte. Erstaunlicherweise finden wir ähnliche Äusserungen auch bei einem so kritischen Denker wie *Karl Popper*. Im Anhang zu seinem Werk «Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf» von 1972 bezeichnet er die Wissenschaft als «ein grandioses Abenteuer des Geistes, [...] ein unermüdliches Erfinden und Ausprobieren von Theorien an der Erfahrung»¹⁷. Also auch hier Wissenschaft als l'art pour l'art?

In Bezug auf die Wertfreiheit in der Wissenschaft fordert Popper zunächst ganz im Sinne Max Webers die Unterscheidung zwischen innerwissenschaftlichen Werten – wie die Wahrheit einer Behauptung oder Einfachheit und Genauigkeit – und ausserwissenschaftlichen Werten oder auch Unwerten wie die allgemeine Wohlfahrt, industrielle oder nationale Interessen oder die persönliche Bereicherung. Aufgabe des Wissenschaftlers sei es, ausserwissenschaftliche Motive, die er selbstverständlich auch besitze, aus den wissenschaftlichen Wahrheitsfragen auszuschalten. Wertfreiheit und Objektivität seien selbst Werte¹⁸ oder, wie wir vielleicht besser sagen würden, für den Wissenschaftler eine Tugend.

Die Apotheose der Wissenschaft

An anderer Stelle bekennt sich Karl Popper aber dann zu seinem Glauben, dass die objektiv-wissenschaftliche Wahrheit als solche ein «ethischer Wert, vielleicht sogar der grösste Wert»¹⁹ sei. Hier allerdings ist meines Erachtens eine Wertvermischung beziehungsweise ein philosophischer Widerspruch einzuklagen. Wenn wir Poppers eigener Falsifikationstheorie folgen, ist wissenschaftliche Wahrheit nur auf dem Weg von «trial and

error» herzustellen und auch da immer nur als vorläufige Übereinstimmung zwischen hypothetischer Theorie und belegbaren Tatsachen. In Max Webers Terminologie wäre dies als der jeweilige Stand der Richtigkeit zu bezeichnen. Hingegen deutet der Wahrheitsbegriff seit Platon auf eine absolute Wirklichkeit hin, in der das Wahre mit dem Guten zusammenfällt und von daher tatsächlich als der höchste Wert anzusprechen ist. Ohne diesen metaphysischen Bezug fehlt der wissenschaftlichen Wahrheit ihre ethische Qualität, und deshalb sagt *Richard Rorty* zu Recht: «Ein höheres Forschungsziel namens Wahrheit gäbe es nur dann, wenn es so etwas wie eine letzte Rechtfertigung gäbe [...], eine Rechtfertigung vor Gott.»²⁰

Es ist genau diese Verwechslung von wertfreier Richtigkeit und sinnorientierter Wahrheitsfindung, die zur Apotheose der Wissenschaft geführt hat. Eine Verwechslung, die heute leider auch bei forschungspolitischen Meinungsträgern weit verbreitet ist. So hat das Bioethikkomitee der UNESCO 1994 als erstes Ziel für eine Ethikkonvention das Prinzip der Forschungsfreiheit und das Recht auf Wissen genannt. Erst als zweites, «gleich danach», wird das Prinzip des Respekts vor dem Leben und des Respekts vor der Würde des Menschen formuliert.²¹ Ein anderes Dokument, das in die gleiche Richtung zielt, ist die Denkschrift der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) von 1996, die für bessere Rahmenbedingungen der Forschung in Deutschland plädiert und die komplexen moralischen Probleme allein der wissenschaftlichen Elite ohne Einmischung von aussen vorbehalten will.²²

Konsensfindung in Fragen der Ethik

Inzwischen gibt es europaweit Bemühungen um demokratische Meinungsbildung hinsichtlich künftiger Forschungsvorhaben. Dies geht weit über die Einrichtung so genannter Ethikkommissionen hinaus und initiiert mittels Bürgerforen die öffentliche Wertediskussion.²³ Das bringt uns zu der von Max Weber völlig offen gelassenen Frage zurück, wie denn Sinn- und Wertorientierungen in einer pluralistischen Gesellschaft zu gewinnen sind und wie sie zu einem Konsens geführt werden könnten. Aus dem bisher Gesagten geht bereits hervor, dass die Wertediskussion nicht irgendwelchen Experten überlassen werden kann, auch nicht den Ethikexperten. *Das Missverständnis, Ethik als Wissenschaft betreiben zu können*, wie es besonders im angelsächsischen Raum auftaucht, gehört mit zur eben erörterten Konfusion der Rationalitätsebenen. Ethik kann keine Wissenschaft sein, weil sie es nicht mit der Richtigkeitsrationalität zu tun hat, sondern mit Wertrationalitäten. Was sie tun kann – und das ist nicht wenig –, ist, die Probleme und Konflikte möglichst genau zu beschreiben und die möglichen Konsequenzen aufzuzeigen, die daraus zu ziehen sind. Die verantwortungsvollen Entscheidungen selbst können nicht an Ethikexperten delegiert werden.

Sehr im Unterschied zu Max Weber bin ich allerdings der philosophisch begründbaren Auffassung, *dass emotionale Werturteile nicht länger aus dem rationalen Diskurs ausgeklammert bleiben dürfen*, so als kämen sie aus einer irrationalen unauslotbaren Tiefe, wie das bei Weber anklingt. In meinem Buch «Gefühl und Urteilskraft» versuchte ich zu zeigen, dass alle Gefühle Qualitätsurteile sind, die sich phänomenologisch erhellen und klassifizieren lassen und die weder aus unserem

täglichen Leben noch aus unseren ethischen Stellungnahmen wegzudenken sind. Schon unsere Sinnesempfindungen im Anschluss an Sinneswahrnehmungen sind qualitative Beurteilungen, die als solche lebenserhaltend sind. In ihrer biologischen Zweckmässigkeit sind Empfindungen wie Lust, Unlust und Schmerz durchaus rational zu nennen. Dass unsere mit- und umweltbezogenen Gefühle wie Freude und Trauer, Hoffnung und Enttäuschung, Stolz und Demütigung unser Verhältnis zur Welt und unsere Selbsteinschätzung in ihr bewerten, ist unbestritten. Wichtiger in unserem Zusammenhang ist die Rolle der Gefühle als Wertempfindung für die Ethik, und zwar sowohl auf der theoretischen als auch auf der praktisch-moralischen Ebene. Theoretisch sind Begriffe wie «Menschenwürde», «Vertrauen» und «Nächstenliebe», die sich nicht auf religiöse Ableitungen berufen, rein rational gar nicht definierbar.²⁴

Auch unsere konkreten moralischen Urteile sind an Gefühle wie Achtung und Verachtung, moralische Zustimmung oder Empörung, Scham, Schuld und Reue gebunden. Das, was im Englischen «moral sense» heisst, wurde von *Shaftesbury* (1671–1713) aber nicht als ein Gefühlsvermögen unter anderen definiert, sondern vielmehr als ein reflektierendes Vermögen, als «reflective affections». Als die Fähigkeit also, unsere Gefühle, die ja bereits subjektive Urteile sind, noch einmal unter dem moralischen Aspekt zu beurteilen.²⁵ Diese Definition des «moral sense» ist sehr viel präziser als das heute übliche Sprechen von «intuitiven Urteilen». Im Gegensatz zu diesem etwas verschwommenen Begriff weist Shaftesbury dem moralischen Gefühl eine Fähigkeit zu, die sonst dem Verstand vorbehalten ist, nämlich zu reflektieren. Dazu kommt, dass Gefühle nicht nur passive Impressio-

nen darstellen, sondern auch aktive Reaktionen auslösen, und sei es nur in Form von mimischem oder pantomimischem Ausdrucksverhalten. Das heisst, *Emotionen bewegen uns nicht nur innerlich, sondern sie bewegen uns auch als Motivationen zum Handeln*. Das gilt auch für das sittliche Handeln, und deshalb sagt *Hans Jonas* zu Recht: «Die Kluft zwischen abstrakter Sanktion und konkreter Motivation muss vom Bogen des Gefühls überspannt werden, das allein den Willen bewegen kann.»²⁶ Damit ist allerdings die Frage nach allgemein verbindlichen Normen noch nicht gelöst.

Hier komme ich mit *Agnes Heller*, *Martha Nussbaum* und anderen EthikerInnen zur These, dass die ethischen Normen des Zusammenlebens weltweit sehr viel weniger widersprüchlich sind, als eine relativistische Sicht es behauptet²⁷, dies jedenfalls unter der Voraussetzung, dass nicht eine ganz bestimmte Herrschaftsideologie die jeweiligen Normen diktiert. Ausgehend von der Tatsache, dass die existenziellen Grundbedürfnisse der Menschen in aller Welt die gleichen sind – wie die Bedürfnisse nach fürsorglicher Anteilnahme, nach Anerkennung, Selbstbestimmung und Gerechtigkeit –, wäre anzunehmen, dass sich daraus auch ähnliche Werthaltungen ableiten lassen, die diesen Bedürfnissen gerecht werden. Und tatsächlich lässt sich zeigen, dass es rassistische, sexistische und gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse sind, die das Solidaritätsgefühl aller ursprünglichen Gemeinschaften spalten und eine Sieger- und Sklavemoral, eine klassenspezifische oder geschlechtsspezifische Moral etablieren. Deshalb wäre es lohnend, durch breit angelegte transkulturelle Forschungen grundlegende soziale Wertempfindungen zu analysieren, um sich einem «Weltethos von unten» anzunähern.²⁸

Rationale und emotionale Vernunft

Ein solches Vorgehen setzt allerdings eine phänomenologisch-hermeneutische Methode voraus, die von vielen Vertretern der «harten» Wissenschaften zurückgewiesen wird. So lehnt es Karl Popper ausdrücklich ab, sich mit Bedeutungen und Sprachanalysen abzugeben. Den Sozialwissenschaftlern schlägt er vor, auf jede Form psychologischer Verstehbarkeit und Einfühlung zu verzichten und sie durch eine objektive, von ihm so genannte Situationslogik zu ersetzen. Popper spricht geradezu von einer «Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt»²⁹. Diese Zurückweisung der verstehenden Methode hat allerdings eine lange Tradition. Schon *Francis Bacon* (1561–1626) als der Begründer der experimentellen Methode in der Naturwissenschaft hatte die strikte Subjekt-Objekt-Trennung verlangt und nur quantitative, mathematisch formulierbare Daten als objektive Erkenntnis gelten lassen. Dagegen missbilligte er alle qualitativen Urteile als subjektive Verzerrungen, wozu er auch die Sprache rechnete. Der Verzicht auf Einfühlung führt aber zu einer verhängnisvollen *Wertblindheit* in der Wissenschaft.

Worüber sich die Naturwissenschaften seit Bacon nie Rechenschaft ablegten, ist die Tatsache, dass auch das von ihnen proklamierte Machtstreben über die Natur (Bacon: «Wissen ist Macht») nicht etwas objektiv Neutrales, sondern eine stark emotional besetzte Motivation darstellt. Diesen Mangel an Selbstreflexion und die damit einhergehende Verdrängung eigener Motive nannte *Evelyn Fox Keller* die *emotionale Substruktur der Wissenschaft*³⁰. Den Hintergrund für Bacons Machtobsession analysierte sie anhand seiner drastischen Sprachbilder. So nannte er die kontemplative Naturphilosophie vor

seiner Zeit «weibisch» und rief die Forscher der Zukunft dazu auf, als die Helden eines männlichen Zeitalters – als «heroes and supermen» – ihre Macht über die Natur zu perfektionieren.

Dabei macht die verordnete Subjekt-Objekt-Spaltung alle Forschungsgegenstände letztlich zu toten Objekten, was die Ehrfurcht vor dem Leben in den Hintergrund rückt. Evelyn Fox Keller nennt eine solche Einstellung nicht «objektiv», sondern «objektivistisch»³¹, denn sie wird lebendigen Wesen nicht gerecht, wenn diese als «Gegenstände» und nicht auch als «Gegenüber» betrachtet werden. Der amerikanische Philosoph *Daniel Dennett* treibt es auf die Spitze, wenn er fordert: «Wir müssen uns befreien von der Ehrfurcht vor dem Leben, wenn wir in der künstlichen Intelligenz Fortschritte machen wollen.»³²

Leider haben solche theoretischen Positionen auch bedenkliche Konsequenzen für unseren Personenbegriff, wenn sich dieser ausschliesslich an den intellektuellen Fähigkeiten des Menschen orientiert beziehungsweise an seiner Möglichkeit, die eigenen Absichten verbal zu artikulieren. Damit wird der gesamte emotionale Bereich der Person ignoriert und den Menschen, die noch nicht oder nicht mehr im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind, die Menschenwürde abgesprochen.

Eigentlich wussten wir schon seit *Sigmund Freud* (1856–1939), dass der blanke Verstand nur einen Bruchteil der menschlichen Psyche ausmacht und dass er nicht immer Herr im eigenen Hause ist. Dass vielmehr unbewusste Wünsche, Ängste und Projektionen unsere bewussten Urteile trüben. Demnach stellt der Vorgang der Verdrängung eine Art Selbstentzweigung der Vernunft dar, bei der unbewusste Motivationen zum Schweigen

gebracht und so der bewussten Stellungnahme entzogen werden.

Wenn wir also Sach- beziehungsweise Fachkompetenz nicht mit Wertkompetenz verwechseln wollen, so gelingt dies nur über einen fortwährenden Bewusstwerdungsprozess, und zwar nicht bloss auf der persönlichen Ebene, sondern im Sinne Ludwik Flecks auch auf der Ebene des Denkkollektivs. Dafür aber bedürfte es aus meiner Sicht einer *neuen Grenzziehung zwischen Rationalität und Irrationalität*. Diese Grenze verläuft nicht, wie üblicherweise angenommen, zwischen Verstand und Gefühl, sondern zwischen bewusstem Denken, Fühlen und Handeln auf der einen und unreflektiert übernommenen Meinungen und unbewussten Motiven auf der anderen Seite. Rational ist nur das Transparente, ob es sich um Denken, Fühlen oder Wollen handelt. Dies hat Konsequenzen für unseren Wissenschaftsbegriff beziehungsweise dafür, was unter Sachlichkeit zu verstehen ist. Der Umgang mit Lebewesen, die per definitionem keine blossen Sachen sind, muss die Empathie einschliessen, eine Einsicht, die sich in der Verhaltensforschung an Tieren in jüngster Zeit durchzusetzen beginnt. Mit der Einfühlung, von der das Mitfühlen nicht zu trennen ist, wird die ethische Perspektive schon für den Prozess der Wissensaneignung zurückgewonnen.

¹ Die Textstellen von Max Weber werden zitiert aus: «Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre», Tübingen 1988: Max Weber: «Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», S. 500; Derselbe: «Soziologische Grundbegriffe», S. 565 f.

² Derselbe: «Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer», S. 247

³ Derselbe: «Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», S. 511

- ⁴ Ebenda, S. 512
- ⁵ Derselbe: ‚Wissenschaft als Beruf‘, S. 608
- ⁶ Derselbe: ‚Soziologische Grundbegriffe‘, S. 565 f.
- ⁷ Derselbe: ‚Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis‘, S. 151
- ⁸ Derselbe: ‚Wissenschaft als Beruf‘, S. 599
- ⁹ Derselbe: ‚Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis‘, S. 182;
Derselbe: ‚Wissenschaft als Beruf‘, S. 600
- ¹⁰ Derselbe: ‚Soziologische Grundbegriffe‘, S. 565 f.
- ¹¹ Derselbe: ‚Wissenschaft als Beruf‘, S. 603 f.
- ¹² Derselbe: ‚Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften‘, S. 495–498
- ¹³ Ludwik Fleck: ‚Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und vom Denkkollektiv‘, Frankfurt a. M. 1994, S. 129 ff.
- ¹⁴ Ebenda, S. 67
- ¹⁵ Ebenda, S. 114
- ¹⁶ Ebenda, S. 158
- ¹⁷ François Jacob: ‚Die Maus, die Fliege und der Mensch‘, Berlin 1998, S. 196
- ¹⁸ Karl R. Popper: ‚Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf‘, Hamburg 1973, 1. Auflage, S. 390
- ¹⁹ Heinz Maus u. Friedrich Fürstenberg (Hg.): ‚Der Positivismusstreit in der Soziologie‘, Neuwied/Berlin 1969, S. 113 ff.
- ²⁰ Karl R. Popper: ‚Auf der Suche nach einer besseren Welt‘, München 1984, S. 15
- ²¹ Zitiert nach Robert Spaemann: ‚Das unsterbliche Gerücht‘, in: Sonderheft ‚Merkur‘: Nach Gott fragen, Stuttgart 1999, S. 781 f.
- ²² Zitiert nach Ursel Fuchs: ‚Gentechnik. Der Griff nach dem Erbgut‘, Bergisch Gladbach 1996, S. 246
- ²³ Vereinigung Deutscher Wissenschaftler (VDW): ‚Forschungsfreiheit öffentlich verantworten. Stellungnahme zur DFG Denkschrift: ‚Forschungsfreiheit. Ein Plädoyer für bessere Rahmenbedingungen der Forschung in Deutschland‘, Berlin 1996
- ²⁴ Barbara Skorupinski u. Konrad Ott: ‚Technikfolgenabschätzung und Ethik‘, Hochschulverlag ETH Zürich 2000

- ²⁵ Vgl. Avishai Margalit: «Politik der Würde», Berlin 1997
- ²⁶ Carola Meier-Seethaler: «Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft», München 1997, S. 43–51
- ²⁷ Hans Jonas: «Das Prinzip Verantwortung», Frankfurt a. M. 1997, S. 164
- ²⁸ Agnes Heller: «A Radical Philosophy», Basil Blackwell, New York 1984;
Martha C. Nussbaum: «Gerechtigkeit oder Das gute Leben», Frankfurt a. M. 1999
- ²⁹ Carola Meier-Seethaler: «Gefühl und Urteilskraft», a. a. O., S. 389–393
- ³⁰ Heinz Maus u. Friedrich Fürstenberg (Hg.): «Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», a. a. O., S. 119 ff.;
Karl R. Popper: «Objektive Erkenntnis», a. a. O., Kap. III, S. 337 f.
- ³¹ Evelyn Fox Keller: «Liebe, Macht und Erkenntnis», München 1986, S. 77
- ³² Ebenda
- ³³ Zitiert nach Karen Gloy: «Das Verständnis der Natur», München 1995, Bd. 1, S. 243

6. Welchen Lebensbegriff wird die Forschung des 21. Jahrhunderts haben?

In den naturwissenschaftlichen Disziplinen unserer Universitäten gehören die philosophischen Voraussetzungen einer Wissenschaft selten zum Curriculum. Worüber gesprochen wird, sind allenfalls methodische Probleme, die mit der Art von Datenerhebung oder der Verifizierung von Hypothesen zu tun haben. Dabei geht vergessen, dass jede Hypothese im Sinne von Theoriebildung und auch der Entwurf und die Interpretation jeden Experiments an Sprache gebunden sind; an eine Sprache, die sich für physikalische, chemische oder biologische Gegebenheiten in Metaphern ausdrückt. Als Erster hatte dies *Johann Gottfried Herder* (1744–1803) bemerkt, wenn er feststellt, dass Begriffe wie Kraft, Energie oder Trägheit aus der menschlichen Selbsterfahrung abgeleitet sind.¹

Auch bei grösstmöglicher Mathematisierung von Aussagen ist das metaphorische Sprechen nie ganz vermeidbar, und daher ist es erforderlich, sich die benutzten Metaphern bewusst zu machen und darüber zu reflektieren, welchen Einfluss sie auf die Theoriebildung haben.

Der Naturbegriff

Historisch gesehen setzt der bedeutendste Wandel in der Verwendung metaphorischer Sprachbilder mit der Begründung der modernen Naturwissenschaft ein. Während des ganzen Mittelalters und auch noch während der Renaissancezeit galt die Natur als göttlich beseelte Schöpfung oder bei den Freigeistern als beseelte, or-

ganische Ganzheit von der einfachsten Materie bis zu den komplexesten Lebewesen. In den alchimistischen Schriften wird diese Natur in den mythischen Figuren Gaia oder Terra als Mutter Erde vorgestellt, und diese Metaphern bildeten auch eine gewisse Hemmschwelle gegenüber den Eingriffen in die Natur. So galten der Bergbau und die Metallgewinnung als ein frevelhaftes Eindringen in das Innere der Mutter Erde, wogegen sich *Agricola* (1494–1555) als der Vater des modernen Bergbaus noch verteidigen musste.

Im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts werden dann ganz neue Metaphern für die Natur geprägt, dies vor allem durch die bahnbrechenden Schriften von *Francis Bacon* (1561–1626), *Thomas Hobbes* (1588–1679), *René Descartes* (1596–1650) und *Isaak Newton* (1643–1727).

Bacon und Hobbes sahen in der Natur weit weniger die nährenden Mutter als das ungebändigte Chaos mit grausamen Zügen. Bei Bacon nimmt die Natur die Züge der Hexe an, die es zu unterwerfen gilt, wobei er das Naturexperiment mit der Folter vergleicht, die der Natur ihre Geheimnisse entreissen soll. Dem Philosophen Hobbes gilt auch die menschliche Gesellschaft in ihrem Naturzustand als Chaos: als Kampf aller gegen alle, der nur durch die Monopolgewalt eines starken Staates gebändigt werden könne.

Dieser geistige Stimmungsumschwung hatte zeitbedingte Hintergründe: Soziale Spannungen in den reich gewordenen Städten, die sich in ganz Europa in Aufständen des Stadtproletariats entluden, die Bauernkriege als Folge der ausbeuterischen Feudalwirtschaft; dazu Hungersnöte und die Heimsuchungen der Pest, die das Leben in düsteren Farben zu sehen.

Leitwissenschaft Physik

Leidenschaftsloser traten Descartes und Newton der Natur gegenüber. Fasziniert von den neu entdeckten Gesetzen über die Himmelskörper und ihre Bahnen, verglich Newton den Kosmos mit einem Uhrwerk, das nach strengen, mechanischen Gesetzen abläuft. Auch bei Descartes wird die Materie zur passiven «res extensa», zum toten Stoff, der von der «res cogitans», dem aktiven Geist, geprägt wird. Den lebendigen Körper vergleicht er mit der Maschine, sodass er glaubt, Tiere fühlten keinen Schmerz, und beim Menschen blieb das Rätsel ungelöst, wie Geist und Körper miteinander in Beziehung treten.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ging *Julien Offray de Lamettrie* (1709–1751) in seinem berühmten Werk «L’homme machine» noch einen Schritt weiter, wenn er das Denken mit den mechanischen Abläufen im Gehirn gleichsetzt und damit das Leib-Seele-Problem scheinbar zum Verschwinden bringt. Dies erinnert schon stark an die Hirnphysiologie, aber auch an die Theorie der künstlichen Intelligenz unserer Tage.

Dazwischen liegen allerdings die Auseinandersetzungen des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Als Reaktion auf den Materialismus fand eine Wiederbelebung der Ganzheitslehre statt, wobei *Friedrich Wilhelm Schelling* (1775–1854) als Exponent der romantischen Naturphilosophie erneut von der Weltseele sprach; eine Konzeption, die in Form der Gaia-Theorie in der New-Age-Bewegung wiederkehrte.

Leitwissenschaft Biologie

Bei den Naturwissenschaften war seit *Charles Darwin* (1809–1882) und in der Nachfolge von *Gregor J. Mendel*

(1822–1884) die Biologie als eine neue Leitwissenschaft neben die klassische Physik getreten. Sie stellte die Frage nach dem Wesen des Lebens aus empirisch-experimenteller Perspektive neu, doch bildeten sich unter ihren Theoretikern wiederum zwei entgegengesetzte Lager: die so genannten Vitalisten und die Mechanisten. Auf der einen Seite Forscher wie *Hans Driesch* (1867–1941), die glaubten, für das Funktionieren lebendiger Organismen eine Art Psychoid annehmen zu müssen, das sie in Anlehnung an Aristoteles «Entelechie» nannten. Auf der anderen Seite die Mechanisten oder Reduktionisten, die alle Lebensvorgänge auf physikalische und chemische Reaktionen zurückführten. Einen ihrer Höhepunkte fand diese Debatte in *Erwin Schrödingers* Vorlesungen von 1944 unter dem Titel «Was ist Leben?»².

Heute, ein halbes Jahrhundert später, klingt bereits Schrödingers Frage vermessen, ist doch seit der Quantenphysik schon die Frage «Was ist Materie?» unbeantwortbar geworden. Wissenschaftstheoretisch müssen wir den Substanzbegriff durch die Vorstellung eines potentiellen Kraftfelds beziehungsweise eines potentiellen Kreativitätsfelds ersetzen.³

Kontroverse um die Molekularbiologie

Dennoch setzt sich heute in der Molekularbiologie der alte Streit um das Leib-Seele-Problem unter neuen Metaphern fort. In gewisser Weise trat an die Stelle des Entelechiebegriffs das Zauberwort «Gen», das seit 1909 als Bezeichnung der Mendel'schen Erbfaktoren in Gebrauch ist. Schon in den 1920er Jahren werden Gene die «Grundbausteine des Lebens» genannt, und diese Metapher evoziert die Vorstellung fest umrissener, stabiler Einheiten als Parallele zum Atom der klassischen

Physik.⁴ Doch schon damals wurde der Genbegriff mit einer Art Steuerungsfunktion angereichert, die ihn in die Nähe des Entelechiebegriffs rückt. In den Worten Schrödingers: «Es genügt nicht, dass sie [die Gene] den Plan für die künftige Entwicklung des Organismus enthalten, sondern irgendwie müssen sie auch die Fähigkeit besitzen, seine Ausführung zu bewerkstelligen.» Das heisst, dass sie «zugleich Gesetzbuch und ausübende Gewalt, Plan des Architekten und Handwerker des Baumeisters sind»⁵.

Im zeitgenössischen Diskurs über «Genaktivität» wird von einer «linearen Reaktionskette» zwischen dem Gen und dem konkreten Merkmal gesprochen, und *Francis Crick* und *James D. Watson* als die Entdecker der DNA formulierten das zentrale Dogma in den Metaphern der neuen Computerwissenschaft: Die Doppelhelix trägt die gesamte genetische «Information» und gibt dieses «Programm» beziehungsweise den «Code» als Anweisungen zur Proteinsynthese weiter.⁶ Mit anderen Worten: Das Genom enthält bereits den gesamten Entwicklungsplan, und die Gene sind die Hauptakteure des Lebens.

Einwände gegen dieses zentrale Dogma wurden schon relativ früh von den Embryologen erhoben, die sich mit der Entwicklung vielzelliger Organismen befassten, während sich die Molekularbiologen mit Vorliebe an Einzellern orientierten. Die Embryologen oder Entwicklungsbiologen, wie sie später genannt wurden, erinnerten an die bedeutende Rolle der Eizelle und des Zytoplasmas sowohl für die Weitergabe des Erbguts als auch für die Entwicklung des Embryos.

Ideologische Hintergründe

Dass dieser Teil der lebendigen Entwicklung so lange vernachlässigt wurde, hat nicht nur philosophische, sondern auch ideologische Hintergründe; Ideologie hier verstanden als interessengeleitete oder von kulturellen Vorurteilen geleitete Wissenschaft. Dass die verschiedensten Wissenschaften von jeher für Ideologien anfällig waren, beweisen die unhaltbaren Rassentheorien, die Thesen vom «geborenen Verbrecher» oder vom «physiologischen Schwachsinn der Frau». Weniger bewusst sind uns bisher die ideologischen Verzerrungen, die schon in der metaphorischen Sprache der Wissenschaft enthalten sind. Auf diese Zusammenhänge weist die Molekularbiologin und Wissenschaftstheoretikerin *Evelyn Fox Keller* hin.⁷ Wenn etwa Genetiker den Zellkern mit den Chromosomen als männlich auffassen, obwohl darin männliche und weibliche Erbanlagen vereint sind, und nur das den Zellkern umgebende Zellplasma als weiblich, so kann dies kein Zufall sein. Unausgesprochen verbirgt sich dahinter die Absicht, alle Steuerungsfunktionen dem «männlichen» Kern zuzuschreiben, während man dem Zytoplasma, das von der Eizelle stammt, nur eine passive, nährenden Rolle zuschreibt. Dies erinnert an die alte, aristotelische Zeugungstheorie, die im fälschlich so genannten männlichen Samen die alleinige Zeugungskraft sieht, hingegen im weiblichen Uterus nur die Funktion des Ausbrütens.

Wie tief verankert diese androzentrische Wunschvorstellung geblieben ist, zeigt uns eine Äußerung von *Gottfried W. Leibniz* (1646–1716) zur so genannten Präformationstheorie seiner Zeit. Während ein Teil der Gelehrten zunächst annahm, dass vor allem dem weiblichen Ei die Prägungsfunktion für den Embryo zukom-

me, sah man in den neu entdeckten Spermatozoen das allein prägende Lebelement. Diese zweite Version, meinte Leibniz, habe die männliche Ehre gerettet.⁸

1986 trug der Molekularbiologe *Walter Gilbert* seine enthusiastische Zukunftsvision vor, in der er die Doppelhelix mit dem Heiligen Gral vergleicht und die Entschlüsselung des Genoms als Inbesitznahme dieses Heiligtums feiert. Dazu bemerkt *Regine Kollek*⁹ zu Recht, dass mit dem Gralsmythos ein Wandlungssymbol angesprochen werde, das in seiner vorchristlichen Bedeutung mit dem weiblich-göttlichen Uterus in Zusammenhang steht, das heisst mit einem geheimnisvollen Jungbrunnen, der Wiedergeburt und unvergängliche Lebenskraft verheisst. Der Vergleich des menschlichen Genoms mit dem Gral vermittelt nach Kollek, dass die generative Kraft nun nicht mehr im Schoss der Frau verortet werde, sondern in der Doppelhelix und damit im Reagenzglas der Molekularbiologen. Im Gegensatz zu den unkontrollierbaren Prozessen im Mutterleib verheisse das genetische Zeitalter die fehlerfreie Geburt aus der Retorte und damit aus dem Geist, der in der europäischen Kultur als männlich identifiziert wird.¹⁰

Künstliche Intelligenz

Dazu kommt, dass die zweite Spitzenwissenschaft der Gegenwart, die Informatik, von der die Genetiker ihre Metaphern entleihen, ihrerseits von ideologischen Zügen durchsetzt ist. Am extremsten bei der Vision von der Erschaffung nicht nur künstlicher Intelligenz, sondern auch künstlichen Lebens. Im Gegensatz zur Molekularbiologie, die dazu antrat, die Lebensvorgänge auf physikalisch-chemische Prozesse zu reduzieren, wollen Experten der Robotik ihre Computer zu «Geistkindern»¹¹

erwecken. Demzufolge besteht die eigentliche Lebenssubstanz aus einem geistigen Programm, das «von den Schwächen des sterblichen Fleisches befreit» ist.¹²

Hier haben wir den alten metaphysischen Dualismus vor uns: den Geist, der über dem Chaos schwebt, um aus der Materie ein rein geistiges Leben hervorzuzaubern. Nur dass hier nicht mehr der göttliche, sondern der menschlich-männliche Geist am Werk ist. In den Worten James Watsons: «Wenn wir nicht selbst Gott spielen, wer sollte es sonst tun?»¹³ Dahinter scheinen sich zwei einander ergänzende Motive zu verbergen: zum einen die Perfektionierung des Lebens durch Ausschaltung aller natürlichen Fehlerquellen, zum anderen der Wunsch nach Unsterblichkeit. Das Computerprogramm der Geistkinder wäre, weil unendlich oft kopierbar, von der Sterblichkeit befreit.

Es ist leicht zu sehen, dass dieses zweite Motiv auch in die Perspektive des Klonens von Menschen eingeht und ebenso in die Theorie der Soziobiologie, wonach der vermeintliche Sinn des Lebens in der unendlichen Replikation individueller Gene besteht.

Die kühnsten Spekulationen von Computerwissenschaft und Kybernetik richten sich auf ein postbiologisches Zeitalter und eine postbiologische Evolution. Nachdem bereits lernfähige Computer entwickelt worden sind mit Sensoren, die Aussenreize verarbeiten und eigene Fehler via Rückkoppelung korrigieren, taucht die Vision auf, dass sie eines Tages wie organische Substanzen Energie von aussen zur Selbsterhaltung umwandeln und schliesslich auf Selbstproduktion programmiert werden könnten. Der letzte Schritt, der diese künstlichen Wesen von ihren Programmierern unabhängig machen würde, wären ihre «Mutation» durch Rechenfehler

in der Reproduktion und die sich daran knüpfende Selektion der am meisten Erfolg versprechenden Zufallsprodukte.¹⁴

Machbarkeit und Wünschbarkeit

Bei einer solchen Science-Fiction erhebt sich neben der Frage der Machbarkeit auch die prinzipielle Frage der Wünschbarkeit: Wollen wir wirklich eine maschinelle Geisterwelt schaffen, deren Vernunft nur in der Verarbeitung von Daten besteht? Und dies unter Aufwendung enormer Mittel, die wir der bestehenden Lebenswelt entziehen müssten? Auch im Blick auf die Gentechnologie ist die Sinnfrage zu stellen. Ihr Ziel, durch technische Eingriffe in die Schalthebel der Natur eine immer perfektere Lebenswelt zu schaffen und den Tod des Individuums immer weiter hinauszuzögern, berührt unsere grundsätzliche Einstellung zum Leben. Es ist daran zu erinnern, dass wir Leben immer als einen zyklischen Prozess von Werden und Vergehen erfahren, wobei die Vergänglichkeit überhaupt erst Raum für neues Leben schafft. *Evolution lebt von der Flexibilität ihrer Lebens-träger; was ohne einen gewissen Fehlerspielraum nicht zu haben ist. Perfekt ist nur der Tod; wörtlich heisst das Perfekte: «das zu Ende Gebrachte».*

Die Forderung nach Akzeptanz einer Lebensrealität, die Krankheit und Tod einschliesst, ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer romantischen Heiligsprechung der Natur. Ihre tragischen Aspekte und die damit verbundenen Leiden zu lindern, wird immer eine vordringliche Aufgabe der Lebenswissenschaften sein. Was aber heute stattfindet, ist eine Heiligsprechung der Wissenschaft und des technisch Machbaren: Dieselben Stimmen, die jeden Fehler der Natur für unverzeihlich halten, for-

dern für die Risiken und Fehlschläge der Wissenschaft weit gehende Toleranz, und dies auch dann, wenn die angestrebten Errungenschaften wenig Erfolgchancen haben oder von der Mehrheit der Menschen gar nicht gewünscht werden.

Innere Widersprüche sind auch in den so genannten Kommunikationswissenschaften auszumachen. Hier wird Kommunikation permanent mit Information verwechselt. Zur Kommunikation gehört aber der emotionale Austausch, der seinerseits die sinnlich-leibhaftige Erfahrung des Gegenübers voraussetzt. Wo dies nicht stattfinden kann, gibt es keine echten mitmenschlichen Kontakte.

Ernüchterung und Paradigmenwechsel

Um aber von der Sinnfrage auf die Machbarkeitsfrage zurückzukommen: Die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse brachten eine deutliche Ernüchterung. Die kürzlich abgeschlossene Analyse der menschlichen Gensequenzen macht die eindimensionale Vorstellung von den alles beherrschenden Genen unhaltbar. Erstens hat sich herausgestellt, dass wir sehr viel weniger Gene besitzen als vermutet und dass wir diese bis zu 98 Prozent mit den höchstentwickelten Menschenaffen teilen. Zweitens lässt sich über die direkte Funktionsweise der Gene noch kaum etwas sagen. Für ein Merkmal können mehrere Gene zuständig sein und umgekehrt ein und dasselbe Gen für verschiedene Merkmale. Vor allem aber hat die Erforschung des Zytoplasmas und der Enzyme, welche die Proteinsynthese vermitteln, ergeben, dass diese Teile der Keimzelle eine sehr viel aktivere Rolle spielen als bisher angenommen, und zwar sowohl bei der Replikation der DNA als auch bei der Entwick-

lung des vielzelligen Organismus. Demzufolge ist heute viel öfter von Aktivierung der Gene als von Genaktivität die Rede.¹⁵

Kurz: Das Zusammenspiel aller Faktoren für Vererbung und Entwicklung hat sich als enorm komplex herausgestellt. Schon am Anfang des Lebens steht nicht irgendeine Kommandozentrale, die ihre Weisungen erteilt, sondern die Kooperation. Freilich ist auch Kooperation eine anthropomorphe Metapher, doch soll sie ausdrücken, dass allen Bestandteilen des Lebens Eigenaktivität zukommt und Kreativität durch Wechselwirkung beziehungsweise durch gegenseitige Beeinflussung entsteht. Dies ist insofern nicht überraschend, als die Neue Physik Ähnliches auch für das Zusammenspiel der kleinsten Materieteilchen erkannt hat.

Im Übrigen stehen die jüngsten Ergebnisse der Hirnforschung quer zu der Utopie, auf künstliche Weise Bewusstsein schaffen zu können. Sie zeigen vielmehr, dass unsere Gefühle mit unserem Leib und unser Bewusstsein mit leibhaften Gefühlen untrennbar verbunden sind. «Ich fühle, daher bin ich» lautet der Titel des neuen Buches von *Antonio Damasio*, in dem er sich auch mit der Vision, Geistkinder zu schaffen, auseinandersetzt. Wörtlich heisst es dort: «Gefühle lassen sich nicht simulieren, solange man Fleisch nicht simulieren kann, [...] solange man nicht simulieren kann, wie das Gehirn das Fleisch spürt, nachdem das Gehirn auf das Fleisch eingewirkt hat.»¹⁶

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus all den Überlegungen für die Wissenschaftler, für die Laien und für die politischen Verantwortungsträger?

Als erste Konsequenz für die Lebenswissenschaften und die Medizin nennt Evelyn Fox Keller «Bescheiden-

heit». Dies verweist auch die Hoffnung auf die therapeutische Nutzung der Molekulargenetik auf einen viel fernerer Zeithorizont, als uns voreilige Versprechungen glauben machten.

Eine ebenso wichtige Konsequenz bestünde meines Erachtens darin, der Eigenaktivität und, auf höherer Stufe, der Subjektseite der Lebensträger sehr viel mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Auch dies beginnt bei der Sprache. Wenn etwa Gentechnologen von «animalen Systemen» statt von Tieren sprechen, so kann hinter dieser Metapher vergessen gehen, dass Tiere fühlende Wesen sind.

Ethische Implikationen

An der Geschichte der Naturwissenschaften ist abzulesen, wie einschneidend die Folgen sein können, wenn die emotionale Subjektseite des Lebendigen ausgeklammert wird. Die Annahme Descartes', Tiere empfänden keinen Schmerz, führte schon im 17. Jahrhundert zu grausamen Tierversuchen¹⁷, und noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden zu früh geborene Säuglinge ohne Narkose operiert, weil Mediziner sie für empfindungsunfähig hielten. Heute steht fest, dass der Fötus bereits ab der 11. Schwangerschaftswoche Tastempfindungen hat und mit 5 Monaten Geräusche der Aussenwelt, besonders die Stimme der Mutter, wahrnimmt.¹⁸ Vor diesem Hintergrund ist nicht auszuschliessen, dass sich auch in der Phylogenese die Grenzen der Empfindungsfähigkeit nach unten verschieben würde, das heisst über die bisher gezogene Grenze der Wirbeltiere hinaus.

In dieser Verfeinerung der Lebenswahrnehmung würde meines Erachtens der eigentliche Fortschritt der Lebenswissenschaften bestehen und nicht in der immer

totaleren Beherrschbarkeit des Lebens. Dies umso mehr, als jeder Begriff von Herrschaft ideologisch aufgeladen ist, handle es sich um die Herrschaft über andere Völker, über das andere Geschlecht oder über die Natur. *Herrschaft macht immer partiell blind*, weil das eigene Machtinteresse die einführende Erkenntnis beiseite schiebt oder sie für eigene Zwecke instrumentalisiert.

Aus philosophisch-ethischer Perspektive steht nicht ein unbegrenzter Wissensdrang an erster Stelle, sondern das gute Leben, was im ausserhumanen Bereich artgerechtes Leben bedeutet und im humanen Bereich eine Lebensform, welche die Mehrheit der Menschen für ein gutes und menschenwürdiges Leben hält. Zumindest müsste die staatliche Forschungsförderung diesen Mehrheitsbedürfnissen gerecht werden.

Wenn dagegen Forschungsfreiheit unabhängig von allen Wertvorstellungen gefordert wird, so ist dies insofern paradox, als heute die Werte des Marktes immer stärker über technologische Entwicklungen entscheiden. Die Argumentation mit dem Wissenschaftsstandort, die der Logik des Marktes folgt, drängt der Wissenschaft bestimmte Forschungsvorhaben auf, während andere, vielleicht sinnvollere, auf der Strecke bleiben. Freiheit in der Wissenschaft würde heissen, sich weder vom Konkurrenzdruck in den eigenen Reihen noch von ökonomischen Zwängen abhängig zu machen. Nur eine solche Unabhängigkeit erlaubt die Atempausen, die für geistige Kreativität ebenso unentbehrlich sind wie für die ethische Reflexion.

- ¹ Johann Gottfried Herder: »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele«, in: »Werke«, hg. von Karl-Gustav Gerold 1955, Bd. 2, S. 348
- ² Erwin Schrödinger: »Was ist Leben? Das Leben der Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet«, München 1993; Originalausgabe: »What is Life?«, Cambridge University Press 1944
- ³ Erwin Laszlo: »Das dritte Jahrtausend«, Frankfurt a. M. 1998, Postskriptum
- ⁴ Evelyn Fox Keller: »Das Leben neu denken«, München 1998, S. 24 ff.; Originalausgabe: »Refiguring Life. Metaphors of Twentieth-Century Biology«, Columbia University Press 1995
- ⁵ Ebenda, S. 15, 38
- ⁶ Ebenda, S. 33–38
- ⁷ Evelyn Fox Keller: »Das Leben neu denken«, a. a. O.; Dieselbe: »Das Jahrhundert des Gens«, Frankfurt a. M. 2001; Erstausgabe: »The Century of the Gene«, Harvard University Press 2000
- ⁸ Rita Widmaier: »Leibniz und Eva? Leibniz' Naturphilosophie unter wissenschaftstheoretischem Aspekt«, Leibniz-Archiv, Hannover 1999 (unveröffentlicht)
- ⁹ Regine Kollek: »Der Gral der Genetik. Das menschliche Genom als Symbol wissenschaftlicher Heilserwartungen«, in: Andreas Nebelung u. Axel Dosch (Hg.): »Die Zeit der Gene«, Giessen 1996
- ¹⁰ Ebenda, S. 19 f.
- ¹¹ Hans Moravec: »Mind Children: der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz«, Hamburg 1990
- ¹² Joseph Weizenbaum: »Künstliche Intelligenz als Endlösung der Menschenfrage«, Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion, Heft 32, Hrsg. von Arno Bammé et al. 1990
- ¹³ Zitiert nach Hans-Jörg Rheinberger: »Lesen, Schreiben, Redigieren. Das Jahrhundert des Gens – eine Epoche mit ungewisser Zukunft«, in: Neue Zürcher Zeitung 21./22. Juli 2001, S. 71 f.
- ¹⁴ Karen Gloy: »Das Verständnis der Natur«, Bd. I: »Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens«, München 1995, S. 226–236
- ¹⁵ Evelyn Fox Keller: »Das Jahrhundert des Gens«, a. a. O.
- ¹⁶ Antonio Damasio: »Ich fühle, daher bin ich«, München 2000, S. 377
- ¹⁷ Carolyn Merchant: »Der Tod der Natur«, München 1987, S. 182; Originalausgabe: »The Death of Nature«, 1980
- ¹⁸ Geo, das Reportagemagazin: »Erlebniswelt Mutterleib«, Nr. 7, Juli 2001

7. Solidarität und Rivalität aus kultur- und entwicklungspsychologischer Sicht

Im Folgenden spreche ich ganz bewusst von Solidarität und Rivalität und nicht, wie üblich, in umgekehrter Reihenfolge. Dies hat, wie ich meine, gute Gründe: Sowohl kulturhistorisch gesehen, wenn wir genügend weit zurückgehen, als auch in der Entwicklungsgeschichte des Individuums ist das Wir früher als das Ich, ist der Zusammenhalt der Gruppe beziehungsweise die Mutter-Kind-Konstellation grundlegender als die Ausprägung des Individuums.

Diese beiden Ebenen sind gemeint, wenn im Titel von kultur- und entwicklungspsychologischer Sicht die Rede ist, wobei der Ausdruck «Kulturpsychologie» eher ungewohnt klingt. Er steht einerseits in der Tradition der Kulturanthropologie, wie sie von *Willy Hellpach* und *Jean Gebser* vertreten wurde, und andererseits in der Tradition der Psychoanalyse, die bereits bei *Sigmund Freud* und *Carl Gustav Jung* und später vor allem bei *Erich Fromm* nicht nur individualpsychologisch, sondern ebenso kollektivpsychologisch angelegt ist.

Zum Solidaritätsbegriff

Um den kulturpsychologischen Stellenwert von Solidarität und Rivalität zu erfassen, ist es hilfreich, der sprachlichen Herkunft der beiden Begriffe nachzugehen.

Beide kommen aus dem Lateinischen, wobei das Wort Solidarität aus dem römischen Recht stammt. Es bezeichnet ein Rechtsverhältnis, bei dem mehrere Personen als Schuldner beteiligt sind und von denen jeder Einzelne für die ganze Verpflichtung haftet.

Dieses Gesetz weist auf alte, stammesgeschichtliche Gesellschaftsformen zurück, wie sie aus vorrömischen Verhältnissen bekannt sind und wie sie in jüngster Zeit für die verschiedensten Stammesgesellschaften beschrieben wurden. So von *Uwe Wesel* in seinem Buch «Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften»¹.

In solchen vorstaatlichen Gesellschaften sind sowohl die Eigentumsverhältnisse als auch die Art der Konfliktregelung immer auf das Kollektiv ausgerichtet und beschränken sich nie auf ein reines Individual- oder Sachrecht. Alle Mitglieder der engeren Gruppe kommen für Verletzungen des sozialen Gleichgewichts gemeinsam auf, wozu nicht nur Ausgleichsleistungen wie das so genannte Wergeld im Fall eines Totschlags gehören, sondern auch der ökonomische Ausgleich bei den Heiratsarrangements. Bei diesen erhält diejenige Sippe, deren Mitglied den angestammten Wohnsitz verlassen muss, eine Ausgleichsentschädigung in Form von Arbeitsleistungen oder materiellen Gütern.

Am eindrucklichsten zeigt sich die Sippen-Solidarität in Bezug auf die Verteilung von Nahrung und anderer lebenswichtiger Güter. Obwohl die gesammelten, erjagten und erwirtschafteten Produkte zunächst in der Verfügungsmacht der ProduzentInnen stehen, ist deren Aufteilung selbstverständlich. Unabhängig von ihren individuellen Fähigkeiten haben alle Mitglieder der Gruppe den gleichen Zugang zu den Ressourcen ihres Gebiets, und dies gilt für Zeiten des Überflusses genauso wie für Zeiten der Not.

Damit unterscheidet sich die ursprüngliche Solidarität grundsätzlich von unserer heutigen Sozialfürsorge, die nur im Verarmungsfalle spielt und von den Betroffenen immer als diskriminierend empfunden wird. Hingegen

geht das grundsätzliche Recht auf Güterteilung etwa bei den Inuit so weit, dass es unschicklich ist, sich für eine Gabe zu bedanken.²

Im Übrigen finden wir diese Form der solidarischen Subsistenzwirtschaft nicht nur bei den Wildbeutergesellschaften und frühen Ackerbaukulturen, sondern noch bei fortgeschrittenen Agrarkulturen bis zum Beginn der so genannten Hochkulturen. Ob im Alten Ägypten oder Arabien, in Alteuropa, dem frühen Indien oder Ostasien: Überall ist bezeugt, dass dem Privatbesitz und der Privatwirtschaft eine kollektive Wirtschaftsform mit gemeinsamem Bodenbesitz und kollektiver Vorratsverwaltung vorausgeht.

Zum Rivalitätsbegriff

Unser zweiter Begriff, die Rivalität, leitet sich von «Rivale» ab, was wörtlich «Bachnachbar» heisst, und wahrscheinlich auf die Nutzung von Bewässerungskanälen hindeutet. Bemerkenswert ist, dass dieser Ausdruck nur im Masculinum gebraucht wird, worin sich die Herausbildung patriarchaler Wirtschaftsformen gegenüber früheren, egalitär organisierten Ackerbaukulturen spiegeln könnte.

In seiner anderen, weitaus bekannteren Bedeutung ist der Rivale ein Nebenbuhler und Mitbewerber um eine Frau, also wieder eine primär männliche Bestimmung. Auch diese Rivalität ist, wie wir wissen, umso ausgeprägter, je weiter die patriarchale Vereinnahmung der Frau fortschreitet.³ Dagegen zeichnen sich egalitäre Gesellschaften und unter ihnen besonders die mutterzentrierten, matrilinearen Ethnien durch weitgehende sexuelle Toleranz aus. Erst mit der Festigung des patriarchalen Eherechts werden die sexuelle Aus-

schliesslichkeit und die Rivalität um Sexualpartnerinnen zum Problem.

Schon mit dieser Ableitung unserer Begriffe stehen wir mitten in zwei Fragestellungen, nämlich erstens bei der Frage: Inwieweit sind individuelles Besitz-, Macht- und Prestigestreben und damit auch Rivalitäts- und Wettbewerbsverhalten angeborene menschliche Grundbedürfnisse und inwieweit kulturelle Prägungen? Und dazu die zweite Frage: Gibt es einen Unterschied im Grad ihrer Ausprägung hinsichtlich beider Geschlechter? Und, wenn ja, warum?

Angeboren oder anerzogen?

Nach allem, was wir heute aus frühgeschichtlichen und ethnologischen Forschungen wissen, kann das vorrangige Streben nach individuellem Vorteil keine universelle Eigenart der Menschheit sein. Wie schon beschrieben, ist es gerade bei so genannt «primitiven» Völkern wenig ausgeprägt, sodass nicht von einem naturgegebenen Egoismus gesprochen werden kann, der sich erst im Verlauf von zivilisatorischen Prozessen durch altruistische Postulate in stärker solidarisches Verhalten gewandelt hätte. Es ist vielmehr genau umgekehrt: je höher die Zivilisationsstufe, desto wirkungsvoller stimulieren Egoismus und Wettbewerb das kulturelle Verhaltensmuster.

Warum das so ist, wird möglicherweise klarer, wenn wir uns der zweiten Fragestellung zuwenden: Wenn wir davon ausgehen – und vieles spricht dafür –, dass durchschnittlich gesehen das männliche Geschlecht zu stärkerem Macht- und Wettbewerbsstreben neigt, so gäbe es hierfür prinzipiell zwei mögliche Gründe: einmal den biologischen Anlagefaktor und zum anderen das soziale beziehungsweise kulturelle Training.

Was die Anlage betrifft, so gibt es zwar Hinweise auf aggressiveres und stärker wettbewerbsorientiertes Verhalten bei männlichen Tieren; aber zum einen ist es an sich problematisch, aus dem vielfältigen Sozialverhalten der Tiere menschliche Verhaltensformen abzuleiten, und zum anderen besteht ausgerechnet bei den Primatenarten, die den Menschen am nächsten stehen, nämlich Schimpansen und Bonobos, ein eher geringes Wettbewerbsverhalten unter den Männchen. Das Sexualverhalten beider Gruppen ist promisk und relativ unabhängig vom Rang eines Tieres.

Männliche Kompensation

Ich will mich hier auf die humanpsychologischen Aspekte beschränken, und da zeigt sich als ein universelles Phänomen, dass das Bedürfnis nach hierarchischer Rangordnung innerhalb der männlichen Gruppe sehr viel stärker ist als innerhalb der weiblichen. Frauen gehen miteinander weniger formell und zwangloser um als Männer, obwohl es bei beiden Rangunterschiede hinsichtlich ihres Einflusses und ihrer Verantwortung gibt.

Um den Ursachen für die grössere soziale Spannungsbereitschaft auf Seiten der Männer auf die Spur zu kommen, möchte ich meinen Thesen zwei mythische Erzählungen voranstellen, die beide das Motiv der Rivalität reflektieren und den ersten Mord des Menschengeschlechts zum Inhalt haben.

Die eine ist die uns allen vertraute biblische Erzählung von Kain und Abel, die andere stammt von der entgegengesetzten Seite des Globus, wo sie aber in den Kulturen der pazifischen Inselwelt einen ähnlichen Bekanntheitsgrad hat, nämlich die Geschichte vom göttlichen Mädchen Hainuwele.

Von Kain und Abel heisst es, dass beide Brüder Gott ein Opfer darbrachten. Aber Gott schenkte nur dem Opfer Abels seine Aufmerksamkeit, während er das Opfer Kains nicht beachtete. «Da ward Kain sehr ergrimmt, und sein Antlitz sank ein.» Und «als er seinen Bruder Abel auf dem Felde traf, erschlug er ihn».⁴

Auf Ceram, einer Molukkeninsel, wurde das Mädchen Hainuwele auf wunderbare Weise aus einer Kokospalme geboren. Und als es erwachsen war, beschenkte es seine Stammesgenossen immer wieder mit wunderbaren Dingen: mit Korallen, Porzellan und goldenen Gegenständen. Den Männern der Gruppe aber wurde das unheimlich, und sie wurden eifersüchtig auf Hainuwele. Heimlich beschlossen sie, beim nächsten Maro-Tanz, bei dem in neun Nächten eine neunfache Spirale getanzt wurde, das wundersame Mädchen zu töten. Hainuwele sass jeweils wie die anderen Mädchen in der Mitte der Spirale, um Nüsse an die Tänzer zu verteilen. Doch sie überreichte immer wertvollere Geschenke, bis in der letzten Nacht die Männer eine Grube aushoben und das Mädchen hineinstiessen. Im Tanz stampften sie die Erde über ihm fest, um am anderen Morgen den Leichnam auszugraben, zu zerstückeln und über die Felder zu verteilen. Daraus sollen die Knollenfrüchte gewachsen sein, von denen die Menschen heute noch leben. Satene aber, das göttliche Himmelsmädchen, das damals noch über die Menschen herrschte, zürnte den Mördern. Sie liess alle Menschen durch das Tor des Todes gehen, und seitdem sind sie sterblich.⁵

So verschieden die mythologischen Hintergründe der beiden Erzählungen sind – einmal ist es ein jüdisch-patriarchaler Mythos, das andere Mal ein matrizenrischer mit dem Anklang an das archaische Menschenopfer –,

so werden doch in beiden Fällen für den ersten Mord in der Geschichte des Menschengeschlechts die gleichen Motive verantwortlich gemacht.

Es handelt sich dabei weder um existenzielle Not noch um eine Interessenkollision, die zum Mord treibt, noch um ein vorangegangenes Verbrechen, das durch den Tod entschuldigt werden soll.

Kains «Antlitz sinkt ein», weil er vor Neid auf den glücklicheren Bruder ergrimmt, dessen Opfer Gott wohlgefällig ist. Und auf den Molukken töten die Menschen das Mädchen aus Eifersucht, weil sie seine Gabenfülle nicht ertragen.

Beide Erzählungen beschäftigen sich mit einem menschlichen Grundbedürfnis, das stärker zu sein scheint als jedes andere: mit dem Bedürfnis nach sozialer Geltung, nach eigener Wirkungskraft und der Macht, zu geben. Und dieses Bedürfnis wird offenbar von den Männern besonders stark empfunden.

Kain neidet dem Bruder die Wirkungskraft seiner sakralen Handlung, die Männer der Insel neiden dem Mädchen seine Gabe der Kreativität. Anlass für ihre destruktive Aggression ist also das Erlebnis des eigenen Mangels im Schatten einer stärkeren menschlichen Potenz. Mit einem modernen Ausdruck könnten wir diesen Mangel als Defizit an persönlicher oder sozialer Identität bezeichnen beziehungsweise als ein Suchen nach eigener Bedeutung als Individuum und als Gruppe. Wahrscheinlich steht auch hinter der Erzählung von Kain und Abel das Problem einer Gruppenidentität, denn der eine ist Hirte, der andere ist Ackerbauer, wie uns ausdrücklich gesagt wird, und ihre Produkte, die sie als Opfer darbringen, konkurrenzieren sich.

Gebärneid

Ich vertrete die These, dass die ursprünglichste und folgenschwerste Konkurrenzsituation in der Frühgeschichte der Menschheit zwischen der Frauengruppe und der Männergruppe bestanden hat. Heute noch halten so genannte Naturvölker in den verschiedensten Weltgegenden die Frauen aufgrund ihrer Gebärfähigkeit für das kreative Geschlecht, das «von Natur aus heilig» ist, wie die Aborigines in Australien sagen. Dem versuchen die Männer mit ihren Riten eine eigene Identität entgegenzustellen, die oft genug den Geburtsakt imitieren wie bei vielen Initiationsriten, bei denen der Initiand eine zweite Geburt durchlaufen muss, um seine Identität als Mann zu erhalten. Selbst die so genannten Hochreligionen sind voll von kompensatorischen Schöpfungsberichten, in denen ein Vatergott das Menschengeschlecht hervorbringt, bis hin zum Gott der Bibel, der zuerst Adam erschafft und die erste Frau aus dem Leib des Mannes hervorzieht statt umgekehrt.

Etwas von der tiefgründigen Rivalität zwischen der Männer- und der Frauengruppe verrät uns ein anschauliches Beispiel aus Neuguinea: Um sich soziale Bedeutung zu verschaffen, hat die Männergruppe der Abelam den Anbau einer bestimmten Yamssorte für sich monopolisiert, wobei den Frauen streng verboten ist, die Gärten der Männer auch nur zu betreten. Während der gesamten Wachstumsperiode enthalten sich die Pflanzler des Geschlechtsverkehrs, weil sie fürchten, dass jede Berührung mit einer Frau ihre männliche Kreativität beeinträchtigt. Jeder Pflanzler versucht mit äusserstem Einsatz die grössten Yamswurzeln zu züchten, um sie als Zeremonialfrüchte feierlich aufzustellen, von denen sie sagen, es seien ihre leiblichen Kinder.⁶

Eine ähnlich ehrgeizige Identifikation findet bei den Grosstierzüchtern mit ihren Kamelen, Rindern oder Pferden statt, die ihnen weit mehr bedeuten als Nutztiere, nämlich höchste Prestigeobjekte, mit denen geradezu ein Kult getrieben wird.

Selbst die spätere Geldwirtschaft scheint nicht nur auf rationalem Profitstreben zu beruhen, sondern von irrationalen Motiven durchsetzt zu sein. Bekanntlich gehörte die «pecunia», der Viehbestand, zu den ersten Zahlungsmitteln. Und wie es das Glück und der Stolz des Herdenbesitzers ist, dass die Tiere sich vermehren, so liegt der Reiz der Geldwirtschaft in ihrem Zinsertrag. Das griechische Wort «tokos» heisst gleichzeitig Geburt, Kind und Junges sowie Zins und Gewinn. Vielleicht verbirgt sich hinter diesem Synonym der Grund für die Hochstilisierung des Geldes als solches, das mit seinen Zinsen und Zinseszinsen an die Stelle von Kind und Kindeskindern tritt.

Ein ähnliches, gewissermassen libidinös besetztes Interesse könnte auch der Überproduktion von Waren zugrunde liegen. Während der ursprüngliche Warenverkehr auf Tauschhandel beruht, bei dem benachbarte Gruppen ihre Produkte zum Zweck der eigenen Bedürfnisbefriedigung austauschen, geht die Überproduktion über den Eigenbedarf hinaus mit dem Ziel, Gewinne, das heisst Vermehrung des Besitzes, zu erzielen. Dabei drückt sich die kapitalistische Sprache bis heute in verräterischen Bildern aus. Wir sprechen von Gewinn-«trächtigen» Unternehmen oder davon, Waren auf den Markt zu «werfen», wie wir von Tieren sagen, dass sie ihre Jungen werfen.

Arbeit und Leistung

Die quantitative Wachstumsideologie stellt aber nur die eine Seite des Fortschrittsdenkens dar. Ihr steht die Idee der qualitativen Leistungssteigerung zur Seite, die ebenfalls mit dem Rivalitätsstreben zu tun hat.

Homer hatte die Lebensmaxime des griechischen Mannes in einer berühmten Verszeile beschrieben: «Immer der Erste zu sein und vorzustreben den andern.» Diese Maxime macht nicht nur Ehrgeiz und Erfolgsstreben zu den stärksten Motiven männlichen Handelns, sondern sie konstituiert auch das Verhältnis des Mannes zur Arbeit. Die griechischen Philosophen hielten nur ganz bestimmte Tätigkeiten für eines freien Mannes würdig, in keinem Fall aber solche, die dem täglichen Lebensunterhalt dienen. Schiere Arbeit, die zur Routine wird und das Gegebene reproduziert, ist verachtete Arbeit, und sie wurde in der Antike an Frauen und Sklaven delegiert, heute an Fremdarbeiter. Die typisch männliche Leistung lebt vom Kitzel der Herausforderung, der zur Selbstprofilierung anspornt. Was zählt, ist das Aussergewöhnliche, das Neue, welches das Bisherige übertrifft.

Wenn wir heute vor dem Dilemma stehen, dass der ungebremste technische Fortschritt den Bestand unserer Erde in Gefahr bringt, so ist diese Situation nur dann aussichtslos, wenn wir sie für das Ergebnis objektiver Sachzwänge halten. Wenn wir darin aber ein soziokulturelles Reaktionsmuster sehen, begreifen wir, dass der Leistungszwang weder ein menschliches noch ein männliches Grundbedürfnis ist, sondern dass jede menschliche Gruppe, die sich in ihrer sozialen Bedeutung zurückgesetzt oder gar unterdrückt fühlt, zu Überkompensationen greift. Heute sind dies gerade auch die Frauen, und deshalb besteht die Gefahr, dass die für un-

sere Gesamtkultur so wichtige Emanzipation des Weiblichen auf die schiefe Ebene der Nachahmung männlicher Leistungsmanie gerät. Im Übrigen zeigen sich die psychischen Folgen von Unterdrückung heute besonders tragisch in der Dritten Welt, wenn die Menschen dort es nicht erwarten können, ihrerseits den tödlichen Wettbewerbskurs unserer Zivilisation zu imitieren.

Die Konstellationen der frühen Kindheit

Wenden wir uns nun nach diesen kulturpsychologischen Betrachtungen der individualpsychologischen Ebene zu: Das Leben beginnt ja mit jedem Menschenkind neu, und seine Lebensziele werden durch die familiäre Erziehung und durch die gesellschaftlichen Ansprüche geformt. Wir wissen aber auch, dass die bewussten Erziehungsziele und die angewandten Erziehungsmethoden sehr viel weniger prägend sind als die psychodynamischen Faktoren, wie sie durch die Familienkonstellation als solche gegeben sind. Sie zu reflektieren, stellt deshalb die Voraussetzung für jede grundlegende Veränderung dar.

Entscheidende neue Impulse für die psychoanalytische Betrachtungsweise verdanken wir amerikanischen Forscherinnen wie *Nancy Chodorow*, *Dorothy Dinnerstein* oder *Evelyn Fox Keller*, um nur die wichtigsten Namen zu nennen.⁷

Den Ansatz für die feministische Psychoanalyse bildet das von Sigmund Freud entdeckte ödipale Dreieck zwischen Mutter, Vater und Kind, das in ihren Augen ein schiefes und korrekturbedürftiges Dreieck ist.

Das Kleinfamilienmodell, das durch dieses Dreieck beschrieben wird und das Freud für eine menschliche Ursituation hielt, ist freilich erst eine sehr junge soziolo-

gische Erscheinung und nicht mehr als zirka 200 Jahre alt. Gerade dieses jüngste Familienmodell hat aber die einseitige patriarchale Familiensituation in mancherlei Hinsicht noch verschärft. Seit sich die Kernfamilie aus dem Sippenverband und die ökonomische Produktion aus dem Lebensverband der Familie gelöst haben, ist die Welt des Kindes im Wesentlichen auf eine Dreizimmerwohnung und zwei erwachsene Personen zusammengeschrumpft. Auf zwei Erwachsene, notabene, von denen die eine fast ständig abwesend ist, sodass als einzige Bezugs- und Identifikationsfigur für das Kind nur noch die Mutter übrig bleibt. Das allein stellt sowohl eine enorme Belastung für die Mutter dar als auch ein geradezu unverantwortliches Risiko für das gesunde Aufwachsen des Kindes für den Fall, dass aus irgendeinem Grunde die Mutter ausfällt oder versagt.

Diese an und für sich prekäre Situation wirkt sich aber sehr unterschiedlich aus, je nachdem, ob das oder die Kinder weiblichen oder männlichen Geschlechts sind. Beide Geschlechter erfahren die frühe Kindheit als die prägendsten Jahre ihres Lebens unter dem Vorzeichen der dominanten Mutterbeziehung, das heisst beide, Mädchen und Knabe, identifizieren sich emotional mit der Mutter. Mit dem grossen Unterschied allerdings, dass das Mädchen diese Identifikation zumindest bis zur Pubertät aufrechterhalten kann, während der Knabe von dem Augenblick an, da er sich seiner Geschlechtszugehörigkeit bewusst wird, aus dieser Identifikation herausfällt.

Startbedingungen der Knaben

Wenn wir die Folgen dieser Situation zunächst für die individuelle Entwicklung des Mannes in Betracht ziehen,

so bedeutet sie mit den Worten Dinnersteins, dass der heranwachsende Knabe eine doppelte Ablösung von der Mutter zu leisten hat: Er muss nicht nur erwachsen, sondern ein anderer Erwachsener als die Mutter werden. Deshalb wird das Autonomieproblem zum zentralen psychischen Problem des Mannes mit allen Folgen für ihn selbst und für die von ihm geprägte Kultur.

Von früher Kindheit an ist für ihn Ich-Sagen gleichbedeutend mit Nein-Sagen zum Emotional-Weiblichen, oder anders ausgedrückt: Der junge Mann erkämpft sich seine Autonomie um den Preis der emotionalen Nähe, und er gefährdet seine Autonomie, sobald er sich intensiv auf emotionale Kontakte einlässt. Dieses Dilemma erschwert nicht nur die Partnerschaftsfähigkeit des Mannes, sondern drängt ihn dazu, seine persönliche Profilierung in der Welt der Sachen und des sachlichen Wettbewerbs zu suchen, wie dies unser Wissenschafts- und Wirtschaftsbetrieb anbietet.

Hier wiederholt sich also auf individueller Ebene der Mechanismus der männlichen Identitätssuche, wie er sich zu Beginn der Patriarchatsentwicklung kollektiv abspielte. Suchte damals die Männergruppe nach ihrer sozialen Identität in Abgrenzung zum Frauenkollektiv, so muss sich heute der heranwachsende individuelle Mann aus der Lebenswelt der Mutter lösen und seine Identifikation mit der männlichen Erwerbswelt und deren Leitbildern herstellen.

Startbedingungen der Mädchen

Ganz anders stellen sich die Folgen der gleichen familiären Ausgangssituation für die individuelle Entwicklung der heranwachsenden Frau dar. Die emotionale Entwicklung des Mädchens ist stabiler, jedenfalls wenn

seine Mutterbeziehung nicht von Grund auf misslang. Die Identifizierung der Tochter mit der Mutter qua Geschlechtszugehörigkeit begleitet die Ich-Entwicklung des Mädchens mit dem Grundgefühl von Zugehörigkeit und Bezo-genheit. Dies stärkt nicht nur seine emotionalen Fähigkeiten, sondern prägt auch den weiblichen Denkstil, bei dem weniger das analytisch Trennende im Vordergrund steht als vielmehr das einfühlende und intuitiv-ganzheitliche Denken.

Allerdings erfährt auch die Entwicklung der jungen Frau einen schwerwiegenden Bruch von dem Moment an, da sie sich qua Geschlecht aus der kulturellen Welt der Männer ausgeschlossen fühlt. Nun steht sie vor dem Dilemma, sich entweder in das Prokrustesbett der patriarchal definierten Weiblichkeit zu zwängen oder sich durch Identifikation mit der Welt der Väter vom weiblichen Rollenschema zu lösen.

Praktisch gesehen stellt dies die Frauen vor die unmenschliche Alternative, wählen zu müssen zwischen einem Leben mit Kindern um den Preis des Abgeschnittenseins vom aktiven Mitwirken in Gesellschaft sowie Kultur und der Möglichkeit, sich persönlich weiterzuentwickeln und an den öffentlichen Aufgaben der Zeit teilzunehmen unter Preisgabe der Mutterschaft.

Das neue Solidaritätsmodell

Für die Neubegründung des Geschlechterverhältnisses ist die Wiedereinsetzung der Frauen in ihre gesellschaftliche Kompetenz zwar unabdingbar, aber dies kann nicht heißen, dass sie sich nun ebenfalls in die lebensfeindliche Wettbewerbsspirale einreihen sollten. Gleichzeitig müssen Männer ihre fragwürdige Identifikation mit dem Erfolg um des Erfolges willen revidieren, was

nur dann gelingen wird, wenn sie ein eigenes, authentisches Verhältnis zum Leben entwickeln, und dies ist nur möglich durch die ganz konkrete Übernahme von Betreuungsaufgaben.

Die Neuverteilung der Arbeit beziehungsweise die Aufhebung des gespaltenen Arbeitsbegriffs ist aber nicht nur eine Frage des guten Willens, sondern rüttelt an den Grundfesten unserer Gesellschafts- und Staatsidee. Seit der Neuzeit gehen unsere Staatstheorien vom Recht des Individuums aus, das an die Rechte anderer Individuen angrenzt und von diesen begrenzt wird. Auch unsere Menschenrechte, welche die Unverletzlichkeit von Leib und Leben, das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit und das persönliche Eigentum garantieren, beziehen sich auf die Integrität des Individuums. Von gewachsenen Gemeinschaften ist nirgends die Rede.

Ein solches Individualrecht übersieht die elementare Lebensatsache, dass der Mensch als soziales Wesen geboren wird und dass das Geborene dem Untergang geweiht ist, wenn ihm trotz aller körperlichen Pflege die psychische Zuwendung vorenthalten wird. Das erschütterndste Zeugnis für diese Tatsache erbrachte das berühmte Experiment *Friedrich II.*, der, um die vermeintliche Ursprache zu erforschen, eine Reihe von Säuglingen ohne jede sprachliche Zuwendung aufziehen liess. Sie alle starben in kürzester Zeit.

Auch unsere moralische Unterscheidung zwischen Egoismus und Altruismus bezieht sich nicht primär auf die Gemeinschaft, sondern auf das individuelle Tugendverhalten. Denn wenn die Alternative lautet: Ich *oder* der/die Andere, so entfällt gerade die Ich-du-Beziehung und das Wir.

Solidarität hat eine ganz andere Basis. Sie erwächst gerade aus der konkreten Lebensgemeinschaft, und wenn wir vom Miteinander ausgehen, so bildet die Polarisierung von Egoismus und Altruismus eine falsche Alternative. In der konkret gelebten Situation gehören Selbstliebe und Nächstenliebe zusammen, weil Solidarität bedeutet, von Grund auf für die ganze Gruppe zu fühlen und zu denken.

Dass Mitfreude ein ebenso ursprüngliches Bedürfnis ist wie Mitleiden, können wir von unseren Kindern lernen. Ich erfuhr dies am Beispiel so genannter Gesellschaftsspiele, als ich sie mit meinen kleinen Töchtern spielte. Es handelt sich dabei ja ausnahmslos um Wettspiele, bei denen das Kind nach dem erklärten Ziel der Pädagogen das faire Verlieren lernen soll. In erster Linie geht es aber darum, selbst zu gewinnen und den anderen verlieren zu lassen. Das wurde mir erst durch die Reaktionen des Kindes bewusst, das weinte, wenn es verlor, und weinte, wenn es gewann, weil dann seine Mutter verlor, und unter Tränen die Frage stellte: «Gibt es kein Spiel, bei dem wir beide gewinnen?»

Agnes Heller hat beides, Gerechtigkeit und Solidarität, zu den «radikalen Bedürfnissen» gezählt, wobei die entwickelte Emotionalität die eigenen Bedürfnisse und diejenigen der mit uns verbundenen Menschen als gleich stark empfindet.⁸ Im Gegensatz zu einer solchen Solidaritätsethik verfißt die neoliberale Wirtschaftstheorie den Primat der individuellen Profitmaximierung, und es gibt Vertreter der Spitzenwissenschaften, welche die Freiheit der Forschenden über alle ökologischen und sozialetischen Bedenken stellen.⁹

Wenn aber Solidarität in ihrem ursprünglich juristischen Sinn die Haftung jedes Einzelnen für die Gruppe

bedeutet, so können Wissenschaft und Wirtschaft aus dieser Haftung nicht entlassen werden; wie auch alle Mitglieder der Gesellschaft sich das Recht erkämpfen müssen mitzubestimmen, wofür sie überhaupt haften. Nur so hätte die Solidarität mit dem Leben zukünftiger Generationen in aller Welt eine reale Chance.

¹ Uwe Wesel: «Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften», Frankfurt 1985

² Ebenda, S. 86 ff.

³ Ebenda, S. 85 ff.

⁴ Altes Testament, Genesis, 4. Kap.

⁵ Rudolf Jockel: «Götter und Dämonen», Fournier Wiesbaden o.J., S. 160 ff.

⁶ Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie», Zürich 1988, www.opus-magnum.de

⁷ Nancy Chodorow: «Das Erbe der Mütter», München 1985;
Dorothy Dinnerstein: «Das Arrangement der Geschlechter», Stuttgart 1979;
Evelyn Fox Keller: «Liebe, Macht und Erkenntnis», München 1986

⁸ Agnes Heller: «Theorie der Gefühle», Hamburg 1980;
Dieselbe: «Das Leben ändern. Radikale Bedürfnisse, Frauen und Utopie», Hamburg 1980

⁹ Jürgen Drews: «Medizin und Gentechnik – Brauchen wir eine neue Ethik?», Broschüre, F. Hoffmann-La Roche AG Basel, S. 7

8. Macht im Spannungsfeld zwischen Kompetenz und Gewalt

Dieses für die pädagogische und psychotherapeutische Praxis wichtige Thema möchte ich in einen grösseren gesellschaftlichen Rahmen stellen und als Leitwort einen Satz von *Horst-Eberhard Richter* voranstellen: «Die Menschlichkeit entweicht in die Machtlosigkeit – und in den Zentren der Macht schwindet die Menschlichkeit.» An diesem Satz wird die ganze Ambivalenz des Machtbegriffs deutlich, gewissermassen sein Janusgesicht mit einerseits positiven und andererseits negativen Konnotationen.

Klassische Definitionen

Das wiederholt sich, wenn wir uns die klassischen Definitionen von Macht bei Historikern, Soziologen und Philosophen ansehen. Bekanntlich sprach *Jakob Burckhardt* (1818–1897) von der Macht als einem schlechthin bösen Prinzip¹, während sich die Lebensphilosophie auf die positive Macht des «*élan vital*» berief.

Als Historiker misstraute Burckhardt der Macht mit grossem Recht, denn die Weltgeschichte liest sich wie das Protokoll fortwährender Gewaltexzesse. Dass dies auch an der Art der Geschichtsschreibung liegt, war Burckhardt wohl noch nicht bewusst, aber er mass, im Unterschied zu manchen seiner Kollegen, die Geschichte der Völker nicht nur an ihrer Machtentfaltung, sondern auch an ihrer Menschlichkeit.

Auch *Max Weber* (1864–1920) definierte Macht als das Vermögen, ein Ziel gegen den Widerstand anderer durchzusetzen, und dies gibt der Macht wiederum die Färbung von Gewalt.²

Schon von ihrem Wortstamm her hat aber Macht noch eine andere Bedeutung. Im Althochdeutschen leitet es sich von «mahhon» = «machen» im Sinne von «können» ab, und dies im Unterschied zum Wort «giwalt» mit der Bedeutung von Zwang und roher Kraft. Im Lateinischen hingegen bestehen beide Bedeutungen im Wort «potentia» nebeneinander. Es steht einerseits für Vermögen, Kraft, Wirksamkeit, was sich in unserem Begriff Potenz erhalten hat, und gleichzeitig für Gewalt und politische Oberherrschaft. Noch ohne auf diese offensichtliche Vermischung einzugehen, ist zunächst eine zweifache Bedeutung des Machtbegriffs festzuhalten, die durch den jeweiligen Gegensatzbegriff noch an Profil gewinnt.

Auf der einen Seite der negativ besetzte Begriff *Gewalt* mit seinem positiven Gegenbegriff *Gewaltlosigkeit*, auf der anderen Seite der Machtbegriff mit den positiven Assoziationen von *Kraft*, *Potenz* und dem negativ besetzten Gegenbegriff der *Ohnmacht*.

Vermischung der Begriffe

Wie es zur Vermischung dieser ganz verschiedenen Vorstellungen kam, dafür könnte uns das zweite lateinische Wort für Macht einen Hinweis geben, nämlich «vis». Es trägt seinerseits zwei Bedeutungen: Streitmacht, Waffengewalt und gleichzeitig Manneskraft im Sinn von Zeugungskraft und von Vergewaltigung.

In der Überzeugung, *dass die Wortgeschichte auch die Kulturgeschichte spiegelt*, bringe ich die Betonung von aggressiver Männlichkeit im Begriff der Macht mit der Errichtung des Patriarchats in Zusammenhang.

Historisch fassbar wird dieser Prozess zwischen dem 3. und dem 2. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung mit dem Einfall der Indoeuropäer in Vorderasien und im

Mittelmeerraum. Ihre aus klimatischen Gründen geführten Flucht- und Eroberungszüge führten nicht nur zur Versklavung der autochthonen Bevölkerung, sondern auch zur Umwandlung der gesamten Gesellschaftsstruktur. Dabei läuft die Machtergreifung des himmlischen Pantheons durch männliche Hochgötter parallel zur irdischen Etablierung des Patriarchats.³ Auch in der Mythologie spielt sich der Szenenwechsel gewaltsam ab, und auf beiden Ebenen zeigt sich, *dass die destruktiven Gewaltaspekte, psychodynamisch gesehen, mit Überkompensation zu tun haben*⁴, oder, wie es Erich Fromm in seiner «Anatomie der menschlichen Destruktivität» formulierte, dass sich Ohnmacht zum Versuch der Allmacht pervertiert.⁵

Am offensichtlichsten ist dies, wenn wir bedenken, dass die neuen Herrschichten zahlenmässig den Beherrschten weit unterlegen waren. Im alten Sparta lag das Verhältnis bei 1:7, und dieses Missverhältnis war nur durch die ständige Androhung von Gewalt auszugleichen, etwa durch die prophylaktischen Strafrituale der Spartaner gegenüber den Unterworfenen.

Ähnlich, wenn auch komplizierter, liegen die Dinge beim Gewaltverhältnis zwischen den Geschlechtern. Die überlegene Muskelkraft des männlichen Geschlechts ist kein hinreichender Grund für die systematische Unterdrückung der Frau. Dass auch hier Überkompensation im Spiel war, lässt sich mit der unsicheren Position des Mannes gegenüber der generativen Lebensmacht der Frau begründen.

Dies alles könnten wir vergessen, wenn nicht die Selbsterhöhung des Männlichen durch seine Identifikation mit dem Geistig-Kreativen bis heute in unseren philosophischen, naturwissenschaftlichen und gesellschaft-

lichen Paradigmen weiterleben würde. Dabei waren die Argumente zugunsten von *struktureller Gewalt* einander immer sehr ähnlich: Autoritäre Staats- und Familienformen rechtfertigen sich damit, dass die Gesellschaft ohne ihr Regiment ins Chaos versinken würde, und autoritäre Erziehung oder Betriebsführung beruft sich darauf, dass nur die hierarchische Ordnung Disziplin und Leistung garantiere.

Zum Begriff der Kompetenz

Bevor ich aber auf politische Aspekte zu sprechen komme, sei das Machtproblem von seiner anderen Seite her aufgerollt, vom positiven Gegensatz zur Ohnmacht aus. Ich fasse die positiven Aspekte der Macht unter dem Begriff der Kompetenz zusammen und verstehe darunter sowohl sachliche als auch soziale Kompetenz sowie den zunächst vagen Begriff der natürlichen Autorität.

Schon vorweg ist zu sagen, dass nicht nur das Machtgefälle, sondern auch jedes Kompetenzgefälle gegen ungerechtfertigte Machtausübung nicht gefeit ist, weil ein spezifischer *Kompetenzvorsprung* auch die Gefahr des Kompetenzmissbrauchs in sich birgt. Dennoch ist in all jenen Beziehungen ein Kompetenzvorsprung vonnöten, die von der Sache her nicht reziprok sein können: Eltern müssen mehr Kompetenz haben als Kinder, Lehrende mehr als Lernende, Fachpersonen auf einem bestimmten Gebiet mehr als Laien auf diesem Feld.

Auch die so genannt antiautoritäre Erziehung war ursprünglich nicht so gemeint, als sollten Erzieher ihre Kompetenz und damit auch ihre Verantwortung verleugnen. Im Gegenteil: Nur den wirklich Kompetenten gelingt es, ihre Aufgabe auch ohne autoritäres Gebaren wahrzunehmen und sich dennoch die Achtung vonsei-

ten der Abhängigen zu erwerben. Umgekehrt wissen wir aus Erfahrung, dass sich gerade diejenigen, denen es an Kompetenz und natürlicher Autorität fehlt, am heftigsten an autoritäre Strukturen klammern.

Was macht nun die so genannte *natürliche Autorität* aus? Zum einen sind es bestimmte Gaben wie Vitalität, Intelligenz und rasche Reaktionsfähigkeit, die sie begünstigen. Dazu kommen Kenntnisse, Erfahrung und ein einigermaßen ausgeglichenes Selbstvertrauen. Um aber das zu vermitteln, was wir Ausstrahlung nennen, braucht es soziale Fähigkeiten wie Einfühlung, Takt und Herzlichkeit und nicht zuletzt Überzeugungskraft, die in moralischer Integrität wurzelt.

Soziale und moralische Kompetenz zeichnen sich durch ihren selbstverständlichen Respekt vor der Kompetenz auch der Schwächeren aus: vor deren Urteils- und Entscheidungsfähigkeit und deren spezifischen Fähigkeiten. Das vermindert bei den Abhängigen das Gefühl der Abhängigkeit und verhindert Ohnmachtsgefühle.

Kompetenzüberschreitung und Kompetenzmissbrauch

Wenn wir nach den Hintergründen von *Kompetenzüberschreitung* beziehungsweise von Kompetenzmissbrauch fragen, so sind diese ausserordentlich vielschichtig. Einen davon bilden überhöhte Berufs- und Eltern-Ideale. Übernommene Autoritätsvorstellungen suggerieren uns die Pflicht, als Lehrer allwissend zu sein, als Heilende immer die therapeutische Lösung zu bieten und als Eltern für alles ein Patentrezept zu haben. Das führt zur Selbstüberforderung und zur Furcht, eigene Schwachpunkte eingestehen zu müssen.

Verwandt damit sind Paternalismus oder Maternalismus. Hier wird teils aus Unwissenheit, teils aus Überbesorgtheit die Kompetenz der Schutzbefohlenen unterschätzt. Mit der Folge, zu viele Anweisungen zu geben, zu viele Befürchtungen zu äussern und zu wenig auf die Eigeninitiative der Betreuten zu vertrauen.

Die Gefahr eines eigentlichen *Kompetenzmissbrauchs* liegt immer dann nahe, wenn der oder die KompetenzträgerIn von dem unbewussten Wunsch geleitet wird, andere in Abhängigkeit zu halten. So selbstverständlich es ist, dass kompetente Wissensvermittlung, Beratung oder Therapie uns von der Sache her befriedigen und auch die eigene Selbsteinschätzung bestärken, so kann sich diese Konstellation bekanntlich auch zum Helfersyndrom steigern. Man ist dann abhängig von der Abhängigkeit anderer und verliert ohne Hilfesuchende ein Stück der eigenen Identität. Ein viel gravierenderer Missbrauch liegt bei sexuellen Übergriffen vor, zu deren komplexen Hintergründen die Selbstüberschätzung des Therapeuten oder der Therapeutin gehören sowie eine diffuse Vorstellung von der vermeintlichen «Erlösungskraft» des Sexus. Darauf näher einzugehen, würde aber den Rahmen dieses Artikels sprengen.

Grenzverwischung zwischen Macht und Abhängigkeit

Die Kehrseite des Helfersyndroms ist das Bedürfnis nach Autonomie, verbunden mit der Vorstellung, selbst keine Hilfe nötig zu haben. Beides kann in derselben Persönlichkeit auftreten, und beide Male handelt es sich um eine *Verwischung der Grenze zwischen Macht und Abhängigkeit*.

Dass auch Abhängigkeit ein nicht aufzuhebender Teil der «conditio humana» ist, geht schon aus dem Schutz-

bedürfnis in der langen Phase der menschlichen Kindheit hervor. Darüber hinaus bedarf es der *Akzeptanz der existenziellen Gegebenheit, dass wir auf Beziehungen angelegt* und auch als Ebenbürtige aufeinander angewiesen sind und nur aneinander wachsen können.

Warum aber hat dann Abhängigkeit einen so schlechten und Unabhängigkeit einen so guten Ruf? In der Psychologie ist ja seit langem enorm viel von *Autonomie* die Rede: von Ablösung vom Elternhaus, von autonomer Moralentwicklung, von Autonomie in der Partnerschaft, und dies zu einem guten Teil mit Recht. Es ist aber nicht zu übersehen, dass ein Teil der Schwierigkeiten, die wir mit einem angemessenen Gleichgewicht zwischen Autonomie und Abhängigkeit haben, auf einem androzentrisch geprägten Autonomieverständnis beruht.

Männlicher Autonomiekomplex

Sowohl die feministische Kulturkritik als auch die feministische Analyse der ersten Objektbeziehungen sprechen von einem eigentlichen *Autonomiekomplex* des Mannes.

Auf kollektiver Ebene hatte sich das patriarchale Bewusstsein die Autonomie gegenüber der numinosen Macht des Weiblichen dadurch erkämpft, dass es die weiblichen Produktionskräfte abwertete. Aber solange die Frauen die Kinder nicht nur zur Welt bringen, sondern als Mütter während der entscheidenden Entwicklungsjahre praktisch allein für sie verantwortlich sind, wiederholt sich das Drama der männlichen Identitätsfindung in jeder Generation aufs Neue. Mit der Schrumpfung der Grossfamilie zur heutigen Kleinfamilie hat sich der Stellenwert der Mutter-Imago für das erwachende Bewusstsein der Kinder sogar noch erhöht.

Hier muss ich auf die Studien von *Nancy Chodorow* und *Dorothy Dinnerstein* verweisen. Danach entstehen als Auswirkung dieser Konstellation grundverschiedene psychische Startbedingungen für die Geschlechter.⁶ Am Beginn der männlichen Selbstfindung steht das emotional verunsichernde Erlebnis, aus der Identität der ersten Liebesbeziehung herauszufallen. Dies kann der Knabe nur wettmachen durch forciertes Autonomiestreben und jenes künstliche Überlegenheitsgefühl, das ihm die patriarchale Mitwelt suggeriert.

Im Gegensatz zum Autonomiekomplex des Knaben entwickelt das Mädchen einen Komplex in Richtung Abhängigkeit: Abhängigkeit vom Urteil und der Zuneigung anderer, die es sich oft genug durch aufopfernde Fürsorgeleistungen und Rücksichtnahme erkauft.

Den Ausweg aus diesen geschlechtsspezifischen Sackgassen sieht die feministische Psychoanalyse in der Behebung des primären Ungleichgewichts, das heisst in der *gleichgewichtigen Elternschaft*. Nur wenn sich Väter vom ersten Lebenstag der Kinder an die Betreuungsaufgaben mit den Müttern teilen, besteht die Chance, die Startbedingungen für die Identitätsfindung beider Geschlechter einander anzunähern. Erst dann wird die männliche Macht- und Selbstverwirklichung nicht mehr auf Kosten von männlicher Liebesfähigkeit und die Ausbildung weiblich-mitmenschlicher Tugenden nicht mehr auf Kosten weiblicher Persönlichkeitsentwicklung gehen.

Jedenfalls nützen alle Appelle und Schuldzuweisungen an die Mütter, sie sollen ihre Söhne und Töchter loslassen, so lange nichts, als es die Väter versäumen, neben der Mutter-Imago eine emotional besetzte Vater-Imago am Fixsternhimmel des aufdämmernden Bewusstseins zu befestigen.

Andererseits stehen Frauen bei ihrem Eintritt in die Welt der Wissenschaft vor dem Dilemma, dass diese immer noch von androzentrismen Paradigmen beherrscht wird. Erst die feministische Wissenschaftskritik deckte die unbewussten Motive der männlich geprägten Wissenschaft auf. *Evelyn Fox Keller* stellt den Objektivitätsanspruch der exakten Wissenschaften zum Teil infrage und nennt deren Methoden «objektivistisch». Der Grundgedanke dabei ist, dass die geforderte Subjekt-Objekt-Spaltung nicht immer der sachgerechten Beschreibung der Forschungsobjekte dient – besonders wenn es sich um lebendige Wesen handelt –, sondern auch dem männlichen Bedürfnis nach emotionaler Distanz gegenüber der Mitwelt.⁷

Die durch den Methodenzwang gerechtfertigte Abstinenz, sich emotional auf das Gegenüber einzulassen, unterstützt seinerseits den Machtanspruch der Wissenschaft nach *Francis Bacons* (1521–1626) Devise «Wissen ist Macht». Mit der Ausklammerung der emotionalen Einfühlung aus den «harten» Wissenschaften hängt auch die Proklamation einer «wertfreien» Wissenschaft zusammen, die zumindest mit einer partiellen Wertblindheit bezahlt wird.

Kollektive Kompetenzüberschreitung

Dazu kommt, dass im kulturellen Gesamtzusammenhang eine neutrale Wissenschaft, die nur der unbefangenen Neugierde folgt, kaum mehr möglich ist. Die heutige Naturwissenschaft ist mit ihren technischen Anwendungen so untrennbar gekoppelt, dass sie damit die *Weichen für die Lebensbedingungen von uns allen* und für diejenigen künftiger Generationen stellt. Das heisst, *der Kompetenzvorsprung einer kleinen Elite*, wie sie die

«scientific community» darstellt, kann zu Kompetenzüberschreitungen von nie gekanntem Ausmass führen.

Tatsächlich werden wir bei der Neuentwicklung von Spitzentechnologien gar nicht gefragt, ob wir sie wünschenswert finden. Das gilt für die gentechnischen Veränderungen unserer Nahrungsmittel ebenso wie für die willkürliche Veränderung des menschlichen Erbguts oder für eine immer höhere Lebenserwartung. Noch weniger ist dies der Fall, wenn Spitzenwissenschaftler von einem «postbiologischen Zeitalter» träumen. Nach *Marvin Minsky* werde die Menschenart vielleicht einmal froh sein, von den überlegenen Robotern als eine Art Haustier gehalten zu werden, bevor sie dann, wie so viele Arten vor ihr, aussterben würde. Natürlich werden wir auch dabei nicht gefragt, ob wir mit dem Ziel unseres eigenen Aussterbens einverstanden sind.⁸

Rückbesinnung auf Alfred Adler

Nach diesem weit gespannten Bogen zu den psychischen Wurzeln der Gewalt und des Missbrauchs von Kompetenz kehre ich im letzten Teil meiner Ausführungen auf den Boden der Psychotherapie zurück, und zwar zur Individualpsychologie *Alfred Adlers* (1870–1937). Er war es ja, der die Begriffe von Minderwertigkeitsgefühl, Kompensation und Überkompensation prägte und damit das Machtstreben als fundamentale Grösse in die Psychoanalyse einführte.

Zunächst scheint mir der Hinweis wichtig, dass Adler das natürliche Aggressionsstreben als vitale Durchsetzungskraft voraussetzt und als solche positiv bewertet.⁹ Im Gegensatz zu *Sigmund Freud* (1856–1939) sieht er in dieser Kraft aber nicht einen Primärtrieb, sondern eine Reaktion oder, in seinen Worten, eine vitale Kom-

pensation gegenüber von aussen auferlegten Triebhemmungen. Mit anderen Worten: Mit Hilfe aggressiver Anstrengungen versuchen wir, unsere Triebwünsche gegen äussere Widerstände durchzusetzen. Ob diese Versuche zu schwach, angemessen oder überproportional ausfallen, ist eine Frage der psychischen Balance, die im Laufe der kindlichen Entwicklung gelingt oder misslingt.

Zentral für die Konzeption Adlers ist dann seine Behauptung, das Kind entwickle während und wegen seiner langen Hilflosigkeit zwangsläufig Minderwertigkeitsgefühle gegenüber den Erwachsenen. Und diese kompensiere es ebenso zwangsläufig mit Zukunftsvisionen von eigener Grösse und Überlegenheit.

Dass dieses *allgegenwärtige Minderwertigkeitsgefühl*, von dem Adler spricht¹⁰, und die daraus folgende Ich-Idealisierung sich umso stärker ausprägen, je mehr die primären Bezugspersonen das Kind seine Schwäche spüren lassen, liegt auf der Hand. Von seiner Konstitution hängt es dann ab, ob es den regressiven Weg der Flucht in die Krankheit oder den aggressiven Weg der Überkompensation wählt. Wobei Adler sehr deutlich sieht, dass eine wesentliche Form der männlichen Überkompensation in der Herabsetzung der Frau besteht.

Für den Ausgleich dieser Grundkonstellation ist nach Adler nur ein Kraut gewachsen: eine einfühlsame Erziehung, die das Kind ernst nimmt und ihm zärtliche Anerkennung ebenso schenkt, wie sie ihm den Respekt vor den Bedürfnissen der Gemeinschaft abfordert. Adler ist ja ein grosser Verfechter des *Gemeinschaftsgedankens* und hält Zuneigung und Achtung sowie das teilnehmende Mitgefühl für ebenso grundlegende menschliche Bedürfnisse wie das Streben nach Geltung und eigener Wirkungsmacht. Daraus ergibt sich, in unserer

heutigen Terminologie, das Fazit: Nur die Ausbildung einer hohen Sozialkompetenz bewahrt Menschen vor neurotischem Grössenwahn und vor Machtmissbrauch als Überkompensation. Wenn wir diese Erkenntnis auf den gegenwärtigen Zustand unserer Welt anwenden, müsste uns eigentlich der Atem stocken. Sind nicht das pausenlose Gerede über Wettbewerb, Standortvorteile und Gewinnmaximierung Symptome für Grössenwahn und Erfolgswang? Sind die Glaubensbekenntnisse der kapitalistischen und neodarwinistischen Weltsicht Ausdruck einer kollektiven Kulturneurose?

Tatsächlich ist die Macht, jedenfalls in ihrer anonymen Form als strukturelle Gewalt des Geldes, immer noch von einem stärkeren Tabu umgeben als die Sexualität oder die spirituelle Verwurzelung der Psyche. Und deshalb glaube ich, dass es kein Zufall ist, wenn die Individualpsychologie Alfred Adlers – im Vergleich zu Sigmund Freud oder C.G. Jung – im öffentlichen Bewusstsein so viel weniger präsent ist.

Ausblick

Schon in der Gegenüberstellung von Macht und Abhängigkeit liegt gewissermassen die Falle, in die wir in den verschiedensten Lebenssituationen geraten können. Denn Macht und Abhängigkeit sind keine sich ausschliessenden Pole und schon gar nicht zwei Existenzweisen, die an verschiedene Menschen oder Menschengruppen delegiert werden könnten. Zwischen beiden die Balance zu halten, ist aber nur zum Teil eine private Angelegenheit.

Es geht auch um eine gesellschaftlich ausgeglichene Abhängigkeits- und Machtbilanz, und zwar zwischen den Geschlechtern ebenso wie zwischen den Genera-

tionen, innerhalb von Ausbildungsstätten und Betrieben und nicht zuletzt zwischen Wissenschaftsexperten und der breiten Bevölkerung. Hier entstehen der Politik beziehungsweise der demokratischen Meinungsbildung ganz neue Aufgaben.

Während sich aber bisher im politischen Diskurs stets wirtschaftliche Aspekte mit dem Anspruch von Naturnotwendigkeiten in den Vordergrund drängten, kommen seit kurzem kritische Stimmen aus den Reihen der Wirtschaftswissenschaftler selbst. Führende Köpfe wie *George Soros* oder *Lester Thurow* in den USA, *Riccardo Petrella* in Belgien oder *Hans Christoph Binswanger* in der Schweiz¹¹ sprechen von den Grenzen des Wettbewerbs und fordern eine neue Sicht der ökologischen und der menschlich-sozialen Dimension. Lester Thurow sagt: «Wenn man den sozialen Aspekt der Menschheit ignoriert, so entwirft man eine Welt für eine Spezies Mensch, die es nicht gibt.»¹² Kürzer und besser kann man es nicht sagen.

¹ Jakob Burckhardt: «Weltgeschichtliche Betrachtungen», 1905

² Max Weber: «Politik als Beruf», 1919

³ Gerda Lerner: «The Creation of Patriarchy», Oxford University Press, 1986; deutsche Ausgabe: «Die Entstehung des Patriarchats», Frankfurt 1991

⁴ Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur», Frankfurt 1993, www.opus-magnum.de

⁵ Erich Fromm: «Die Anatomie der menschlichen Destruktivität», Gesamtausgabe 1980, Bd. 7

- ⁶ Nancy Chodorow: «Das Erbe der Mütter», München 1985
Dorothy Dinnerstein: «Das Arrangement der Geschlechter», Stuttgart 1979
- ⁷ Evelyn Fox Keller: «Liebe, Macht und Erkenntnis», München 1986
- ⁸ Josef Weizenbaum: «Künstliche Intelligenz als Endlösung der Menschenfrage»,
Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion, Heft 32, 1990
- ⁹ Alfred Adler: «Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose», 1908
- ¹⁰ Derselbe: «Praxis und Theorie der Individualpsychologie», 1920
- ¹¹ George Soros: «Die Krise des globalen Kapitalismus», Berlin 1998;
Riccardo Petrella, Präsident der Gruppe von Lissabon: «Grenzen des
Wettbewerbs», München 1997;
Hans Christoph Binswanger: «Geld und Magie», Stuttgart 1985;
Derselbe: «Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen», München 1998
- ¹² Lester C. Thurow: «Die Zukunft des Kapitalismus», Düsseldorf und
München 1996, S. 407

III Rationale und emotionale Vernunft

9. Was heisst und was leistet emotionale Vernunft?

Gefühle standen im Mainstream der europäischen Philosophie nicht nur im Schatten der Aufmerksamkeit und kamen als Erkenntnisquelle nicht in Betracht, sondern galten zudem als zu überwindende Störungsquellen der Vernunft.

Obwohl es auch die andere Traditionslinie von *Blaise Pascal* (1623–1662), den englischen Moralphilosophen, der romantischen Philosophie und später der Lebens- und Existenzphilosophie gab, in der das Gefühl als eine Quelle für Erkenntnis durchaus ernst genommen wurde, wandte sich das philosophische Interesse erst in jüngerer Zeit wieder dem Stellenwert der Gefühle innerhalb unserer geistigen Vermögen zu. Gemeinsam ist allen diesen Ansätzen, Gefühle aus dem Dunstkreis ihrer angeblichen Irrationalität herauszuführen und ihre Bedeutung für unsere Welt- und Wertorientierung kritisch zu prüfen.

Gefühle sind Qualitätsurteile und als solche immer auch Werturteile

Als allgemeinste Aussage, die sich über Gefühle machen lässt, können wir sagen: *Gefühle sind Qualitätsurteile* und als solche eine Gabe der Unterscheidung – jedenfalls wenn wir «urteilen» nicht nur im Sinn einer formalen Einordnung des Besonderen unter das Allgemeine verstehen, sondern im weiteren Sinn von «einschätzen, beurteilen». Diese Qualitätseinschätzung beginnt bei den *Sinnesempfindungen* im Anschluss an Sinneswahrnehmungen. Wahrnehmungen liefern uns ja nicht nur

Informationen aus der Umwelt, sondern gleichzeitig Impressionen, das heisst Gefühlsempfindungen, die sich auf einer nuancierten Skala mehr oder weniger positiver bis eindeutig negativer Bewertungen bewegen.

Die für unser Überleben unabdingbaren Wärme-, Kälte-, Tast- und Schmerzempfindungen sowie die Wahrnehmungen der übrigen Sinne beurteilen das für uns Zuträgliche und Unzuträgliche in Form von Qualitäten des Angenehmen und Lustvollen beziehungsweise des Unangenehmen, Gefährvollen und Schmerzlichen; und in dieser biologischen Zweckmässigkeit sind Gefühle durchaus rational zu nennen. Darüber hinaus verfeinern sich unsere Sinnesempfindungen im kulturellen Kontext und verbinden sich mit ästhetischen Qualitätsurteilen, wobei allerdings unsere spontanen Gefühlsurteile bereits durch erlernte Wertschätzungen überlagert werden.

Das breiteste Spektrum menschlicher Gefühle bilden die *mitmenschlichen und selbstreferentiellen Gefühle*, mit denen wir unsere Beziehungen zur Mitwelt und unsere Selbstwahrnehmung einschätzen: Sympathie und Antipathie, Freude und Trauer, Angst und Wut, Hoffnung und Enttäuschung, Stolz und Ohnmachtsgefühle, das sind nur wenige von ein paar hundert Bezeichnungen, die unsere Sprache für emotionale Qualitäten bereithält. Sie alle beinhalten ein Stück qualitativer Bewertung unserer Mit- und Umwelt und der eigenen Position in ihr.

Eine ebenso entscheidende Rolle spielen Gefühle als *Wertempfindungen* für die Ethik, und zwar sowohl auf der theoretischen wie auf der praktisch-moralischen Ebene. Theoretisch ist ein Begriff wie Menschenwürde, der sich nicht auf religiöse Ableitungen beruft, rein

rational gar nicht definierbar. So hat *Avishai Margalit* in seinem kürzlich erschienenen Buch zur Politik der Würde klar gesagt, dass die zentralen Begriffe, die er in seiner phänomenologisch-soziologischen Studie vorlegt, «allesamt Begriffe mit Empfindungsgehalt» seien. Die Annäherung an den Begriff der Würde gelingt erst durch die emotionale Erfahrung der Entwürdigung in all ihren Abstufungen und sozialen Zusammenhängen.¹

Auch *John Rawls* (1921–2002) geht in seiner Theorie der Gerechtigkeit davon aus, dass der Begriff der Fairness auf einer nicht weiter reduzierbaren emotionalen Einsicht beruht. Ebenso sind unsere konkreten moralischen Urteile an Gefühle wie Achtung und Verachtung, moralische Zustimmung und Empörung, Scham, Schuld und Reue gebunden. Im Blick auf das Verantwortungsgefühl nennt *Hans Jonas* (1903–1993) das Fühlen geradezu «das kardinale Datum der Moral, und als solches schon im ›Soll‹ impliziert».²

Emotionen sind zugleich Motivationen

Emotionen sind nicht nur passive Impressionen, sondern lösen auch Handlungsimpulse aus, zumindest mimisches oder pantomimisches Ausdrucksverhalten: Wir weichen zurück beim Erschrecken oder wenden uns dem Gegenstand unserer Freude zu. Das heisst, Emotionen sind etwas, das uns nicht nur innerlich bewegt, sondern auch zum Handeln bewegt. Dieser Zusammenhang erhält durch die moderne *Hirnforschung* eine unerwartete Bestätigung: Sie macht klar, dass zielgerichtetes Handeln oder Entscheidungen zwischen verschiedenen Zielen ohne die Fähigkeit gefühlshafter Abwägungen gar nicht möglich sind. *Antonio Damasio* schildert sehr eindrücklich, wie Patienten mit Ausfällen emotionaler

Zentren trotz voll erhaltener Intelligenz nicht einmal ihre Tagesagenda festlegen können.³

Auch für das moralische Handeln ist die Motivationskraft des Gefühls unerlässlich. Mit den Worten von Hans Jonas: «Die Kluft zwischen abstrakter Sanktion und konkreter Motivation muss vom Bogen des Gefühls überspannt werden, der allein den Willen bewegen kann.»⁴

Gefühle und Selbstreflexion

So real die Erfahrung ist, dass starke Affekte wie Wut, Angst oder Eifersucht impulsiv und unreflektiert ablaufen, so berechtigt uns dies nicht, sämtliche Gefühle als blind und irrational einzustufen. Wenn der englische Moralphilosoph *Shaftesbury* (1671–1713) vom «moral sense» als vom moralischen Gefühl spricht, so zählt er es zu den «reflective affections», zu den reflektierten Gefühlen. Demnach bilden die moralischen Gefühle eine neue Klasse von Gefühlen gegenüber jenen, die wir bereits empfunden haben und die nun zum Gegenstand eines moralischen Billigens oder Missbilligens werden. Mit anderen Worten, mit dem moralischen Sinn beurteilen wir unsere eigenen Gefühlsreaktionen und Motivationen wie auch diejenigen unserer Mitmenschen.⁵

Damit schreibt Shaftesbury dem «moral sense» nicht nur Urteilskraft zu, sondern darüber hinaus ein Vermögen, das üblicherweise dem rationalen Bewusstsein vorbehalten ist, nämlich *Selbstreflexion*. Dass Selbstreflexion mehr sein kann als Selbstwahrnehmung und Selbstkontrolle, schlägt sich auch in sprachlichen Ausdrücken nieder. Wir sprechen davon, dass wir nach einem aufwühlenden Erlebnis zur «Besinnung» kommen oder dass wir über ein Erlebnis «nachsinnen».

Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen, wenn wir dem Gedankengang *Susanne Langers* in ihrem Werk «An Essay on Human Feeling»⁶ folgen. Darin begreift sie «Fühlen» in einem umfassenden Sinn als die Subjektseite des Lebendigen, das mit fortschreitender Evolution zu immer intensiveren Bewusstseinszuständen kommt bis hin zum Selbstbewusstsein des Menschen. Das bedeutet, *weder Bewusstsein noch Reflexionsvermögen sind exklusive Qualitäten des Denkens*, sie kommen vielmehr allen psychischen Funktionen des Menschen zu: dem bewussten Vorstellen und Erinnern, dem bewussten Fühlen und Werten, dem rückbezüglichen moralischen Urteil und dem bewussten, kritischen Denken.

Emotion und Kognition bedingen einander

Agnes Heller schildert in ihrer Theorie der Gefühle⁷ den emotionalen Entwicklungsprozess in seinem individuellen Verlauf, eingebettet in den sozialen Kontext. Dabei macht sie klar, dass es eine völlig voneinander getrennte Entwicklung von Emotion und Kognition gar nicht gibt. Weder kann sich die intellektuelle Neugierde entwickeln, wenn das Kleinkind nicht primär die Zuwendung seiner ersten Bezugspersonen erhält, denn nur diese emotionale Erwärmung führt zum Appetit auf die Welt; noch können sich unsere Emotionen in all ihre Nuancen verästeln, wenn uns nicht die Sprache unserer Umgebung und später die Literatur die Namen an die Hand geben würden, in denen wir unsere geheimsten Gefühle wiedererkennen und sie damit erst wirklich verstehen und artikulieren können. Deshalb das Fazit bei Heller: *Nicht die Kognition steht der Emotion gegenüber, sondern die menschlichen Formen der Emotion und der Kognition bedingen einander gegenseitig.*

Die sexistische Geist-Leben-Spaltung als Hintergrund für die Abwertung des Gefühls

Seit *Pythagoras* (570–ca. 510 v. Chr.) gibt es das Ideal der rein geistigen Existenz, die sich aus den Fesseln des Leibes befreit, ein Ideal, welches das Leben in seiner Vielfalt und *Immanenz* abwertet. Nun kann es aber kein Zufall sein, wenn Pythagoras den souverän ordnenden Geist mit dem männlichen Prinzip und die Vielfalt des Chaotisch-Lebendigen mit dem weiblichen Prinzip assoziiert.

Die feministische Kulturkritik sieht darin die ideologische Rechtfertigung für patriarchale Herrschaft: Die vermeintliche Freiheit des männlichen Geistes gegenüber dem Reich der Notwendigkeit wurde von den Frauen und Sklaven bezahlt, an die man die Bewältigung des Lebensnotwendigen delegierte.

In der neuzeitlichen Psychologie setzt sich die Geist-Leben-Spaltung insofern fort, als sie die Gefühlskräfte eindeutig der Frau und die Verstandeskräfte ebenso eindeutig dem Mann zuspricht. *Jean-Jacques Rousseau* (1712–1778) macht daraus ein komplementäres Tugendmodell, indem er die häuslichen Tugenden des Herzens an die Frauen und die öffentlichen Tugenden des Citoyen an die Männer delegiert.

Auch *Immanuel Kants* (1724–1804) Antinomie zwischen Pflicht und Neigung entspricht dem Paradigma der Geist-Leben-Spaltung, wenn er deren sexistische Zuordnung auch erst in seinen ästhetischen Schriften offen ausspricht. In seiner Analyse des Erhabenen und des Schönen verbindet Kant die Liebe zum Schönen mit einer lebensbehaltenden weiblichen Grundhaltung, den Sinn für das Erhabene dagegen mit einer heroisch-männlichen Gesinnung. Dabei setzt er das Erhabene

ausdrücklich mit dem Ethischen in Beziehung, dem er das Schöne unterordnet.⁸

In den zeitgenössischen Ethiktheorien findet die Auseinandersetzung zwischen rationaler und emotionaler Ethikbegründung unter dem Gender-Aspekt statt. Das gilt vor allem für die Kontroverse zwischen *Lawrence Kohlberg* und *Carol Gilligan*.⁹

Gilligan kritisierte sowohl die Einseitigkeit der Methode als auch Kohlbergs Definition der moralischen Reife, die er in der Ausbildung eines autonomen und zugleich allgemein-abstrakten Gerechtigkeitsverständnisses sieht. Dagegen besteht Gilligan darauf, dass Mitgefühl und konkrete Verantwortung ein gleichberechtigter, konstituierender Faktor für ethisches Verhalten sei, und dies im privaten und im öffentlichen Raum. Wer daraus eine weibliche Fürsorgemoral und eine männliche Gerechtigkeitsmoral abliest, hat Carol Gilligans Anliegen grundsätzlich missverstanden. Ich selbst spreche deshalb nicht von feministischer Ethik, sondern lieber von einer *nicht-androzentrischen Ethik*, deren Ziel es gerade ist, die Einseitigkeiten der sexistischen Sicht zu überwinden.

In der *Wissenschaft* spiegelt sich die Spaltung zwischen Verstand und Gefühl in der Unterscheidung zwischen «harten» und «weichen» Disziplinen; wobei nur die von harten, das heisst quantifizierbaren Daten ausgehenden Naturwissenschaften den Ehrentitel «science» tragen. Das macht die Sozial- und Geisteswissenschaften als so genannte «humanities» zu Grauzonen der Wissenschaft. Diese versuchen ihre Zweitrangigkeit damit wettzumachen, dass sie sich mit Hilfe von Statistik und experimentellen Untersuchungen den quantitativen Methoden der Naturwissenschaft annähern. Freilich bleiben ihre Ergebnisse so lange mager, als sie es

nicht wagen, die zentralen menschlichen Fragen in ihr Konzept einzubeziehen, und diese haben immer mit qualitativen Sinnfragen zu tun.

Dabei geht vergessen, dass die Methoden der Phänomenologie und der Hermeneutik während der vergangenen hundert Jahre beachtliche Leistungen hervorbrachten. Man denke nur an *Max Scheler*, *Nikolai Hartmann*, *Hans Gadamer* sowie an die Renaissance der Phänomenologie in den USA (Agnes Heller, Amélie O. Rorty, Patricia S. Greenspan u.a.) und in Deutschland (Dieter Ulich, Norbert Groeben, Brigitte Scheele u. a.). Zum grossen Teil gehen ihre Untersuchungen von der Bedeutung und dem Verstehen unserer emotionalen Sinnbegriffe aus, indem sie ihre Analyse mit der Frage beginnen: «Was meinen wir eigentlich damit?» Mit dieser Methode, die auch den historischen Werdegang von Begriffen reflektiert, können wir uns systematisch über die Gehalte unserer Ziel- und Wertvorstellungen verständigen. Allerdings gelingt dies nicht auf direktem Wege, sondern mit Hilfe symbolischer Sprachbilder.

Qualitative Gefühlsurteile sind kommunizierbar

Ein Grund, dass Gefühle als Erkenntnisquelle in Misskredit gerieten, liegt darin, dass qualitative Bestimmungen ihrem Wesen nach weniger eindeutig zu deklarieren sind als quantitative. Dennoch gelingt ihre annähernd präzise Beschreibung mit Hilfe der Metapher. Das beginnt bei der Beschreibung von Sinnesempfindungen: Wir können einer farbenblinden Person zwar nicht die Qualität von Rot oder Grün verständlich machen, aber alle Normalsichtigen können sich sogar über Farbnuancen verständigen. Wir sprechen von einem grellen oder schreienden Rot, einem süsslichen Rosa, einem

faden oder auch kalten Blau, von einem satten Grün oder einem warmen Braun. Das heisst, wir benutzen Analogien aus anderen Sinnesbereichen, um uns einer möglichst exakten Qualitätsbeschreibung anzunähern. Dasselbe gilt für alle anderen Sinnesempfindungen, für die als weich oder hart bezeichneten Töne ebenso wie für Schmerzempfindungen, die wir sogar mit handwerklichen Vorgängen vergleichen, wenn wir von bohrenden, stechenden oder hämmernden Schmerzen reden.

Für die eigentlich menschlichen Emotionen werden die Analogien und situativen Querbezüge nahezu unerschöpflich, und sie sind als Wortbilder und Redensarten in unserer Umgangssprache schon so eingeschliffen, dass wir gar nicht mehr bemerken, was wir eigentlich sagen. Kaum jemand denkt beim Trübsinn noch an den verhangenen Himmel oder, wenn wir etwas empörend finden, dass wir gegen etwas aufstehen (sollten). Erst die Sprache der DichterInnen bringt durch aussergewöhnliche Analogien die Metaphern zum Leuchten, und damit erhalten sie ihre unmittelbar sinnliche Ausdruckskraft zurück.

Susanne Langer nennt die Metapher eine abstrahierende Sinneserfahrung, das heisst, das analogische Hin- und-her-Pendeln zwischen verschiedenen Sinnes- und Erfahrungsbereichen setzt die Abstraktionsfähigkeit voraus. Aber im Gegensatz zum wissenschaftlich-mathematischen Denken bleibt diese Art des Abstrahierens mit der sinnlichen Erfahrung verbunden. Wir könnten von «transversaler Sinnlichkeit» sprechen oder, mit Langer, von *symbolischer Transformation*.¹⁰

Von *Ernst Cassirer* (1874–1945) herkommend erweitert Langer die Tatsache der Symbolbildung durch Sprache auf die Symbolik sämtlicher Künste und darüber

hinaus auf den Symbolgehalt von Mythen und Riten: Aus ihrer Sicht reicht die Semantik weiter als die Sprache. In den Mythen sieht sie nicht einfach missglückte Vorformen einer wissenschaftlichen Naturerklärung, vielmehr ein Netz von metaphorisch ausgedrückten Lebenserfahrungen, in dem die frühen Menschen die Erlebnisse von Geburt, Liebe und Tod mit ihrer Erfahrung von kosmischen Lebensrhythmen verbinden.

Auch die Kunst transformiert emotionale Erfahrungen in die verschiedenen Ausdrucksmedien von Bild, Wort, Ton, Bewegung und Raum, und zwar nicht im Sinne spontaner Ausdruckshandlungen wie Mimik, Gestik und Schrei, sondern im Sinne einer abstrahierenden Morphologie unserer Gefühle, als ein virtuelles Stück Lebenserfahrung, das in allgemeiner Form zur Mitteilung gebracht wird.

Dabei unterscheidet Langer die Struktur des künstlerischen Ausdrucks prinzipiell von der diskursiven Struktur der Sprache in ihrem intellektuellen Gebrauch. Im Unterschied zum linearen Voranschreiten des intellektuellen Diskurses, der die einzelnen Worte eindeutig zu definieren sucht und in strenger logischer Abfolge voranschreitet, nennt sie die symbolische Struktur der Künste *präsentativ*: Das heisst, ein Gemälde, ein Gedicht, eine Melodie oder ein Tanz können nur als Ganzes verstanden werden, in ihrer Gesamtkomposition, nicht durch schrittweise Analyse ihrer Einzelteile. Dennoch hat auch die *präsentative Symbolik* ihre eigenen, logisch zu nennenden Gesetze und damit ihre eigene *Rationalität*.

Für die Lyrik gilt das Gesetz der Verdichtung, bei der Vorstellungen zusammengezogen, miteinander gekreuzt und durch Auslassungen verkürzt werden, in der Musik das Gesetz von Rhythmus, Spannung und Auflösung,

in der Malerei und Architektur die Raumsymbolik und der gezielte Einsatz von Perspektive, Licht und Schatten, Farbe und Form.¹¹

Die Grenzen zwischen Rationalität und Irrationalität sind neu zu ziehen

Die Grenzen zwischen Rationalität und Irrationalität verlaufen nicht, wie uns immer gesagt wurde, zwischen Verstand und Gefühl, sondern zwischen bewusstem Denken, Fühlen und Handeln auf der einen Seite und unreflektiert übernommenen Meinungen und ins Unbewusste verdrängten Motiven auf der anderen. Die eigentliche Selbstentzweiung der Vernunft besteht darin, dass zum Schweigen gebrachte Triebe, Wünsche, Gefühle und Gedanken unerkannt in unsere theoretischen Überlegungen und in unsere praktischen Handlungen einfließen. Die Psychoanalyse beschreibt diese Art Selbstentzweiung mit dem Begriff der Verdrängung, wofür *Sigmund Freud* (1856–1939) bekanntlich gesellschaftliche Tabus verantwortlich machte. Darin folgten ihm auch seine Schüler, nur dass sie die Tabuisierung nicht auf sexuelle Inhalte beschränkten, sondern auch die Faktoren der Macht beziehungsweise des sozialen Anpassungszwangs einbezogen.

Einen anderen Akzent setzte *Carl Gustav Jung* (1875–1961), wenn er von «minderwertigen Funktionen»¹¹ spricht und damit meint, dass auf der individuellen wie auch auf der gesellschaftlichen Ebene einzelne psychische Funktionen kultiviert und andere vernachlässigt werden. So übernimmt ein wenig ausgebildetes Denkvermögen ungeprüft die gängigen Meinungen, während eine minderwertige Fühlfunktion die eigenen Gefühle nicht reflektiert und damit unbewussten Motiven Ein-

lass gewährt. Das heisst unter anderem, dass eine Gesellschaft, die wenig Wert auf Gefühle und auf die differenzierte Kenntnis von Gefühlen legt, für irrationale Unterströmungen besonders anfällig ist.

Konsequenzen für Wissenschaft, Pädagogik und Politik

Der um die emotionale Dimension erweiterte Vernunftbegriff revidiert den Begriff der Objektivität in der Wissenschaft ebenso wie den der Sachlichkeit in der Politik und führt zu neuen Perspektiven in der Pädagogik.

Für die Naturwissenschaften bedeutet er die Einsicht, dass ein annähernd adäquates Erfassen der Wirklichkeit nicht durch das – utopische – Ausschalten des Subjekts gelingt. Die Erforschung von Lebewesen, die per definitionem keine Sachen sind, schliesst Empathie ein. Dies lenkt die Aufmerksamkeit verstärkt auf die Bedürfnisse der Natur in ihren ökologischen Zusammenhängen und auf die eigentlichen Bedürfnisse der Menschen in aller Welt. Dazu kommt die Kritik am Begriff der *Wertfreiheit in der Wissenschaft*. Ganz abgesehen davon, dass dieser von *Max Weber* (1864–1920) geprägte Begriff missverstanden und einseitig interpretiert wurde¹³, führt er fatalerweise zu einer partiellen Wertblindheit im Wissenschaftsbetrieb. Es kann aber schon deshalb keine wertfreie Wissenschaft geben, weil sie, wie jedes menschliche Unternehmen, von emotionalen Motiven und damit von Wertpräferenzen geleitet wird.

Das Paradigma der emotionalen Vernunft verändert aber auch das Verhältnis zwischen *Wissenschaft* und *Kunst*. Wenn wir von den Spezialdisziplinen der Kunstwissenschaft absehen, so stehen bis jetzt Kunst und Wissenschaft eher in einem Unverhältnis zueinan-

der, das heisst, die *Kunst* wird *als Quelle der Erkenntnis* weitgehend ignoriert. Dabei könnte sie, gewissermassen als Sachwalterin der *Conditio humana*, eine Fundgrube nicht nur für die Psychologie und Philosophie sein, sondern für alle Geisteswissenschaften und für die Pädagogik im Besonderen. Es geht darum, neben den intellektuellen Fähigkeiten im Sinne des abstrakt-mathematischen Denkens im gleichen Mass das Verständnis für sprachliche Qualitäten und psychisch-geistige Ausdrucksformen auszubilden. Wirkliche Kommunikation, die über blosser Informationen hinausgeht, findet nur statt, wenn auch emotionale Erfahrungen und wertgetönte Urteile ausgetauscht werden.

Aus der Perspektive der emotionalen Vernunft besteht Sachlichkeit nicht in einer kühlen, von den eigenen und den Gefühlen anderer abgespaltenen Denkart, sondern lässt sich eher mit dem Begriff der Besonnenheit umschreiben. Besonnenheit nimmt zwar Abstand zur eigenen Betroffenheit in der Reflexion, aber im Spiegel ihres Bewusstseins erscheinen Ich und Mitwelt als lebendige Wirklichkeiten, denen wir nur gerecht werden, wenn die Erkenntniskräfte des Denkens und des Fühlens zusammenwirken.

¹ Avishai Margalit: «Politik der Würde», Berlin 1997

² Hans Jonas: «Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation», Frankfurt a. M. 1979, S. 164

³ Antonio R. Damasio: «Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn», München 1994

⁴ Hans Jonas: a. a. O., S. 164

- ⁵ Carola Meier-Seethaler: »Der »moralische Sinn« bei Shaftesbury«, in: »Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft«, München 1997
- ⁶ Susanne K. Langer: »Mind. An Essay on Human Feeling«, Baltimore 1982
- ⁷ Agnes Heller: »Theorie der Gefühle«, Hamburg 1981
- ⁸ Immanuel Kant: »Kritik der Urteilskraft: Übergang von dem Beurteilungsvermögen des Schönen zu dem Erhabenen«
- ⁹ Lawrence Kohlberg: »Die Psychologie der Moralentwicklung«, Frankfurt a. M. 1995;
 Carol Gilligan: »Die andere Stimme, Lebenskonflikte und Moral der Frau«, München 1984
- ¹⁰ Wolfgang Welsch: »Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft«, Frankfurt 1996;
 Susanne K. Langer: »Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst«, Frankfurt a. M. 1984
- ¹¹ Susanne K. Langer: »Feeling and Form. A Theory of Art«, New York 1953
- ¹² C. G. Jung: »Psychologische Typen: Definitionen«, Gesammelte Werke, Bd. 6, Olten 1971
- ¹³ Carola Meier-Seethaler: »Die Wertrationalität bei Max Weber«, in: »Gefühl und Urteilskraft«, a. a. O.

10. Emotionalität als gemeinsame Wurzel von Ethik und Religion

Dass keine Gesellschaft ohne moralische Übereinkünfte bestehen kann, ist unbestritten. Doch sind die Quellen, aus denen sich ihre Normen speisen, im gegenwärtigen Diskurs zwischen Theologie und Philosophie mehr denn je ungeklärt.

Zwar hatte schon *Immanuel Kant* (1724–1804) auf eine metaphysische Letztbegründung der Ethik verzichtet und sich in seiner apriorischen Moralbegründung auf die allen Menschen innewohnende praktische Vernunft berufen. Doch war dies eine Art Zirkelschluss, bei dem, wie *Ernst Tugendhat* es formulierte, das intelligible Subjekt des Menschen eine naturalisierte Gottesidee darstellt.¹

Religiöse und humane Moralbegründung

Albert Camus spitzte das Dilemma zwischen religiöser und humaner Moralbegründung auf die Frage zu: «Kann man ohne Gott ein Heiliger sein?» Eine Frage, die im Dialog zwischen dem Mailänder *Kardinal Martini* und dem Schriftsteller *Umberto Eco* im Jahr 1998 unterschiedlich beantwortet wurde. Auf der einen Seite der Agnostiker *Eco*, der diese Frage bejaht, indem er sich zur unbedingten Mitmenschlichkeit bis zur Hingabe des eigenen Lebens bekennt – ohne die Erwartung eines göttlichen Beistands oder einer jenseitigen Gerechtigkeit. Auf der anderen Seite der Theologe, der sie verneint, weil er ohne den Glauben an Gott keine mögliche Lösung für die grundsätzlichen Menschheitsprobleme sieht.

In den Ausführungen Ecos deutet sich aber eine ethische Haltung an, die ich als die *spirituelle Dimension der Ethik* bezeichne und die eine Brücke zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen bauen könnte. Was mit spiritueller Ethik gemeint ist, wird deutlicher, wenn wir die verschiedenen Adjektive heranziehen, welche die bekannten Ethiktheorien kennzeichnen: Da ist die deontologische oder Pflichtethik, die Vertragsethik, Gerechtigkeitsethik oder die utilitaristische Ethik. Allen diesen Ansätzen liegt die philosophische Bemühung zugrunde, moralische Normen rational zu begründen, sei es durch einen Gesellschaftsvertrag, durch faire Spielregeln reziproker Rechte und Pflichten oder durch Güterabwägung des grösstmöglichen Nutzens für die Gesellschaft insgesamt.

Daneben gibt es aber auch Versuche, einen Zugang zu moralischen Geboten zu suchen, der weniger von rationalen Überlegungen als von emotionalen Erfahrungen ausgeht. So die Konzeption des «moral sense» in der englischen Moralphilosophie oder die Beschreibung von Gefühlsevidenzen in der Phänomenologie. Allerdings distanzierte sich bisher der Mainstream der modernen Philosophie von solchen Versuchen aufgrund eines tiefen Misstrauens gegenüber allen Gefühlen. Sie stehen im Verdacht des nur Subjektiven, Flüchtigen und Unzuverlässigen, worauf sich keine Allgemeingültigkeit aufbauen lasse.

Bei näherem Zusehen stellt sich jedoch heraus, dass die bedeutendsten moralischen Qualitäten wie Wohlwollen, Vertrauenswürdigkeit und solidarische Gesinnung rein rational gar nicht fassbar sind.

Ernst Tugendhat wies zu Recht darauf hin, dass eine reine Vertragsethik die Gemeinschaft nicht hinreichend

schützt: Wer den «moral sense» leugnet, kann für sich den grösstmöglichen Nutzen auf Kosten anderer erreichen, ohne mit dem Buchstaben des Gesetzes in Konflikt zu geraten. Jedes Gesetz setzt bereits den Willen voraus, seinen Geist zu akzeptieren, nämlich sich als verantwortliches Glied einer Gemeinschaft zu fühlen.² Das heisst, wenn wir Kants apriorische und letztlich tautologische Letztbegründung der Ethik hinter uns lassen, sind wir auf die Erfahrung angewiesen, wie sich moralische Gemeinschaften tatsächlich herausbilden und welche Faktoren sie am Leben erhalten.

Konstituierung der moralischen Gemeinschaft

Grundlegend sind zweifellos die Primärbeziehungen des Kindes, in denen es liebende Zuwendung und Wertschätzung erfährt und gleichzeitig altersgemässe Forderungen an seine mitfühlende Rücksicht. Diese Gemeinschaft stiftenden emotionalen Bindungen machen die allmähliche Erweiterung zu immer umfassenderen moralischen Gemeinschaften erst möglich. Dass sich mit zunehmender rationaler Übersicht der Fairnessbegriff auch unabhängig von konkreten Gefühlsbindungen herausbilden muss, steht dazu nicht im Widerspruch. Die Fürsorge- und Gerechtigkeitsdebatte seit *Lawrence Kohlberg* und *Carol Gilligan* hat vielmehr gezeigt, dass mitfühlende Verantwortung und unparteiische Gerechtigkeit gleichermaßen unverzichtbare moralische Haltungen darstellen, auch wenn sie in konkreten Situationen in Spannung zueinander geraten können.

Wenn wir davon ausgehen, dass moralische Gemeinschaften nicht nur rational konstituiert, sondern immer auch *emotional gestiftet* werden, so stellen apriorische oder empirische Moralbegründungen keine sich aus-

schliessenden Alternativen dar. Ich spreche daher von einer *Moralbegründung* «*a conciliatione*», abgeleitet vom lateinischen «*conciliare*» im Sinne von «verbinden, geneigt machen, Freundschaft und Frieden stiften». Erst dieser emotional gestiftete «gute Wille» macht überhaupt empfänglich für moralische Normen, die dann von der engsten Gemeinschaft auf immer umfassendere Gemeinschaften übertragen und als allgemeingültig akzeptiert werden können.³

Damit unterscheidet sich der spirituelle Kern der Ethik aber auch von mehr oder weniger zufälligen Gefühlsempfindungen oder Stimmungen. Er bildet sich vielmehr aus den stetig wachsenden und unverlierbaren Fähigkeiten der Einfühlung und des Mitfühlens, die sich im entsprechenden kulturellen Kontext nicht nur auf Mitmenschlichkeit, sondern auf alle empfindungsfähigen Wesen beziehen.

Spirituelle Ethik

Dennoch ist die Rede von einer spirituellen Ethik in unserem gegenwärtigen geistigen Klima missverständlich, weil der Begriff der Spiritualität durch den Esoterik-Boom inflationär geworden ist. Dies gilt im Übrigen auch für den Begriff der Mystik, den unlängst *Dorothee Sölle* in ihrem Werk «*Mystik und Widerstand*» aus nebulösen Vorstellungen in seine konkrete Bedeutung zurückgeholt hat.⁴ Wenn sie von *mystischer Empfindlichkeit* gegenüber allem Lebendigen spricht, so kommt dies dem sehr nahe, was ich als den spirituellen Kern der Ethik bezeichne. Beides lässt sich als eine innere Einstellung der Verbundenheit bezeichnen und gleichzeitig als eine zutiefst gefühlte Verantwortung, die Widerstand leistet gegen jede Missachtung, Ausbeutung und Grau-

samkeit gegenüber dem Leben. Der Einspruch gegen Verletzung, Demütigung oder Instrumentalisierung von Lebensträgern beginnt bereits bei einer Sprache, die lebendige Beziehungen banalisiert oder, wie zum Teil in der Wissenschaft, neutralisiert. So, wenn Biologen von «animalen Systemen» statt von empfindungsfähigen Tieren sprechen oder wenn in der Kriegstechnik von «Kollateralschäden» die Rede ist, um die Tatsache verletzter oder getöteter Zivilpersonen zu verschleiern. Die Auflehnung oder – in den Worten von Albert Camus – die *spirituelle Revolte*⁵ setzt sich fort gegen Missachtung menschlicher oder kreatürlicher Würde, sei es aus wissenschaftlichen oder kommerziellen Gründen oder zur Befriedigung von Sensationsgier. Wachsamkeit ist auch geboten, wenn Lebensträger aus ihrer natürlichen Verbundenheit gelöst werden, wie etwa der Embryo aus dem Mutterleib, um im Reagenzglas nur noch als Zellklümpchen wahrgenommen zu werden.

Innere Verbundenheit, ja Allverbundenheit waren von jeher die Schlüsselbegriffe des Religiösen, so, wie «Verbindlichkeit» ein Schlüsselbegriff der Ethik ist. Und beide Begriffe sind nicht nur sprachlich verwandt. *Wenn sich Verbindlichkeit aus der Verbundenheit ableitet, so heisst dies nichts Geringeres, als dass Religion und Ethik ein und dieselbe Wurzel haben*; jedenfalls wenn wir Religion nicht von einer direkten göttlichen Offenbarung abhängig machen. Albert Schweitzer nannte diese gemeinsame Wurzel die Ehrfurcht vor dem Leben und fand in ihr die Begründung einer «vollständigen Ethik», die sich über den Menschen hinaus auf die gesamte Schöpfung bezieht. Bekanntlich bildet dies auch die Grundlage des Buddhismus, mit dem sich Schweitzer ein Leben lang auseinandersetzte.⁶

Orthodoxie und Orthopraxie

Auch gegenwärtig befinden sich bedeutende Strömungen der christlichen Theologie auf einer Gratwanderung zwischen theistischer Tradition und einer atheistischen Ethik. Dies gilt für die Befreiungstheologie ebenso wie für Teile der feministischen Theologie. Für beide steht die Orthopraxie als das richtige Leben höher als die Orthodoxie als die richtige Lehre, eine Grenzverschiebung, die sich in der paradoxen Fragestellung ausdrückt, die über dem schon erwähnten Dialog zwischen Umberto Eco und Kardinal Martini steht: «Woran glaubt, wer nicht glaubt?»⁷ Die Orthopraxie beinhaltet den Glauben an die Kraft der Mitmenschlichkeit, den Respekt vor den grossen Lebenszusammenhängen und die Hoffnung auf mehr Verständnis und Verständigung zwischen allen Menschen. Damit stellt sie ein Bindeglied zu den theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung dar, und über diese Brücke zu gehen, erspart nicht nur Glaubenskämpfe, sondern bedeutet auch, die berühmte Gretchenfrage neu zu stellen. Angesichts der ökologischen und sozialen Notstände unserer heutigen Welt kann sie nicht mehr in erster Linie lauten: «Glaubst du an Gott und, wenn ja, an welchen Gott?», sondern: «Hast du dir etwas von der elementaren Verbundenheit mit dem Leben bewahrt, etwas von der Ehrfurcht vor seiner überwältigenden Vielfalt und von der Sorge um seine Zerbrechlichkeit?»

Die eigentliche geistige Kluft tut sich heute nicht mehr zwischen den traditionell Gläubigen und den so genannt Ungläubigen auf, sondern zwischen den Machtgläubigen, die in der Verfügungsmacht über alles Lebendige die Lösung sämtlicher Probleme sehen, und denjenigen, die sich als Teil einer lebendigen Wirklich-

keit empfinden und sich der eigenen Grenzen bewusst sind.

Missbrauch und Klarsicht von Gefühlen

Unabhängig vom Stellenwert der Gefühle in der Wissenschaft sprach der französische Soziologe *Emile Durkheim* (1858–1917) vom gesellschaftlich Heiligen⁸ und meinte damit jene emotionalen Wärmequellen, die den moralischen Zusammenhalt einer Gemeinschaft garantieren.⁹ Allerdings melden sich dagegen angesichts nationalistischer und ethnozentrischer Verhetzung ernsthafte Bedenken an. Die unzähligen Opfer auf den Altären völkisch-rassistisch verstandener Vaterländer klagen zu Recht den Missbrauch emotionaler Bindungen an. Das spricht aber nicht gegen emotionale Verbundenheit als solche, sondern gegen die irrationalen Ideologien, mit denen machtbesessene Demagogen die Gefühle der Menschen verwirren. Um solche Manipulationen zu durchschauen, bedarf es neben intellektueller Klarsicht auch der emotionalen Vernunft: Je bewusster und differenzierter unsere Gefühlserfahrungen sind, desto besser können wir einschätzen, auf welcher Klaviatur die Demagogen spielen – mit Vorliebe auf unseren Frustrationen und Identitätsverlusten, die sie zu irrationalem Fremdenhass umbiegen. Deshalb sind diejenigen, die ihre Gefühle verdrängen, über ihr Unbewusstes manipulierbar.¹⁰

Auf der anderen Seite verträgt sich die spirituelle Erfahrung der Verbundenheit und des Mitgefühls sehr wohl mit einer realistischen Lebenseinstellung. Dorothee Sölle spricht von einer *Mystik mit offenen Augen* und die buddhistische Tradition von der illusionslosen Anerkennung der Wirklichkeit. So gesehen ist mystische Verbundenheit nicht gleichzusetzen mit einer Heiligsprechung

der Natur, vielmehr nimmt sie deren tragische Schatten durchaus wahr und stattet sie nicht mit Sinnhorizonten aus, die sie nicht zu geben vermag. Aber gerade wenn wir um die Zerbrechlichkeit und Schutzbedürftigkeit des Lebendigen wissen, steht das Gebot der mystischen Wachheit oder, in der Sprache östlicher Spiritualität, das Gebot der «Achtsamkeit» an erster Stelle.

Transzendenz und Immanenz

Wird die spirituelle Dimension der Ethik ernst genommen, dann erweist sich die Sorge, der Verlust des Glaubens an eine transzendente Macht würde die Ethik untergraben, als unbegründet. Glücklicherweise besitzt die englische Sprache zwei verschiedene Wörter für den Begriff des Glaubens. Das Wort «belief» steht für «Überzeugung» und für Glaubensbekenntnis auch im theologischen Sinn; das Wort «faith» meint Vertrauen in Redlichkeit und Glaubwürdigkeit. Schwingt im Wort-sinn «belief» etwas von Wissen und Gewissheit mit, so in dem von «faith» eine emotionale Erfahrung: An einen Menschen glauben heisst nicht, viel über ihn zu wissen und sich aufgrund solcher Informationen ein Urteil zu bilden. Vertrauen schenken wir, wenn wir die Haltung eines Menschen als echt empfinden und wenn seine persönliche Ausstrahlung Redlichkeit und Beständigkeit signalisiert.¹¹ Ohne dieses letztlich nicht garantierbare zwischenmenschliche Vertrauen wäre unser Leben kaum noch lebenswert.

Bei der Differenz zwischen «belief» und «faith» und, parallel dazu, zwischen Religion und Ethik geht es nicht zuletzt um den Streit zwischen Transzendenz und Immanenz. Der Transzendenzbegriff im Sinne einer personalen Gottesidee ist seit der Aufklärung umstritten.

Dabei war und ist ein Kernstück der Kritik das unlösbare Theodizeeproblem, das heisst die Unvereinbarkeit von Allgüte und Allmacht eines Weltenlenkers angesichts der ungeheuerlichen Leiden von Unschuldigen. Ob die theologische Konstruktion eines ohnmächtigen und mitleidenden Gottes einen Ausweg aus diesem Dilemma darstellt, bleibe dahingestellt. Aus rein ethischer Sicht bedarf es weder eines transzendenten Gottesbegriffs noch eines transzendenten Weiterlebens nach dem Tod. Transzendenz als Bezugspunkt moralischen Handelns kann auf drei Ebenen gesehen werden, auf denen jeweils ein «Über-sich-hinaus-Gehen», ein «Sich-Überschreiten» stattfindet.

Auf einer ersten Ebene ist Transzendenz in der Selbstreflexion erfahrbar, weil sie die Distanz zum eigenen Ego voraussetzt. Mit der Fähigkeit, im Strom des Lebens innezuhalten, um darüber nachzusinnen, was wir fühlen, und darüber nachzudenken, was wir tun, transzendieren wir das schiere animalische Dasein. Auf einer zweiten Ebene übersteigt unser Fühlen, Denken und Handeln die unmittelbaren Bedürfnisse des eigenen Lebens in der Empathie, im Engagement zur Linderung der Leiden anderer und im Streben nach Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen. Die dritte Ebene des Transzendierens ist eine transpersönliche im doppelten Sinn: Der Mensch als das symbolbildende Tier (Ernst Cassirer) artikuliert sich in Sprache, Ritus und Kunst und kann damit seine inneren Wahrnehmungen und seine Sinnsuche nicht nur aus sich heraus stellen, sondern auch mit anderen kommunizieren.

Das Überschreiten der Eigeninteressen im moralischen Handeln und die Suche nach einem menschlichen Sinnhorizont wurden als das *immanent Trans-*

zendent bezeichnet. In der feministischen Theologie steht dieser Begriff für das Programm, «den Himmel zu erden»¹², was unter anderem heisst, die Geist-Lebenspaltung aufzuheben und die Sinnlichkeit zu rehabilitieren. Aus dieser Perspektive verliert der Begriff «Diesseitigkeit» seinen schalen Beigeschmack und verbindet sich im Gegenteil mit moralischer Verpflichtung. Wenn Sölle sagt: «Die Wahrheit ist konkret»¹³, so ist dies eine Absage an jede Idealisierung des Übersinnlich-Abstrakten. Das Bekenntnis zur immanenten Transzendenz heisst, Menschen in ihrer leibhaftigen Bedürftigkeit wahrzunehmen und diese konkret-sinnliche Beziehung zum Fundament christlicher Ethik zu machen.¹⁴

Der gemeinsame Nenner

Das kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Verzicht auf einen transzendenten Gottesbegriff auch den Verzicht auf eine endgültige Sinnerfahrung bedeutet. Deshalb lautet der Vorwurf der traditionellen Theologie an eine atheistische Ethik, sie habe der Verzweiflung der Menschen über erfahrene Sinnlosigkeit nichts entgegenzusetzen. Zutreffend ist, dass sich aus der Beobachtung der Natur weder eine kosmische Planung noch ein Sinn- und Glücksversprechen ablesen lässt. Dennoch sind wir mit unserer Fähigkeit des Mitfühlens nicht allein. Schon in der vorhumanen Lebenswelt gibt es Fürsorge und Vorformen gegenseitigen Verstehens, wie es auch zwischen höheren Tieren und Menschen Erfahrungen emotionaler Kommunikation und Anteilnahme gibt. Wir selbst wären als Neugeborene gar nicht überlebensfähig ohne ein Minimum an elterlicher Liebeszuwendung. Dies weist darauf hin, dass in der Evolution des Lebendigen die Fähigkeit zur

Empathie keimhaft angelegt ist, wenn sie auch erst beim Menschen zur bewussten Lebenshaltung wird.

Trotz der bleibenden Divergenzen zwischen Religion und Ethik bilden Liebesfähigkeit und Liebesgebot den gemeinsamen Nenner für beide. Diese Brücke wird und soll die geistige Auseinandersetzung zwischen ihnen zwar nicht überflüssig machen, aber sie kann ihr die anmassende Schärfe und den gegenseitigen Bekehrungseifer nehmen.

¹ Ernst Tugendhat: «Probleme der Ethik», Stuttgart 1984

² Derselbe: «Vorlesungen über Ethik», Frankfurt a. M. 1994

³ Carola Meier-Seethaler: «Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft», München 1997;

Dieselbe: «Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik», München 2001

⁴ Dorothee Sölle: «Mystik und Widerstand», Hamburg 1999

⁵ Albert Camus: «Die Pest», Reinbek b. Hamburg 1950. Originalausgabe: «La Peste», Paris 1947

⁶ Albert Schweitzer: «Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben», Kulturphilosophie III, Werke aus dem Nachlass, München 1999

⁷ Carlo M. Martini u. Umberto Eco: «Woran glaubt, wer nicht glaubt?», Wien 1998

⁸ Emile Durkheim: «Die elementaren Formen des religiösen Lebens», Frankfurt a. M. 1981; Originalausgabe: «Les formes élémentaires de la vie religieuse», Paris 1912

⁹ Michel Maffesoli: «Das gesellschaftliche Göttliche», in: Dietmar Kamper u. Christoph Wulf (Hrsg.): «Das Heilige. Seine Spuren in der Moderne», Bodenheim 1997

¹⁰ Agnes Heller: «Theorie der Gefühle», Hamburg 1981

¹¹ Robert N. Bellah: «Beyond belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World», Berkeley 1991

¹² Dorothee Sölle u. Luise Schottroff: «Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel», München 1996

¹³ Dorothee Sölle: «Die Wahrheit ist konkret», Olten 1967

¹⁴ Beverly W. Harrison: «Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt blossen Gehorsams», Stuttgart 1991; Originalausgabe: «Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics», Boston 1985

11. Wissen und Weisheit

In der Antike und noch jahrhundertlang danach waren Wissen und Weisheit keine getrennten Bereiche. Philosophen, im Wortsinn die «Weisheitsliebenden», wie Platon hätten wohl kaum gewusst, wovon wir bei dieser Unterscheidung sprechen. So ist es lohnend nachzuforschen, wann genau diese Trennung zum ersten Mal auftritt.

Gegenseitige Konkurrenzierung

Mir scheint sich auf der theologischen Ebene eine verwandte Unterscheidung im Laufe des Mittelalters angebahnt zu haben, nämlich die Trennung von Wissen und Glauben. Dabei wird das Wissen auf den zweiten Rang verwiesen, weil der gläubige Christ weniger auf seine eigenen Einsichten als auf die Weisheit Gottes vertrauen soll, auch wenn ihm diese unverständlich scheint («credo quia absurdum»).

Viel später erst tut sich die Kluft zwischen Wissen und Weisheit in der Philosophie und in der Wissenschaftstheorie auf, nun aber in der umgekehrten Wertung: *René Descartes* (1596–1650) stellte alles infrage, was bisher als philosophische Überlieferung galt, und hält dem spekulativen Denken seine Forderung nach klaren, fest definierten Begriffen («clare et distincte») entgegen. *Francis Bacon* (1561–1626) als der Begründer der modernen Naturwissenschaft geht noch einen Schritt weiter, wenn er auch die Sprache verdächtigt, das exakte Denken durch dunkle Bedeutungen zu verunreinigen. Deshalb seine Forderung, die bilderreiche, verführerische Sprache durch die Erhebung quantifizierbarer und mathematisierbarer Daten zu ersetzen.

Weisheit als Ausgewogenheit

Im modernen Diskurs verschwindet der Begriff der Weisheit nahezu vollständig und wird höchstens noch für den geistigen Zustand eines älteren, «abgeklärten» Menschen verwendet. Mit diesem Ausdruck wird der Prozess des Sich-klar-Werdens angesprochen, was das Nachdenken über die eigenen Lebenserfahrungen voraussetzt. In der Reflexion scheint mir ein Schlüssel zum Weisheitsbegriff ganz allgemein zu liegen. Dazu kommt der Begriff der Ausgeglichenheit, für den sich der englische Moralphilosoph *Shaftesbury* (1671–1713) ausspricht. Ihm gemäss gilt es, eine Balance zwischen privaten und sozialen Neigungen herzustellen und, auf der sozialen Ebene, den Ausgleich zu finden zwischen der Zuwendung an einen ausgewählten Personenkreis («partial affections») und derjenigen, die prinzipiell alle Menschen einschliesst («entire affections»). So ist für Shaftesbury der moralische Sinn vor allem ein *Sinn für Verhältnismässigkeit* («sense of order and proportion»). Vom moralisch reifen Menschen verlangt er die Tugend der Integrität, was im Englischen («integrity») ein Zweifaches bedeutet, nämlich Unbestechlichkeit und gleichzeitig den Sinn für das Umfassende. Das Letztere formuliert er mit der Aufforderung, «im Einklang mit der Natur zu leben und gemäss den Geboten, die uns höchste Weisheit auferlegt»¹. Weisheit wird hier als die Fähigkeit verstanden, jede Situation in ihrem ganzen Kontext wahrzunehmen und mit Herz und Verstand zu beurteilen.

Mythische Gestalten der Weisheit

Dieser später von der Romantik aufgegriffene Harmoniebegriff hat sehr alte Wurzeln, die uns nicht zuletzt durch die feministische Theologie wieder ins Bewusst-

sein gehoben wurden. Bibelforscherinnen wie *Silvia Schroer* gingen dem alttestamentlichen Weisheitsbegriff «Chokmah», griechisch «Sophia», nach und fanden die Parellele dazu im ägyptischen Begriff der «Ma'at». ² Üblicherweise wird die Göttin Ma'at als Göttin der Gerechtigkeit bezeichnet, doch ist dies nicht umfassend genug, wenn Gerechtigkeit mehr bedeuten soll als einen abstrakt gefassten Rechtsbegriff. Ma'at verkörpert die kosmische Ordnung und die irdische Ordnung des rechten Masses, und wenn das Herz der Verstorbenen mit der Feder der Ma'at aufgewogen wird, so verfehlt es die Probe nicht nur bei begangenen Missetaten, sondern auch dann, wenn die zur letzten Prüfung Antretenden es an menschenfreundlicher Zuwendung und Hilfsbereitschaft haben fehlen lassen. ³

Auch die als weiblich göttliche Gestalt vorgestellte Chokmah-Sophia ist gleichzeitig Weisheits- und Liebesgöttin. Im vorpatriarchalen Symbolsystem sind Logos-Ordnung und Eros-Ordnung noch nicht voneinander geschieden, wie sie in den Symboltieren der Eule und der Taube nebeneinander erscheinen. Die Eulenaugen der Athene durchdringen die Nacht und das Verborgene, und die Tauben der orientalischen Liebesgöttinnen versprechen die Ordnung der Liebe und des Friedens. Weisheit aus dieser Sicht resultiert aus allseitiger Bezogenheit und schafft damit einen Ordnungsbegriff, der weit über die Logik des rationalen Denkens hinausgeht.

Der Heilige Geist in der theologischen Trinitätslehre hat mit dem Symbol der Taube zwar etwas von dieser Bezogenheitsidee übernommen, nun aber gedacht als Beziehung zwischen dem Vater und dem gehorsamen Sohn. Allerdings blieb für die Gläubigen die dritte Person der göttlichen Trinität in Gestalt des Heiligen Geis-

tes immer blass und trat hinter die allmächtige Vaterfigur zurück.

Wenn die religionsgeschichtliche Erinnerung den Eindruck erweckt, dass der Weisheitsbegriff vorwiegend mit weiblichen Gottheiten in Zusammenhang stand, so ist das nur die halbe Wahrheit. Die alten Muttergöttinnen waren «androgyn» in dem Sinne, dass sie als Ursprung allen Lebens und als die Gebärenden von Töchtern und Söhnen die Potenzen beider Geschlechter umfassten. Später wurde das androgyne Element auf den Vatergott übertragen. Jahwe vereinte in sich väterliche und mütterliche Qualitäten, wenn es von ihm heisst, dass er seine Kinder «wie eine Henne ihre Küken unter seine Flügel nimmt»⁴.

Wie in der jüdischen Kabbala Jahwe und Chokmah ein ganzes Göttliches bilden, so waren auch die Hochgötter Indiens mit der weiblichen Shakti-Kraft vereint. Die polarisierende Trennung zwischen weiblichen und männlichen Gottheiten ist erst ein späteres Phänomen.

Weisheit als Vermittlerin

Während der ersten Jahrhunderte war in der christlichen Theologie das Bedürfnis nach einem vollständigen Gottesbild noch spürbar. Auf den Konzilien von Ephesos (431) und Chalcedon (451) bestanden die östlichen Würdenträger darauf, der Madonna den Titel «Theotokos», Gottesgebäerin, zuzuerkennen. Dies wirkt bis heute in der orthodoxen Kirche und ihrer Ikonenverehrung nach. Auch in der römisch-katholischen Kirche behielt die Gottesmutter ihre überragende Bedeutung für die Volksfrömmigkeit, und noch immer sind die Marienkirchen die mit Abstand häufigsten Kirchen in aller Welt. Die offizielle Theologie hat Maria allerdings nur als mütterliche Fürbitterin gedeutet, während die

entscheidende richterliche Gewalt dem Vater und dem Sohn vorbehalten blieb.

Mit ganz neuen Problemen wurde die Gottesidee aufgeladen, seit man an sie ethische Kriterien anlegte, wie es im Buch Hiob des Ersten Testaments seine dramatische Zuspitzung erfuhr. Im Unterschied zu den polytheistischen Gottheiten, die das Numinose⁵ in seinem ambivalenten Sinn als das zugleich Herrliche (Faszinosum) und das Schreckliche (Tremendum) repräsentierten, standen beim jüdischen Vatergott die Qualitäten der Gerechtigkeit und der Liebe im Vordergrund. Da konnte es nicht ausbleiben, dass die Gläubigen, die sich den göttlichen Geboten unterzogen, auch von ihrem Gott Gerechtigkeit erwarteten. Damit trat das theologische Problem der Theodizee, das heisst die Frage nach der moralischen Rechtfertigung Gottes, auf den Plan.

Indem diese Rechtfertigung letztlich unmöglich ist und von der Theologie mit dem Verweis auf die Unergründlichkeit der göttlichen Ratschlüsse nur scheinbar gelöst wurde, blieb die Madonna der Zufluchtsort für alle verzweifelten Menschen, gerade weil sie von der Verantwortung als Allmächtige entlastet war und als die in jeder Hinsicht Unschuldige und Makellose galt. Bekanntlich ist die Kehrseite dieser Zuordnung ein einseitiges Frauenbild sowie die Spaltung zwischen einer weiblichen und einer männlichen Moral. Ihrem himmlischen Vorbild gemäss verzeichnet der weibliche Tugendkatalog Güte und widerspruchslöse Hingabe, was mit dem Zurückstellen der eigenen Bedürfnisse und mit dem Verzicht auf die weibliche Sexualität erkaufte wird. Im Gegensatz dazu akzentuierten sich die männlichen Tugenden als Entschlusskraft und Härte oder als «blinde» Gerechtigkeit in einer formalen Rechtsordnung.

Zwischen diesen beiden geschlechtsspezifischen Tugendkatalogen fällt die Weisheit gleichsam unter den Tisch. Deren Aufgabe wäre es gerade, nicht nach strikt festgelegten Prinzipien zu entscheiden, vielmehr im Bewusstsein der unaufhebbaren Tragik des Lebens in der jeweils konkreten Situation verantwortlich zu handeln. Ein Musterbeispiel hierfür ist das berühmte *salomonische Urteil*: Salomons Vorschlag, dem Anspruch zweier Mütter auf ein Neugeborenes dadurch gerecht zu werden, dass es durch das Schwert geteilt werden sollte, repräsentiert nur scheinbar die «blinde» Gerechtigkeit, weil der weise Richter sehr wohl wusste, dass eine liebende Mutter diese «Lösung» entsetzt zurückweisen würde.

In der Ethikdiskussion der Gegenwart taucht die Tugend der Weisheit unter dem Stichwort «die andere Stimme»⁶ auf, die in der androzentrischen Ethik verloren ging. Weisheit in diesem Sinn schliesst beides ein: Emotionalität und Rationalität, fürsorgliche Verantwortung und universelle Gerechtigkeit.

Es ist eine Ironie der Sprachgeschichte, dass «ratio» im Lateinischen ursprünglich neben der Bedeutung von systematischem Denken, Berechnung und planmässigem Verfahren auch diejenige von Motiv, Beweggrund und Rücksichtnahme hatte; Letzteres in der Redewendung «rationem habere» für Rücksicht nehmen, Sorge tragen. Auch im Deutschen finden sich ähnliche Doppelbedeutungen in den Wendungen «Verstand» und «Verständnis haben» oder ein Denken logisch «begründen» und einer Handlung «auf den Grund gehen».

Jedenfalls werden sich Weisheit und Wissen erst dann wieder einander annähern, wenn wir Wissen weniger als Macht im Sinne Bacons verstehen und vielmehr als Sinn für Zusammenhänge auf allen Ebenen der Wirklichkeit.

- ¹ Zitiert in Carola Meier-Seethaler: »Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft«, München 1997, S. 51
- ² Silvia Schroer: »Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften«, Grünewald, Mainz 1996
- ³ Carola Meier-Seethaler: »Jenseits von Gott und Göttin, Plädoyer für eine spirituelle Ethik«, München 2001, S. 72
- ⁴ Virginia R. Mollenkott: »Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder in der Bibel«, München 1985, S. 94
- ⁵ Rudolf Otto: »Das Heilige«, München 1997; Erstausgabe 1917
- ⁶ Carol Gilligan: »Die andere Stimme«, München 1984

12. Die Ehrfurcht vor dem Leben – Albert Schweitzer, der unterschätzte Philosoph

Das Bild, das sich die breite Öffentlichkeit von *Albert Schweitzer* (1875–1965) macht, ist so etwas wie der Prototyp des «Gutmenschen», um dieses törichte Wort zu gebrauchen. Ursprünglich als Insiderkritik auf allzu beflissene alternative Leute gemünzt, erhielt dieser Ausdruck aus neoliberaler Perspektive die Bedeutung von naivem Gutmeinen ohne eigentlichen Sachverstand und ohne den Ernst der Dinge begriffen zu haben. Ähnlich erging es dem zentralen Begriff in Albert Schweitzers Theologie, der «Ehrfurcht vor dem Leben», die oft mit einer Art sentimentaler Naturverherrlichung verwechselt wird.

Auseinandersetzung mit den Weltreligionen

Wer sich aber in sein Werk – besonders aus dem Nachlass – vertieft, erfährt, dass Albert Schweitzer nicht nur ein hervorragender Theologe, sondern ebenso ein radikaler Religionsphilosoph war, der sich mit den existenziellen Wurzeln auch der aussereuropäischen Religionen auseinandersetzte. In den Nachlassbänden zur Kulturphilosophie haben wir gleichsam die Denkwerkstatt Albert Schweitzers vor uns, mit immer neuen Anläufen zu seinem Grundthema: dem Dilemma der menschlichen Existenz und der daraus entstehenden Weltanschauungen. Sein Ausgangspunkt ist, wie der aller grosser Philosophen, der Zweifel, der mit der Grundbefindlichkeit des Menschen untrennbar verbunden ist. Es geht um das Dilemma, die Natur zugleich als lebensspendend und lebensfeindlich beziehungsweise als göttlich und

dämonisch zu erfahren und sich dennoch einer kulturstiftenden Ethik verpflichtet zu fühlen, die aus der Natur nicht abzulesen ist. Schweitzer analysiert die typischen Lösungen dieses Dilemmas einerseits in Brahmanismus, Hinduismus und Buddhismus und andererseits in den völlig anderen religiösen Konzepten des Zarathustra, des jüdischen und des christlichen Glaubens.

Grundlegend für alle diese Weltanschauungen ist die Entscheidung entweder für ein monistisches oder für ein dualistisches Weltbild. Die monistische Auffassung des Seins akzeptiert die Wirklichkeit mit ihren Licht- und Schattenseiten und mündet in eine Art göttlicher Naturmystik, bei der das persönliche Aufgehen im Allumfassenden den Kern des Religiösen ausmacht. In diesem Konzept hat die Ethik als gemeinschafts- und kulturstiftende Kraft keinen metaphysischen Halt.

Nun gibt es zwei Spielarten des Monismus: eine optimistische und eine pessimistische. Die optimistische Variante tritt uns in der chinesischen Taolehre und später bei *Epikur* (341–370 v. Chr.) und in der Stoa bis hin zu *Baruch Spinoza* (1632–1677) entgegen, während die pessimistische Spielart der indischen Askese und dem Buddhismus zugrunde liegt. Beide Formen der monistischen Seinslehre entbehren einer Letztbegründung der Ethik und empfehlen im ersten Fall eine pragmatische Moral im Sinne eines möglichst klugen und ausbalancierten Lebensgenusses, im zweiten Fall beschränkt sich das moralische Verhalten darauf, anderen kein Leid zuzufügen.

Das Dilemma des Buddhismus

Bei aller Verehrung für östliche Lebensweisheit analysiert Schweitzer am schärfsten das Dilemma des Bud-

dhismus, gerade weil dieser zur seiner Zeit – und bis heute – aus westlicher Sicht zur religiös und ethisch höchstentwickelten Weltanschauung hochstilisiert wurde. Dies verdeckt die Inkonsequenzen beziehungsweise die Kompromisse, die der Buddhismus mit dem Hinduismus und der Volksfrömmigkeit eingehen musste. *Buddha* selbst wies nur einen sehr herben Erkenntnisweg, der die unumgänglichen Leiden des natürlichen Lebens offenlegt und deren Überwindung er im Verzicht auf jeden Lebenswillen zu erreichen glaubt.

Lebensverneinung als Erlösungsweg konnte jedoch nur für einen relativ kleinen Kreis weltentsagender Mönche ein Wegweiser sein. Für die Masse der Menschen blieb nur die altindische Vorstellung von der Seelenwanderung, die in der brahmanischen Deutung die Wiedergeburt zu einer je höheren Seinsform erlaubt, wenn sich die Einzelnen tugendhaft, und das heisst ihrem Stande gemäss, verhalten. Dies hat nicht nur die Kastentrennung in Indien zementiert, sondern bildet auch einen logischen Widerspruch zu Buddhas Lehre. Denn nach ihr gibt es weder eine Seelensubstanz noch ein persönliches Weiterleben nach dem Tod. Das Aufgehen im Nirwana als höchsten Glückszustand erreicht nur der Weise durch Ablösung von allen irdischen und individuellen Hoffnungen.

In diesem Rahmen muss sich Ethik auf das Nicht-töten und Nichtverletzen beschränken, was sich allerdings nicht bloss auf die menschliche Mitwelt, sondern auf die gesamte Lebenswelt bezieht. Diese *Achtsamkeit gegenüber jeder Kreatur*, die Schweitzer eine «vollständige Ethik» genannt hat, war für die westliche Weltsicht zu Recht das Bewunderungswürdige am Buddhismus. Aber diese Vollständigkeit im Blick auf die moralische Zuwen-

dung kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die buddhistische Ethik keine eigentliche Liebestätigkeit lehrt, zu der nicht nur das passive Mitleid, sondern auch die aktive Lebenshilfe und die Mitfreude gehören würden.

Widersprüche im dualistischen Weltbild

Im Unterschied zur östlichen Mitleidslehre findet sich das positive Lebensideal sowohl im christlich-jüdischen als auch im islamischen Glauben. Dennoch sind auch die abrahamistischen Religionen nicht frei von wesentlichen Inkonsequenzen. Ihr Dilemma liegt in der dualistischen Konstruktion des Seins. Sobald ein persönlicher Gott als allmächtiger Schöpfer und zugleich als gütiger Vater und gerechter Richter konzipiert wird, stellt sich die Frage nach dem Ursprung des Unheils und des Bösen. Gott selbst ist als Ursache des Übels nicht anzunehmen, ohne dass er seine Glaubwürdigkeit einbüsst. Deshalb stellte schon *Zarathustra* als erster uns bekannter Religionsstifter dem Prinzip des guten Gottes *ein negatives Prinzip des Bösen* entgegen, die bis zum Weltende im Kampf miteinander liegen.

Im jüdischen, christlichen und islamischen Glauben sind der Satan oder der Teufel die mythischen Personifikationen des Bösen, denen es zu widerstehen gilt, während in der antiken Philosophie des Platonismus das Böse mit der Materie als Antipode des Geistigen assoziiert wird. Die Scholastik übernimmt diese Geist-Materie-Spaltung, und die manichäischen Unterströmungen des Christentums (die auf *Mani* und letztlich auf *Zarathustra* zurückgehen) rissen auch die lebendige Sinnlichkeit in den Abgrund der Sünde.

Aus der Perspektive der dualistischen Weltanschauung bleiben für das Theodizeeproblem nur zwei mög-

liche Auswege. Entweder wird alles Unheil als Prüfung beziehungsweise als kollektive Strafe Gottes interpretiert, oder die Gerechtigkeit wird auf das Jüngste Gericht und das Leben im Jenseits verschoben. Auf solche Erklärungen konzentriert sich die jüdische und christliche Theologie seit 2000 Jahren, während die Lehre *Mohammeds* schon die Fragestellung nach Gottes Wegen gar nicht zulässt.

Im Gegensatz zur offiziellen kirchlichen Lehre verdrängt Albert Schweitzer die Aporien des christlichen Glaubensbekenntnisses nicht. Mit aller Schärfe sieht er das Spannungsverhältnis zwischen Mystik und Ethik, wie es in allen Hochreligionen entsteht. Zielt das Mystische auf die Einheit des Menschen mit der Totalität des Seins, so stellt sich das Ethische mit seinem Sollensanspruch in Gegensatz zur naturgegebenen Wirklichkeit. Jeder Versuch, das Ethische als das Seinsollende im Sein als solchem zu begründen, muss scheitern. Dazu schreitet die Natur zu gnadenlos über ihre Geschöpfe als Individuen hinweg.

Ethik als humanes Faktum

Dennoch begreift Schweitzer das ethische Streben als ein natürliches Faktum des Humanen, weil der Mensch im höchsten Masse zum Mitfühlen begabt ist und das eigene Glück mit anderen teilen will. Glaubt die naive oder auch einseitig intellektuell geleitete Mystik die Tragik des Seins überspringen zu können, so bleibt gerade diese Tragik der Stachel des Ethischen. Denn nur aus dem Ungenügen am Bestehenden entspringen das Bedürfnis und der Wille nach positiver Veränderung. Wesentlich aber ist, dass dieses Ungenügen nicht zur Welt- und Lebensverneinung fortschreitet, weil damit

die aktive Ethik unmöglich wird. Selbst in den östlichen Religionen vollzog sich mehr oder weniger unreflektiert eine Wandlung hin zur positiven Liebesethik, womit aber die Lebens- und Weltverneinung eigentlich nicht vereinbar ist. In den Worten Schweitzers ist «Ethik die Efeupflanze am Baum der Welt- und Lebensverneinung. Wird er von ihr umrankt, so stirbt er unter dem fremden Grün ab. Reisst man sie von ihm los, so lebt er in seinem kahlen Geist weiter.»¹

Die Aporie der christlichen Ethik

Aber auch die christliche Ethik befand sich nach Schweitzer von Anfang an in einer Aporie. Sosehr sie aus dem Liebesgebot heraus lebt und die Nächstenliebe zur Schwester der Gottesliebe macht, so wenig konnte aus der Botschaft des Jesus von Nazareth eine kulturstiftende Ethik hervorgehen. Zu sehr ging er von der Gewissheit des unmittelbar bevorstehenden Weltendes aus. Die Menschen sollten sich nicht mehr um das irdische gute Leben kümmern, sondern die Welt zurücklassen, um mit reiner Seele vor Gottes Endgericht und seinem himmlischen Reich zu stehen.

Erst mehr als ein Jahrhundert später, nachdem die Vision vom Kommen des Reiches Gottes unerfüllt geblieben war und sich die Kirche auf dieser Welt einrichten musste, tauchten sozialetische und staatsrechtliche Probleme wieder auf.² Dabei konnte man sich nur wenig auf biblische Aussagen stützen, wie etwa auf das berühmte Gebot, dass man dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Im Übrigen griff man auf die antiken Kardinaltugenden – Besonnenheit, Mass, Gerechtigkeit und Tapferkeit – zurück, unter denen die Nächstenliebe gerade fehlt. In der mittel-

alterlichen Scholastik blieb die Liebe neben Glaube und Hoffnung eine theologische Tugend und hatte auf der staatsbürgerlichen Ebene kaum einen Platz.

Neudefinition der Ethik

Angesichts der «Weltvergessenheit» der christlichen Ethik sucht Albert Schweitzer nach einem neuen Ansatzpunkt, der die christliche Liebesethik mit der Welt- und Lebensbejahung im Hier und Jetzt verbindet. Für Schweitzer ist eine theoretische Letztbegründung der Ethik nicht möglich, weil sie weder aus der optimistischen noch aus der pessimistischen Weltanschauung herleitbar ist: «Ethik», so seine Definition, «ist Weltbejahung und Lebensbejahung, die durch mit einflussende Lebensverneinung aktiviert wird»³. Den inneren Halt für das ethische Handeln findet Schweitzer in der viel zitierten «Ehrfurcht vor dem Leben». Doch gleicht diese nicht der «Weltfrömmigkeit» eines Goethe, weil sich Schweitzer der Abgründe des Lebens jederzeit bewusst bleibt. Nach ihm hängt «die Möglichkeit einer im sachlichen Denken gerechtfertigten Ethik» vielmehr davon ab, ob wir dazu gelangen, «jenes Unbegreifliche in einer solchen Art dahingestellt sein zu lassen, dass es unserem ethischen Wollen des Vollkommenwerdens und des Wirkens in Hingebung an das Leben anderer nichts mehr anhaben kann; wenn wir auch fort und fort an ihm leiden und durch es erschüttert werden»⁴. Oder an anderer Stelle: «Im Tun und im Erleiden mit dem unendlichen Sein geistig eins zu werden und so *die Weltanschauung ethischer Welt- und Lebensbejahung auf dem Fundamente der Resignation zu besitzen, dahin müssen wir gelangen.*»⁵

Woher aber soll der Mensch die Kraft nehmen, sich auf dem Fundament der Resignation den Enthusiasmus

für das Gute zu bewahren? Beeindruckend ist, dass der Theologe Schweitzer bei der Beantwortung dieser Frage nicht auf eine göttliche Gnade oder einen ethischen Endzweck der Geschichte zurückgreift. Er beharrt darauf, den ethischen Antrieb im rein Humanen zu begründen, und zwar nicht in der Vernunft, sondern in dem lebendigen Erleben der Mitmenschlichkeit, wie sie in der Kindheit in den Primärerziehungen und später in der Solidarität mit der Nachkommenschaft zugrunde gelegt ist.

Dennoch bewahre allein das wahrhaftige Denken vor Parteilichkeit und dem Wahn, die alleingültigen Gebote zu besitzen. Nur der Verzicht auf eine alles erklärende Weltanschauung oder auf religiöse Gewissheit gebe den Weg frei für eine Solidarität mit allen Mitmenschen und Mitgeschöpfen, ohne mit einem gerechten Weltenlauf oder mit einer Vergeltung im Jenseits zu rechnen. Wörtlich heisst es bei Schweitzer: «Das Denken gelangt also von sich aus, wenn es die Gedankenlosigkeit wegräumt, zur Ethik der Liebe. Und diese allgemeine und tiefe Liebe hat religiösen Charakter. *Jede tiefe Religion ist Religion der Liebe. Und jede tiefe Ethik der Liebe ist Religion. Unsere Zeit ist bestimmt, von der Ethik aus zur Religion zu gelangen.*»⁶

Die Resignation des Nichtwissens steht nicht nur in der Tradition *Immanuel Kants*, sondern lässt auch eine Versöhnung zwischen Ethik und Mystik zu. Mystisch zu nennen ist jede tiefe Verbundenheit mit dem Lebendigen, doch beruhigt sich die mit der Ethik verschmolzene Mystik nicht mit der religiösen Erfahrung des Einsseins. Vielmehr fühlen sich die auf diese Art Verbundenen moralisch dazu verpflichtet, Verantwortung für die Kreatur zu übernehmen. Dass dies alles andere als eine leichte

Aufgabe ist, dessen war sich Schweitzer voll bewusst. Sie stellt die Menschen ständig vor Dilemmata, weil wir gar nicht leben können, ohne anderes Leben zu verzehren oder es in unseren Dienst zu nehmen. Deshalb ist absolute Ethik ebenso utopisch wie absolutes Erkennen. Aber die viel bescheidenere Maxime der Ehrfurcht vor dem Leben ist weit besser geeignet, die Übergriffe fundamentalistischer Weltanschauungen zu vermeiden und dem Frieden unter den Menschen ein Stück näher zu kommen.

Schweitzer und die Theologie der Gegenwart

Vor dem Hintergrund, dass Albert Schweitzer seine Gedanken zwischen 1931 und 1945 aufgezeichnet hat, fällt unsere heutige geistige Standortbestimmung zwiespältig aus. Einerseits erscheint das erneute Ausweichen auf esoterische Scheintröstungen oder in fundamentalistische Glaubensgemeinschaften als fataler Rückschritt. Andererseits gibt es in dem unter anderen von Schweitzer eröffneten Dialog zwischen östlicher und westlicher Spiritualität bedeutende Fortschritte. Gestalten wie *Gandhi* oder der *Dalai Lama* verbinden mystische Versenkung und ethisches Wirken für die reale Welt in einer Weise, die vor 100 Jahren noch kaum denkbar gewesen wäre. Auch die christliche Befreiungstheologie oder das Werk *Dorothee Sölles* erweitern die mitmenschliche Liebesethik zur politischen Mitverantwortung, sodass sich Mystik und Widerstand nicht mehr ausschliessen. Doch waren nur die wenigsten so konsequent wie Albert Schweitzer. Selbst ein scheinbar so radikaler Denker wie *Eugen Drewermann* bleibt hinter Albert Schweitzer zurück. Er führt zwar den kosmologischen Gottesbeweis mit weit grösserer naturwissenschaftlicher Sachkennt-

nis ad absurdum, als dies vor 70 Jahren möglich war, doch kann er sich dennoch nicht zum Verzicht auf die Idee eines personifizierten Gottes durchringen. Stattdessen nimmt er die Kluft zwischen der moralischen Taubheit der Natur und der Sehnsucht der Menschen nach Mitgefühl und Liebe zum Ausgangspunkt eines neuen Gottesbeweises. Dazu verschärft er zunächst die tragischen Seiten des natürlichen Lebens auf exzessive Weise: «Ein Individuum zu sein, bedeutet in dieser Welt, in einem unentrinnbaren Gefängnis zu leben und wie ein unschuldig zum Tode Verurteilter ohne Appellationsinstanz dem willkürlich festgesetzten Tag der Hinrichtung entgegenzuwarten. Es ist, als hätte die Natur in einem grausamen Zynismus das Experiment Mensch (als individuelles Sein) überhaupt nur unternommen, um endlich und endgültig herauszufinden, ob ein solches Lebewesen wie der Mensch überhaupt zum Leben fähig ist oder ob es nicht, über kurz oder lang, an den Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung, verbittert vor lauter Kummer und Schmerz, notgedrungen wahn-sinnig wird.»⁷

Hier ist nichts mehr von der Ehrfurcht vor dem Leben zu spüren, vielmehr eine abgrundtiefe narzisstische Kränkung über die Gefährdung und die Sterblichkeit der eigenen Existenz. Darin gründet nach Drewermann «die Religion in dem Versuch, der Zufälligkeit und Sinnlosigkeit der individuellen Existenz Grund und Halt zu verleihen»⁸. Drewermanns eigener, anthropozentrischer «Gottesbeweis» stützt sich auf die folgende Argumentation: «Um die Angst zu überwinden, die den subjektiven Reflex der Freiheit des Bewusstseins bildet, bedarf es eines absoluten Subjekts als die Bedingung der Möglichkeit einer unbedingten Bejahung und Bindung. [...]

Nur ein absolutes Subjekt der Liebe ist imstande, die Unendlichkeit der Angst zu überwinden.» Dies heisse, «Gott zu betrachten als die Bedingung der Möglichkeit von Menschlichkeit»⁹.

Diese Argumentation erinnert bedenklich an den Satz von *Voltaire*: «Wenn es Gott nicht gäbe, so müsste man ihn erfinden», der allerdings von *Voltaire* nicht so zynisch gemeint war, wie er klingt. Aber bedarf es wirklich der Rückendeckung durch ein absolutes Subjekt der Liebe, um das Leben trotz allem zu achten und zu lieben? Um das eigene Leben zu bejahen und sich in der Bindung an andere verantwortlich zu fühlen?

Zu allen Zeiten haben Menschen bewiesen, dass ethisches Handeln auch ohne metaphysischen Trost möglich ist. Auch folgten sozialistische und feministische PhilosophInnen dem Diktum Albert Schweitzers, wonach von der Ethik zum Religiösen zu gelangen sei und nicht umgekehrt. So genügt für *Agnes Heller* als Letztbegründung der Ethik allein die Erfahrung, dass es gute Menschen gibt.¹⁰ Im Übrigen ist bereits die Begegnung mit dem Lächeln eines Kindes Grund genug, das Leben zu bejahen, und sein Weinen der unabweisbare Anlass für Tröstung und Fürsorge, weshalb *Hans Jonas* den Säugling als «archetypische Evidenz» für das Prinzip Verantwortung betrachtet.¹¹ Auch das Missverhältnis zum Tod, das Drewermann mit so vielen männlichen Philosophen teilt, wird der Idee des Lebens nicht gerecht. Leben als fortwährend kreativer Prozess ist gar nicht vorstellbar ohne das Sterben, das heisst, ohne dass das Individuum künftigem Leben Platz macht. Alles, was der Mensch vermag, besteht darin, Leiden zu mildern und Krankheit und Tod für sich und andere so erträglich und würdig wie möglich zu machen.

Der Sinn für die Ehrfurcht vor dem Leben ist nach Schweitzer «nichts Gekünsteltes, keine Doktrin, die irgendein Denken uns beibringt, kein System, sondern ein einfaches Denken, das in den Menschen entstehen wird, weil es selbstverständlich ist»¹². Dabei leitet er dieses einfache ethische Denken vom Empfinden ab.¹³

Dem ethisch-religiösen Empfinden Schweitzers am nächsten kommen Vertreterinnen der feministischen Theologie, wenn sie Gott nicht als Substantivum begreifen, sondern als Verbum.¹⁴ Im Einklang mit *Dorothee Sölle* und *Carter Hayward* formuliert die Schweizer Theologin *Doris Strahm* dies so: «Ich glaube nicht an Gott, aber ich glaube daran, dass Gott geschieht, wann immer wir das Leben und unser Menschsein heiligen [...], wann immer wir uns in Achtung einander zuwenden uns berühren lassen von der Not und den Bedürfnissen der anderen und voll Zorn das Unrecht, das ihnen geschieht, beim Namen nennen.»¹⁵

¹ Albert Schweitzer: «Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III. Werke aus dem Nachlass», München 1999, S. 263

² Derselbe: «Kultur und Ethik in den Weltreligionen. Werke aus dem Nachlass», München 2001, S. 134 ff.

³ Ebenda, S. 103

⁴ Ebenda, S. 243 f.

⁵ Ebenda, S. 244

⁶ Ebenda, S. 273, Hervorhebung im Zitat durch A. Schweitzer

⁷ Eugen Drewermann: «... und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott», Zürich/Düsseldorf 1999, S. 819

⁸ Ebenda, S. 819

⁹ Ebenda, S. 823 f., S. 828

- ¹⁰ Zitiert nach Carola Meier-Seethaler: «Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft», München 1997, S. 165;
Dieselbe: «Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik», München 2001
- ¹¹ Hans Jonas: «Das Prinzip Verantwortung», Zürich 1987, S. 240 f.
- ¹² Albert Schweitzer: «Kultur und Ethik in den Weltreligionen. Werke aus dem Nachlass», München 2001, S. 247 f.
- ¹³ Ebenda, S. 271
- ¹⁴ Mary Daly: «Jenseits von Gottvater, Sohn und Co.», München 1980, S. 49;
Originalausgabe: «Beyond God the Father», Boston 1973
- ¹⁵ Doris Strahm: «... aber ich glaube daran», in: Fama, Feministisch-theologische Zeitschrift, März 1998, S. 9

IV Aktuelle gesellschaftspolitische Diskurse

13. Irrationale Hintergründe der liberalen Wirtschaftstheorie

Seit ihrem Entstehen im Laufe des 18. Jahrhunderts macht die liberale Wirtschaftstheorie drei Gründe für das wirtschaftliche Wachstum verantwortlich: erstens die Methode der Arbeitsteilung im industriellen Prozess, zweitens den effizienzsteigernden technischen Fortschritt und drittens die puritanischen Tugenden von Fleiss und Sparsamkeit, die den individuellen Erfolg sichern.

Adam Smith (1723–1790)

Alle drei Faktoren entspringen menschlichen Fähigkeiten, die ihrerseits vom Streben nach dem besseren Leben und nach persönlichem Vorteil gespeist werden. Zudem rechnet Adam Smith als Vater der modernen Wirtschaftstheorie das Wettbewerbsverhalten und den Ehrgeiz, andere auf der Erfolgsleiter zu überholen, zu den natürlichen Eigenschaften des «Homo oeconomicus».

Dass bei dieser Aufzählung die Ressourcen der Natur in Form von Rohstoffen und Energie unberücksichtigt bleiben, sollte sich erst rund 200 Jahre später als verhängnisvolle Fehlrechnung erweisen. Unabhängig von der ökologischen Frage, welche die Hardliner des Neoliberalismus immer noch verdrängen, ist aber auch das Menschenbild vom Homo oeconomicus ein höchst einseitiges. Im Unterschied zu seinen Nachfolgern war sich Adam Smith dessen bewusst, nachdem er in seinem ersten Hauptwerk, «Theorie der ethischen Gefühle», die mitmenschliche Sympathie ins Zentrum gestellt hatte und selbst ein moralisch integriertes Leben führte. Zudem sah er die psychische Problematik der Fließbandarbeit

voraus und verabscheute die Habgier unter Vertretern der aufsteigenden Fabrikantenschicht.

Smith scheint im Blick auf seine Zukunftsvision vor einem echten Dilemma gestanden zu sein. Einerseits war er fasziniert vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt und sah darin die Befreiung des Bürgertums von den alten Feudalstrukturen. Auch hielt er das individuelle Erfolgsstreben für den einzig berechenbaren, rationalen Beweggrund zur Errichtung des nationalen Wohlstands. Andererseits war er sich der Gefahren einer reinen Profitmentalität bewusst, die auch aus seiner Sicht zunächst die Schere zwischen Arm und Reich noch weiter öffnen würde. Vor dem Hintergrund dieser Widersprüche griff Adam Smith zu zwei unterschiedlichen Argumenten der Beschwichtigung. Das erste bezieht sich auf den Bodenbesitz: «Der Ertrag des Bodens erhält zu allen Zeiten ungefähr jene Anzahl an Bewohnern, die er zu erhalten fähig ist. Nur dass die Reichen aus dem ganzen Haufen dasjenige auswählen, was das Kostbarste und ihnen Angenehmste ist. Sie verzehren wenig mehr als die Armen.»¹ So kann freilich nur jemand argumentieren, der wie Smith aus angesehener Familie stammt und Armut und Hunger niemals hautnah erlebt hat.

Das zweite, viel wichtigere Argument bezieht sich auf die «unsichtbare Hand des Marktes», die alle Ungerechtigkeiten auf der Welt letztlich ausgleichen soll. Diese Annahme basiert auf einer optimistischen Weltdeutung, die sich von der pessimistischen Betrachtung der menschlichen Natur durch das Christentum absetzt. Smith erhielt zwar von seinem verehrten Lehrer, dem christlichen Ethiker *Francis Hutcheson* (1694–1746), wesentliche Impulse, fand aber die Fixierung auf die christliche Nächstenliebe mit dem aufgeklärten Fort-

schrittsstreben nicht vereinbar. Um dem Tüchtigen freie Bahn zu schaffen, waren für Smith der individuelle Ehrgeiz und das individuelle Profitstreben ebenso grundlegend. Deshalb wandte sich der Verfasser des Werkes «Der Wohlstand der Nationen» vom Christentum ab und liess in der letzten, sechsten Auflage seiner «Theorie der moralischen Gefühle» die Stelle mit seinem Bekenntnis zur christlichen Religion streichen.²

Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen

Ersatz dafür fand Smith in einem anderen Glauben beim Stoiker *Epiktet* (ca. 50–138 n. Chr.). Der römische Philosoph hatte die Schattenseiten des römischen Imperiums mit seiner Sklaverei und der Ausbeutung der Provinzen erlebt. Um sich und seine Zeitgenossen über die misslichen Zustände hinwegzutrusten, postulierte Epiktet eine göttliche Vernunft, welche die menschlichen Torheiten und Laster letztlich zu einem gerechten Leben für alle lenken würde. Diesen Gedankengang nahm Smith bereits in seinem ethischen Werk mehr oder weniger wörtlich auf, nur ersetzte er den römischen Gott Jupiter durch die «alles regelnde Vorsehung eines weisen, mächtigen und gütigen Gottes»³. Es ist diese Idee, die Smith auf die «unsichtbare Hand» des freien Marktes überträgt, die bis heute als das regulative Prinzip der liberalen Marktwirtschaft gilt. Von diesem Ausgleichsprinzip ausgehend kann Smith von den Reichen sagen, dass sie trotz ihrer «Selbstsucht und Raubgier», die nur nach der Befriedigung ihrer «eitlen und unersättlichen Begierden» trachtet, von der unsichtbaren Hand dazu geführt werden, «beinahe die gleiche Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die zustande gekommen wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter

all ihre Bewohner verteilt worden wäre»⁴. Das deckt sich mit der Aussage des Epiktet, Zeus (Jupiter) habe die Natur der vernünftigen Wesen so eingerichtet, dass sie keinen Reichtum erlangen können, wenn sie nicht zugleich etwas zum allgemeinen Nutzen beitragen. Daher sei es auch «keine Sünde wider das Gemeinwohl, wenn man alles aus Eigenliebe tut»⁵.

Die von ihm zusammengetragenen Parallelen zwischen dem regulativen Prinzip der «unsichtbaren Hand» bei Smith und der stoischen Glaubenslehre von Epiktet führten *Hans Christoph Binswanger* zu der Einsicht, die Grundlagen der liberalen Marktwirtschaft seien irrationaler Natur. Deshalb nennt er die liberalen Ökonomen eine «Glaubensgemeinschaft»⁶, an deren Theoriebasis die naive Gleichsetzung von göttlicher Fügung und ausgleichender Hand des freien Marktes steht.

Darüber hinaus kritisiert Binswanger die neuzeitliche Finanzwirtschaft, die mit der Prägung von Papiergeld beginnt. Da die Deckung dieses an sich wertlosen Zahlungsmittels immer prekär war und nach der Ablösung von der Golddeckung immer noch ist, vergleicht er die Finanzjongleure mit den Alchimisten, die sich zum Ziel setzten, aus Dreck Gold zu machen.⁷

Das neoliberale Missverständnis

Was aber das klassische Werk Adam Smiths über den Wohlstand der Nationen betrifft, so können sich heutige Neoliberale weder auf eine Staatsfeindlichkeit ihres Lehrmeisters berufen noch die globale Marktwirtschaft auf dessen Vorstellungen zurückführen. Das Letztere schon deshalb nicht, weil Smith davon ausging, dass das wirtschaftliche Wachstum der Bevölkerung im eigenen Land zugutekommen würde, indem die Unterneh-

mer aus Gründen der eigenen Sicherheit davon absehen würden, ihre Gewinne ins Ausland zu schaffen.

Auch redete der Begründer der freien Marktwirtschaft nicht einem zügellosen Kapitalismus das Wort, wie er später von *David Ricardo* (1772–1823) und dem so genannten «Manchesterkapitalismus» vertreten wurde. Smith sprach sich mit zunehmendem Alter immer deutlicher für eine starke staatliche Autorität aus, die das Allgemeinwohl im Auge behalten sollte. Man kann bei ihm sogar Ansatzpunkte für eine sozialverträgliche Marktwirtschaft finden.⁸ Dies unabhängig davon, dass er den staatlich gelenkten Merkantilismus seiner Zeit für ineffizient hielt.

Wenn das Dogma von der unsichtbaren Hand zu einer Art «Marktreligion» wird und die monetären Abläufe in gewissem Sinne an Magie erinnern, so sind auch gegenüber dem *Homo oeconomicus* als dem zweiten Grundpfeiler der liberalen Wirtschaftstheorie ernsthafte Zweifel angebracht. Zum einen deckt dieser Begriff bei Smith nur einen Teil der «*conditio humana*» ab, nämlich die des öffentlich handelnden Menschen, während die moralischen Gefühle dem privaten Bereich vorbehalten bleiben.

Der *Homo oeconomicus* ist männlich

Zum andern war ihm wohl kaum die sexistische Komponente an dieser Zweiteilung bewusst. Streng genommen ist – oder war bis vor kurzem – der *Homo oeconomicus* nur der Mann, der sich in den harten Wettbewerb stürzt, während sich die Frauen vornehmlich den Tugenden der Sympathie und des Wohlwollens in ihrer nächsten Mitwelt verschreiben. Im Übrigen bildet sich die Dichotomie von Verstand und Gefühl, von nützlicher Zweck-

rationalität und emotional verwurzelter Moral in der liberalen Theorie auf doppelte Weise ab. Auf der Bühne des Weltgeschehens vertraut sie darauf, dass ein gütiger Gott die harten Machenschaften der Menschen kompensiert, auf der familiären Ebene wird die Befriedigung der emotionalen Bedürfnisse an die Frauen delegiert, die ja – nach Schiller – «himmlische Rosen ins irdische Leben flechten und weben».

Die persönliche Biografie von Adam Smith liefert die Bestätigung für seine traditionelle Auffassung von den Geschlechterrollen. Als Intellektueller, der nie einen eigenen Hausstand gründete, wurde er zeit seines Lebens von seiner Mutter und seiner Cousine liebevoll versorgt. Als sie kurz nacheinander starben, stürzte ihn dies in eine persönliche Krise, von der er sich nie mehr erholen sollte.

Vor diesem historischen Hintergrund wird unter anderem plausibel, warum sich der Neoliberalismus mit zeitgemässen Emanzipationsmodellen nicht anfreunden kann. Tatsächlich müssen sich Frauen, die ins Kader aufsteigen wollen, am männlichen Lebensstil orientieren und geraten damit in Konflikt mit ihren familiären Betreuungsaufgaben. Die Folge davon ist die zunehmende Kinderlosigkeit gut ausgebildeter Frauen, was dann prompt öffentlich beklagt wird. Ohne gleichzeitige Emanzipation der Männer, das heisst ohne die Kultivierung ihrer sozialen Kompetenzen und ihre Beteiligung an häuslichen Betreuungsaufgaben, geht die Rechnung für die Gleichstellung der Geschlechter nicht auf.

Marktreligion und Aufklärung

Ähnliches gilt im globalen Massstab. Solange sich die Wirtschaftselite für die soziale und ökologische Balance

auf unserem Globus nicht verantwortlich fühlt, wird es keinen Ausweg aus unserer bedrohlichen Weltlage geben. Eigentlich haben die weltweiten Erhebungen über die Verelendung von Abermillionen Menschen in den Ländern des Südens die Wohlstandsversprechungen der kapitalistischen Marktwirtschaft längst Lügen gestraft. Doch hält man blind am Glaubensdogma fest und beschwört immer neu eine glänzende Zukunft, die wie eine Fata Morgana immer weiter in die Ferne rückt.

Die Hüter «ordnungspolitischer Richtigkeit» werden nicht müde, die in Mitteleuropa hochgehaltene «soziale Marktwirtschaft» als realitätsfremde Sackgasse zu beschimpfen. Stattdessen verweisen sie auf das Vorbild USA, die unter republikanischer Führung viel bessere Wachstumsraten verbuchen würden. Freilich verschweigt man den Preis, den dort die Unterschicht als «working poor» und ein Teil der Mittelschicht zu bezahlen haben.

Was uns EuropäerInnen mit Blick auf Amerika so schwerfällt zu begreifen, ist die seltsame Mischung aus hemmungslosem Kapitalismus und einer christlich-fundamentalistischen Frömmigkeit, zu der sich heute zirka 40 Prozent der AmerikanerInnen bekennen. Es ist aber daran zu erinnern, dass der Calvinismus in der Neuen Welt eine ähnliche Rolle gespielt hat wie die Wiederbelebung des Stoizismus durch Adam Smith in England. Wenn der Calvinist seinen wirtschaftlichen Erfolg als ein sichtbares Zeichen göttlicher Gnade interpretiert, so führt auch dies zu einer Art «Marktreligion», in der sich Profiteure und Frömmler die Hand reichen.

Das eigentlich Tragische besteht allerdings darin, dass sich Amerika seit der Zeit der Gründerväter als auserwähltes Volk Gottes begreift, dazu berufen, seinen «way of life» der übrigen Welt aufzudrängen. Bis heute führt

die grosse Weltmacht ihre aussenpolitische Strategie im Zeichen einer Mission für das Gute und ihre Kriege gegen das vermeintlich Böse. An diesem Konzept scheinen die Ideen der Aufklärung spurlos vorübergegangen zu sein.

So ist es höchste Zeit, dass sich wenigstens Europa auf den Geist der Aufklärung besinnt, der ja nicht mit dem nach ihm benannten Zeitalter endet, sondern als permanenter Prozess weitergeführt werden muss. Dazu gehört die Erweiterung unseres Vernunftbegriffs über das rationale Zweckdenken hinaus. Vernünftiges Handeln setzt immer auch relationale Urteile voraus, welche die Wirkung der Entscheidung auf das Ganze bedenken. Dabei spielen Werturteile eine bedeutende Rolle, wenn wir danach fragen, was für uns und für andere «gut» und lebensfördernd ist. Werte als Qualitätsurteile bedürfen jedoch des emotionalen Einfühlens und Mitschwingens. Ohne diese emotionale Komponente bleiben Wertvorstellungen wie Menschenwürde, Vertrauen, Verantwortung oder Solidarität leere Worthülsen.

Sich auf solche Werte zu berufen, ist keine weltfremde Utopie. Gesellschaften ohne hierarchische Herrschaftsstrukturen haben immer nach dem Ausgleich von Bedürfnissen innerhalb und zwischen den Gruppen gesucht sowie nach einem «partnerschaftlichen» Umgang mit der Natur, den wir heute als «nachhaltig» bezeichnen. Die Ökonomie solcher Gesellschaften basiert auf Subsistenzwirtschaft, Handwerk und Tauschhandel, und dies auch dann noch, wenn mehr oder weniger symbolisches Geld den Handel erleichtert. Es wird oft übersehen, welche Fülle von handwerklichen Innovationen solche «primitiven» Gesellschaften hervorgebracht haben und von welcher Schönheit ihre Erzeugnisse sind. Da-

ran erinnern wir uns erst, wenn wir als Touristen in so genannt unterentwickelte Länder reisen und von dort Souvenirs nach Hause bringen.

Tödlicher Wettbewerb

Wir stehen heute an dem Punkt, an dem der globale Wettbewerb tödlich zu werden droht, weil die Überschwemmung mit immer neuen Produkten nicht mehr zu bewältigende Abfallberge hinterlässt. Längst sind Innovationen zum Selbstzweck geworden und dienen weit mehr der Fütterung der unersättlichen Geldmaschinerie als den Bedürfnissen der Menschen. Doch wer zur Entschleunigung des wirtschaftlich-technischen Marathonlaufs mahnt, dem wird entgegengehalten, man könne das Rad nicht aufhalten oder gar bis zur »Steinzeit« zurückdrehen. Als ob der technische Fortschritt ein Perpetuum mobile wäre, das der Homo sapiens gar nicht mehr steuern kann. Ist nicht gerade dies eine Bankrott-erklärung der menschlichen Vernunft?

Wenn wir uns schon so viel auf unsere Rationalität zugutehalten, sollten wir uns endlich auch Rechenschaft über die irrationalen Komponenten unserer Fortschritts- und Produktionsideologie ablegen. Dann würde sich zeigen, dass es zu den Extremen des Stillstands und des Fortschritts um jeden Preis vernünftige Alternativen gibt. Jedenfalls aber können Urteile darüber, was für die Zukunft aller das Optimale wäre, weder die VertreterInnen einer elitären Wissenschaft noch die TrägerInnen der globalen Wirtschaftsmächte fällen. Das ist nur in einem mühsam austarierten Konsens zwischen allen Mitgliedern der Weltgemeinschaft annähernd erreichbar. Jedoch brauchen solche im Weltmasstab ablaufenden demokratischen Prozesse Zeit, was mit dem enormen

Rentabilitätsdruck des Turbokapitalismus kaum vereinbar ist.

Wenn aber unsere wirtschaftliche «Ordnungspraxis» mit den demokratischen Grundprinzipien nicht mehr kompatibel ist, sollten wir dies öffentlich diskutieren, um uns zwischen der Diktatur des Wachstumszwangs und der Volkssouveränität entscheiden zu können.

¹ Adam Smith: «Theorie der ethischen Gefühle», hg. von Walther Eckstein, Hamburg 1977, S. 316; erste Originalausgabe: 1759

² Ebenda, S. XLV

³ Ebenda, S. 47

⁴ Ebenda, S. 316

⁵ Zitiert nach Hans Christoph Binswanger: «Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen», München 1998, S. 55

⁶ Hans Christoph Binswanger: «Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen», München 1998

⁷ Derselbe: «Geld und Magie», Hamburg 2005

⁸ Adam Smith: «Der Wohlstand der Nationen», hg. von Horst Klaus Reckenwald, München 2001, S. XIII, LXV; erste Originalausgabe: 1776

14. Zum Problem der Gewalt bei Jugendlichen und Randständigen

Es vergeht kaum ein Tag, an dem die Medien nicht nur von terroristischen Anschlägen, sondern auch von nicht politisch motivierten Gewalttaten berichten, wobei die Täter immer jünger werden. Die Hintergründe dafür sind deshalb so schwer zu durchschauen, weil die Bandbreite der individuellen Motive enorm gross ist. Sie reicht vom Niederschlagen oder Töten aus Langeweile über sexuelle Vergewaltigung bis zum verzweiferten Amokläufer oder zum verblendeten Selbstmordattentäter.

Neu ist auch, dass die Gewaltbereitschaft bei jungen Frauen ansteigt, obwohl noch immer die allermeisten Täter männlich sind. Schon die geschlechtsspezifische Grenzverschiebung zeigt, dass wir es nicht einfach mit einem «Macho»-Verhalten zu tun haben, wie es die längste Zeit durch die patriarchale Kriegsverherrlichung und die männliche Überlegenheitsideologie gezüchtet wurde. Zumindest in Europa gibt es seit Jahrzehnten die Absage an Nationalismus und Militarismus, was man vom vergangenen Jahrzehnt in den USA leider nicht behaupten kann. Dennoch laufen die Gewalttaten an den Schulen auf beiden Kontinenten nach einem ähnlichen Schema ab. Noch unerklärlicher scheint die Tatsache zu sein, dass jugendliche Täter keineswegs nur aus randständigen oder fundamentalistisch inspirierten Milieus stammen, sondern immer häufiger aus ganz normalen Familien.

Um den Motiven solcher Gewalttaten auf die Spur zu kommen, werden in der Öffentlichkeit vor allem drei Fragen diskutiert:

1. Sind die medialen Darstellungen von Gewalt für die destruktiven Akte Jugendlicher verantwortlich?
2. Liegen die Wurzeln für Gewaltbereitschaft in familiären Bedingungen während der Kindheit?
3. Ist die Möglichkeit, unkontrolliert an Waffen zu kommen, daran schuld?

Der Einfluss der Medien

Wie so oft, wird man sich nicht auf eine monokausale Erklärung beschränken können, doch geht es um die Gewichtung der angeschnittenen Gründe. Besonders kontrovers wird der Einfluss der Medien diskutiert. Man schätzt, dass in Deutschland rund fünfhunderttausend Jugendliche regelmässig Gewaltvideos konsumieren. Auch von Psychologen wird dieser Einfluss bagatellisiert und sogar ein positiver Effekt behauptet, weil dabei aufgestaute Aggressionen auf harmlose Weise abregiert werden könnten. Wäre der Einfluss der Medien wirklich gefährlich, so wird spekuliert, so müssten eine halbe Million Jugendlicher zu Amokläufern werden. Diese Argumentation halte ich für ebenso naiv wie falsch.

Die Theorie von der Abfuhr aggressiver Energien bei der Betrachtung von Gewalt stammt aus den Anfängen der Psychoanalyse und ist empirisch längst widerlegt. Seit den 70er Jahren gibt es experimentelle Untersuchungen, die zeigen, dass der regelmässige Konsum von Gewaltvideos zu erhöhter Gewaltbereitschaft in der Realität führt. Käme den Gewaltdarstellungen wirklich eine kathartische Wirkung zu, so müsste die Jugendgewalt während der letzten 50 Jahre dramatisch zurückgegangen sein.

Von Aggressionsabfuhr lässt sich nur sprechen, wenn tatsächlich psychische Energien eingesetzt und ver-

braucht werden. Beispiel dafür ist das alte Kegelspiel, bei dem man sich körperlich anstrengen muss und der Krach beim Umfallen der Figuren ein sinnliches Erlebnis auslöst. Dabei wird kaum bewusst, dass auch die Kegel in abstrahierter Form menschliche Gestalten darstellen. Im Gegensatz dazu zeigen Computerspiele Menschen in allen Details und ebenso die Verwundungen, die man ihnen per Knopfdruck zufügt. Gleichzeitig ist dies alles nicht ernst zu nehmen, weil es ja nur ein virtuelles Spiel ist.

Auch wenn diese Berieselung nur bei einem kleinen Teil der Jugendlichen zu tatsächlichen Gewalttaten führt, so gibt es doch eine abstumpfende Wirkung, die aus der Verwischung von virtueller und realer Welt resultiert. Wer in seiner Freizeit im virtuellen Spiel gefangen bleibt, büsst an Sensibilität gegenüber der realen Mitwelt ein. Dies ist unter anderem daran ablesbar, dass die Einmischung und Hilfeleistung angesichts realer Gewaltszene abnimmt, und zwar nicht nur unter Jugendlichen.

Familiäre und kollektive Bedingungen

Zu Recht wird bei der bis jetzt noch kleinen Gruppe von Gewalttätern eine labile Persönlichkeitsstruktur diagnostiziert, doch welche jugendliche Persönlichkeit ist schon wirklich stabil? Und welches Kind hat nicht persönliche Frustrationen und Konfliktsituationen mit Eltern und Geschwistern erlebt? Die Gründe für psychische Instabilität liegen eben nicht nur in der Familiensituation, sondern auch in der allgemeinen Atmosphäre unserer Gesellschaft, die mit Gewalt aufgeladen ist.

Zwar gibt es einen allgemeinen Konsens darüber, dass der Waffenhandel zu liberal gehandhabt wird, aber nach wie vor verteidigen die USA ihre waffenfreund-

liche Wirtschaftspraxis, und auch die Schweiz wehrt sich gegen längst fällige Einschränkungen, was vom moralischen Standpunkt aus unverständlich ist. Auch wird selten realisiert, wie unsere «normale» Werbung sowie unsere Umgangssprache von aggressiven Metaphern durchsetzt sind. Da gibt es den «winner», der alle Konkurrenten zur Strecke bringt und die Verlierer zu Versagern stempelt, die «feindlichen Übernahmen» unserer neoliberalen Wirtschaft beziehungsweise die Strategien zur «Eroberung» neuer Märkte.

Das Dilemma zwischen Anspruch und Leistung

Der verordnete Leistungsstress hat auch Schulen und Eltern ergriffen, und es fragt sich, wie lange es noch dauern wird, bis, wie in Japan, schon Zehn- bis Zwölfjährige wegen schlechter Zeugnisse Selbstmord begehen. In den westlichen Ländern erweist sich die Erziehungssituation als grundsätzlich paradox. Einerseits gibt es einen grossen Verwöhnungseffekt in materiellen Dingen, andererseits den Erziehungsstil des «laissez-faire», der Kinder daran hindert, ihre Leistungsbereitschaft und einen genügend langen Spannungsbogen aufzubauen, der für das Erreichen hoch gesteckter Ziele nötig ist. Die wirtschaftliche Werbung ihrerseits schraubt das Anspruchsniveau von Schülern und Schülerinnen immer höher: ohne das neueste Handy, ohne Computer oder ohne Markenturnschuhe und Prestigeklamotten sind Jugendliche heute Nobodys oder Aussenseiter. Um sich auch später diese Dinge leisten zu können, muss man den Abschluss einer höheren Schule und eine berufliche Stellung anstreben, die solche Anschaffungen finanziell abdeckt. Wenn es dann gleichzeitig am eigenen Leistungsvermögen fehlt, muss dies zu einem unauflösbaren

Dilemma führen. Oft fehlt es auch für die erforderlichen Schulleistungen an Zeit und Kraft, weil die durch die Werbung ständig propagierten Freizeitaktivitäten zu viel Zeit und Energie verschlingen. Zudem bietet dieselbe Gesellschaft, welche die Jugendlichen gewissermassen zum Siegen verdammt, ihnen auch die Fluchtmöglichkeiten an, um sich aus diesem Rennen davonzustehlen; sei es die Flucht in die Drogen oder das Abtauchen in eine virtuelle Welt, die das Versagen in der realen Welt vergessen lässt.

Der Amokläufer des Gymnasiums von Erfurt stammte weder aus einer problematischen noch aus einer zerbrochenen Familie, sondern aus durchschnittlichen bürgerlichen Verhältnissen. Auch seine Intelligenz wäre hinreichend gewesen, dennoch blieben seine Leistungen so schwach, dass seine Versetzung mehrmals auf dem Spiel stand und ihm schliesslich verweigert wurde. Zusätzlich beschämt durch die besseren Erfolge seines älteren Bruders, zog sich der Gymnasiast immer mehr zurück und verbrachte ganze Tage in seinem Zimmer vor dem Computer. Wie viele Ängste sich dahinter verbargen, blieb unbemerkt, weil er sich in seiner Umgebung weiterhin freundlich und unauffällig gab. In unserer «Winner»-Gesellschaft ist es eben tabu, über Versagensängste zu sprechen, zumal wenn man, wie der Erfurter Täter, davon träumt, eines Tages berühmt zu werden.

Festzuhalten bleibt: Sobald sich die Schere zwischen anspruchsvollem Selbstbild und realer Leistungsfähigkeit zu weit öffnet, bahnt sich ein persönlicher Absturz an – entweder in die Depression oder in die Verzweiflungsaggression. Der Amoklauf ist nur die zugespitzte Form des Verzweiflungsausbruchs nach aussen, besonders wenn es Anhaltspunkte dafür gibt, die Schuld für

die eigene Lage im Verhalten anderer zu suchen, seien es Lehrer, Arbeitgeber oder Behörden.

Öffentliche Heuchelei

Das öffentliche Erstaunen und Entsetzen, das die Mordserien an amerikanischen und neuerdings auch an deutschen Schulen auslösten, zeugt gleichermassen von Ahnungslosigkeit wie von Heuchelei. Als besonders stossend bei der Diskussion um Jugendgewalt empfinde ich die systematische Schonung der Hersteller von medialen Gewaltszenen. Man beruft sich auf die Presse- und Gewerbefreiheit und überlässt den Konsumenten die Verantwortung. Das ist auch bei der Herstellung von Alcopops der Fall, die nicht angetastet wird, obwohl ihre verheerende Wirkung auf Jugendliche unumstritten ist. Auch wenn es teilweise bereits Möglichkeiten zur gesetzlichen Strafverfolgung für die Verbreitung von Gewaltvideos gäbe, kümmert sich kaum jemand um ihre Durchsetzung. Offenbar lassen sich unsere Politiker von der Mentalität der nackten Marktorientierung überrumpeln, statt ihren Missbräuchen energisch entgegenzutreten. Ein beschwichtigender Ausweg besteht dann darin, die Gefahren zu bagatellisieren.

Weibliche Täter

Um aber auf die Jugendlichen selbst zurückzukommen, ist die schon angedeutete Zunahme der Gewalt vonseiten junger Frauen bedenklich. Teilweise handelt es sich dabei um eine falsch verstandene Gleichberechtigung und um den Beweis von weiblicher «Power». Nur bedürfte es dieser Art des Beweises nicht, weil Destruktivität ohnehin nicht eine Frage der Gene ist, weder der männlichen noch der weiblichen. Im Gegensatz zur

natürlichen Aggressivität im Dienst der Selbsterhaltung ist Destruktivität um ihrer selbst willen dem Menschen vorbehalten und damit ein reines Kulturphänomen. Nur der Mensch ist sich seiner eigenen Bedeutung beziehungsweise Bedeutungslosigkeit bewusst und kann deshalb bei seiner Sinnsuche scheitern. Deshalb definiert *Erich Fromm* Destruktivität als den perversen Versuch, Ohnmacht in die Illusion von Allmacht zu transformieren.¹

Bekanntlich nehmen im Zuge der Gleichstellung auch Frauen an militärischen Aktivitäten teil, nachdem Kriegshandlungen Jahrhunderte hindurch das «Vorrecht» der Männer gewesen sind.² Hingegen ging die Spekulation einiger Feministinnen nicht auf, das Militärwesen könne durch die Beteiligung der Frauen humaner gestaltet werden. Spätestens seit Abu Ghraib wissen wir, dass auch weibliche Wesen nicht dagegen gefeit sind, in den Sog einer sadistischen Ideologie zu geraten.

Unabhängig vom Geschlecht greifen sogar Jugendliche, die sich gerade gegen den Krieg und gegen strukturelle Gewalt aussprechen, bedauerlicherweise selbst zu gewalttätigem Widerstand. Dies beruht allerdings auf der schlichten Erfahrung, dass friedlicher Protest von den Medien kaum wahrgenommen wird und dass nur Gewaltexzesse die öffentliche Aufmerksamkeit erregen.

Neofaschistische Gewalt

Auf der Basis von Ohnmachtserfahrungen ist es für wenig gefestigte Charaktere nur ein kleiner Schritt, sich einer Ideologie anzuschließen, die Gewalt um eines höheren Zieles willen rechtfertigt. Besonders komplex sind die sozialpsychologischen Hintergründe der neuen faschistischen Gruppen in Europa. Es genügt keineswegs, die

Arbeitslosigkeit als Ursache auszumachen, die zwar zu Frustration und Ohnmachtsgefühlen beiträgt, nicht aber den Hass gegen eine zum Feindbild erklärte Gruppe begründen kann. Das oft verwendete Junktim zwischen der hohen Arbeitslosigkeit und der Neonazi-Bewegung in Ostdeutschland lässt tiefer liegende Ursachen ausser Acht. Zum persönlichen Frust über mangelnde Zukunftschancen kommt das Gefühl des Sinnverlusts, der in den ehemals sozialistischen Staaten mit ihrem illusionären Weltbild besonders hart erlebt wurde.

Desillusionierung ist ein schwer zu verkraftender Vorgang, und die Demagogen aller Zeiten haben es verstanden, das Gift ihrer Geschichtslügen in das schmerzhaftes Vakuum zu träufeln. Mit dem Zerfall einer religiösen Welterklärung und dem Zerbröckeln der ruhmreichen Imperien im Europa des 19. und des 20. Jahrhunderts wurde eine umfassende Lebensorientierung immer schwieriger. Es blieb nur die mehr oder weniger elitäre Gruppenzugehörigkeit zum Bildungsbürgertum oder die Rückbesinnung auf die angebliche Überlegenheit der «weissen» oder «arischen» Völker bis hin zum Rassenwahn des Dritten Reiches.

Die schier unglaublichen Grausamkeiten einzelner Neonazis gleichen auf erschreckende Weise dem Sadismus gegenüber den Juden, obwohl oder vielleicht gerade weil die Anhänger der faschistischen Bewegung den Holocaust leugnen.

In beiden Fällen von «bestialischen Taten» oder von «niedrigen Instinkten» zu sprechen, ist allerdings völlig verfehlt. Es gibt in der gesamten Tierwelt keine Parallelen zum menschlichen Sadismus. Grausamkeit und gezielte Erniedrigung beginnen im Kopf. Erst wenn Menschen theoretisch zu Unmensen oder Untermenschen

gestempelt sind, geraten sie in die mörderische Logik der Ausrottung. Die realen Taten, wenn sie aus eigenem Antrieb geschehen, zeugen von einem Realitätsverlust, wie ihn nur wahnhaftige Ideologien hervorbringen.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass auch im faschistischen Umfeld die Hemmschwelle zur Gewalt in der Masse sinkt, wie man sie in den Medien verherrlicht oder als Beförderin von Einschaltquoten toleriert.

Dazu kommt, dass sich auch weniger gewaltbereite Jugendliche zu den faschistischen Gruppen hingezogen fühlen. Sie stammen aus einem Milieu, in dem sie «antiautoritär» erzogen wurden und von den Erwachsenen weder Grenzen gesetzt noch feste Wertvorstellungen vermittelt bekamen. Sie sehnen sich offenbar nach einem festen Rahmen, der ihnen einerseits Geborgenheit in der Kameradschaft bietet und andererseits weltanschauliche und politische Ziele vorgibt. Dafür sind sie sogar bereit, sich einer strengen Disziplin unterzuordnen, und beziehen aus dem Erlebnis, deren Härte gewachsen zu sein, ihr Selbstvertrauen.

Frauen als Mitläuferinnen dieser Szene identifizieren sich offenbar mit den «starken» Männern, deren vermeintliche Männlichkeit ihnen imponiert und von deren Anerkennung sie die Erhöhung ihres eigenen schwachen Status erwarten.

Religiöser Fanatismus

Ein wesentlich anderer Hintergrund ist beim religiösen Fanatismus auszumachen. Seit je war die Unterscheidung von «Gläubigen» und «Ungläubigen» – ob im Christentum, im Judentum oder im Islam – dazu geeignet, den Nährboden für «heilige» Kriege zu bilden. All die religiösen, königlichen und ritterlichen Drachentöter

wähnten sich als Vollzugsorgane des göttlichen Willens und deuteten ihren Kampf des Guten gegen das Böse als moralisch-heldischen Auftrag.³

In weiten Kreisen Amerikas wurde der religiöse Fundamentalismus nie ganz überwunden und erfährt gegenwärtig seine unheimliche Auferstehung. Auch *George W. Bush* tritt als von Christus erleuchteter Ritter Georg auf, um den amerikanisch verstandenen Geist von Freiheit und Demokratie dem Rest der Welt im Kampf gegen «die Achse des Bösen» zu überbringen. Dass dieser missionarische Eifer keine angemessene Antwort auf den Islamismus ist, vielmehr dessen Stärke multipliziert, hat man zumindest in Europa begriffen – wenn auch noch nicht hinreichend die Tatsache, dass die europäische Kolonialgeschichte den Grundstein für den verzweifelten Kampf entwurzelter Völker um die eigene Identität legte.

In gewisser Weise gleichen die Selbstmordattentate der Mudschaheddin dem Amoklauf westlicher Einzel-täter. Beide sind Ausdruck einer Verzweiflungsaggression, die das eigene Leben ebenso wenig achtet wie das der vermeintlich Schuldigen oder der Unschuldigen. Nur kommt bei den Islamisten die Idee des verdienstvollen Martyriums hinzu, das ihrer Verzweiflungstat eine höhere Weihe und die Hoffnung auf jenseitige Belohnung verleiht. Dabei ist ehrlicherweise auch an die christlichen Kreuzzüge zu erinnern, bei denen neben den Rittern ebenfalls Halbwüchsige involviert waren, die auf ihrem «Kinderkreuzzug» elend zugrunde gingen.

Dass der neu erstarke Fundamentalismus in Ost und West nicht als Ausfluss vom «Kampf der Kulturen» zu verstehen ist, hat der amerikanische Soziologe *Martin Riesebrodt* überzeugend dargestellt.⁴ Was die feminis-

tische Kulturkritik seit längerem behauptet, erhärten Riebrodts empirische Studien, nämlich dass die gemeinsame Wurzel aller Fundamentalismen in einer rigiden patriarchalen Gesellschaftsstruktur zu suchen ist.

Zu Recht wendet man gegen die Kritik am Islamismus ein, dass sein Gründer weder frauenfeindlich war noch seine Glaubensvorstellungen über die arabische Halbinsel hinaus verbreiten wollte. Wie vor ihm Jesus von Nazareth den jüdischen Glauben nicht entwertete, so anerkannte Muhammad ausdrücklich die monotheistischen Schriftreligionen. Doch schon unmittelbar nach dem Tod des Propheten brachen Machtkämpfe unter seinen Nachfolgern aus, wie sie für patriarchale Gesellschaften so typisch sind. Es kann also aus religiöser Warte nicht um einen Glaubenskampf zwischen Christentum und Islam gehen, sondern darum, die Verquickung von religiöser Lehre mit politischer Macht zu vermeiden. Dazu führt als einziger Weg die strikte Trennung zwischen Kirche und Staat im Sinne einer laizistischen Gesellschaft. Die intellektuellen Frauen in der islamischen Welt haben dies längst begriffen, weil ihr Schicksal von der Säkularisierung beziehungsweise Entpatriarchalisierung der Rechtsordnung abhängt.

Zurzeit ist die westliche Welt unter der Führung Amerikas noch sehr weit von einem echten Friedensverständnis entfernt. Solange die Vereinigten Staaten ihre Weltordnung mit atomarer Übermacht sichern wollen und dafür eine göttliche Mission in Anspruch nehmen, sind Glaubenskriege unvermeidlich. Der Prüfstein für die künftige Europapolitik wird ihre Beharrlichkeit sein, mit der sie sich von jeder Art von Fundamentalismus distanzieren und darauf besteht, dass Demokratie mit imperialen Machtansprüchen unvereinbar ist.

Alle diese Erwägungen zusammengenommen machen deutlich, dass das Problem der Jugendgewalt von den Problemen des Zeitgeists, des Marktes und der Politik nicht zu trennen sind. Deshalb können repressive Massnahmen allein das Übel nicht verkleinern. Es braucht den erheblichen Aufwand, das Ursachengeflecht zwischen individuellen Frustrationen, fundamentalistischen Verführungen und dem Nährboden öffentlicher Gewaltwerbung aufzudecken.

¹ Erich Fromm: «Die Anatomie der menschlichen Destruktivität», Gesamtausgabe, Stuttgart 1980, Bd. VII

² Carola Meier-Seethaler: «Zur Pathogenese des Krieges und zum Mythos vom Krieger», siehe Teil I, Essay 2

³ Dieselbe: «Das Gute und das Böse. Mythologische Hintergründe des Fundamentalismus in Ost und West», Stuttgart 2004

⁴ Martin Riesebrodt: «Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen», München 2001

15. Zur Entfremdung von der Sexualität

Zunächst eine Vorbemerkung: Ich will hier nicht auf die höchst problematische Kommerzialisierung der Sexualität eingehen, die unter dem Stichwort «sex sells» sattsam bekannt ist. Dass dies aber in einem solchen Umfang möglich ist, sagt nicht nur über die Akteure des Kommerzes etwas aus, sondern auch über die KonsumentInnen. Dies ist nicht allein mit dem seit langem verbreiteten Bedürfnis zu erklären, über Sexualität möglichst umfassend orientiert zu werden. Die Omnipräsenz und Aufdringlichkeit von Sex in den Print- und Bildmedien bedarf noch einer zusätzlichen Erklärung.

Anknüpfend an *Immanuel Kants* (1724–1804) bissige Bemerkung über Religion, nämlich dass derjenige, der ständig über Religion redet, keine hat, hege ich den Verdacht, dass diejenigen, die ständig über Sexualität reden und sie virtuell aufsuchen, sie in die eigene Lebenspraxis nur ungenügend integriert haben.

Dabei geht etwas vom inneren Feuer der Sexualität verloren, ein Feuer, das nicht bloss durch hormonelle Stimulierung, sondern vor allem vom Eros als Boten einer psychischen Betroffenheit entfacht wird. Die Sehnsucht nach dem anderen in der körperlichen Vereinigung ist immer ein Streben über sich hinaus: ein Transzendieren im weitesten Sinn, wobei allerdings die Unterscheidung zwischen regressiver und konstruktiver Einheitssehnsucht getroffen werden muss. Seit der Psychoanalyse wissen wir, dass in der Liebessehnsucht auch die regressive Tendenz eine Rolle spielt, sich mit dem ersten Liebesobjekt – sei es Mutter oder Vater – wieder zu vereinigen, um der Emanzipation des eigenen Selbst

auszuweichen. Nach *Erich Fromm* (1900–1980) kann gegenseitig kreative Liebe nur unter der Voraussetzung eines gewissen Grades an Selbstfindung entstehen.

In jedem Fall kann das sexuelle Marktangebot nur als Strohfeuer dienen, weil ihm die spirituelle Substanz fehlt, die jedem auch noch so einmaligen Liebeserleben inhärent ist.

Die kulturelle Interpretation von Sexualität

Grundlegend ist zu sagen, dass sich die menschliche Sexualität nicht allein aus ihren biologischen Funktionen ableiten lässt. Beim Menschen als dem reflexionsfähigen Wesen stellen Theorie und Praxis der Sexualität immer schon die Interpretation von biologischen Fakten dar. Deshalb kann es auch nicht überraschen, dass unterschiedliche Kulturen oder Kulturepochen ganz verschiedene Interpretationen für das geschlechtliche Begehren, für den Geschlechtsakt und für den Zeugungsvorgang gegeben haben.

Allerdings sind wir gewohnt, immer nur von patriarchalen Kulturmustern auszugehen, so sehr sie sich untereinander in ihren weltanschaulichen und religiösen Färbungen unterscheiden mögen. Wenn wir aber weit genug in der Kulturgeschichte zurückgehen oder uns bei den heute noch randständig existierenden Ethnien umsehen, so treffen wir auf eine grundsätzlich andere Gewichtung des weiblichen und des männlichen Parts im Geschlechtsleben. Ich kann hier nur die wesentlichen Unterschiede skizzieren.

Das sexuelle Begehren

In matrizenrischen Kulturen erfolgt die Werbung durch die Frau beziehungsweise erfolgen die Heiratsarrange-

ments durch die Mütter, wobei die Frauen als die eigentlichen Trägerinnen der sexuellen Lebenskräfte gesehen werden. Die grossen Göttinnen des vorpatriarchalen Pantheons wählen sich ihre Liebhaber unter Göttern und Sterblichen wie später Zeus und die männlichen Olympier ihre himmlischen und irdischen Buhlerinnen. Aber noch in der griechischen Mythologie finden wir den Streit darüber, welches der Geschlechter die sexuelle Lust stärker begehrt und stärker erfährt, einen Streit, den der blinde und doppelgeschlechtliche Seher *Teiresias* zugunsten der Frauen entscheidet.

Auch die später ganz aus der männlichen Perspektive praktizierte Prostitution begann als Tempeldienst zu Ehren der göttlichen *Aphrodite*. Sie spendete durch Vermittlung von Priesterinnen jedem Mann, der im Tempel opferte, ihre Liebeskraft. Noch im klassischen Griechenland sagte man von den Dirnen, welche die Nachfolgerinnen der Hierodulen im Tempel waren, dass sie die Werke der Aphrodite tun, und im alten Gilgamesch-Epos Sumers macht eine Hetäre den wilden, ungehobelten Mann zum zivilisierten Menschen. Hier finden wir also keine Trennung zwischen Sinnlichkeit und Spiritualität, vielmehr ist die sexuelle Vereinigung ein sakraler, körperlich und geistig segensreicher Akt.¹

Die Zeugungstheorien

Am deutlichsten tritt der Unterschied zwischen matrizen-trischer und patriarchaler Auffassung in der Zeugungstheorie hervor. Im matrizen-trischen Verständnis ist die Frau im Besitz der Fortpflanzungskräfte, die durch den Beischlaf des Mannes nur angeregt und unterstützt werden. Die sexuelle Potenz der Frau steht mit der Feuersymbolik in Zusammenhang, und wenn Prometheus

das Feuer stiehlt, hat dies auch eine sexuelle Bedeutung. In melanesischen Mythen gibt es einen Trickster, welcher der Ahnherrin das Feuer stiehlt, indem er es ihr zwischen den Beinen hervorzieht. Schliesslich sprechen wir auch bei weiblichen Tieren von der «Hitze»². Die männliche Samenflüssigkeit gilt als Ernährungsbeitrag für das Wachstum des Fötus, der sich scheinbar aus der Substanz des zurückgehaltenen Menstruationsbluts aufbaut.

Bekanntlich spiegelt sich in der «Orestie» des *Aischylos* (525–456 v. Chr.), wie die patriarchale Zeugungstheorie das bisher Angenommene auf den Kopf stellt: Nun liegen sexuelle Aktivität und Zeugungskraft ausschliesslich beim Mann, der seinen Samen in den Mutterleib pflanzt, der dort von der Frau nur ausgetragen wird. Bis heute halten wir an der falschen Bezeichnung «Sperma» oder «Same» fest, wie wenn die männlichen Keimzellen die ganze Frucht darstellen würden.

Die Geburtsmetaphern

Der weibliche Schoss sowie dessen metaphorische Symbole als Erde, Höhle oder schützendes Gefäss geniessen in der matrizenrischen Vorstellung höchste Verehrung. Erst die patriarchale Ideologie stigmatisiert alles, was mit Menstruation und Geburt zusammenhängt, zu Phänomenen der Unreinheit und schliesst die mit ihr Behafteten von allen sakralen Handlungen aus.

Das Christentum übernahm die patriarchale Diskriminierung des weiblichen Leibes und der weiblichen Sexualität, indem er diese mit der Sündhaftigkeit der Eva verband. Noch vor 50 Jahren durften im katholischen Südtirol Frauen nach ihrer Entbindung wochenlang keine Kirche betreten. Im Gegensatz dazu gilt die Gottes-

mutter Maria als Inbegriff der Reinheit, weil sie den Jesusknaben asexuell empfangen haben soll.

Dennoch ist *Friedrich Nietzsche* (1844–1900) zu widersprechen, wenn er für die Abwertung des Sexuellen allein das Christentum verantwortlich macht. Unabhängig vom Mythos des jüdisch-christlichen Sündenfalls hatte *Hesiod* die Kunstfigur der Pandora geschaffen, die, wie ihr Name verrät, einmal die Allgebende war, aber aus patriarchaler Perspektive in ihrem Füllhorn den Menschen nicht das Leben, sondern alle Übel der Welt überbrachte.

Wichtig scheint mir, sich bewusst zu machen, dass die einseitige Zeugungstheorie matrizenrischer Kulturen eine naive Auslegung des augenscheinlichen Geschehens war. Die Beobachtung vom Aussetzen der Menstruationsblutung bei beginnender Schwangerschaft konnte zu der Auffassung führen, dass sich der Fötus vom Blut der Mutter ernährt, während die tatsächliche Zeugung nicht immer mit dem einzelnen Sexualakt verbunden ist.

Im Gegensatz dazu lag der patriarchalen Interpretation von Zeugung eine ganz bewusste Ideologie zugrunde: nämlich der aggressive Anspruch des Mannes, der eigentliche Schöpfer des Lebens zu sein und der Träger des geistigen Prinzips, das die passive Materie zum Leben erweckt.

Sexualität und Reproduktion in den heutigen Spitzenwissenschaften

Gegenwärtig befinden wir uns in einer paradoxen gesellschaftlichen Situation. Einerseits werden wir ständig von marktschreierischen Sexangeboten berieselt, andererseits betreiben unsere Spitzenwissenschaften die

Neutralisierung, wenn nicht die Eliminierung der Sexualität. In der Reproduktionstechnologie büsst sie immer mehr ihre Sinnlichkeit ein, wenn die leibliche Zeugung durch die künstliche Vereinigung im Reagenzglas ersetzt wird und man sich zum Ziel setzt, durch die Schaffung einer künstlichen Gebärmutter vom weiblichen Körper unabhängig zu werden. Schliesslich würde in der Vision eines postbiologischen Zeitalters mit der fleischlichen Daseinsform auch die Sexualität überflüssig.

Dass hinter solchen Projekten ein tiefes Misstrauen gegenüber der weiblichen Generativität steht, geht aus den Aussagen einiger Wissenschaftler hervor. Etwa wenn der französische Gynäkologe *Laurence Gavarini* davon spricht, die in der Retorte erzeugten Babys seien die perfekteren Kinder und den «enfants banales», wie sie gewöhnlich die Frauen hervorbringen, vorzuziehen; denn Retortenbabys stünden unter wissenschaftlicher Kontrolle.³ Dazu die Einschätzung des amerikanischen Bioethikers *Joseph Fletcher*, wonach «die Gebärmutter ein düster dräuender Ort und eine lebensbedrohende Umgebung» ist. Demzufolge «sollten wir unseren möglichen Kindern einen Platz wünschen, an dem sie unter bestmöglicher Aufsicht und bestmöglichem Schutz sind»⁴. Solche Aussagen sind nicht nur frauenfeindlich, sie unterschätzen auch auf sträfliche Weise den symbiotischen Charakter von Mutter und heranreifendem Fötus.

Als Frau und auch mit Blick auf gesamtgesellschaftliche Aspekte scheint mir der von der Wissenschaft initiierte Anspruch auf ein perfektes Kind mehr als bedenklich. Damit wird längerfristig der Anspruch auf ein gesundes Kind zu einer Art Menschenrecht hochstilisiert beziehungsweise zum Recht der Gemeinschaft, die Folgekosten für nicht perfekte Kinder zu verweigern.

Sozialgeschichtlich gesehen war der Stellenwert der Generativität noch nie so widersprüchlich wie heute. Einerseits gilt Kinderlosigkeit als Krankheit, die mit allen erdenklichen Techniken und den damit verbundenen Risiken behoben werden muss, andererseits sind Kinder ein Armutrisiko, das sich die Hälfte aller Paare gar nicht mehr leisten kann oder leisten will.

Wenn wir schliesslich an die Möglichkeit des Klonierens denken, die ohne männlichen Zeugungsbeitrag auskommt, so entsteht der Eindruck, dass es der Wissenschaft weniger um sexuelle Befreiung als vielmehr um die Befreiung von Sexualität geht.

Vor diesem Hintergrund sind die homosexuellen Bewegungen der Gegenwart und die «love parades» als Protest gegen die intellektuelle Ausdünnung der Sinnlichkeit zu verstehen. Weibliche und männliche Homosexuelle bestehen ja auf ihrer je eigenen Sinnlichkeit.

Widerlegbare Klischees

Ganz anders sieht dies aus der Sicht einiger Soziobiologen aus. Sie untermauern die alten Klischees von typisch männlicher und typisch weiblicher Sexualfunktion durch die Theorie der egoistischen Gene, die sich möglichst weit verbreiten wollen. Dabei hätte die männliche Samenproduktion gegenüber der beschränkten weiblichen Eiproduktion einen statistischen Vorsprung, was sowohl die polygame Veranlagung des Mannes als auch den natürlichen Vergewaltigungstrieb der Männchen plausibel machen soll. Beides lässt sich kulturhistorisch und sogar zoologisch widerlegen.

Unter den indigenen Ethnien Afrikas und Asiens finden wir Polygamie bei beiden Geschlechtern und auch Polyandrie wie etwa im Tibet oder in Südindien. Im

Gegensatz zur Polygynie wurde die institutionalisierte Polyandrie deshalb kaum wahrgenommen, weil sie sowohl von den Missionaren als auch von den Kolonialherren als völlig unschicklich und pervers eingestuft wurde. So verboten die Engländer in Indien jede Form von Vielmännerei, während sie für die Vielweiberei immerhin Verständnis aufbrachten. Auch die Erklärung moderner Ethnologen, die tibetische Form der polyandrischen Ehe lasse sich durch den Willen zur Geburtenbeschränkung erklären, ist abstrus. Als ob sich die Kinderzahl nicht nach der Zahl der geburtsfähigen Frauen richten würde, egal, mit wie vielen Männern sie umgehen.

Aus zoologischer Sicht wusste schon *Charles Darwin* (1809–1882), dass die Partnerwahl vorwiegend von den Weibchen ausgeht, und die These von der Vergewaltigung als evolutionärem Selektionsvorteil ist längst überholt.⁵

Sex und Aggression

In diesem Zusammenhang möchte ich auf das leider nicht ins Deutsche übersetzte Standardwerk von *Dolf Zillmann* mit dem Titel «Connections between Sex and Aggression»⁶ aufmerksam machen. Zwei Ergebnisse dieser Studie sind hervorzuheben:

Erstens gibt es das Phänomen der Vergewaltigung im Tierreich streng genommen nicht, weil die Weibchen nur im Zustand des Östrus, das heißt ihrer sexuellen Bereitschaft, bestiegen werden. Auch dann noch bevorzugen die Weibchen bestimmte Männchen und wehren andere ab, es sei denn, die Flucht würde durch Situationen der Unausweichlichkeit behindert.

Zweitens gibt es im Tierreich keine eindeutige Koppelung zwischen sexueller Erregung und männlichem

Aggressionstrieb. Tatsächlich kann jede affektive Erregung mit sexueller Stimulierung verbunden sein: etwa die plötzliche Wahrnehmung einer beliebten Futterquelle, aber auch negative Affekte wie Angst oder Wut, und dies ist sowohl bei Männchen als auch bei Weibchen zu beobachten. Bekanntlich benutzen die Bonobos den engen Zusammenhang zwischen Aufregung und sexueller Erregung in quasi umgekehrter Richtung: Sie begegnen jedem Aufruhr und jeder Zwietracht in der Gruppe mit beruhigender, sexueller Zärtlichkeit.

Drittens: Bei der Legierung von Aggression und Sexualität im menschlichen Sexualverhalten unterscheidet Zillmann drei grundsätzlich verschiedene Kategorien. Eine erste, harmlose Art sieht er in mehr oder weniger heftigen Schmerzzufügungen als stimulierendem Element der sexuellen Begegnung. Man findet dies häufig bei indigenen Gruppen mit geschlechtlicher Gleichberechtigung. Dort geht das aggressive Liebesspiel von beiden Partnern aus.

Die zweite Kategorie umfasst alle aggressiven Handlungen, die den sexuellen Verkehr gegen den Willen des Partners erzwingen, sei es gegenüber dem hetero- oder dem homosexuellen Partner. Vergewaltigung hat laut Zillmann nicht primär sexuelle Motive. Sie ist eine Machtdemonstration, die auf physische und psychische Demütigung des Partners abzielt; sei es als «Recht» der Sieger über die Besiegten oder als Rache für erfahrene Zurückweisung.

Erst an letzter Stelle nennt Zillmann echten Sadismus oder Masochismus, bei denen die sexuelle Stimulierbarkeit an Schmerzzufügung und Demütigung beziehungsweise an Schmerzerduldung und Selbsterniedrigung fixiert ist.

Sexuelle Temperamente sind nicht geschlechtsspezifisch

Interessanterweise ist diese manifeste Koppelung von Sexualität und Gewalt nicht geschlechtsspezifisch. Wir finden unter Männern ebenso viele Masochisten wie Sadisten, was die Beliebtheit von Dominas unter den Prostituierten erklärt.

Aus diesen Fakten geht hervor, dass es keine angeborenen sexuellen Temperamentsunterschiede qua Geschlechtszugehörigkeit gibt. Sie sind innerhalb jeden Geschlechts sehr variabel, und wenn sich bestimmte geschlechtsspezifische Rollenfixierungen zeigen, so sind sie das Ergebnis der jeweiligen Sozialisation. Das Gleiche gilt ja auch für die seelisch-geistigen Anlagen. Eigentlich wäre es für das individuelle Paar wünschenswert, dass die sexuellen Temperamente nicht allzu verschieden sind, was der Anziehungskraft und der Spannung keinen Abbruch tut. Im Gegenteil: Die Konstruktion polarer Gegensätze funktioniert ja nur so lange, als diese mit romantischem Flair umgeben werden. In Wirklichkeit führen sie zu falschen Erwartungen und in der Praxis zu Frustrationen oder zu Verstellung, Täuschung und Lügenhaftigkeit.

Dass eine offene, unbefangene Begegnung zwischen den Geschlechtern vor den patriarchalen Konstruktionen viel eher möglich war, zeigen uns die wenigen noch erhaltenen Texte aus matrizenrischen Hochkulturen. Allen voran das «Hohe Lied der Liebe» aus der hebräischen Bibel, das wahrscheinlich eine Kombination aus dem kanaanitischen Ritus der Heiligen Hochzeit und volkstümlichen Liedern aus altorientalischer Tradition darstellt. Diese Wechselgesänge zwischen Liebenden weichen in mehrfacher Hinsicht von den uns vertrauten

Klischees ab. Zum einen werden Schönheit und Stärke an beiden Geschlechtern gerühmt, und beides zusammen ist Ausdruck der vitalen Faszination. So besingt der Bräutigam die Braut, indem er ihre Augen mit Tauben vergleicht, ihre Brüste mit Rehkälbchen und ihre Gestalt mit den Stuten des Pharaos, also lieblich und atemberaubend zugleich. Und vom Geliebten sagt die Braut, sein Wuchs gleiche den Zedern des Libanon oder dem jungen Hirsch, seine Wangen seien Balsambeete und seine Lippen wie rote Lilien.

Zum andern ist die Liebe selbst hinreissend und zärtlich zugleich. «Stark wie der Tod ist die Liebe», heisst es im «Hohen Lied», aber auch: «Seine Linke ruhte unter meinem Haupte und seine Rechte herzte mich.» Und diese Liebe folgt ihrem eigenen Rhythmus: «Nicht wecket auf, nicht stört die Liebe, bis dass es selber ihr gefällt.»

Auch die frühesten uns erhaltenen Liebeslieder aus dem alten Ägypten und dem alten China zeugen für ein direktes und unkompliziertes Verhältnis zur Sexualität bei beiden Geschlechtern. Hier ein Beispiel aus der chinesischen Sammlung Schuking, das die konfuzianische Zensur überlebt hat⁷:

Das Lied einer Pflanzensammlerin

Auf dem Felde stehen Pflanzen
Die am Boden weithin kriechen
Und von Tau betropft erglänzen
Hoch an Schönheit steht der Eine,
Dessen Namen ich verschweige,
Dessen Augenbraun so reizvoll.

Ohne dass wir es bereden,
Kommen beide wir zusammen,
Und er ist mir stets gewogen.

Anmutsvoll ist er, des' Namen
Ich verschweige, dessen Brauen
Gar so höhlich mir gefallen.
Wir begegnen uns einander,
Ohne dass wir es bereden,
Und sind beide wunschbefriedigt.

Moderne Missverständnisse

Dagegen gibt es in unserer geschlechtsspezifischen Sozialisation Anlass zu Missverständnissen zwischen Leidenschaft und Zärtlichkeit: nämlich dann, wenn Frauen ihre sexuellen Bedürfnisse nicht klar anmelden und Männer sich ihre emotionalen Bedürfnisse nicht eingestehen dürfen. Nicht selten suchen Männer, die eigentlich Mitgefühl und Tröstung brauchten, den sexuellen Kontakt, was Frauen mit ihrer klareren Gefühlswahrnehmung sexuell nicht stimuliert. Für Frauen sind der Appell an ihre Mütterlichkeit und der an ihre Leidenschaft zwei ganz verschiedene Qualitäten, die sich durch ihre Verwechslung eher neutralisieren als kumulieren. Umgekehrt verwechseln Männer die rein emotionale Schutzsuche der Frau häufig mit sexueller Annäherung, was wiederum Verwirrung stiftet.

Liebe und Ehe

Bleibt noch die in jeder patriarchalen Gesellschaft bestehende Spannung beziehungsweise die Unvereinbarkeit zwischen leidenschaftlicher Liebe und lebenslanger Ehe.

In der Antike und in strikt patriarchalen Gesellschaften bis heute wird das Problem damit «gelöst», dass Männer neben ihren Ehefrauen Geliebte halten und sich jederzeit scheiden lassen können, um eine neue Frau zu heiraten. Umgekehrt riskierte die Frau bei Untreue die Verstossung oder sogar den Tod und bei Scheidung den Verlust ihrer Kinder.

In der westlich emanzipierten Welt versuchen beide Geschlechter die Vereinbarkeit von Leidenschaft und Bindung häufig dadurch, dass sie mehrmals heiraten, in der Hoffnung, die ideale Mischung doch noch zu finden. Die Resignierten unter ihnen ziehen sich auf ein Single-Dasein mit wechselnden Affären zurück. Beides sind keine sehr befriedigenden Aussichten.

Eine ganz andere Perspektive eröffnet sich, wenn wir die Sitte der Besuchsehe in Betracht ziehen, wie sie noch heute bei einigen Ethnien in geografischen Randgebieten wie im Südwesten Chinas gelebt wird.⁸ Dort ist die lebenslange Geborgenheit für Töchter und Söhne in der matrilinear organisierten Sippe garantiert. Die Männer suchen über Nacht ihre Partnerinnen in anderen Sippenhäusern auf, und diese Liebesverhältnisse dauern ganz verschieden lang, so, wie es der Liebe gefällt. Eine Kernfamilie existiert nicht, und die Kinder der Liebesverbindungen werden im Clan der Mütter erzogen und kollektiv unterhalten. Vor der Berührung mit patriarchalen Gesellschaftsmustern waren beide Geschlechter mit diesem Arrangement zufrieden und verteidigten es ge-

genüber kommunistischen Ideologien und später gegen westliche Einflüsse.

Freilich sind solche freiheitlichen Modelle im Rahmen einer intakten Sippenorganisation auf unsere individualisierten Gesellschaften nicht übertragbar. Aber sie widerlegen die Behauptung von der Ursprünglichkeit der Kleinfamilie ebenso wie das allein selig machende Ideal der monogamen Ehe. Immerhin gibt es bei uns seit längerem einen Konsens darüber, dass Liebesbeziehungen und Elternschaft nicht unbedingt zusammengehören beziehungsweise zusammen aufhören. Elternschaft kann auch nach einer Scheidung einvernehmlich aufrechterhalten werden.

Ich persönlich glaube sogar, dass zwischen ebenbürtigen Partnern eine lebenslange Bindung möglich ist, wenn sie sich gegenseitig gewisse Freiheiten lassen und bereichernde Nebenbeziehungen nicht von vornherein ausschliessen. Dies aber nicht einfach unter dem Vorzeichen der Libertinage, sondern unter erst noch zu erarbeitenden Voraussetzungen. Zum einen meine ich, dass sich das Bedürfnis nach einer Nebenbeziehung seltener einstellen würde, wenn diese nicht als Entlastungsbeziehungsweise Fluchtmöglichkeit inszeniert würde, um unvermeidlichen Partnerschaftskonflikten aus dem Weg zu gehen. Zum anderen bedürfte es einer Kultivierung der Form, da bei unserer heutigen hohen Lebenserwartung das Ideal der Monogamie kaum mehr haltbar ist. Daran fehlt es aber weitgehend. Weder sind mehr oder weniger plumpe Verheimlichungsstrategien eine Lösung noch die Illusion, eine progressiv-freiheitliche Gesinnung mache gegen Kränkungen und Taktverletzungen immun. Wir müssten so etwas wie einen Kommentar der «Untreue» entwerfen, mit dessen Hilfe die Gefühle aller Beteiligten

respektiert würden. Ich stelle mir eine bewusste Begrenzung von örtlichem und zeitlichem Rahmen einer Sonderbeziehung vor, die damit etwas in sich Geschlossenes und Diskretes erhalte, statt für die langjährigen Lebenspartner eine schwärende Wunde und für die involvierte Drittperson eine Quelle von Gewissensbissen zu sein. Auf diese Weise könnte eine bereichernde Liebeserfahrung zu einer Art Kunstwerk werden, indem sie Fassung und Form erhält.

Auch eine solche Lebenspraxis wäre noch schwierig genug, weil sie das Zugeständnis einschliesst, dass leidenschaftliche Liebe endlich ist, was die Partner nicht immer gleichzeitig wahrnehmen. Dennoch könnte eine Schicksals- und Lebensgemeinschaft ihre Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit behalten und damit auch die Geborgenheit für die Partner und deren Kinder.

Dies setzt allerdings voraus, dass sich junge Paare nicht isolieren und sich später in einer Art Hassliebe oder gegenseitigem Rechtsanspruch aneinanderklammern. Was uns an verwandtschaftlicher Einbindung verloren gegangen ist, sei es leider oder Gott sei Dank, ist nur durch einen Kreis echter Freundschaften zu ersetzen, die uns über unvermeidliche Enttäuschungen hinweg in Balance halten. Nur so kann es möglich werden, Liebeslügen zu vermeiden und beides, Liebe und Wahrheit, in Einklang zu bringen.

- ¹ Carola Meier-Seethaler: «Zur Rolle der Sexualität in der Frühgesellschaft», in: «Ursprünge und Befreiungen», www.opus-magnum.de
- ² Rudolf Jockel: «Götter und Dämonen», Wiesbaden o.J., S. 186
- ³ Maria Mies u. Vandana Shiva: «Ökofeminismus», Zürich 1995, S. 268 f.
- ⁴ Joseph F. Fletcher: «The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette», Buffalo, N.Y. 1988
- ⁵ Nancy M. Tanner: «Der Anteil der Frau an der Entstehung des Menschen», München 1997
- ⁶ Dolf Zillmann: «Connections between Sex and Aggression», Hillsdale, New Jersey/London 1984
- ⁷ «Morgenländische Anthologie», übersetzt von Ernst Meier, Bibliographisches Institut Leipzig, 1911
- ⁸ Petra Spamer-Riether: «Die Töchter der Göttin», Dokumentarfilm SWR 1993

16. Zum gegenwärtigen Stand der Emanzipation und zur Kontroverse um die «Matriarchatsforschung»

Jede Emanzipationsbewegung hat eine politisch-kämpferische und eine theoretisch-aufklärerische Seite, und beide können ohne einander nicht vorankommen. Aufklärung hat sich von jeher gegen den Monopolanspruch einer Definitionsmacht gewehrt, sei es gegen den Anspruch der Kirchen, einer weltlichen Herrschaft oder einer Einzelwissenschaft, die sich zur ausschliesslichen Leitwissenschaft erklärt.

Gegenwärtig wird offensichtlich, dass wir gegen solche Monopolansprüche noch längst nicht immun sind. Im Gegenteil: Nach der Aufkündigung der «grossen Erzählungen» (J.-F. Lyotard) und der darauf folgenden postmodernen Beliebigkeit erleben wir heute die Renaissance fundamentalistischer Heilsversprechen auf den verschiedensten Ebenen, auf der religiösen oder esoterischen ebenso wie auf der Ebene neoliberaler Fortschrittsgläubigkeit. Hand in Hand damit laufen die Rollbacks in den Friedens-, Frauen-, Drittwelt- und Umweltbewegungen ab.

Abwehr der feministischen Kulturkritik

Was die Frauenbewegung anbelangt, so hat sie zwar in politisch-rechtlicher Hinsicht vieles erreicht, wenn auch die Forderung nach gerechter Aufteilung von unbezahlter Betreuungsarbeit und bezahlter Berufstätigkeit noch längst nicht erfüllt ist. Hingegen wurde ihre theoretische Auseinandersetzung mit dem patriarchalen Kulturbegriff und dem patriarchalen Menschenbild noch viel zu we-

nig wahrgenommen. Seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts wird dieser Aspekt der Patriarchatskritik nahezu völlig ignoriert oder gezielt lächerlich gemacht. Unbeirrt von den Forschungen von ArchäologInnen, ReligionswissenschaftlerInnen und EthnologInnen der letzten 50 Jahre, beharrt der Mainstream der Humanwissenschaften auf der stillschweigenden Übereinkunft, dass die Geisteskraft und die Gewaltherrschaft grosser Männer die Menschheit aus dem Zustand der Barbarei zur Zivilisation geführt habe.

Immer noch beginnt unsere Geschichtsschreibung mit den Pharaonen in Ägypten, mit den Grossreichsgründern in Babylonien, den arischen Eroberern in Indien und Griechenland und mit den legendären Kaisern von China, die sogar den Ackerbau, das Kochen und die Töpferei erfunden haben sollen. Dabei wird ausgeblendet, dass es schon mindestens zwei Jahrtausende vorher wohl organisierte Gemeinschaften auf hohem zivilisatorischem Niveau gab, die keineswegs der gewaltsamen «Kolonialisierung» bedurften. So gab es vor dem Einfall der Griechen auf der Balkanhalbinsel mehr Dörfer und landwirtschaftliche Nutzflächen als heute, weil sich das Land vom antiken Raubbau an der Natur nie mehr erholen konnte. Auch die Stadt Athen war eine vorgriechische Gründung.¹

Ebenso wird verschwiegen, dass es sich dabei mehrheitlich um friedliche Kulturen handelt, die ohne Bewaffnung und ohne institutionelle Befehlsgewalt auskamen und bei denen Frauen hohe gesellschaftliche Verantwortung trugen. So stellte man längst fest, dass Frauen für die kulturelle Evolution Entscheidendes leisteten² und bei den ersten Kulturinnovationen des Ackerbaus, der Herstellung von friedlichen Werkzeug-

gen, Gefässen und Textilien führend waren.³ Dass es neben patriarchalen Gesellschaftssystemen bis heute ganz andere Ordnungsmuster gibt, belegen systematisch dokumentierte Ethnien in allen Erdteilen. Darunter sind solche mit mütterlicher Verwandtschaftsrechnung und Erbfolge, bei denen Frauen grosse Kompetenzen und Freiheiten besitzen, im Übrigen aber ein egalitäres Geschlechterverhältnis besteht.

Fast gleich bedrohlich wie der Gedanke an Kultur stiftende Frauen scheint ein Menschenbild zu sein, das nicht von der Vorstellung geprägt ist, der Krieg oder zumindest der rücksichtslose Konkurrenzkampf sei der Vater aller (guten) Dinge. Jahrhundertlang identifizierte sich das europäische Geschichtsverständnis mit den Siegern und nannte die brutalen Eroberer Helden. Wenn diese Sicht im Schulunterricht auch teilweise revidiert wurde, so leben unsere Massenmedien noch immer von der Faszination der Gewalt.

Zum Begriff und zum historischen Ablauf der «Matriarchatsforschung»

Die Kontroverse über die so genannte Matriarchatsforschung beginnt schon bei der Wortwahl. So ist die Übersetzung von «Matriarchat» mit Frauenherrschaft irreführend. Moderne ForscherInnen sind sich darin einig, dass es sich dabei gerade nicht um Herrschaftsformen handelt im Sinne einer Umkehr patriarchaler Verhältnisse, sondern vielmehr um relativ egalitäre Gesellschaften ohne Machtapparat.

Wir kommen dem Wortsinn besser auf die Spur, wenn wir die Doppelbedeutung des griechischen «arché» bedenken. Ursprünglich heisst «arché» Anfang, wie das noch in unserem Wort «Archäologie» der Fall ist, als Er-

forschung der Anfänge der Kultur. Erst im klassischen Griechenland kommt die Bedeutung Herrschaft hinzu, was sich in unseren Begriffen «Monarchie» oder «Oligarchie» spiegelt. In dieser zweiten Bedeutung heisst «Patriarchat» die Herrschaft der Väter, kann aber auch im Sinne der ersten Bedeutung gelesen werden als: Am Anfang steht die Herrschaft der Männer. Ich selbst benutze den Ausdruck «Matriarchat» nicht, um den Anklang an «Herrschaft» zu vermeiden, und spreche lieber von «matrizentrischen Kulturen».

Hier in Kürze einige der wichtigsten Stationen auf dem Weg zur Erforschung nicht patriarchaler Kulturen. Bekanntlich hatte *Jakob Bachofen* (1815–1887) als Erster von «Mutterrecht» gesprochen und die weibliche Erblinie bei verschiedenen Frühkulturen beschrieben. Bachofen war als Jurist ein genialer Aussenseiter, der in Details bewundernswerte Klarheit bewies, in der Gesamtkonstruktion aber eine überholte Evolutionslehre bot. Immerhin wurde ein halbes Jahrhundert später die matrilineare Verwandtschaftsrechnung von *Lewis Morgan* anhand seiner Feldstudien bei den Irokesen bestätigt.

Nach der Aufsehen erregenden Entdeckung des alten Kreta um 1900 sprach der Historiker *Ernst Kornemann* von der «alten afro-eurasischen Grundkultur» rund um das Mittelmeer und in Vorderasien, in der Frauen eine viel bedeutendere Stellung in der Gesellschaft einnahmen als später unter den Persern, Griechen und Römern.⁴

Eine unerwartete Bekräftigung fand seine These in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts durch *James Mellaarts*⁵ Ausgrabungen der Stadt Çatal Hüyük's in Anatolien aus dem 8. bis 6. vorchristlichen Jahrtausend sowie durch *Marija Gimbutas*⁶, die auf jugoslawischem Boden die Reste des «Alten Europa» aus der Zeit zwi-

schen 6500 und 3500 vor unserer Zeitrechnung freilegte. Beide Grabungen brachten eine Fülle von Kultplätzen und Kultfiguren hervor, die in ihrer überwiegenden Mehrheit auf eine Verehrung weiblicher Gottheiten und eine weibliche Priesterschaft schliessen lassen. Seither gab es eine Reihe von Neugrabungen in Anatolien, Thrakien und anderen Ländern des Mittelmeerraums mit ganz ähnlichen Ergebnissen.⁷

Schon früher machten Mythenforscher wie *Karl Kerényi* oder *Robert Ranke-Graves* auf den geistigen Umbruch aufmerksam, der sich in den antiken Mythologien während des ersten vorchristlichen Jahrtausends vollzog und zur Konstituierung eines patriarchalen Götterhimmels führte. Spätere historische Forschungen wie diejenigen von *Gerda Lerner* zu Mesopotamien⁸ brachten den mythologischen Wandel vom matrizenrischen zum patriarchalen Polytheismus mit politischen Umwälzungen in Zusammenhang.

Allgemein wird heute angenommen, dass erhebliche Verschlechterungen des Klimas während der Jungsteinzeit indoeuropäische Stämme dazu zwangen, aus den einst reichen Böden der zentralrussischen Region in immer neuen Wellen nach Süden und Südwesten zu wandern. Wo sie dabei auf bereits dicht besiedelte Gebiete stiessen, kam es zu kriegerischen Auseinandersetzungen und zur Herrschaft der Eroberer über die indigene Bevölkerung. Dem folgte die allmähliche Umwandlung in eine patriarchale Familien- und Gesellschaftsstruktur.

Während die sozialen Strukturen vorpatriarchaler Kulturen aus archäologischen Zeugnissen nur schwer zu rekonstruieren sind und in frühesten historischen Quellen nur Andeutungen vorliegen, brachten Feldstudien an heute noch existierenden Ethnien in allen Teilen der Welt

reale und facettenreiche matrizenrische Lebensformen zutage. Zwischen 1950 und 1990 gab es eine Vielzahl von Forschungen über die matrizenrischen Ethnien der Minangkabau auf Sumatra, der Khasi in Ostindien, der Musuo in Südwestchina, der Todas in Südindien oder einer Gesellschaft in Juchitán, Südmexiko, um nur einige der bedeutendsten zu nennen. Dazu besitzen wir auch eine Reihe von eindrucksvollen Filmdokumenten. Allen gemeinsam sind der weiblich vererbte Bodenbesitz der Sippe und die führende Stellung der Frauen als älteste Familienmütter zusammen mit den ältesten Brüdern. Auch sind dort Frauen nicht nur als Händlerinnen, sondern auch als Heilerinnen tätig, selbst nach der christlichen oder islamischen Missionierung.⁹

Zweifellos gab es bei den EntdeckerInnen nicht patriarchaler Kulturen allzu euphorische Einschätzungen bis hin zur Romantisierung des «edlen Wilden» oder in feministischen Kreisen die vorbehaltlose Idealisierung matrizenrischer Gesellschaften. Das gilt zum einen für die Ausblendung der Schattenseite aller archaischen Kulturen, nämlich von deren sakraler Tier- und Menschenopferpraxis, zum andern für die nostalgische Wiederbelebung alter Göttinnenkulte, was die geistige Distanz zu kulturhistorischen Phänomenen vermissen lässt. Doch müssten solche Einseitigkeiten nicht zur pauschalen Verurteilung seriöser Forschungsergebnisse führen. Denn wesentlich bleibt, dass es zur patriarchalen Gesellschaftsordnung Alternativen gab und gibt und dass wir heute, auf ganz neue, partnerschaftliche Weise, zeitgemässe Alternativen entwickeln können.

Eines der jüngeren Argumente für die Zurückweisung archäologischer Spuren für matrizenrische Kulturen besteht darin, dass sich Archäologie ausschliesslich mit

materiellen Rückständen zu befassen habe, woraus zwar Rückschlüsse auf Ernährungs- und Wirtschaftsweise zu ziehen seien, nicht aber auf das Welt- und Menschenbild versunkener Gesellschaften. Merkwürdig dabei ist nur, dass sich männliche Forscher nicht an diese Vorgabe halten, wenn es um die Erhärtung ihrer patriarchalen Vorurteile geht. Nach wie vor interpretieren sie die Funde männlicher Figuren als Gegenstände sakraler Verehrung oder als Hinweis auf eine hervorragende gesellschaftliche Stellung.

Wenn dann die oben genannten Werke von James Mellaart und Marija Gimbutas oder diejenigen patriarchatskritischer Philosophinnen auf den wissenschaftlichen Index kommen und darüber hinaus auf unfaire und inkompetente Weise verunglimpft werden¹⁰, so liegt der Verdacht nahe, dass dahinter eine ideologische Kampagne steht.

Schon während des Kalten Krieges und vor allem seit der Zweiten Frauenbewegung in den 70er Jahren war eine deutliche Veränderung in den lexikalischen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu beobachten, indem sie der Existenz weiblich akzentuierter Gesellschaften, wenn überhaupt, sehr viel weniger Raum gaben als noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Für besonders bedauerlich halte ich die einseitige Interpretation neuester Funde bei den Nachgrabungen von Çatal Hüyük und bei der Freilegung von Göbekli Tepe. Die bekannten Archäologen Jan Hodder und Klaus Schmidt ignorieren die Bedeutung des Weiblich-Mütterlichen in der frühen Sakralkunst zugunsten männlicher Potenz und heroischer Gestaltungskraft.¹¹ Auch ist es kein Zufall, dass sich nach dem Mauerfall 1989 der Kulturkampf im Sinne der neoliberalen Machteliten

verschärft hat, zu deren Weltbild es angeblich keine Alternative gibt.

Logische Brüche im patriarchalen System

Gegenwärtig werden diejenigen, die für Solidarität und gerechtes Zusammenleben eintreten, als «Gutmenschen» beschimpft, was so viel wie «naive Trottel» heisst. In Wahrheit ist es naiv, an eine monokausale Kulturentwicklung zu glauben und das Lügengeflecht nicht zu durchschauen, ohne die keine Herrschaftsdoktrin auskommt. Die Entlarvung innerer Widersprüche im Sinne der Ideologiekritik ist vielmehr die nicht endende Aufgabe der Aufklärung.

Das lateinische «emancipare» heisst wörtlich «aus der väterlichen Gewalt entlassen». Ohne uns dessen bewusst zu sein, hat auch ein vorgegebenes Denk- und Symbolsystem Gewalt über uns, und die Befreiung daraus gelingt nur durch die Aufdeckung seiner logischen Bruchstellen. Das beginnt schon bei der patriarchalen Mythenbildung der antiken Hochkulturen, welche die vormaligen Muttergottheiten mit Hilfe absurder Bilder ablösen – man denke nur an die Kopf- und Schenkelgeburten des Zeus oder an den Mythos vom Drachentöter, mit dem der männliche Kampf des Guten gegen das angeblich Böse, vertreten durch das Chaos der Natur und das sündhafte Weibliche, beginnt.

Dazu kommt die immer noch aktuelle Demaskierung der künstlich aufgerichteten Geschlechterpolaritäten, die entgegen jeder Erfahrung beide Geschlechter zu halben Menschen machen und deren implizites Wertgefälle die Vorherrschaft des Mannes rechtfertigen soll.¹² Auch die patriarchale Wirtschaftsdoktrin verwickelt sich in Widersprüche, wenn sie einerseits davon ausgeht, dass die

Ressourcen der Natur unerschöpflich sind, und gleichzeitig behauptet, dass der Mangel an Ressourcen und die daraus folgenden Verteilungskämpfe das Agens der Menschheitsgeschichte seien. Dabei wird unterschlagen, dass die viel zitierte «Bevölkerungsexplosion» die Folge patriarchaler Gesetze ist, die schon in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends die Abtreibung unter drakonische Strafen stellten¹³, während alle indigenen Kulturen, in denen Frauen die Selbstbestimmung besitzen, eine an den Ressourcen orientierte Geburtenbeschränkung kennen.

Schliesslich führte die philosophische Geist-Materie-beziehungsweise Geist-Leben-Spaltung zum unlösbaren Leib-Seele-Problem und zu einem Dualismus, den erst die gegenwärtige Naturwissenschaft zu überwinden beginnt. Sie erkennt, dass es weder ein Mastermolekül in der Zelle noch eine Kommandostelle im Gehirn gibt, sondern nur die fortwährende Selbstorganisation des Lebens im Zusammenwirken mit der Umwelt. Doch scheint es für herrschaftsorientierte Menschen schwer zu verkraften zu sein, auf eine Schöpfung von oben nach unten zu verzichten. Dies besonders für ein männliches Selbstverständnis, das sich im patriarchalen Denksystem mit der Kreativität und dem Sieg des Geistes über das Chaos identifiziert.

Die angebliche Natur des Menschen

Ein grundlegender Systemfehler besteht schon darin, die Natur des Menschen eindeutig bestimmen zu wollen. Denn es gibt weder den natürlichen Menschen noch Naturvölker, sondern immer schon Kulturmenschen, die sich aufgrund der bewussten Auseinandersetzung mit ihren Existenzbedingungen ihr je eigenes Menschen-

und Weltbild schaffen. Hier ist auch zu beklagen, dass sich die Flügelkämpfe innerhalb der feministischen Theorie einen unfruchtbaren Streit über die Natur der Geschlechter liefern. Es ist lächerlich, Frauen von Natur aus für friedfertig und gut zu halten und Männer für von Natur aus gewalttätig und egoistisch. Die Frühkulturen des Mittelmeerraums und des Vorderen Orients trauten auch den Frauen ein nicht kleines Mass an Aggressivität zu und kannten ein fürsorgliches Männerbild, auf das ich anhand der Christophorus-Gestalt, des starken Mannes mit dem Kind auf den Schultern, aufmerksam wurde. Es entpuppt sich als die christliche Version einer viel älteren Vorstellung vom männlichen Lebensträger.

Andererseits finde ich es ebenso unhaltbar, die biologisch gegebene Geschlechterdifferenz einfach zu ignorieren, wozu eine bestimmte feministische Denkrichtung neigt. Es bleibt ein biologisches Faktum, dass Frauen das Leben gebärende Geschlecht sind und dass sich Männer zu allen Zeiten mit dieser Grundtatsache auseinandersetzten. Nur die Konsequenzen, die sie daraus zogen, waren unterschiedlich, sei es im Sinne der Kooperation als Väter und Brüder oder im Sinne der Abwertung weiblicher Generativität beziehungsweise der kompensatorischen Selbsterhöhung des eigenen Geschlechts.

Doch abgesehen von solchen Ambivalenzen gibt es gemeinsame und unaufhebbare menschliche Grundbedürfnisse, die mit der langen Entwicklungszeit des menschlichen Nachwuchses zu tun haben. Wegen der fortschreitenden Grosshirnentwicklung und der Vergrößerung des Schädels wurde die Geburt des Menschenkindes immer dramatischer, bis nur noch zu früh geborene Föten den Geburtskanal passieren konnten.

Deshalb ist der völlig hilflose Zustand des menschlichen Säuglings mit keinem anderen Neugeborenen vergleichbar und bedurfte einer nie da gewesenen Intensität an mütterlicher Fürsorge und an Rücksichtnahme aller Gruppenmitglieder. Die lange soziale Eingebundenheit brachte einerseits das intensive Bedürfnis nach Zuwendung, Geborgenheit und Anerkennung mit sich und andererseits das mit dem wachsenden Reflexionsbewusstsein verbundene Streben nach Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung. Beide Bedürfnisarten stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander, die jede funktionierende menschliche Gemeinschaft in eine gewisse Balance bringen muss. Deshalb sind die moderne Überbetonung des autonomen Subjekts und die Berufung auf den nach blossem Eigennutz strebenden Homo oeconomicus schlicht nicht artgerecht.

Auch ist eine solche Konstruktion nur möglich infolge der Blindheit gegenüber Genderfragen. Denn die rein individuelle Nutzenorientierung konnte sich bisher nur das männliche Geschlecht leisten. Für Frauen galt immer das Gebot der mitmenschlichen Hingabe, ohne die nie ein Kind hätte grossgezogen werden können und auf die auch die härtesten Männer nicht verzichten mochten. Selbst die Mammutgehälter von Spitzenmanagern machen nicht unabhängig von einigen tumben «Gutmenschen» in Gestalt von Ehefrauen, Sekretärinnen, Pflegepersonal oder anderen guten Geistern.

Neoliberale Politik und Aufklärung

Das neoliberale Wirtschafts- und Gesellschaftsdogma krankt aber nicht nur an Widersprüchen auf der persönlichen, sondern ebenso auf der staatspolitischen Ebene. Bekanntlich war eine der grossen Errungenschaften der

Aufklärung im 18. Jahrhundert die Emanzipation aus der absolutistischen Herrschaft durch die Lehre von der Gewaltenteilung. Beanspruchten vor der Staatslehre *Montesquieus* neben dem König nur der Feudaladel und die Geistlichkeit die Teilnahme an der Regierungsgewalt, so sollten in der konstitutionellen Monarchie die gesetzgeberische Macht (Legislative) vom Parlament, die ausführende Macht von Regierungsbeamten (Exekutive) und unabhängig von beiden die richterliche Gewalt wahrgenommen werden.

Bis heute blieb zwar die Idee der Gewaltentrennung die Grundlage für jede Demokratie, aber soziologisch gesehen haben sich die Machtverhältnisse grundlegend verschoben. An die Stelle der Geistlichkeit trat eine Wissenschaftselite mit einem neu definierten Wahrheitsanspruch und an die Stelle des Feudaladels der Geldadel, der über eine globale Finanzmacht in nie gesehener Grössenordnung verfügt. So laufen heute politische Entscheidungen und deren gesetzliche Umsetzung zwar formal nach den Kriterien der Gewaltenteilung ab, doch in der politischen Realität finden längst Grenzüberschreitungen statt. Das Bündnis der rapide fortschreitenden Natur- und Technikwissenschaften mit der finanzstarken Industrie wird immer enger, sodass im globalen Wettbewerb der hochindustrialisierten Staaten der Stellenwert von Forschungs- und Wirtschaftsstandort nahezu identisch ist. Zudem übt die Forschungs- und Wirtschaftslobby einen derartigen Druck auf die parlamentarische Legislative aus, dass ihre Argumente nur allzu häufig gegenüber sozialen und ökologischen Aspekten das grössere Gewicht erhalten. Sollte sich dieser Trend ungebremst fortsetzen, so würde unsere Gesellschafts- und Staatsphilosophie hinter die Prinzipien der Aufklärung

zurückfallen, indem sie unsere demokratische Verfassung den Sachzwängen des Wettbewerbs unterordnet.

Die emanzipatorischen Aufgaben der Gegenwart

Um auf den Emanzipationsbegriff im engeren Sinn zurückzukommen, sollte es endlich möglich sein, über die Rolle der Geschlechter und deren Leistungen für die menschliche Kultur sachlich zu diskutieren. Doch wird dies so lange nicht erreicht werden, als persönliche Verletzungen und Ohnmachtsgefühle oder uneingestandene Macht- und Kompensationsbedürfnisse ein unvoreingenommenes Denken blockieren. Erst wenn wir uns jenseits von pauschalen Schuldzuweisungen darüber klar werden, wie stark der Geschlechterkampf mit unserem Weltverständnis zu tun hat und wie sehr die Chancen auf eine friedlichere und gerechtere Welt von der Überwindung dieses Kampfes abhängen, werden wir uns auf die eigentlich menschlichen Aufgaben konzentrieren können.

Dabei steht mehr denn je der Begriff der Menschenwürde im Zentrum, nun, da dieser zurzeit in liberal-philosophischen Zirkeln infrage gestellt oder sogar für obsolet erklärt wird. Wir sollten uns daran erinnern, unter welchen Umständen dieses Kernstück der Humanitätsidee zustande kam. Es war *Pico della Mirandola*, der vor 500 Jahren als Erster von Menschenwürde sprach («de hominis dignitate», 1486), und zwar gegen den ausdrücklichen Widerstand der Kirche, die seine Schriften verurteilte und den ersten Kongress europäischer Humanisten zu diesem Thema verhinderte. Dies ist aus der Perspektive absoluter Glaubens- und Machtansprüche durchaus nachvollziehbar, denn die unveräusserliche Würde, die jedem Menschen aufgrund seiner Freiheit

und seiner potentiellen Moralität zukommt, entzieht ihn der Willkür jeder weltlichen Macht ebenso wie der Bevormundung durch irgendeine Glaubensdoktrin, sei sie theologischer, philosophischer oder szientistischer Art. Heute ist es nicht mehr die Kirche, die um ihre Vollmachten bangt, sondern die Elite der globalen Wissens- und Wirtschaftsgesellschaft, die sich in ihrer Definitionsmacht mit Blick auf den Fortschrittsbegriff eingeschränkt fühlt.

Noch steht in den europäischen Verfassungen der Schutz der Menschenwürde im Sinne *Immanuel Kants* – der Mensch als nicht zu instrumentalisierender Zweck an sich selbst – an erster Stelle, doch könnte sich dies in Zukunft ändern. Selbst in einer so traditionsbewussten Demokratie wie der Schweiz gerät seit dem Entwurf zum Humanforschungsgesetz und zum neuen Verfassungsartikel 118a die Unantastbarkeit der Menschenwürde in Gefahr. Darin werden zum ersten Mal Menschenwürde und Forschungsfreiheit in ein Konkurrenzverhältnis gestellt und eine Güterabwägung zwischen beiden empfohlen. Tatsächlich kommt der Gesetzesentwurf der Forschung so weit entgegen, dass es zulässig sein soll, nicht einwilligungsfähige Personen (Kleinkinder, geistig Behinderte und Demenzkranke) auch gegen ihren offensichtlichen Widerstand als Versuchsobjekte zu rekrutieren. Damit wird der bisherige Schutzwall des «informed consense» für Humanexperimente durchbrochen.

Zynischerweise könnte man die Menschenwürde auch als Handelshemmnis betrachten, wenn es um Selektion und Handel mit menschlichen Embryonen geht oder künftig auch um Produktion und Verkauf von menschlichen Ei- und Samenzellen. Dann stünde der Konstruktion von Menschen nach Mass nichts mehr ent-

gegen. Deshalb braucht es den wachen Blick auf die Beschönigungstaktiken, mit denen uns die Forschung ihre Vorhaben stets plausibel machen will, nämlich mit utopischen Versprechungen und mit exklusiven Beispielen gelungener Eingriffe, die das ganze Umfeld möglicher Schäden und sozialer Folgeerscheinungen ausser Acht lassen.

Allerdings bleibt einzuräumen, dass «Menschenwürde» einer der Begriffe ist, die sich nicht exakt wissenschaftlich definieren lassen, wie das ja auch für Vertrauen, gegenseitige Achtung und Liebe gilt. Um sie mit Inhalten zu füllen, bedarf es weniger der philosophischen Theorie als der mitmenschlichen Erfahrung. Diese gewinnen wir in den leidvollen Erlebnissen der Entwürdigung ebenso wie im beglückenden Umgang mit Kindern und in der sensiblen Begegnung mit Behinderten, Gewaltopfern und Kriegsversehrten. Die grossartigsten Beispiele dafür finden sich in der Dokumentation «Tausend Frauen für den Frieden»¹⁴, die den Nobelpreis zwar nicht erhielten, aber mit Sicherheit verdient hätten.

Wenn es einmal selbstverständlich wäre, dass sich auch Männer gleichberechtigt um das äussere und innere Wohl aller Schutzbedürftigen kümmern, hätten wir vielleicht weniger Mühe, die Basisbegriffe für Menschlichkeit zu definieren. Wissen ist eben nicht nur das Ergebnis so genannt objektiver Erkenntnisse, welche die Wirklichkeit immer nur annähernd abbilden, sondern auch das Ergebnis eines grossen Spektrums differenzierter Beziehungserfahrungen. In dieser Hinsicht bleibt noch viel zu tun, wenn wir die Aufklärung im Sinne Kants fortführen wollen, nämlich als den «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit».

- ¹ Fritz Schachermeyr: «Ursprung und Hintergrund der griechischen Geschichte», in: Propyläen Weltgeschichte, Bd. III, Frankfurt 1962
- ² Nancy M. Tanner: «Der Anteil der Frau an der Entstehung des Menschen», München 1997
- ³ Günter Smolla: «Arbeitsteilung aus der Sicht der Vor- und Frühgeschichtsforschung», in: «Menschliches Verhalten», Freiburg 1983
- ⁴ Ernst Kornemann: «Grosse Frauen des Altertums», Birsfelden/Basel 1946
- ⁵ James Mellaart: «Çatal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit», Bergisch Gladbach 1967
- ⁶ Marija Gimbutas: «Die Sprache der Göttin. Das verschüttete Symbolsystem der westlichen Zivilisation», Frankfurt a. M. 1995
- ⁷ Venceslas Kruta: «Die Anfänge Europas 6000–500 v. Chr.», München 1993; Vassil Nikolov: «Die Kultur der ersten Ackerbauern in Bulgarien», in: «Die Thraker», Kunstaussstellung in Düsseldorf 2004, Katalog Philipp von Zabern
- ⁸ Gerda Lerner: «Die Entstehung des Patriarchats», Frankfurt a. M. 1991
- ⁹ Ilse Lenz u. Ute Luig (Hg.): «Frauenmacht ohne Herrschaft, Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalen Gesellschaften», Berlin 1990
- ¹⁰ Brigitte Roeder, Juliane Hummel u. Brigitta Kunz: «Göttinnendämmerung», München 1996
- ¹¹ Jan Hodder: «Catalhöyük. The Leopard's Tale», London 2006; Klaus Schmidt: «Sie bauten die ersten Tempel», München 2006
- ¹² Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur», www.opus-magnus.de; Carola Meier-Seethaler: «Das Gute und das Böse. Mythologische Hintergründe des Fundamentalismus in Ost und West», Stuttgart 2004
- ¹³ Gerda Lerner: «Die Entstehung des Patriarchats», a. a. O.
- ¹⁴ Ruth-Gaby Vermot-Mangold: «1000 Peace Woman Across the Globe», Zürich 2005, www.1000peacewomen.org

Publikationen

Buchveröffentlichungen

Carola Meier-Seethaler: «Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie», Arche Verlag, Zürich, 1988; Taschenbuchausgabe mit dem Untertitel «Die sexistischen Wurzeln der Kultur», Fischer, Frankfurt a. M. 1992

Dieselbe: «Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht. Ursprung und Wandel grosser Symbole», Kreuz-Verlag, Zürich 1993

Dieselbe: «Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft», C.H. Beck, München 1997

Dieselbe: «Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik», C.H. Beck, München 2001

Dieselbe: «Das Gute und das Böse. Mythologische Hintergründe des Fundamentalismus in Ost und West», Kreuz Verlag, Stuttgart 2004

Essays und Artikel

Carola Meier-Seethaler: «Vom Mut zur Veränderung des Herzens», in: «Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk», hg. v. Adalbert Reif, Wien 1978

Dieselbe: «Das Kind. Erich Neumanns Beitrag zur Psychopathologie der Entwicklung», in: «Kreativität des Unbewussten. Zum 75. Geburtstag Erich Neumanns», hg. v. H. Dieckmann, C.A. Meier, H.J. Wilke, Basel 1980

Dieselbe: «Wachsen unter der Oberfläche. Zur Situation der Frau in der Schweiz», in: «Suchbild Schweiz», Pro Helvetia, Zürich/Bern 1989

Dieselbe: «Abschied von den Geschlechter-Polaritäten», in: Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik, Zeitschrift für Fort- und Weiterbildung, Springer-Verlag 1990

Dieselbe: «Befreiung zur Partnerschaft», in: Kunstforum international: «Künstler-Paare», Bd. 106, März/April 1990

Dieselbe: «Frauen und Männer im Aufbruch ins Dritte Jahrtausend», Didacta, Basel 1990

Dieselbe: «Die Bedeutung der Elternschaft im Wandel der Lebensbedingungen», in: Pro Familia, Themenkreis Familie, Nr. 4, Bern 1991

Dieselbe: «Sexistische Verzerrungen im Schulunterricht und deren mögliche Korrekturen», in: Kultur-Magazin, Basel April/Mai 1992

Dieselbe: «Mutter Erde – vom Sinn und Unsinn eines Mythos», in: «Erde-Zeichen-Erde», Textband zur Dokumentation von Arbeiten europäischer bildender Künstler im Sommer 1992, Internationale Gesellschaft für bildende Künstler, Bonn

Dieselbe: «Solidarität und Rivalität aus kultur- und entwicklungspsychologischer Sicht», Loccumer Protokolle 1992

Dieselbe: «Die Schere zwischen sozialer Realität und technologischer Entwicklung», in: «Miteinander statt gegeneinander», Herbsttagung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Bern 1994

Dieselbe: «Gleichgewichtige Elternschaft als Angelpunkt der Wendezeit», in: «alpha-Frauen der Zukunft», Wien 1994

Dieselbe: «Hintergründe zur Konstituierung des Patriarchats», in: «Herren-Los. Herrschaft, Erkenntnis, Lebensform», hg. v. Claudia von Werlhof, Frankfurt a. M. 1996

Dieselbe: «Mythen zur Geschlechterhierarchie. Versuch einer psychologischen Deutung», in: «Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften», Berner Universitätsschriften, Bern 1999

Dieselbe: «Allmacht. Letzte Instanz Psychoanalyse», in: du, «Aberglauben. Der letzte Stand der Einbildungskraft», Heft 692, Februar 1999

Dieselbe: «Gefühl und Urteilskraft aus feministischer Sicht», in: «Emotion und Vernunft», *Studia philosophica*, Bern 59/2000

Dieselbe: «Macht im Spannungsfeld zwischen Kompetenz und Gewalt», in: *Lindauer Texte*. P. Buchheim u. M. Cierpa: «Macht und Abhängigkeit», Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg 2000

Dieselbe: «Wissen und Weisheit», in: schlangenbrut, Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen, Heft 79, 2000

Dieselbe: «Gefühle als moralische und ästhetische Urteilskraft», in: Ethik und Unterricht 1/01, Walter Gruyter Verlag, Berlin 2001

Dieselbe: «Das Herz als Sitz der Vernunft», in: Fama, feministisch-theologische Zeitschrift, November 2002

Dieselbe: «Gefühl und Urteilskraft. Zum Begriff der emotionalen Vernunft», in: «Gibt es Grenzen der Vernunft? Interdisziplinäre Forschungen Bd. II», hg. v. Helmut Reinalter, Innsbruck 2002

Dieselbe: «Gibt es eine wertfreie Wissenschaft?», in: «Wertorientierte Wissenschaft. Perspektiven für eine Erneuerung der Aufklärung», hg. v. H. J. Fischbeck u. J. C. Schmidt, edition sigma, Berlin 2002

Dieselbe: «Von der Schale zum Kern», in: «Verdampft das Christentum?», Reformatio, Zeitschrift für Kultur, Politik, Religion, September 2002

Dieselbe: «Die systematische Verunglimpfung der Matriarchatsforschung», in: «Die Diskriminierung der Matriarchatsforschung», Autorinnengemeinschaft, edition amalia, Bern 2003

Dieselbe: «Welchen Lebensbegriff wird die Forschung des 21. Jahrhunderts haben?», in: «Der Traum vom besseren Menschen», hg. v. R. Rehn, Ch. Schües u. F. Weinreich, Peter Lang Verlag, Frankfurt 2003

Dieselbe: «Die Sinnfrage in der Psychotherapie», in: Internationale Gesellschaft für Kunst, Gestaltung und Therapie, Basel 1/2004

Dieselbe: «Die Ehrfurcht vor dem Leben – Albert Schweitzer, der unterschätzte Philosoph», in: Fama, feministisch-theologische Zeitschrift, Februar 2006

Dieselbe: «Irrationale Hintergründe in der liberalen Wirtschaftstheorie», in: Neue Wege, Zeitschrift des religiösen Sozialismus, 7/8 2006

Dieselbe: «Zum Stand der Emanzipation», in: Neue Wege, Zeitschrift des religiösen Sozialismus, Jubiläumshft 2006

Dieselbe: «Zur Anatomie der Geistesgeschichte am Beispiel Jean Gebsters und Erich Neumanns», in: «Beiträge zur Integralen Weltstcht», Vol. XX, Jean Gebster Gesellschaft, Bern 2006

Nachwort

Carola Meier-Seethaler ist eine streitbare Person. Sie lässt sich nicht blenden von den als Erfolg ausgegebenen Resultaten, die in den Wissenschaften, in Wirtschaft und Politik erbracht wurden. Ohne gewisse Fortschritte zu leugnen, verweist sie unnachgiebig auf die nach wie vor in Theorie und Praxis zu kurz gekommene, oft nicht einmal als solche wahrgenommene Genderproblematik. Die Emanzipation ist noch längst nicht an ihr Ziel gelangt, da patriarchale Denkmuster und Immunisierungsstrategien immer noch diskursbestimmend sind und einen vorurteilsfreien Blick auf unsere Lebensverhältnisse erschweren.

Carola Meier-Seethaler ist weder *streithustig* noch *streitsüchtig*. Sie sucht nicht Streit um des Streitens willen, ihr geht es um die Sache, verbunden mit einem aufklärerischen Anliegen: Transparenz zu schaffen durch Perspektivenwechsel, der den Einbezug von Aspekten erlaubt, die scheinbar unumstößliche Erkenntnisse über den Haufen werfen und den dunklen Boden, aus dem sich der traditionelle Diskurs speist, sichtbar machen. Ins Licht der kritischen Analyse gerückt, erweist sich dieser dunkle Boden als ein androzentrishes Interesse an Herrschaft und Macht, das unter der Tarnkappe des Rationalitätsparadigmas dessen irrationale Herkunft verbirgt.

Die vorliegenden Essays fächern ein vielfältiges Spektrum auf; sie leiten dazu an, sich vom Mainstream zu distanzieren, um den Blick frei zu bekommen für andere Sichtweisen, die eine interdisziplinäre Untersuchung zutage fördert. Wissenschaft, so zeigt sich, ist nie wertfrei, sondern ebenso kulturell geprägt wie die Mitglieder der Gesellschaft, deren Sinnorientierungen und Wertempfindungen in den Forschungsprozess mit einfließen.

sen, sodass wissenschaftliche Motivation und Zielsetzung von vornherein ethisch imprägniert sind. «Leben» ist kein Phänomen, für das allein die Physik oder die Biologie respektive die Molekularbiologie zuständig ist. Leben hat auch etwas mit den zwischenmenschlichen Beziehungen zu tun, deren Genese in der Kultur- und der Entwicklungspsychologie durch Rekonstruktion stammesgeschichtlicher Gesellschaftsformen sowie mittels Analyse der frühkindlichen Erziehung aufgedeckt und als Geschichte eines solidarischen Miteinanders oder eines rivalisierenden Gegeneinanders verstehbar gemacht wird.

Die unterschiedlichen Startbedingungen für Jungen und Mädchen haben in den Geschlechterbeziehungen zu einem Ungleichgewicht in der Machtbalance geführt. Während die einen sich Autonomie zuschrieben und ihre Potenz in Gewaltakten durchsetzten, wurde den anderen Abhängigkeit verordnet und der Gestus der Unterwerfung antrainiert. Ein Blick auf matrizenrische und matrilineare Kulturen zeigt jedoch, wie ein gewaltloser Umgang zwischen Männern und Frauen, die einander als gleichwertig anerkennen, möglich ist, wenn Tugend nicht am Modell des tapferen Kriegers, sondern an der sozialen Kompetenz, der Sorge für sich und die anderen festgemacht wird.

Zur Überwindung von Sexismus und Geschlechterpolarität trägt insbesondere eine Aufwertung der emotionalen Vernunft bei, die der Verletzlichkeit lebendiger Wesen Rechnung trägt und jenes als Nächstenliebe bezeichnete Mitgefühl anmahnt, das Moral und Religion von jeher zur Grundlage menschlichen Handelns gemacht haben. Die Ehrfurcht vor dem Leben und die damit einhergehende Fürsorglichkeit charakterisieren eine

ethische Einstellung, die ohne ein hierarchische Denkmuster festschreibendes, personifiziertes Absolutes auskommt.

Die Annahme eines Gottes, der den Weltmarkt mit unsichtbarer Hand reguliert, hat zu den Auswüchsen eines mittlerweile zügellosen Kapitalismus geführt, der sich um andere Werte als den der Profitmaximierung nicht schert. Wenn Menschenwürde zu einem verzichtbaren Luxus wird, wundert es nicht, dass die Gewaltbereitschaft vor allem junger Leute zunimmt. Eine Verklärung der Raubtiermentalität, gestützt durch ideologische Konstrukte, leistet dem Fanatismus Vorschub und fördert die Aggressivität auch in der Sexualität.

Carola Meier-Seethalers Überlegungen zielen nicht auf eine Ablösung des Patriarchats durch ein Matriarchat. Ihre aus vielen Forschungsbereichen – insbesondere aus Philosophie, Psychologie, Psychoanalyse, Ethnologie, Religionswissenschaften, Soziologie, Wirtschaftslehre, Geschichte und Gendertheorie – zusammengetragenen Einsichten vernetzt sie in einem Argumentationszusammenhang, der gerade deshalb überzeugt, weil er sich nicht dogmatisch abschottet, sondern sich offen hält für neue, ergänzende Erkenntnisse. Erhellende Begriffsklärungen, historische Exkurse und treffende Situationsbeschreibungen – etwa zu den Problemfeldern Rationalität/Irrationalität, Egoismus/Altruismus, totemistisches Weltbild, Tugend, Gott/Göttin, Spiritualität, Weisheit, Neofaschismus, Liebe und Ehe – vertiefen das Verständnis für die Herkunft unserer Lebensform, die damit verbundenen Wertzuschreibungen und die durch den Androzentrismus entstandenen Einseitigkeiten, für deren Beseitigung die feministische Kulturkritik bedenkenswerte Vorschläge entwickelt hat. Man kann Caro-

la Meier-Seethaler nur nachdrücklich zustimmen, dass die Emanzipationsbewegung nun endlich auch von den Männern aufgenommen werden sollte, damit diese sich von den Zwängen und unerwünschten Folgen ihres traditionellen, biologistisch verankerten Rollenverständnisses befreien können. Die Auseinandersetzung mit den in den vorliegenden Essays angeschlagenen Themen bietet die Chance, vernünftige Selbstaufklärung zu betreiben und Rollenklischees als solche zu durchschauen. In diesem Sinn wünsche ich dem Buch viele unvoreingenommene männliche Leser, die bereit sind, sich auf das Abenteuer eines Zukunftsentwurfs einzulassen, der Formen eines menschenwürdigen Miteinander jenseits von Sexismus und Rassismus präsentiert.

Annemarie Pieper

